

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

cuadernos salmantinos de filosofía

**SECCIÓN MONOGRÁFICA:
WITTGENSTEIN Y LA FILOSOFÍA CONTINENTAL
EDITOR INVITADO: Modesto GÓMEZ-ALONSO**

**SECCIÓN EN MEMORIA DEL PROFESOR SATURNINO
ÁLVAREZ TURIENZO: AGUSTINISMO, PERSONA, ÉTICA**

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Revista anual de la Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca – Salamanca / España
Vol. 49, 2022 ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

2022



49

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Vol. 49, 2022 / 2022 ISSN: 0210-4857

E-ISSN: 2660-9509

Revista anual de investigación filosófica,
fundada en 1974,
a cargo de la Facultad de Filosofía
de la Universidad Pontificia de Salamanca

DIRECTORA

Ana María ANDALUZ ROMANILLOS

DIRECCIÓN

SECRETARÍA Y ADMINISTRACIÓN

Compañía, 5. Teléf. 923 277108
37002 SALAMANCA (España)
cuademossalmantinos@upsa.es

WEB

<http://revistas.upsa.es>

ARCHIVO DIGITAL

<http://summa.upsa.es/about.vm?lang=es>

SUSCRIPCIÓN

Número suelto

España	43 €	45 €
Europa	48 €	49 €
Demás naciones	57 €	59 €

PERIODICIDAD Y TIRADA

Volumen anual con una tirada de unos 220 ejemplares

Depósito Legal: S. 643-1974

I.S.S.N.: 0210-4857

Imprime Editorial Sindéresis
oscar@editorialsinderesis.com

Salamanca, 2022



El contenido de esta revista, excepto que se establezca de otra forma, cuenta con una **Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 3.0 España**, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.es>

© **1974 Universidad Pontificia de Salamanca**. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista.

Actualizar membrete Vol. 49 2022

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Revista anual de la Facultad de Filosofía

Universidad Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 49, 2022 ISSN: 0210-4857 E-ISSN: 2660-9509

CONSEJO DE REDACCIÓN

EDITORIAL BOARD

DIRECTORA

EDITOR

Ana María Andaluz Romanillos (Universidad Pontificia de Salamanca, España)

SECRETARIO DE REDACCIÓN

EDITORIAL SECRETARY

Jesús Manuel Conderana Cerrillo (Universidad Pontificia de Salamanca, España)

VOCALES

MEMBERS OF THE BOARD

Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid, España)

Santiago García-Jalón (Universidad Pontificia de Salamanca, España)

Juan José García Norro (Universidad Complutense de Madrid, España)

Modesto M. Gómez Alonso (Universidad de Salamanca, España)

Teresa Oñate y Zubía (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

María del Carmen Paredes Martín (Universidad de Salamanca, España)

Pedro Jesús Teruel (Universidad de Valencia, España)

COMITÉ CIENTÍFICO

ADVISORY BOARD

Gabriel Amengual Coll (Universidad de las Islas Baleares, España)

Mauricio Beuchot Puente (UNAM, México)

Fernando Broncano Rodríguez (Universidad Carlos III de Madrid, España)

Jesús Conill Sancho (Universidad de Valencia, España)

Adela Cortina Orts (Universidad de Valencia, España)

John Cottingham (University of Reading / University of London / Oxford University, Reino Unido)

Dulce María Granja Castro (UNAM, México)

Diego Gracia Guillén (Universidad Complutense de Madrid, España)

Danièle Moyal-Sharrock (University of Hertfordshire, Reino Unido)

Jesús Padilla Gálvez (Universidad de Castilla La Mancha, España)

Chon Tejedor (University of Hertfordshire, Reino Unido)

Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid, España)

Jesús Vega Encabo (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Nuno Venturinha (Universidade Nova de Lisboa, Portugal)

MIEMBROS HONORARIOS

HONORARY MEMBERS

Antonio Pintor Ramos (Universidad Pontificia de Salamanca, España)

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Revista anual de la Facultad de Filosofía

Universidad Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 49, 2022 ISSN: 0210-4857 E-ISSN: 2660-9509

INDIZACIÓN

INDEXING INFORMATION

Cuadernos salmantinos de filosofía sigue el procedimiento de revisión externa y anónima por pares. La revista aparece en los siguientes índices, repertorios, directorios, rankings y bases de datos:

CIRC Clasificación Integrada de Revistas Científicas

DICE Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

Dalnet métricas

Dialnet plus

Dulcinea color verde

EBSCO

ERIHPLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences

International Philosophical Bibliography

IBZ online

ISOC-CSIC

LATINDEX 33/33

MIAR Matriu d'Informació per a l'Avaluació de Revistes

PIO Periodical Index Online

RBPH Répertoire Bibliographique de la Philosophie

REBIUN Red de Bibliotecas Universitarias

REDIB Red iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico

REGESTA IMPERII

RESH Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanidades. Cat. B

SCOPUS

SJR

Ulrich's Periodical Directory

Está además en:

Atla American Theological Library Association

Base Biefeld Academic Search Engine

Google scholar

International Directory of Philosophy

PhilPapers

Hispana

OpenAire

OpenDoar

Recolecta

Worldcat.

Se ha solicitado su inclusión en **ESCI**

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA

Revista anual de la Facultad de Filosofía

Universidad Pontificia de Salamanca – Salamanca / España

Vol. 49, 2022 ISSN: 0210-4857 E-ISSN: 2660-9509

LISTA DE REVISORES

REFEREES

Vol. 49, 2022

El Consejo de Redacción de *Cuadernos salmantinos de filosofía* agradece profundamente a los árbitros el esfuerzo dedicado a la evaluación de los trabajos. Su experiencia y juicio académico contribuyen decisivamente a la calidad de nuestra publicación. Durante los años 2021-2022 actuaron como evaluadores los siguientes expertos:

Alfredo Abad (Universidad Tecnológica de Pereira, Risaralda, Colombia).
Roberto Albares Albares (Universidad de Salamanca, Salamanca, España)
Jesús Alcolea Banegas (Universidad de València, Valencia, España)
Alexander Aldana Piñeros (Universidad Católica de Colombia, Bogotá, Colombia)
Gabriel Jaime Arango Restrepo (Universidad Católica de Oriente, Colombia)
Cristina Bosso (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)
Carla Carmona Escalera (Universidad de Sevilla, España)
Andrés Alfredo Castrillón Castrillón (Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia)
Francisco Javier Castro Molina (Universidad de la laguna, Santa Cruz de Tenerife, España).
Vicente Claramonte Sanz (Universidad de Valencia, Valencia, España).
Ana Cuevas Badallo (Universidad de Salamanca, Salamanca, España)
Chaxiraxi Escuela Cruz (Universidad de La Laguna, España)
Luciano Espinosa Rubio (Universidad de Salamanca, Salamanca, España)
Miguel Fonseca Martínez (Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia)
Roberto Eduardo García Fernández (El Colegio de México, Tlalpan, Ciudad de México, México)
Ignacio García Peña (Universidad de Salamanca, Salamanca, España)
Edgar Javier Garzón Pascagaza (Universidad Católica de Colombia, Colombia)
José María Gil (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) (Ciudad de Buenos Aires, Argentina)
Ana María Giraldo Giraldo (Concordia University, Canadá)
José Arlés Gómez Arévalo (Bogotá, Colombia)
Alexandre F. Duarte (Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Portugal).
Francisco León Florido (Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España)
Silvia Locatelli (Universidade de Lisboa, Portugal)
Simone Nota (Trinity College Dublin, Irlanda)
Teresa Oñate y Zubía (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España)
David Pérez Chico (Universidad de Zaragoza, Zaragoza, España)
Federico Penelas (Universidad de Buenos Aires / UNMdP / CONICET, Argentina)
David Pérez Chico (Universidad de Zaragoza, España)
Ángel Poncela González (Universidad de Salamanca, Salamanca, España)
Carlos Pose (Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, A Coruña, España)
Rodrigo Pulgar Castro (Universidad de Concepción, Concepción, Chile)
Vicente Raga Rosaleny (Universitat de València, España)
Dora Alejandra Ramírez Vallejo (Universidad EAFIT, Colombia)
Guadalupe Reinoso (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
Iván Ramón Rodríguez Benavides (Universidad de La Salle, Colombia)
Angélica María Rodríguez Ortiz (Universidad Autónoma de Manizales, Colombia)
Fernanda Samaniego (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Nicolás Sánchez Durá (Universitat de València, España)
Freddy Santamaría Velasco (Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)
José Antonio Santos Arnaiz (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España)
Andrés Fernando Stisman (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

Guido Tana (University of Edinburgh, Reino Unido)

Esteban Vargas Abarzúa (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile).

Javier Vilanova Arias (Universidad Complutense, España)

Alex Villas Boas (Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Portugal).

Astrid Wagner (Instituto de Filosofía del CSIC, España)

José Francisco Zúñiga García (Universidad de Granada, Granada, España)

EDITORIAL

La influencia de Wittgenstein en la filosofía de los últimos cien años ha sido (y continúa siendo) inmensa. Sin embargo, Cavell también nos recuerda, en “The Wittgensteinian Event” (2005), el carácter marginal y filosóficamente excéntrico del pensamiento de Wittgenstein, que no es ni enteramente asimilable desde la perspectiva teórica de la filosofía curricular ni completamente separable de ella. Tal como la concibe Cavell, la difícil etiquetación de la filosofía de Wittgenstein obedece a cómo concibe el autor la relación entre la actividad filosófica y lo ordinario. A lo que deberíamos añadir una segunda razón: aunque Wittgenstein desempeñó un papel crucial tanto en la formación de la filosofía analítica (junto con Frege, Russell y Moore) como en la crítica al positivismo lógico que desembocó en la filosofía del lenguaje ordinario, los diversos proyectos de ‘domesticación’ y de asimilación de su pensamiento a los cánones de dicha tradición no resultan convincentes. En los márgenes de la analítica, Wittgenstein ha sido un clásico incómodo, tal vez, un testigo indeseado.

No se trata tan solo de que la congelación a-histórica del pensamiento de Wittgenstein y la subsiguiente imagen del filósofo sin predecesores se haya ido paulatinamente desmoronando, y de que, mediante un diálogo crítico entre Wittgenstein y las fuentes en las que se inspira y las tradiciones de las que se distancia, muchos intérpretes se hayan percatado de la relación interna que guardan la lógica y la historia de los problemas filosóficos. También se ha hecho explícito hasta qué punto el pensamiento de Wittgenstein (fundamentalmente, del segundo Wittgenstein) rechaza los componentes y presupuestos fundamentales de las fases ‘canónicas’ de la tradición analítica, acentuando la dimensión práctica y terapéutica de la filosofía, proponiendo lo que bien podría denominarse una *metafísica de la experiencia y de la actividad intersubjetiva humana*, enfatizando una racionalidad abierta y dinámica, recusando el mito fundacionista de ‘lo dado’, combatiendo la *desorientación* respecto a la comprensión ordinaria a la que puede llevarnos un modelo representacionista en filosofía (y no tratando de ofrecer más conocimientos, sino una aprehensión correcta del conocimiento del que ya disponemos), ubicando la filosofía en el área de las

humanidades más que en el de las ciencias naturales, sustituyendo el formalismo lógico por la normatividad de la agencia humana que recoge el término técnico 'gramática'.

Pirmin Stekeler (2004) situó a Wittgenstein en el contexto de una *segunda ola de la Ilustración* cuya característica fundamental es la de desarrollar una crítica de la Ilustración cientifista, ola que engloba a Kant y a la filosofía post-kantiana. Los rasgos más notables de esa segunda Ilustración serían (i) la crítica a la imagen científica del mundo y al naturalismo en ella implícito; (ii) la constatación de los límites del representacionismo y su sustitución por la *primacía de la práctica* como modo fundamental de relación de yo/nosotros/mundo; (iii) la recusación del empirismo; (iv) una concepción autónoma y primitiva de la normatividad; y (v) el empleo de argumentos trascendentales que permiten hacer explícitas las condiciones de juicio, lenguaje y experiencia.

Se trata de rasgos que determinan correctamente el quehacer filosófico de Wittgenstein. También podrían emplearse para proporcionar una definición mínima de la tradición continental en filosofía. Pero en el contexto actual, tras el resquebrajamiento del muro que aislaba filosofía analítica y filosofía continental, y dado el pluralismo de la analítica más reciente, pasan a ser patrimonio común de filósofos que, aunque educados en tradiciones distintas y que emplean vocabularios diferentes, comparten metodologías, tesis sustantivas y objetos de crítica. Wittgenstein es un lugar de encuentro para dichos filósofos. Oposiciones y contrastes se desplazan, originando (tal como las contribuciones a este volumen de David Pérez Chico y Santiago Garmendia enfatizan) nuevas (y mejor determinadas) dualidades.

Buena parte de los artículos de esta sección monográfica estudian la relación entre el pensamiento de Wittgenstein y la tradición kantiana y post-kantiana. Isabel Gamero analiza la aproximación del segundo Wittgenstein al idealismo trascendental propuesta por Apel y Habermas. Tanto Jakub Mácha como Guido Tana trazan analogías significativas entre las filosofías de Hegel y Wittgenstein; el primero, en lo que se refiere al inicio lógico del pensamiento filosófico; el segundo, en tanto que ambos filósofos tratan de superar las dualidades de la filosofía kantiana, priorizando una actividad que, sin residuos de lo pasivo y de lo dado, responde a marcos normativos abiertos y dinámicos. También podría decirse que los trabajos de David Pérez Chico y de Santiago Garmendia contribuyen indirectamente a esta perspectiva; el primero, a partir de la relectura cavelliana de Wittgenstein; el segundo, contrastando a Wittgenstein con las teorías causalistas y referencialistas del significado, teorías que son expresión en un área filosófica particular del fundacionalismo de lo dado al que se opone la tradición post-kantiana.

Podría señalarse, en consecuencia, que el idealismo trascendental es el elemento que regula la caracterización wittgensteiniana del reto escéptico y sus res-

puestas escalonadas al mismo. En otras palabras: una concepción *intelectual (densa)* de la experiencia de acuerdo a la cual las ilusiones de la imaginación y de los sueños requieren, para ser reconocidas como tales, una concepción realista (en el sentido de realismo empírico), erradica el suelo empírico que confiere plausibilidad ordinaria al escepticismo extremo y desenmascara su factura metafísica. En tanto que *condiciones epistémicas* constitutivas de la experiencia, las 'proposiciones gozne' permiten a Wittgenstein el desarrollo de argumentos trascendentales que vinculan lógicamente la posibilidad de actos de pensamiento (la posibilidad del *juicio*) y la veracidad masiva de nuestras percepciones (en términos kantianos, la realidad del sentido externo).

Es también el tema del escepticismo, y en particular, el del pirronismo y el de su recuperación dentro de la epistemología contemporánea, parcial en el caso de Ernest Sosa, fundamental en el de Robert Fogelin, el que estructura las contribuciones de Plínio Smith y Guadalupe Reinoso. Ambos autores proponen una lectura neo-pirrónica de Wittgenstein, que arroja luz sobre sus observaciones metafísicas y sobre su concepción terapéutica y persuasiva de la actividad filosófica. Curiosamente, esta perspectiva no se opone necesariamente a una lectura post-kantiana de su pensamiento. Por, al menos, tres razones: (i) porque el planteamiento pirrónico es esencialmente reflexivo, lo que implica priorizar el aspecto activo en la comprensión de nuestra dinámica cognitiva; (ii) porque el pirronismo, al igual que el idealismo trascendental, se opone al dogmatismo de una metafísica trascendente (más allá de la experiencia y de la concepción ordinaria del mundo); y (iii) porque, tal como sugiere Guido Tana al final de su contribución, existe una curiosa similitud entre los retos planteados por el escepticismo pirrónico y el escepticismo *semántico* y *normativo* que, en contraste con el escepticismo cartesiano y humeano, marca la agenda de la filosofía post-kantiana y del propio Wittgenstein.

Finalmente, varios de los artículos aquí presentados trazan interesantes analogías metodológicas entre Wittgenstein y diversos autores continentales, exploran identidades y diferencias entre Wittgenstein y distintas corrientes coetáneas al filósofo, aplican sus aportaciones a otros ámbitos de pensamiento, o analizan pormenorizadamente sus textos, clarificándolos. José María Ariso establece un diálogo entre Wittgenstein y Ortega en lo que se refiere al conocimiento histórico, haciendo uso de algunas de las proposiciones gozne de *Sobre la certeza*. Jesús Padilla Gálvez realiza una lectura en profundidad del *Tractatus*, y analiza y contrasta las nociones de 'mundo' y de 'realidad'. Luis A. Canela Morales compara el concepto wittgensteiniano de 'fenomenología' con la tradición fenomenológica husserliana, contribuyendo a una revisión del uso que tanto Wittgenstein como Husserl dan a ese concepto. María Aránzazu Novales Alquézar estudia la recepción (truncada) que obtuvo el *Tractatus* dentro del Círculo de Viena, y la desatención a los aspectos místicos y terapéuticos de la obra por parte de los positivistas lógicos. Freddy Santamaría-Velasco y Simón Ruiz-Mar-

tínez muestran en su contribución conjunta cómo a partir de las herramientas conceptuales del *Tractatus* se puede construir una teoría lógica del derecho aplicable a contextos jurídicos y políticos contemporáneos.

Todos los textos aquí reunidos demuestran la riqueza y la vitalidad actual del pensamiento de Wittgenstein, así como su transversalidad. A lo que habría que añadir que, tal como demuestran el vigor de la epistemología de goznes y el giro wittgensteiniano de las principales corrientes en epistemología de virtudes, se trata de una filosofía con un enorme futuro. Y una filosofía tiene futuro porque es verdadera filosofía.

Los párrafos que preceden son de la autoría de Modesto Gómez-Alonso, editor invitado de la sección monográfica sobre “Wittgenstein y la filosofía continental”.

Además de esa sección monográfica, este volumen 49 de CSF incluye otra sección especial más, dedicada a la memoria del profesor Saturnino Álvarez Turienzo.

Saturnino Álvarez Turienzo falleció el 17 de agosto de 2021. Con este motivo, el Consejo de redacción de la revista, en su reunión del 6 de septiembre del mismo año, acordó dedicarle una sección en el volumen correspondiente al año 2022. La intención no era sacar un volumen homenaje; pues, coincidiendo con su jubilación, esta misma revista le dedicó ya un volumen homenaje, coordinado por el profesor Antonio Pintor-Ramos, el volumen XVII, correspondiente a 1990. Se trata únicamente de una sección dentro de este volumen 49. Con ella deseamos expresar nuestro reconocimiento a su trabajo intelectual y a su persona, así como destacar su alto protagonismo en la creación y en la consolidación de *Cuadernos salmantinos de filosofía*: Turienzo fue el fundador de esta revista, en 1974, y director de la misma desde esa fecha hasta 1990.

El mencionado volumen de 1990 incluye una Bio-Bibliografía. Por esta razón, no se ha considerado necesario volver a elaborar un documento similar. Lo que sí contiene el presente volumen 49 es un Suplemento bibliográfico, elaborado por Antonio Pintor-Ramos y situado al final de su contribución, con el cual se pretende complementar la bibliografía recogida tanto en el volumen de 1990, como en otro volumen homenaje, que posteriormente, en 2003, le dedicó la revista *La Ciudad de Dios* (vol. CCXVI, núm. 2-3).

Esta sección en memoria de Álvarez Turienzo se compone de 10 contribuciones. Se abre con un artículo, en el que su autor, Antonio-Pintor Ramos, muy cercano a la trayectoria vital y filosófica de Turienzo, aborda el papel que este profesor jugó en la Facultad de Filosofía en la UPSA, hasta el punto de significar una refundación de la Facultad y de los métodos de los estudios filosóficos. El documento es de gran valor no solo para conocer la personalidad académica de Turienzo, sino también la historia de la Facultad de Filosofía; incluso, la pro-

pia historia de la Universidad Pontificia de Salamanca, ampliable en algunos aspectos a la historia de la universidad en nuestro país.

A partir de aquí, los trabajos se estructuran en cuanto a su temática en torno a tres ejes, que fueron centrales en los intereses filosóficos del profesor y que marcaron su actividad científica: Agustínismo, Persona, Ética.

Sobre el tema del agustinismo versan los artículos de Ildefonso Murillo y de Idoya Zorroza. Ildefonso centra su trabajo en San Agustín, en quien Turienzo encontró su inspiración más profunda; y propone, al hilo de las *Confesiones*, un humanismo integrador y esperanzador para el siglo XXI. Por su parte, Idoya Zorroza profundiza en el pensamiento del agustino Fray Luis de León; merece la pena destacar que ella colaboró directamente en la preparación del último libro de Álvarez Turienzo, *Fray Luis de León: Camino nuevo (y no usado) de su pensamiento*, publicado poco antes de su fallecimiento.

El tema de la persona es abordado en los artículos de Carlos Pose, José Sarrión Cayuela y Leonardo Rodríguez-Duplá. Pose centra su trabajo en el concepto de persona en Zubiri y estudia sus diversos y complejos sentidos. Por su parte, Sarrión reflexiona sobre la vida humana en una perspectiva antropológica, desde la que denuncia dos extremos: el de un inmovilismo aferrado al pasado y el de aquellos que, como los camaleones, no dudan en adaptarse a cualquier circunstancia olvidando los principios, con el único objetivo de un beneficio inmediato; en esta línea, entre los rasgos del profesor Turienzo, hay que destacar sus fuertes convicciones y principios; pero, al mismo tiempo, su mente abierta. Rodríguez-Duplá, que sucedió a Turienzo en el desempeño de la cátedra de ética en la UPSA, aborda el tema de la naturaleza humana desde Kierkegaard y su teoría de la desesperación.

Los cuatro últimos artículos están dedicados al tema de la ética, disciplina en la que el profesor Turienzo centró una parte esencial de su producción científica y de la que fue catedrático desde 1975 hasta 1990. Adela Cortina, que ve en Turienzo un referente no solo de la UPSA, sino también del momento cultural en el que se va gestando la transición moral hacia la democracia en nuestro país, sostiene que el profesor ofreció una propuesta ética propia, desarrollada sobre todo en su libro de 1983 *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética*. En su contribución Cortina dialoga con la propuesta de Álvarez Turienzo de una ética intrasubjetiva o de la interioridad, mostrando su complementariedad con una ética intersubjetiva, como vías de acceso al sujeto ético. María del Carmen Paredes, conocedora de las inquietudes filosóficas de Turienzo, centra su contribución sobre todo en el ensayo “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre. Un aspecto de la situación antropológica actual” (1969); desde la línea fundamental de este escrito, acompaña al profesor en su diagnóstico de la situación de inseguridad que vive el hombre occidental actual, consecuencia del proceso de secularización o renuncia a lo absoluto, problemas que hacen de la

reflexión sobre el nihilismo uno de los temas dominantes del quehacer filosófico de Turienzo. Dentro de este mismo núcleo temático de la ética, Marcelino Arranz, especialmente cercano a la trayectoria vital de Álvarez Turienzo, reflexiona en su contribución sobre la necesidad de vincular al conocimiento un referente normativo trascendente al hombre, como único modo de hacer frente a la ambigua gestión del progreso científico. De este modo, el artículo conecta con la preocupación de Turienzo por superar una imagen científicista del conocimiento, frente a la cual reivindica saberes como la ética y la metafísica. A esta reivindicación se refiere también el último artículo de la sección, que, de acuerdo con el concepto kantiano de la filosofía en sentido cósmico, quiere subrayar la necesaria ordenación del conocimiento hacia los fines supremos de los hombres, que son sus fines morales; o lo que es lo mismo, la necesidad de que la filosofía sirva de brújula al devenir de los demás saberes.

Todos los colaboradores de la sección son personas muy cercanas a la trayectoria vital y académica de Álvarez Turienzo: colegas y alumnos, que tuvimos la oportunidad de dialogar con él, compartir o discutir sus puntos de vista, escuchar sus lecciones, disfrutar de sus intervenciones en los congresos y otras reuniones científicas y, desde luego, beneficiarnos de la labor realizada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, una Facultad que no es pensable sin la impronta que Turienzo dejó en ella.

El presente volumen añade a las dos secciones anteriores una tercera sección, de carácter misceláneo, compuesta por siete trabajos. Por último, completan el volumen dos notas críticas, cuatro reseñas y una traducción. En total han colaborado investigadores procedentes de unas 30 universidades de España, Europa y América. Los trabajos han sido evaluados por cerca de 50 expertos, procedentes de unas 34 instituciones diferentes, nacionales e internacionales. Quede aquí constancia de nuestro agradecimiento a todos ellos.

Ana María Andaluz Romanillos
Directora de Cuadernos salmantinos de filosofía
Salamanca, octubre de 2021
ORCID: 0000-0002-9033-0710

Modesto Gómez-Alonso
Editor invitado
ORCID: 0000-0001-6889-2330

Salamanca, octubre de 2022

ESTUDIOS

**SECCIÓN MONOGRÁFICA: WITTGENSTEIN Y
LA FILOSOFÍA CONTINENTAL (MODESTO
GÓMEZ-ALONSO, EDITOR INVITADO)**

WITTGENSTEIN AND PYRRHONISM: ON THE NATURE OF PHILOSOPHY

WITTGENSTEIN Y EL PIRRONISMO: SOBRE LA NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA

PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH

Doctor en filosofía
Profesor asociado
Universidade Federal de São Paulo
São Paulo/Brazil,
Investigador del CNPq
plinio.smith@unifesp.br
ORCID: 0000-0001-5239-3190

Recibido: 21/05/2022
Revisado: 29/08/2022
Aceptado: 12/09/2022

Abstract: The aim of this paper is to assess Wittgenstein's later philosophy relation to skepticism. Despite the fact that he explicitly rejects it, it is argued that his conception of philosophy has strong affinities to ancient Pyrrhonism, and not to Humean skepticism, as some claim. Among other features, it is highlighted that both Wittgenstein and the ancient Pyrrhonist think of philosophy as a therapy requiring some specific abilities, whose goal is to bring about tranquility, leaving everyday life as it is without any dogmatic commitment. Lastly, it is suggested that Wittgenstein renewed this skeptical tradition inventing a new method, or methods, to achieve this goal.

Keywords: ability; method; Pyrrhonism; skepticism; therapy; Wittgenstein.

Resumen: El objetivo de este artículo es evaluar la relación entre la filosofía del segundo Wittgenstein y el escepticismo. Aunque Wittgenstein lo rechaza explícitamente, se argumenta que su concepción de filosofía tiene fuertes afinidades con el pirronismo antiguo, y no con el escepticismo humeano, como sostienen algunos. Entre otros rasgos, se muestra que Wittgenstein y el pirrónico antiguo conciben la filosofía como una terapia basada en determinadas habilidades, cuyo fin es producir la tranquilidad, dejando la vida cotidiana como está, sin ningún compromiso dogmático. Finalmente, se sugiere que Wittgenstein renovó esa tradición escéptica al inventar un nuevo método, o métodos, para alcanzar ese fin.

Palabras Clave: escepticismo; habilidad; método; pirronismo; terapia; Wittgenstein.

INTRODUCTION¹

The systematic comparison between Wittgenstein's philosophy and skepticism seems only to highlight their deep differences. It is well known that Wittgenstein himself explicitly rejected skepticism throughout his life. As early as the *Diaries* of 1914-1916 (01.May.1915), Wittgenstein raises an objection, which will reappear in the *Tractatus* (TLP 6.51) and according to which the skeptical doubt is senseless (*unsinnig*), for the skeptic intends to doubt about something that we cannot even say. And, in the end of his life, he condemns a universal skepticism, since a doubt makes sense only if one assumes previous certainties: "If you tried to doubt everything you would not get as far as doubting anything. The game of doubting itself presupposes certainty." (OC, 115) In these two objections, Wittgenstein insists on the idea that the skeptical doubt is devoid of sense².

The criticism targeted at the so-called "private language" could also be seen as a criticism of skepticism, for the solipsist stance, associated with a "private language", seems to be a consequence of the skeptical objections to a realist stance³. The skeptic argues in order to show that we can never know the internal states of another person. For instance, when I see something red, I don't know if another person has the perception of red, green or any other color. Even to say that I believe that another person perceives the same color as I do is wrong, for in order to speak of "belief" it is needed that this belief could be at least partially confirmed (or disconfirmed), and this is impossible in the case of other minds. And, finally, if the meaning of words consists in the reference to personal experiences and if two persons can never have the same experience, then communicability is lost, and I can never attribute to others internal states like those I have: the word "pain" can only refer to my pain, and not to the pain of someone else. Once one accepts these skeptical arguments, there is no other alternative but to hold solipsism and the possibility of a private language. But if Wittgenstein shows the absurdity of the supposition of a private language (PI, 243-315), he shows at the same time the absurdity of the skeptical stance, since this stance assumes, or presupposes, that possibility.

1 This paper was originally published in *Analytica*, 1993 (1): 153-86. It has been slightly modified and updated for this publication, especially in the last section. I would like to thank two anonymous referees; their comments helped me to improve some bits of my paper.

2 Strawson (1985) and Grayling (1985) base their criticism of skepticism on Wittgenstein, in particular on *On Certainty*.

3 Tugendhat (1979, p. 93-4) shows the role played by skeptical arguments in the internal dissolution of realism in the way to solipsism and, finally, to the abandonment of the language of "I". Hacker (1990, p. 25-6) says that the presuppositions of the metaphysical and linguistic theories of the philosophers lead inevitably to solipsism, where skepticism about other minds and communication are two necessary intermediary steps of this process.

Kripke (1982) and Fogelin (1987 chap. XI), on the other hand, argued that Wittgenstein's philosophy presents a new form of skepticism, a form with many similarities with Hume's skepticism.⁴ According to them, Wittgenstein formulated a "skeptical doubt", to which he found a "skeptical solution", just as Hume did in sections IV and V of his *Enquiry concerning Human Understanding*. Their interpretation turns on Wittgenstein's considerations on following a rule (PI, 185-242), of which, according to Kripke, the private language argument is just an instance. Kripke states the argument in a Humean fashion: how can we know, in the future, based on what has been observed in the past, that we are really following the same rule? According to the "skeptical solution", the correct understanding of a rule is shown by a behavior that is in accord with the majority of the linguistic community. But Baker and Hacker (1984, esp. chap. 1) argued that the connection between the rule and the act in conformity with this rule is an "internal relation", i.e., understanding a rule is precisely knowing those acts in accord with it. The "community view" would be, on the contrary, an empirical way to associate the rule to acts in accord with it and, thus, there would be only an "external relation".⁵ It is incorrect to attribute to Wittgenstein a Humean skepticism as Kripke and Fogelin did.⁶

In sum, nothing seems to suggest an affinity between Wittgenstein's philosophy and skepticism, and everything seems to point in the opposed direction. Wittgenstein's reflections on the meaning of the skeptical doubt (both in the *Tractatus* and in *On Certainty*), on the possibility of a private language, and on rule following rather lead him to reject skepticism instead of embracing it. Those who have denied any kinship between skepticism and Wittgenstein's thought are apparently right.

However, it must be remarked that the skepticism to which Wittgenstein and his commentators refer is skepticism in its modern form, inaugurated by Descartes in his *First Meditation*. Doubt and certainty, as a philosophical issue, especially as they are treated in *On Certainty*, clearly have their source in the Cartesian idea of a methodic, radical, and universal doubt, as well as in Berkeley's denial of a material world.⁷ Not less modern is the issue of solipsism, in which the skeptical doubts lead us to a subject which has access only to its own modifications, like the Cartesian *cogito* or the Humean bundle of perceptions. Lastly, Fogelin's and Kripke's interpretation and Baker's and

4 There was a dispute between Kripke and Fogelin as to who held this interpretation first. It seems that they developed it independently (see Fogelin, 1987, p. 241-6, n. 10).

5 See also McGinn (1984).

6 Later, in the face of this and other criticisms, Fogelin (2009) changed his mind. On the other hand, one may claim, as one anonymous referee did, that there are more similarities between Kripke and ancient Pyrrhonist than my comments suggest. This is an interesting, complex topic, and I cannot go into it here. See Smith (2003; 2022, chapter 7).

7 Kenny (2005) and Bouveresse (1987) point out that Descartes is Wittgenstein's target, but it seems to me that Berkeley is no less criticized.

Hacker's answer have in view only a Humean kind of skepticism. Thus, the issue of skepticism in Wittgenstein has been considered mostly in connection with modern philosophy.⁸

In order to endow the issue of the relationship between Wittgenstein's philosophy and skepticism with a precise meaning, two changes in its formulation are necessary. First, we have to put aside the reference to this form of skepticism which is nothing but a methodological step of the Cartesian dogmatism, as well as to the empirical and scientific form that Hume gives to skepticism, and turn our attention to ancient skepticism. Second, leave temporarily aside this discussion by topics and treat instead Wittgenstein's conception of philosophy and the most general significance he attributes to his own thinking; thereby we will be able to discuss on Wittgenstein's alleged skepticism with the necessary conceptual and historical rigor.⁹

My suggestion is that Wittgenstein's conception of philosophy has many affinities with the Pyrrhonian skeptical conception (M, p. 322).¹⁰ To defend this interpretation, I will first present briefly some aspects of the Wittgensteinian conception of philosophy and, next, I will compare it to that presented by Sextus Empiricus. I do not intend to hold a new interpretation of the Wittgensteinian conception of philosophy, but only to order what we already know in view of a certain purpose: to show the skeptical style present in that conception.

1. WITTGENSTEIN'S CONCEPTION OF PHILOSOPHY

Wittgenstein opposes in a general way to his own conception of philosophy another one,¹¹ which I will call the traditional conception of philosophy. According to the traditional conception, philosophy should deal with phenomena to see through them (*"die Erscheinungen durchschauen"*; PI, 90) or with things to see through them (*"die Sache durchschauen"*; PI, 92) and, thus, to reach the essence of things. By "the essence of things", Wittgenstein refers to something hidden behind the very things that would be disclosed by a

8 I do not ignore that there are some studies that compare Wittgenstein to ancient skeptics, but among the main scholars on Wittgenstein's works none takes into account Greek skepticism. More recently, this perspective became more common. Since my original paper was published back in 1993, this shows that I was not obviously wrong.

9 Gómez Alonso (2022, p. 30-1) complains that the term "skepticism" is ambiguous, thereby making it difficult to compare Wittgenstein's philosophy with skepticism. I hope to have avoided the ambiguities pointed out by him.

10 This interpretation, inaugurated by Fogelin (1981), is increasingly becoming widespread. See, for instance, Sluga (2004), Pritchard (2011; 2020) and Gómez Alonso (2022). Fogelin (1994, p. 205-222), however, moved beyond this Pyrrhonian reading of Wittgenstein; he came to interpret Wittgenstein as if there were two opposed voices: the skeptical and the dogmatic one. For the development of Fogelin's interpretations of Wittgenstein, see Smith (2019).

11 See Moore (1959), p. 322.

philosophical analysis. The idea that the essence is hidden (“*Das Wesen ist uns verborgen*”) is a basic idea that Wittgenstein attributes to traditional philosophy. The task of the philosopher would be to discover the occult essence by means of an analysis of phenomena or things.

For Wittgenstein, on the contrary, philosophy is not concerned with phenomena or things, but with the “possibility” of phenomena, i.e., with the “*kinds of statement that we make about phenomena.*” (PI, 90) Philosophers take our everyday assertions about phenomena as subject for their reflections. This is what Augustine did with the issue of time and that is why his considerations are grammatical: philosophy is completely concerned with our ways of making statements. As Wittgenstein says later to his internal interlocutor: “Your questions refer to words; so I have to talk about words.” (PI, 120) Traditional philosophy, confounding the semantical domain with the domain of things, attributes to the latter what belongs to the former. “One predicates of the thing what lies in the mode of representation.” (PI, 104) But the correct understanding of language keeps rigorously apart these two domains and the philosopher will take care only of language. “Philosophical investigations: conceptual investigations. The essential thing about metaphysics: it obliterates the distinction between factual (*sachlichen*) and conceptual investigations.” (Z, 458) In other words, traditional philosophy mistakes logic and ontology, and Wittgenstein carefully keeps them apart.

Once the philosophical field is delimited (language or discourse, while science takes care of factual investigation), Wittgenstein opposes to *die Erscheinungen durchschauen* another phrase, that of *übersichtliche Darstellung* (PI, 92). This *übersichtliche Darstellung* is a description of the rules of our grammar that allows us to recognize that which we already know, but had difficulties in seeing. In contrast to the traditional view, Wittgenstein does not intend to go beyond things or phenomena in order to understand some hidden essence. The essence, for Wittgenstein, is already open to be seen in plain view and, by means of an arrangement of grammatical facts, becomes clear. The task is no longer to disclose “the real structure of the world”, but only to describe conceptual connections. The essence, conceived by philosophers as an occult entity to be revealed by an analysis, is now interpreted by Wittgenstein as a mere grammatical rule of our language. If, for the traditional view, philosophy raised ontological-epistemological questions, for Wittgenstein they are all, at bottom, semantic ones.

Wittgenstein characterizes the propositions of traditional philosophy as scientific, as if philosophy were a super-science, for it builds theories, raises hypotheses, offers explanations of the world just like science. But, for Wittgenstein, in place of these theories, hypotheses and explanations, philosophy should only describe the workings of our language (PI, 109). No new theory is proposed and, were it the case of proposing one, there would never be

an issue about it, because everybody would agree with it (PI, 128). So, Wittgenstein does not hold any philosophical opinion and cannot even appeal to any opinion which is not shared by his interlocutor, since, in this case, they would not share the same language game that must be described. “On all questions we discuss I have no opinion; and if I had, and it disagreed with one of your opinions, I would at once give it up for the sake of the argument, because it would be of no importance for our discussion.” (WL, p. 97) To hold an opinion is for Wittgenstein a way of being partial, as well as to have a creed, what is the opposite of what a philosopher should do: “Our task is to be just. That is, all we have to do is to point out and resolve the injustices of philosophy; we must not set up new parties – and creeds.” (BT, 309e).

Linked to this refusal of formulating philosophical theses or theories emerges the idea that, in philosophy, there is no argumentative method in the sense of articulating premises and conclusions in order to establish the truth of the latter on the basis of the former. The aim of Wittgenstein’s arguments is to dissolve the problems appealing only to linguistic facts acknowledged by his interlocutor. “In philosophy no inferences are drawn. ‘But it must be like this!’ is not a philosophical proposition. Philosophy only states what everybody concedes to it.” (PI, 599)

It is important to note that this arrangement is not the product of an empirical science, of an investigation into new facts and that the empirical knowledge of grammar belongs to the grammarian. All that we want to know is given from the start, it is enough to remember what we already know about our language. “The problems are solved, not by coming up with new discoveries, but by assembling what we have long been familiar with.” (PI, 109) If empirical science has also the aim of discovering new facts about the world, philosophy has no such aim.

One understands why, after Wittgenstein having said that philosophy is not concerned with phenomena and things, he can say that philosophy of logic refers to propositions and words in the everyday sense of these terms, i.e., “[w]e’re talking about the spatial and temporal phenomenon of language, not about some non-spatial, atemporal non-entity.” (PI, 108) Not positing occult entities like “essences”, Wittgenstein refers only to what we refer in our “everyday thought,” not only to real language, but also to everyday objects (PI, 106).

This positive goal, that of describing and understanding what is already before our eyes, but which we have difficulties in perceiving (PI, 89), acquires philosophical significance from a negative goal. The *übersichtliche Darstellung* does not aim to offer a new doctrine of the essence of things, according to which the essence would be apparent and not hidden behind things, but it aims at eliminating philosophical confusions. “And this inquiry sheds light on our problem by clearing misunderstandings away.” (PI, 90)

In this sense, one must understand the claim that “[t]he work of the philosopher consists in marshalling recollections for a particular purpose.” (PI, 127) This reunion of recollections is nothing but the explanation of the use of words in our everyday language. Later, Wittgenstein says that he wants “to establish an order in our knowledge of the use of language: an order for a particular purpose”, namely, that of avoiding theoretical confusion which arise when “language is, as it were, idling, not when it is doing work,” (PI, 132) when it is on holidays. On the one hand, it is undeniable that one of Wittgenstein’s goal is to describe grammatical rules, but, on the other, the explanation of the reason why he wants to understand something points to a critical goal, to undo the misunderstandings philosophers have of the logic of everyday language. “For the clarity that we are aiming at is indeed *complete* clarity. But this simply means that the philosophical problems should completely disappear.” (PI, 133) This passage, though it implies a certain equivalence between clarification and elimination of incomprehension, also points to a certain priority of the disappearance of philosophical problems with respect to the task of describing the grammar of our language.¹²

Confined to conceptual questions, philosophical investigations do not obtain a new, deeper knowledge of things, but will make us recognize that the alleged philosophical knowledge is but an inadequate use of language. Precisely because his considerations destroy “castles in the air” Wittgenstein judges that they are important (PI, 118). Immediately after, he admits that “[t]he results of philosophy are the discovery of some piece of plain nonsense and the bumps that the understanding has got by running up against the limits of language. They – these bumps – make us see the value of that discovery.” (PI, 119; see BT, p. 305e) Conceptual description, in the place of the traditional philosophical explanation, “gets its light – that is to say, its purpose – from the philosophical problems.” (PI, 109) Wittgenstein can now offer a definition of philosophy: “Philosophy is a struggle against the bewitchment of our understanding by the resources of our language.” (PI, 109)

Once the nature of philosophy is so defined, it is natural to characterize it as therapeutic, as a philosophy whose goal is to cure the philosophers from the disease to which her intellect falls prey. “The philosopher treats a question; like an illness.” (PI, 255) The metaphor of bumps caused by running up against the limits of language (PI, 119) is in accord with this characterization: the person who has these bumps must be treated. At first, Wittgenstein thought that there was only one therapeutic method (M, p. 322), but later he realized that there are many ways of carrying out the treatment: “There is not a single philosophical

12 Cf. Hacker (1972), p. 113-6. I disagree, therefore, with those who see therapy as a previous step of, and a preparation for, the positive step, as if the description of language were the main goal (e.g., Arregui (1984, p. 161-8) or even those who interpret the process of clarification as an independent goal.

method, though there are indeed methods, different therapied, as it were.” (PI, 133)¹³

That the method is essential in doing philosophy turns philosophy into a “matter of skill” (M, p. 322). The idea of an ability comes in sharp contrast to the idea of depth, present in the traditional view. Reflections of this latter kind of philosophy has a general significance, namely, the discovery of an occult essence of phenomena or things and of the foundation of all sciences (PI, 89). Philosophical depth can be characterized as a (supposed) insight of the “ideal” hidden in reality (PI, 110). However, it is an illusion, for depth is but a grammatical joke (*Witz*), and the whole question is to know why we experience the feeling of depth in the face of philosophical problems (PI, 111). Which characteristics, in its turn, has the Wittgensteinian ability?

This skill, like many others, “is very difficult to acquire” (M, p. 322). According to Wittgenstein, it is not enough to attend to classes, but discussion is indispensable. Just like the physician, the Wittgensteinian philosopher must learn a *technique*, he must acquire the skill to cure; and just like the physician has to diagnose the cause of the illness and prescribe the adequate medicine, Wittgenstein must investigate the grammatical error that lies at the origin of a certain philosophical illusion, as well as he must have the ability to make the philosopher abandon her own particular way of speaking.¹⁴ In the *Big Typescript*, Wittgenstein refers to an ability to do philosophy and, next, he treats the issue of teaching philosophy. Here, “[a] talent for philosophy consists in receptiveness: in the ability to receive a strong and lasting impression from a grammatical fact.” (BT, p. 311e)¹⁵ Not only the recollections of uses of our words cannot leave anything out, under the risk of permanently experiencing the feeling that something is wrong (M, p. 323), but it will also be necessary to order and reorder them until we eventually find a certain order that allows us to dispel the philosophical illusion (PI, 132). On the other hand, describing our language is not just a matter of recollections, and Wittgenstein allows himself to imagine possible uses, even apparently absurd ones, to illuminate certain “regions” of language, which could otherwise remain obscure. “Our method is not merely to enumerate actual usages of words, but rather deliberately to invent new ones, some of them because of their absurd appearance.” (BB, p. 28; cf. PI, 122, 130) Wittgenstein requires another philosophical skill, that of learning to express

13 Hacker (1972, p. 139-44) describes some of these causes of the philosophical illnesses and, in (1990, p. 89-92), makes some comparisons with psychoanalytic theories, as already suggested in the *Big Typescript* (BT, p. 303e). See also Baker (2004, chapters 8-10).

14 It should be noted, however, that the sort of thinking required by the philosophical skill is “very different from what is required in science.” (M, p. 322) I have already remarked that philosophy has a procedure very different from procedures in science: here, nothing is occult, no new fact is be found and no theory (or hypothesis) to be raised.

15 The text presents the following manuscript variation: “The ability to do philosophy consists in the ability to receive a strong and lasting impression from a grammatical fact.”

precisely what the philosopher would like to say; if this does not happen, therapy is useless (BT, p. 303e; M, p. 304-5 and 322-3; OC, 37).

From what the philosopher suffers, after all? Of what kind are philosophical problems that cause intellectual bumps and that should be dissolved? Philosophical questions have their origin in an “intellectual discomfort” (M, p. 323), and philosophical problems are “troubles in our thought” (M, p. 257; cf. M, p. 318-9, 322-3), “they are deep disquietudes.” (PI, 111; cf. PI, 112; PI, 125; BT, p. 306e-7e, 310e, 316e, 320e) In the *Blue Book*, rejecting the idea that an ideal language should be produced to improve everyday language, Wittgenstein attributes a new function to the construction of ideal languages. “Whenever we make up ‘ideal languages’ it is not in order to replace our ordinary language by them; but just to remove some trouble caused in someone’s mind by thinking that he has got hold of the exact use of a common word.” (BB, p. 28) A bit before, Wittgenstein had already referred to the philosophical question “What is...?” as “an utterance of unclarity, of mental discomfort.” (BB, p. 26; cf. BB, p. 1, p. 59) This discomfort, Wittgenstein goes on, is comparable to the mental discomfort experienced by a child who keeps asking “Why?”.

What causes this perturbation? Which philosophical form does this discomfort take? “A philosophical problem has the form: ‘I don’t know my way about.’” (PI, 123) This disorientation is a disorientation about language, about its grammatical rules: “Language is a labyrinth of paths. You approach from *one* side and know your way about; you approach the same place from another side and no longer know your way about.” (PI, 203) Like a disease, this produces the feeling of discomfort. In those passages of the *Blue Book*, where Wittgenstein discusses Augustine’s reflections on time, he refers to a contradiction between different uses of the word “measure” (BB, p. 26). In the *Philosophical Investigations*, Wittgenstein refers to a mathematical contradiction that “troubles us”; it is here, indeed, that is the origin of the philosophical problem taken in its generality: “The civic status of a contradiction, or its status in civic life – that is the philosophical problem.” (PI, 125) How to interpret this passage?¹⁶

The *Blue Book* furnishes us with the first clues to think about the mechanism that leads us from contradiction to disturbance: the philosopher “sees a law in the way a word is used, and, trying to apply this law consistently, comes up against cases where it leads to paradoxical results.” (BB, p. 27) The *Philosophical Investigations* describe this mechanism in a different way: “Here the fundamental fact is that we lay down rules, a technique, for playing a game, and that then, when we follow the rules, things don’t turn out as we had assumed. So that we are, as it were, entangled in our own rules.” (PI, 125) Different rules may work fine until a new, unusual situation makes that they get

16 Fann (1975, p. 72-3) quotes a long passage of Hertz about a contradiction that is very similar to Wittgenstein’s texts about this issue.

into conflict with one another, bringing about a contradiction that may generate a philosophical problem. If, for instance, one handles a mathematical contradiction mathematically, then no philosophical disturbance will arise, for it is up to the mathematician to solve the conflict that arose from two mathematical rules. But if one attributes a philosophical status to the mathematical contradiction, then the philosophical problem will inevitably arise. Going beyond the conceptual domain into the objective one, the philosopher will look outside mathematics for the solution of an inherently mathematical problem, while he should look only for a conceptual description of the origin of that contradiction. “The entanglement in our rules is what we want to understand: that is, to survey.” (PI, 125; cf. PI, 89)¹⁷

That is why, according to Wittgenstein, of the two ways of curing these disturbances, – either answering to the philosophical questions or showing that the particular question is not allowed (M, p. 323) – only the latter is satisfying. So long as the philosopher seeks epistemological or ontological solutions for semantic problems, his disturbances will not go away. The *Blue Book* illustrates this point:

Very often the way the discussion of a puzzle runs is this way: First the question is asked ‘What is time?’ This question makes it appear that what we want is a definition. We mistakenly think that a definition is what will remove the trouble (as in certain states of indigestion we feel a kind of hunger which cannot be removed by eating). The question is then answered by a wrong definition, say: ‘Time is the motion of celestial bodies’. The next step is to see that this definition is unsatisfactory. But this only means that we don’t use the word ‘time’ synonymously with ‘motion of the celestial bodies’. However in saying that the first definition is wrong, we are now tempted to think that we must replace it by a different one, the correct one.

But there is no correct definition of time and the solution for the problem must come from somewhere else. Wittgenstein compares this situation with this one: “It’s like having a hair on one’s tongue; one feels it, but can’t get hold of it, and therefore can’t get rid of it.” (BT, p. 302e)

In a passage of the *Philosophical Investigations*, Wittgenstein says: “a main cause of philosophical diseases – a one-sided diet: one nourishes one’s thinking with only one kind of example.” (PI, 593) Thus, to avoid these diseases he prescribes a multilateral diet; hence the idea of multiplying language games, approaching the problem from different angles, without ever intending to offer a complete, systematic analysis (cf. PI, 130-1). We find similar ideas in the *Blue Book* (p. 28), where he recommended to counterbalance false analogies with

17 So, we see again that the positive part is subordinate to the negative one: description focus only on the manifest contradiction produced by the rules. See Fogelin (2003, chap. 1).

descriptions and inventions of word uses, for false analogies impose on us a single meaning to different uses of a certain word.¹⁸

Another of these methods is to substitute one form of expression for another, in order to make misunderstandings disappear. This method of substitution might be called “analysis,” for it is often similar to a decomposition (PI, 90). But, contrary to the *Tractatus*, there is no correct perfect decomposed form of an expression, nor a complete logical analysis to reveal the determinate sense of an everyday sentence (PI, 91). The aim of the analysis that Wittgenstein intends to do is to avoid or to put aside misunderstandings; thereby, those language games invented by him with this purpose must be interpreted merely as objects of comparison that illuminate our language, not as revealing some occult, but present, meaning in all sentences correctly built (PI, 130). The analytic method receives a new sense in Wittgenstein’s later thought.

In general, one can say that, by pointing out to the original contradiction of our rules and to different uses of words, Wittgenstein aims at dissolving philosophical problems. Thus, carrying out a linguistic therapy is making the ways of language known again to the philosopher, guide her in the grammatical rules and, thereby, eliminate the contradictions that bring about disquietude. Detecting the origin of the problem and the conflict of the rules on which misunderstandings lie, we will no longer raise the philosophical questions and, in this sense, we will stop philosophizing in the traditional manner.

It follows, from the abandonment of traditional philosophizing, the disappearance of those disturbances that afflict the philosopher. No longer confounded or seduced by language, she stops running against the limits of language. Wittgenstein puts this point in a well-known metaphor: “What is your aim in philosophy? – To show the fly the way out of the fly-bottle.” (PI, 309) The *Notes for Lectures* confirm the idea that this metaphor refers to the philosopher’s disturbance and show that getting out of the fly-bottle is to arrive at tranquility: “The solipsists flutters and flutters in the flyglass, strikes against the walls, flutters further. How can he be brought to rest?” (NL, p. 258) Other passages also refer to tranquility as the aim of philosophy:

The real discovery is the one that enables me to break off philosophizing when I want to. – The one that gives philosophy peace (*zur Ruhe bringt*), so that it is no longer tormented by questions which bring *itself* in question. – Instead, a method is now demonstrated by examples, and the series of examples can be broken off. – Problems are solved (difficulties eliminated), not a *single* problem.” (PI, 133; cf. BT, p. 316e)

18 Hotois (1976, p. 141-54) elaborates on the idea of an opposition between good and bad image: “language games” are good images and they fight false analogies, those that bring about philosophical problems.

Disquiet in philosophy (*die Unruhe in der philosophie*) might be said to arise from looking at philosophy wrongly [...] (We want to replace wild conjectures and explanations (*turbulenten Mutmassungen und Erklärungen*) by quiet weighing of linguistic facts (*ruhige Erwägung sprachlicher Tatsachen setzen*).) (Z, 447; cf. BT, p. 316e)¹⁹

It is undeniable, therefore, that tranquility is the final goal of therapy, that it plays a central role in Wittgenstein's conception of philosophy: we describe language for the sake of eliminating philosophical illusions; and we eliminate logical illusions for the sake of peace of mind²⁰, to free it from its mental discomfort or to remove the perturbation that troubles it and make it arrive at tranquility. Thus, intellectual tranquility is the last goal of Wittgenstein's philosophy and what explains the subordinate goals, which otherwise could seem arbitrary.²¹

This psychological aspect, so to speak, of therapy has its counterpart in a linguistic aspect. The first and most evident one is "to bring back words from their metaphysical to their everyday use." (PI, 116)²² By helping the philosopher to escape from the metaphysical use of terms, "we are clearing up the ground on which they [house of cards] stood." (PI, 118) It is, indeed, a liberation, for we are as it were captives in a metaphysical language that constrains us and bothers us. Wittgenstein employs a metaphor to express the difficulty to make language work as usual: "The choice of our words is so important, because the point is to hit the physiognomy of the matter exactly; because only the thought that is precisely targeted can lead the right way. The railway carriage must be placed on the tracks exactly, so that it can keep on rolling as it is supposed to." (BT, p. 303e) This precision consists in the adequate choice of words to express what the philosopher would like to say, for he must recognize his own thoughts in the formulation proposed by the "therapist".

19 See the quotation of the *Big Typescript* in p. 13 above.

20 Using the word "mind" does not commit us to attribute any "mentalism" to Wittgenstein. The use of this word is authorized by the philosopher himself (for example, BB, p. 28 and M, p. 323, quoted above). On the other hand, Wittgenstein is not a behaviorist (see, for instance, Tugendhat (1979, p. 120ff.) and Hacker (1990, p. 224-53)).

21 Baker and Hacker (1980, "The nature of philosophy", p. 259-293) do not mention even once tranquility as a goal of Wittgensteinian therapy, let alone a final goal. Arregui (1984, p. 157ff.) says that tranquility is the final goal, but he seems not to distinguish it from the *Übersichtliche Darstellung*. However, given the frequent uses of *Zweck* (for instance, PI, 109, 127, 132), one can talk about clarity as a means to tranquility. For this reason, I agree with Hottois (1976, p. 164), when he claims that the final goal of the *Übersichtliche Darstellung* is to arrive at a peaceful state of mind.

22 Criticizing the idea of a private language, Wittgenstein claims that we should use words as they are normally used: "If we are using the word 'know' as it is normally used (and how else are we to use it?)." (PI, 246)

Even the mathematician, for instance, is tempted to make claims (non-mathematical ones) about the objectivity and the reality of mathematical facts; these claims do not constitute, properly speaking, a philosophy, but they are its subject-matter, i.e., they must be treated by philosophy (PI, 254). When we stumble in contradictions, we may try to clarify those grammatical rules that give rise to such contradictions, so that sciences can solve them in their own domain. Thus, scientific investigations will be free of philosophical confusions, of distortions that result from a philosophical perspective necessarily partial. Since philosophy is “before all new discoveries and inventions,” (PI, 126; BT, p. 309e) one of its functions is to make sciences get rid of the false problems raised by philosophers and, sometimes, by the scientists themselves, when they move beyond their scientific work.

Going back to common usage of words does not mean a blind endorsement to the everyday people’s views, nor a prejudgment against speculation. Wittgenstein, on the one hand, acknowledges the value of philosophical illusions: they are not mere mistakes, but they answer to basic misunderstandings that enables us to ponder about our language; philosophical problems are as significant as our own language (PI, 111). On the other hand, he has no intention to reject the modifications of our language, but, on the contrary, he thinks of it as deeply changeable (though its structure changes in an extremely low rhythm; cf., for example, PI, 18 and OC, 95-99). In his view, however, it is not up to the philosopher to promote the reform and the perfecting of our language: “Such a reform for practical purposes, an improvement in our terminology designed to prevent misunderstandings in practice, may well be possible. But these are not the cases we are dealing with.” (PI, 132) One of the senses of the famous dictum that philosophy “leaves everything as it is” (PI, 124) is that everyday language is not to be altered by philosophy, but merely described when misunderstandings crop up.

Giving up grandiose theoretical and systematic constructions, philosophy becomes a *practice*, i. e., the activity or recollecting actual uses of words, or inventing possible ones, in order to realize a therapy.²³ We imagine other language games as objects of comparison to illuminate our own, actual language game (PI, 130). If language is like a city (PI, 18), the philosophical remarks made by Wittgenstein about it are like sketches of a landscape (PI, pref.), highlighting some of its aspects, or building walls around its limits so that the philosopher do not try to trespass them (BT, p. 312e). In the same vein that medicine is an activity, so is Wittgenstein’s linguistic therapy: “Philosophy unravels the knots in our thinking; hence its result must be simple, but its activity as complicated as the knots it unravels.” (PT, p. 311e) Precisely because philosophy is an activity Wittgenstein demands, as we saw above, a technical capacity of the philosopher.

23 The idea that philosophy is a practice was already present in the *Tractatus* (TLP 4.112).

A method to cure the disease that inflicts the dogmatist and metaphysicians is a way to conduct the investigation, a particular way to carry out this therapeutic activity.

According to Wittgenstein, of the aspects of the traditional manner of philosophizing, only a few remain valid: being general, being fundamental to everyday life and for sciences, and being independent from the results of science (cf. M, p. 323); and, in its place, we have only a new discipline that is no more than a heir of what he calls traditional philosophy (BB, p. 28).

But it is certain that philosophy does not end, once language will go on to suggest false analogies and some people will be prone to be seduced by them.²⁴ Thus, new problems will continue to arise and philosophers will come up with new philosophical theories, making new therapies necessary. As Wittgenstein says, we easily fall into dogmatism when doing philosophy (PI, 131). Besides, the dissolution of philosophical problems moves along “cross-strip”, never along “unlimited strips” (Z, 447), i. e., therapy solves particular problems and eliminates some difficulties, but not a single problem (PI, 133). Thus, therapeutic philosophy requires an endless job: “But in that case we never get to the end of work! – Of course not, for it has no end.” (Z, 447)²⁵

2. AFFINITIES BETWEEN WITTGENSTEIN’S AND SEXTUS’ CONCEPTIONS OF PHILOSOPHY

This conception of philosophy has nothing in common with the so-called Cartesian skepticism as it appears in Descartes’ First Meditation, whose goal is to destroy all everyday (and scientific) beliefs to rebuild science from new and solid foundations and, at first sight, it is also far removed from Humean skepticism, which results from an empirical science whose goal is to discover the principles of the human mind.²⁶ For Wittgenstein, a universal doubt is not possible, nor is philosophy an empirical science discovering mental principles which explain mental facts. However, Sextus Empiricus’ conception of

24 Grammatical problems, according to the *Big Typescript*, are deeply entrenched in our own grammar, connected to the most ancient habits of thought. Because we had, and still have, the tendency to think so, language involves an effort against our instinct, against a natural way of thinking (cf. PI, 109). This explains the remark that philosophy, since Plato, does not get tired of dealing with the same problems, for the basic structure of language is still essentially the same (BT, p. 311e-313e).

25 Hotois (1976, p. 165) claims that complete clarity brings about a definitive state of serenity, thereby reintroducing in Wittgenstein’s philosophy a theoretical aspect, as well as a utopic ideal. But what appears as definitive to me is nothing but a tranquility with respect to a particular problem dissolved. Other philosophical problems threaten this tranquility which, from this point of view, is not definitive.

26 Smith (2011) defends the idea that Hume’s empiricism leads to his skepticism. That is a Kantian idea (see Smith 2008, 477-484; 2013, p. 248-252).

philosophy seems to be very similar to the Wittgensteinian one we just saw. Since a comparison between them reveals many affinities, one may characterize Wittgenstein's conception of philosophy as a skeptical conception.²⁷

First, Wittgenstein holds that the task of philosophy is eminently critical and negative. We saw that philosophy was characterized as a struggle against the bewitchment of our understanding (PI, 109), as destroying only houses of cards (PI, 118), i.e., dogmatic thoughts. Refusing to come up with arguments to back up conclusions, it does not formulate theses, but only fights, with the resources of language, those theses held by philosophers. This first idea is that philosophy should be transformed into a *therapy*.

Sextus Empiricus would certainly endorse this characterization of philosophy. Differently from dogmatists, who hold theses about the possibility of knowing what is "real", Pyrrhonian investigations do not lead to any thesis; Academics also hold no theses, but since they claim that knowledge is impossible, they put an end to their investigations (PH 1.1-3). Thus, there are, according to Sextus, only three main kinds of philosophy: dogmatism, Academic philosophy, and scepticism (PH 1.4), where the specificity of the latter is that it holds no philosophical thesis at all, but still pursues philosophical investigations. The sceptic has no dogma, if by "dogma" we understand "assent to an unclear object of investigation in the sciences, for Pyrrhonists do not assent to anything unclear" (PH 1.13).²⁸

If, in dogmatic philosophy, arguments sustained conclusions about a supposed "real world", in Pyrrhonism they have every different function. If we understand by "argument" a discourse that articulates premises and conclusion with the aim of establishing a thesis about an unclear reality, then *there are no skeptical arguments at all*, but only dogmatic arguments that conflict with one another, mutually destroying themselves and bringing about suspension of judgment. Concerning arguments in this sense, what is proper to the Pyrrhonist is not in putting forward some particular argument, but in *the disposition or organization of the arguments*.²⁹ The Pyrrhonist merely ascertains the conflict of philosophical doctrines, but he goes on to argue that it appears impossible to find a criterion to solve it. Unable to deliver a verdict about the real existence of

27 I do not, of course, intend to exhaust this comparison. Many other topics, besides the conception of philosophy, should be dealt with. See, for instance, Marcondes (1996) for another comparison (in my view, a correct one) between Wittgenstein and Sextus.

28 Translation corrected. Annas and Barnes wrongly translate *dogma* by "belief". This is rather surprising for Barnes (1982) himself argued against Burnyeat that *dogma* is not "belief", as Burnyeat (1998b, p. 97, n. 13) came to acknowledge. See also Sedley (1983, p. 27, n. 57, and p. 28, n. 67). It is very important to realize that Pyrrhonism attacks dogmas, not everyday beliefs (though everyday people may sometimes assent to what is called by Pyrrhonists as an unclear object). See Smith (2022, p. 289-297).

29 For a detailed account of this organization of arguments in order to produce suspension, see Smith (2022, chap. 8).

what is at issue, given the equipollence of both sides, he is led to suspend judgment (PH 1.8, 1.12, 1.26, 1.29).

Dogmatism is conceived as a kind of disease, which includes self-love (PH 1.90), conceit and rashness (PH 1.280), and must be treated by the Pyrrhonist. Sextus also employs a medical metaphor to explain the way with which the Pyrrhonist handles the dogmatist's attitude: for more severe diseases, the physician applies severe remedies, while for milder diseases he applies milder remedies; it all depends on the degree of sickness of the dogmatist (PH 1.280). Everything that is done positively, for Sextus, as much as for Wittgenstein, assumes philosophical relevance from this therapeutic intention. Indeed, the Pyrrhonist conceives his arguments as a purgative drug: both sides (pro and con) are to be eliminated, for mutually destroy one another. In the special case of the arguments against demonstration, while the skeptical argument expels the dogmatic argument, it expels also itself, for it proves that demonstrations do not exist (PH 2.188)³⁰. In a similar vein, for Wittgenstein, philosophical description of language is to be distinguished from the grammarian's job precisely because it serves to eliminate philosophical confusion, not to back up a positive conclusion. One it has done its job, we no longer need it. (But it must be noted that the Pyrrhonian self-reference is lacking in Wittgenstein.) It is worth noting that Wittgenstein in the *Tractatus* (TLP 6.54) employs another metaphor employed by Sextus (M 8.481) to characterize the philosophical work as a necessary step to be abandoned later when it has done its job: after using the ladder to climb the wall, we throw it away.³¹

We have seen Wittgenstein's particular way of conceiving philosophical therapy; now, it remains to see how Sextus conceives it. A brief exposition of Pyrrhonian therapy already points out other similarities between both philosophers. At the origin of philosophizing there is a *perturbation* or *trouble*, and therapy is meant to eliminate it, leading the philosopher to complete *serenity* and *imperturbability* (*ataraxía*) concerning questions of opinion, via the equipollent opposition of arguments and suspension of judgment (PH 1.25). At first, the Pyrrhonist hoped that by finding truth his intellectual problems would be put to rest. Noting the anomaly in things and not knowing which alternative he should accept as true (and which as false) disturbed him (before he became a Pyrrhonist). The investigation of what is true and what is false in things seemed, at first sight, the only solution for his troubles and, therefore, the Pyrrhonist (before becoming a Pyrrhonist) devoted himself to this investigation (PH 1.12). But this investigation did not lead him to truth, but instead to suspension of judgment, because of the equipollent arguments on both sides of

30 The idea that skeptical arguments are like drugs which expel themselves have been emphasized by two neo-Pyrrhonists: Fogelin (1994, p. 4) and Porchat (2007, e.g., p. 334).

31 Wittgenstein learned this skeptical metaphor through the skeptical German philosopher Fritz Mauthner, who got it from Ernst Mach (Sluga 2004, p. 103).

a philosophical question. It happened, by chance and unexpectedly, that suspension of judgment was followed by the desired imperturbability with respect to avoidable things in matters of opinion (PH 1.28-29). Since suspension constantly led to imperturbability many times, the Pyrrhonist realized that *ataraxía* could be arrived at by other means than truth. On the other hand, he also noticed that having opinions and dogmas about what is non-evident increases the initial disturbance, so that, despite still searching after truth, he carefully avoids rash opinion, in order to arrive at tranquility via suspension of judgment.³²

Concerning this point, some similarities between Wittgenstein and Sextus must be noted. Therapy, for both, aims at gaining again a lost state of tranquility in the face of a problem that troubles us. The cause of this perturbation is identified as a kind of contradiction and philosophy is perceived as the right way to solve the difficulty; moreover, of the two possible solutions –either to answer the philosophical question or to abandon it–, only the latter brings about the desired tranquility, while the first one merely deepens the initial trouble. Thus, philosophy, not by thinking one has found truth, but by not holding theses, i.e., by suspending judgment, becomes a means to arrive at intellectual tranquility.³³

Besides, in both cases, one tries to avoid the partiality of dogmatic philosophy by calling attention to other aspects involved in a philosophical issue. Philosophy must be impartial. One arrives at impartiality, in the case of Wittgenstein, by *counterbalancing* false analogies with descriptions and inventions of uses of words or paying attention to the diversity of uses that a word has, without getting attached to only one and trying to impose it on others; in Sextus' case, by opposing negative arguments to the positive ones. The most conspicuous feature of Pyrrhonism is the opposition of arguments to arguments in such a way as to produce a state of the intellect in which one does not affirm, nor deny any thesis that posits the true reality of things (PH 1.8). The skeptical method tells the Pyrrhonist to match two opposed arguments so that they mutually destroy each other, for they are equally persuasive. The characterization of the dogmatist as a self-lover (*philautos*), i.e., someone who prefers his own dogmas and elects himself as the criterion of truth to solve the conflict among philosophical dogmas, corresponds to the criticism of his partiality in pondering arguments and dogmas involved in a philosophical issue.

32 In the first version of this paper, I thought that the Pyrrhonist gave up his search for truth, but I now think it is compatible to go on investigating the truth and to suspend judgment; see Smith (2022, chap. 6).

33 I now think that Sextus still investigates the truth as the *aim* of his philosophical investigation, while pursuing imperturbability as his *goal*. This does not downplay the fact that philosophy is concerned not only with truth, but also with tranquility, leading to the best human life available to us.

This skeptical therapy requires from the philosopher who practices it, both in the Wittgensteinian form and in the Sextan one, a certain *ability* or *skill*. I described briefly the technique required by those who intend to dissolve philosophical problems (perceiving grammatical facts, knowing how to order linguistic remarks, inventing possible uses and learning and expressing what the interlocutor wishes to say). Is there anything analogous in Sextus? The answer is in the very definition of skepticism and of the skeptical philosopher. Sextus defines skepticism as an ability (*dunamis*) of opposing arguments to arguments in such a way as to balance them in terms of convincingness (PH 1.8) and the skeptic is the person who possesses this skill (PH 1.11). While the dogmatist is the philosopher who has the ability to invent arguments in defense of a thesis about something unclear, arguments that appear stronger than the opposite ones, the skeptic is the philosopher who has the ability to organize all dogmatic arguments and even to come up with new ones, in such a way as they match each other, thereby producing suspension of judgment. The Ten Modes of Aenesidemus and the Five Modes of Agrippa can be seen as *techniques* of neutralizing dogmatism. Moreover, Sextus claims that skeptics are “men of talent” (PH 1.12), who were perturbed by contradiction in things and were able to arrive at imperturbability through suspension; therefore, becoming a skeptic requires some talent to acquire this technique.³⁴ Moreover, as we saw, Wittgenstein conceives this as a kind of “marshalling recollections” (PI, 127). Similarly, Sextus conceives philosophical arguments as remembrances of what can be said on each side of a question (PH 2.130, 3.20, 3.157, M 8.289, M 2.106, 6.52).

The idea that the skeptic possesses a particular ability is consistent with the idea that there are no skeptical arguments in the sense above defined, i.e., as conclusive about the unclear objects of investigation, for the Pyrrhonist does not propound an argument in order to persuade the dogmatist that he is wrong, but he displays a technique to arrive at tranquility, a way through which the dogmatist may rid himself of the troubles that inflict him. In so far as the conflict involves dogmas and arguments for both sides and with similar persuasive force, the Pyrrhonist may claim that his stance is the most rational and rigorous result at our disposal, if we are to judge (or suspend judgment) in a philosophical investigation.³⁵

In Wittgenstein’s conception, philosophy is not a theory, nor a contemplation of truth, but a *practice*, an activity of eliminating philosophical confusions and problems. Exactly the same can be said about Sextus: Pyrrhonism was also called “zetetic” because of its activity on investigating and examining (*apo energeias tês kata to zêtein kai skeptesthai*) (PH 1.7). Moreover, the idea that

34 For an analysis of who is the talented person, see Smith (2022), p. 24-29.

35 For an analysis of the skeptical rationality involved in this procedure, see Smith (2022), chap. 8.

Pyrrhonism is a practice implicit in the definition of the skeptic as someone who possesses a certain skill or technical capacity. Pyrrhonism is not defined by a system of articulated dogmas or by a theory, or philosophical doctrine, but by a persistence in the activity of philosophical investigation (PH 1.1-4).

This therapeutic activity exhausts, not only for Wittgenstein, but also for Sextus, the investigative task of philosophy.³⁶ Though both acknowledge a scientific dimension and accept, each in his own way, a conception of science, this scientific activity is beyond the attributions of a philosopher *qua* philosopher. For both of them, science deals with phenomena (which include both facts and theories); philosophy deals with what we say about the phenomena, with concepts and language. Skeptical therapy is done exclusively with the means of language: “Skeptics are philanthropic and wish to cure by arguments (*iasthai logoi*), as far as they can, the conceit and rashness of the dogmatists.” (PH 3.280) This aspect of Sextan philosophy becomes even clearer when one pays attention to the domain of suspension of judgment. Suspension cannot concern phenomena, for these phenomena impose themselves on us, forcing us to an involuntary assent (PH 1.13, 1.19). As Timon, Pyrrho’s disciple said, “the phenomenon is powerful everywhere, wherever it comes” (M 7.30). Thus, suspension can apply only to what we say about the phenomena, positing what appears as “really existent” (PH 1.19-20). Likewise, Wittgenstein claims that language is the instrument to cure the disease of the intellect: “Philosophy is a struggle against the bewitchment of our understanding by the resources of our language.” (PI, 109) The critical project is confined, without resource to science or the phenomena, to combat dogmatism by means of a philosophical discourse.

Concerning the latter point, it is possible to note another similarity between Wittgenstein and Sextus. For Wittgenstein, logical analysis does not reveal the occult sense of our language, as if sense needed to be disclosed by an analysis of our language; everyday language is perfectly fine as it is, even if there are (or precisely because there are) indeterminacies of sense. Sextus, in his turn, condemned the dogmatist attempt to find, by means of “analogy”, a deeper grammar that could serve as the criterion to distinguish good and bad Greek (M 1.41-320). For Sextus, the criterion of correct and incorrect use of words does not depend on a special art that will discover a hidden meaning of a word, but it is just its everyday and non-technical use (M 1.152-153, 1.176ff.) Common use is the criterion of what belongs and what does not belong to the language of a given community. The sense of language is open to us.

36 One may say that, for Sextus, the investigative activity is not the whole skeptical philosophy, because living his everyday life is also part of Pyrrhonism. But I will put aside this further aspect of Pyrrhonism.

Another important Wittgensteinian idea that has clear echoes in Pyrrhonism is that we should speak as everybody does, i. e., that we should employ words with the meaning they usually have. According to Wittgenstein, the philosopher uses everyday expressions to erect upon them philosophical propositions (PI, 90), what is condemnable, but it is not condemnable to use them in their appropriate circumstances. And the use of everyday language does not entail the endorsement of any philosophical thesis, for it is before any dispute between realists and idealists (BB, p. 48). The Pyrrhonist, for his turn, acknowledges that he can say, when he feels cold or hot, that he is cold or hot (PH 1.13). He can express the phenomenon without being, thereby, positing its “real existence”. All skeptical formulae used to communicate his suspension of judgment (PH 1.14-15, 1.187-209) merely express his phenomenon or personal experience,³⁷ and do not commit him to any form of dogmatism; he won’t fight for words (PH 1.195). Just like Wittgenstein, to avoid misunderstanding one can explain what he means and substitute one form of expression for another. On the other hand, the Pyrrhonist does not endorse the dogmatic discourse that attributes or denies real existence to phenomena, i. e., that discourse which, criticizing our everyday language and inventing a technical and more adequate language, tries to establish dogmas about what is really existent or not. According to Sextus, dogmatism is a distortion of language (M 11.148). Both Wittgenstein and Sextus allow themselves to use everyday language without any dogmatic commitment and reject philosophical theses about what is unclear or about what is really existent. From this point of view, the similarity between them couldn’t be greater.

It doesn’t follow, for the Pyrrhonist, as much as for Wittgenstein, that everyday use is untouchable. Both conceive meaning as a human convention. Wittgenstein says, in the *Blue Book*, “let’s not forget that a word hasn’t got a meaning given to it, as it were, by a power independent of us, so that there could be a kind of scientific investigation into what the word *really* means. A word has the meaning someone has given to it.” (BB, p. 28) Similarly, Sextus says that words have not a natural meaning (M 1.36-38, 1.142-154), but they signify by convention (PH 2.214, 3.267-268, M 8.193, M 11.241); one has to be taught and reminded which meaning they have in linguistic practices. Therefore, nothing forbids us to give new meanings to words, or even that we invent new words, and both philosophers think that language evolves through time and becomes more refined. Improvement, however, does not come from philosophical theory, but from experience. For Wittgenstein, practical purposes guide the reform of language, when one wishes to avoid misunderstandings in practice; this is not, tells us Wittgenstein, the case of philosophy (PI, 132). And

37 By saying that the Pyrrhonian language merely expresses his personal experience, I do not mean to associate it with a private language, for this would be tantamount to say something about the phenomenon, i. e., that it is a mental entity, something that really exists only in the mind, and that the mind has access only to its own experiences. This dogmatic doctrine is unacceptable for a Pyrrhonist. I will come back to this point in the last section.

Sextus, criticizing the dogmatists' incapacity to avoid confusions to distinguish ambiguities, says precisely the same thing:

If an ambiguity is a phrase which signifies two or more things, and if phrases signify by convention, then those ambiguities which it is useful to resolve, i.e., those which involve some matter of experience, will be resolved by those who are trained in each expertise (since it is they who have experience of the conventional use – which they have created – of words and their significations). (PH 2.256)

This passage is very important, because it attributes to those who deal with practical and empirical questions the capacity and the responsibility to avoid ambiguities that words may have. And even in the common course of everyday life, when it is useful to draw a distinction to avoid an ambiguity, people do not hesitate in drawing it. “In this way, experience of what is useful in each case leads to the distinction.” (PH 2.258) On the other hand, those ambiguities that dogmatists try to eliminate are not involved in our experience or in the practices of everyday life. Based on Sextus' considerations on ambiguities, we can say that the dogmatist tries in vain to solve ambiguities (even those not concerned with everyday life), while everyday people, experts and “even slaves” (PH 1.257) overcome them through experience.

Another similarity is the idea that the new task assigned to philosophy is endless. In Wittgenstein's case, both the workings of language and his method of treating philosophical questions led to the conception of an infinite task for philosophy. In Sextus' case, we also find the idea of a constant rebirth of philosophical problems and, as the search for truth didn't arrived at any definitive result, it remains an open possibility that we may eventually find it. After all, skepticism is precisely that main kind of philosophy that is defined by its continued investigation (PH 1.3, 1.7). Thus, each new proposed argument is a threat, so to speak, to the Pyrrhonian stance and it must be investigated, either for the sake of equipollence, or to acknowledge that truth was at last found. Anyway, both “condemn” themselves, by the internal logic of their philosophies, to a permanent critical task.

One basic idea pervades both Wittgenstein's and Sextus' thoughts: everyday life is much better without dogmatic philosophy. For Wittgenstein, as we saw, common sense is neither realist, nor idealist, this dispute being far beyond its realm (BB, p. 48). As he says: “Philosophy just puts everything before us, and neither explains nor deduces anything. – Since everything lies open to view, there is nothing to explain. For whatever is hidden is of no interest to us.” (2009, 126) Thus, when we employ sentences of our everyday language we are not philosophically committed to any theory, but just living our everyday lives and using language as a useful tool for them. Dogmatism is like “a pair of glasses on our nose through which we see whatever we look at;” they are so close, that “it never occurs to us to take them off.” (PI, 103) However, it is only when we take

the dogmatic lenses off that we may see things as they are (not as they “really” are). Sextus thinks that “it is enough [...] to live by experience and without opinions (*adoxastôs*), in accordance with the common observations and preconceptions, and to suspend judgment about what is said with dogmatic superfluidity and far beyond the needs of ordinary life.” (PH 2.246) Here is another important passage: “the skeptic’s procedure is to refrain from making the case for things that are trusted, but, in their case, to be content with the common preconception as a sufficient basis.” (M 7. 443) According to him, “the skeptic does not live in accordance with philosophical reasoning (for as far as this is concerned he is inactive), but that in accordance with non-philosophical practice he is able to choose some things and avoid others.” (M 11.165) This practical criterion is further explained in PH 1.17 and 1.21-24. Rejecting dogmatism, the Pyrrhonist lives his everyday life, like any other person, without the opinions (*doxai*) everyday people may have. The Pyrrhonist does not attack everyday life, but thinks of himself even defending it, since he refutes those who attack everyday life (M 8.156-158). For both, we can make assertions according to everyday use of language, adopting the everyday view of the world, without turning this view into a philosophical dogma. And, as already said, it is possible to revise our view, when practice demands it, through experience.

This more general conception of philosophy is shared by Wittgenstein and the Pyrrhonists: a negative philosophy, therapeutic, whose goal is tranquility, which requires a certain special ability, dealing only with language, rejecting any knowledge of what is beyond phenomena, accepting everyday life without any dogmatic commitment and conceived as an endless task. So many important similarities seem to justify the characterization of Wittgenstein’s conception of philosophy as Pyrrhonian.

3. IS WITTGENSTEIN A PYRRHONIST?

To the conclusion that Wittgenstein’s conception of philosophy is Pyrrhonian, however, it is possible to raise some objections. It could be argued that, if the general conception does not distinguish one philosopher from the other, in its details we find many important differences. The way one arrives at tranquility in both schemes, for example, have almost nothing in common, for the arguments and the analyses are of a very different nature.

Naturally, in a therapy, the *diagnosis* plays a fundamental role, since it is based on it that the philosopher, like the physician, prescribes the remedy to be applied. Sextus identifies in self-love, conceit, and rashness the main causes that lead a philosopher to dogmatism. Here is the root of his evils: by not examining an issue from all angles, by not pondering all invoked arguments on a certain issue and by preferring his own view over other views, a person naturally incurs in a rash and arrogant dogmatism. Wittgenstein’s diagnosis is very different: a

philosopher becomes a dogmatist, not because of certain personal psychological characteristics, but because of a dynamic internal to language. Language seduces him, it bewitches his mind; unable to resist this temptation, the philosopher experiences a sensation of the deep and begins to think about the “inner structure of the world,” when in fact the cause of his thinking is a contradiction in the rules of language that leads him away from the everyday use of words. Hence, the importance attributed by Wittgenstein to philosophy, for the philosopher is not merely “hasty,” or “conceited,” but someone who experiences and betrays in his own theory basic contradictions of language. It is when language is not doing work, that we are tempted to fall into dogmatism (PI, 131).

From these different diagnoses, result different *therapies*. The Pyrrhonist’s activity is to show to the dogmatist the equally persuasive force of other arguments for other philosophical theses, so that they mutually destroy themselves; there appears to be no neutral criterion to solve this disagreement. The Pyrrhonist has to come up with arguments equally plausible to those arguments held by the dogmatist. The activity of the Wittgensteinian philosopher is very different: what he must is to remind us of the common usage of words, a detailed description of how our everyday language works, inventing, if necessary, language games in order to illuminate its grammar; he has to be able to express what the dogmatist would like to say. Indeed, these methods constitute a great novelty in the Wittgensteinian way of philosophizing.

Now, these are powerful objections. It is true that, beyond those general affinities, everything else is very different. What shall we say? In my view, though these objections serve to deny that Wittgenstein is a Pyrrhonist, they are not strong enough to deny the affinities mentioned in the previous section. Perhaps one might say that he is a skeptic, though not exactly of the old Pyrrhonian kind. Almost two thousand years have passed. If so, these objections point out what could be considered as Wittgenstein’s contribution to the history of skepticism, or his way of updating old fashioned Pyrrhonism. While preserving what is most basic to the skeptical stance, Wittgenstein was able to develop it in original ways. In other words, even if not, strictly speaking a Pyrrhonist, Wittgenstein can be seen as a skeptic who contributed to the development of skepticism along new lines. One aspect of this contribution is that Wittgenstein makes it even clearer the consciousness that dogmatism has its root in language. If the idea that dogmatism concerns *logos* was already present in Sextus, the idea that it is due to a malfunctioning in language (to contradictions in the rules of language) that emerge those problems raised by the philosophers is Wittgenstein’s. The specific analysis of many processes involved in the workings of our language and how words end up by losing their sense may improve significantly in the comprehension and treatment of dogmatic illusions.

The idea of original contributions to the development of skepticism seems to be present in ancient skepticism. In so far as the Pyrrhonist is the person who has the ability to oppose arguments to arguments “in any way at all” (PH 1.8) in order to reach imperturbability by means of suspension, we can think that Wittgenstein offers a *new way* of doing it. Recall that Wittgenstein himself allows for different therapies (PI, 133). Just like Agrippa added Five Modes to the Ten Modes of Aenesidemus “not as rejecting the Ten Modes but in order to refute the rashness of the dogmatists in a more varied way by using both sets together” (PH 1.177), we may take Wittgensteinian therapy as another contribution to arrive at suspension and tranquility. Besides these ancient Modes and all other oppositions in each part of philosophy, the skeptic would have at his disposal a new and powerful way of investigating philosophically through which he could learn or acquire that necessary technical skill to suspend judgment: identifying false analogies that produce philosophical illusions and describing the workings of language in such a way as to show that philosophical theses make no sense or, if they do, it is just a manner of speaking that has no epistemic or ontological implications, as the dogmatist intends. Identifying the false analogies that are the source of a philosophical illusion, recognizing where the rules of our language get entangled, learn exactly what a dogmatist wants to say, describing correctly portions of our everyday language and inventing new language games, but useful for therapeutic purposes, are skills that require a refined discernment and that may have a huge dissuasive effect. In sum, Wittgenstein promotes a renewal of the Pyrrhonist tradition, in a highly original manner.

Objections apparently more powerful, however, might be raised. The difference in method only points put to a deeper and more decisive difference to our issue, namely, that the Pyrrhonist is still a traditional philosopher, while Wittgenstein was able to overcome traditional philosophy. This could be shown in two ways. First, Pyrrhonists share a presupposition with dogmatists: “that we possess knowledge of our own subjective experience, that we know with absolute certainty how things are with us, has been the common ground of agreement between sceptics and their opponents ever since philosophical debates about the extent and possibility of human knowledge began.”³⁸ The modern contrast between what is in the mind and the external world has a counterpart in “the contrast implicit in skeptical practice between ‘appearances’ and ‘the way things are’.”³⁹ Many scholars on ancient skepticism endorse this view, seeing a continuity between Pyrrhonism and Cartesian skepticism.⁴⁰ The fact that Pyrrhonism takes the *phainomenon* as not open to investigation (*azêtêtos*) (PH 1.22) seems to confirm this point. The phenomenon imposes itself on us and we cannot deny that we are experiencing it. But, for Wittgenstein, the

38 Hacker (1990), p. 63.

39 Stroud (1984), p. vii.

40 See Porchat (1986), Fine (2000) and Gabriel (2009).

exclusion of doubt is rooted in grammar, and not in the nature of the phenomenon, of what is taken as certain. In the case of mental states, in particular, nothing is considered as a doubt about them, for it makes no sense to say “that I know I’m in pain. What is it supposed to mean – except perhaps that I am in pain?” (PI, 246)⁴¹ Thus, the Pyrrhonist remains tied to the traditional conception of philosophy, for he attributes the impossibility of doubting to an intrinsic property of the phenomenon, when, in fact, the senselessness of this doubt lies in our language.

Second, Wittgenstein’s method, instead of opposing arguments to arguments, as if the dispute were meaningful, taking for granted the presupposition that it makes sense to dispute about what is non-evident, identifies this presupposition and eradicates it:

It seems to have been an almost instinctive maxim of his [Wittgenstein] that where philosophical debate has polarized between a pair of alternatives that seem exhaustive, the appropriate method to follow is not just to examine the conflicting arguments on each side and then opt for the seemingly stronger ones. Rather we should find out what was agreed by all participants in the centuries-old debate and reject it.⁴²

The fact that the Pyrrhonist argues on both sides shows that, even if he does not endorse either of them, he still continues to philosophize as if each side makes perfect sense, taking the very dispute to be meaningful. He does not go deep enough to eradicate the very source of this dispute. Wittgenstein does precisely that.⁴³

But is Pyrrhonism a traditional way of doing philosophy? The force of this objection lies in the attribution to Pyrrhonism of a presupposition shared with dogmatism: both the opposition of arguments and the acceptance of phenomena show that the Pyrrhonist still moves in the philosophical traditional terrain, but it seems to go wrong in both cases.

First, the Pyrrhonist rejects the idea that the phenomenon is a subjective or mental state. It is true that the Pyrrhonist argues that, if one is to know the world around us based on its appearance (*phantasia*) to us, this appearance being a modification or alteration of the intellect, then it follows that we cannot know the world around us (PH 2.70-78; M 7.370-439). But what leads us to this negative conclusion is the dogmatic notion of *phantasia*, conceived of as an intermediary epistemic entity between the mind and the physical world outside the mind. Something similar could be said of the Cyrenaic notion of *pathos* (experience)

41 See Hacker (1990), p. 58-59.

42 Hacker (1990), p. 63.

43 This idea goes back to Kant (A 739-769/B 767-797). See Smith (2008, p. 467-476; 2013, p. 253-257).

(PH 1.215). But the Pyrrhonist has no theory whatsoever about the ontological or epistemic status of the *phainomenon* (and of *phantasia* or *pathos*).⁴⁴ He suspends judgment about them. Some dogmatists, however, do conceive them as subjective states, and Sextus merely extracts the negative conclusion that we can know nothing about the physical world from this dogmatic theory about *phantasia* (M 7.401-435); the Cyrenaics seem to have drawn this conclusion by themselves, given their conception of *pathos* (PH 1.215). For the Pyrrhonist, the phenomenon that honey appears sweet is not to be identified as a subjective or mental state, but it is *honey* (a physical object) that appears sweet.⁴⁵ In sum, the idea that one cannot doubt its own modifications, but only the outside world is not a skeptical idea; at best, this is a conclusion of the doctrine of appearances (*phantasiai*) held by dogmatists, not by the skeptics.

Next, the Pyrrhonist merely uses dogmatic arguments against other dogmatic arguments in a dialectical fashion, i.e., they are used merely for the sake of the argument, based on premises that dogmatists accept and forcing them to draw conclusions they do not accept. He does not take these arguments as his own, neither the premises, nor the conclusion. His job is to put plausible dogmatic arguments, both pro and con, side by side, so that they mutually destroy themselves, leading to suspension: “let us suppose both that the arguments produced by them are powerful and that those of the skeptics have remained impossible to oppose. What is left, given the circumstance of equal strength on either side, except to suspend judgment and make no determination about the matter under examination [...], offering the safe comment that there no more is than there is not?” (M 8.298; cf. PH 2.133, 2.192) What is properly skeptical is *the way* both kinds of arguments are opposed, so as to balance them and bring about suspension. Moreover, the Pyrrhonist is happy to throw away even those arguments he employed to cure the dogmatists. “Arguments, like purgative drugs which evacuate themselves along with the matters present in the body, can actually cancel themselves along with the other arguments which are said to be probative.” (PH 2.188; cf. M 8.480) Just like the Wittgensteinian philosopher has to understand what the dogmatist would like to say to cure him, the skeptic has to argue in the dogmatic fashion in order to cure the dogmatist.

One could insist on the objection and say that *using* dogmatic arguments is already conceding too much, for theses and arguments are senseless and, therefore, the method of opposition is also senseless; if so, the only method left for someone who wants to do philosophical therapy is to reject the presuppositions of the debate. However, this method of rejecting *the*

44 See Porchat (2007, p. 130-133). Burnyeat (1998a, p. 49) says that “to insist that Sextus’ illustrative pathos must be either a subjective feeling or an objective happening is to impose a Cartesian choice which is foreign to his way of thinking.”

45 For a distinction between the modern doubt concerning the *external* world and the Pyrrhonian aporia concerning the *physical* world, see Smith (2022, p. 275-284).

presupposition is not enough to distinguish Wittgenstein from some dogmatic philosophers who also tried to provoke a complete change in the philosophical scenario. Think, for instance, of Berkeley's criticism of materialism (*the* common presupposition of all philosophies) or Kant's "Copernican Revolution": up to now it has been assumed that all our cognition..." (B xvi). Why shouldn't one think that it is Wittgenstein the one who is just doing what other dogmatists have done?

Even more importantly, it could be said, in defense of the Pyrrhonist, that his skepticism also concerns the meaning of philosophical expressions. The Pyrrhonist argues that dogmatic terms are inconceivable. In fact, he acknowledges that to carry out a philosophical investigation, one must have an idea of what he is looking for (PH 2.1-11). But do philosophers have a precise idea of what they are searching? The Pyrrhonist often begins by point out that we do not have such an idea. "And when they [the dogmatists] wish to establish the concept, first they are in dispute and secondly what they say is actually unintelligible." (PH 2.22) For instance, humans are inconceivable (PH 2.23-28), so are the dogmatic concepts of sign (PH 2.104, 2.118), of gods (PH 3.3), of cause (PH 3.13). Then, granting that dogmatic terms are conceivable, the Pyrrhonist argues that these unclear objects of dogmatic investigation are inapprehensible. Thus, one may see two steps in the Pyrrhonian strategy: in the first one, the Pyrrhonist attacks the very conceivability of dogmatic terms; then, he moves forward to argue that, even if we could conceive the unclear objects of dogmatic investigation, it is impossible for us to apprehend them. If so, the Pyrrhonist, as much as Wittgenstein, claims that dogmatic language is senseless. Of course, both Wittgenstein and the skeptic must understand what the dogmatist wishes to say; otherwise, therapy would not get off the ground. In fact, Sextus goes on to argue that the trouble is not that dogmatic words are totally senseless; on the contrary, it has too many senses, for each dogmatist define it in a different way (M 8.331a-336a). And Wittgenstein has to grasp what the philosopher wishes to say, but cannot say it. Still, there is a difference between them. It seems that Wittgenstein is quite happy to remain only in the first step: it is enough to cure the dogmatist by calling attention to the senselessness of his words. Once this is shown, there is no need to move forward and argue that, even if dogmatic words had meaning, we could not know what is the object under philosophical investigation. Wittgenstein trusts too much in the first step. The Pyrrhonist is not so confident, and that is why he goes on to investigate whether the object investigates is apprehensible.

Finally, one might argue that the Pyrrhonist does not dissolve the philosophical question, while Wittgenstein does, and that is the true reason why the Pyrrhonist goes on arguing against dogmatism, saying that we do not know the unclear objects of philosophical investigation; skeptical continued investigation shows that the Pyrrhonist is trapped in the traditional conception of

philosophy: even if he does not hope to find truth, at least the Pyrrhonist must acknowledge that this is an open possibility. Wittgenstein, on the other hand, does not think so. Even if both think that philosophy is endless, they do it for different reasons; the Pyrrhonist, because he thinks he must go on investigating the dogmatic issues, for it remains possible to find truth, and Wittgenstein is not open to this possibility. This last form of the objection seems true to me. Sextus does not condemn once and for all the philosophical investigation of unclear objects.

However, this may turn out to be an advantage of the Pyrrhonian stance over the Wittgensteinian one, for from this point of view, Wittgenstein seems closer to the Academic philosophy as described by Sextus than to Pyrrhonism (PH 1.2-3). Despite the fact that Wittgenstein seems to be more radical against dogmatism, he may go too far, in trusting that he has shown that philosophical problems *are* meaningless; isn't this a bit of dogmatism? In short, isn't there a dogmatism in Wittgenstein's philosophy of language? Sextus' arguments are not based on any conception of meaning, such as "meaning is use". He bases his arguments on the fact that there is disagreement between dogmatists, not on a theory about language and meaning. If faced with the question whether the dogmatic philosophy has meaning or not, the Pyrrhonist would probably suspend judgment, while Wittgenstein affirms that it is meaningless. There is no way, from a skeptical point of view, to establish conclusively that philosophical problems are not legitimate.⁴⁶ On Wittgenstein's behalf, it could be said, not only that he has no theory of meaning, properly speaking, but also that it is also a fact of the history of philosophy, that dogmatists complain about everyday language, and that they invent a new vocabulary of their own, in order to show us what they claim to be the truth. So, both Wittgenstein and Sextus start from different facts of the history of philosophy to build a similar conception of philosophy.

Let me finish with the *Tractatus* and the senselessness of skepticism with which we began (TLP 6.51). In it, Wittgenstein says that "All philosophy is a 'critique of language'." (TLP 4.0031) He adds: "though not in Mauthner's sense". Well, Mauthner was a skeptic, and it seemed important to Wittgenstein to distance himself from such a conception of philosophy, even quoting him by name, which is very rare in Wittgenstein.⁴⁷ Russell, another skeptic, at least in some respects, was responsible for showing this. Even if, at the time of the *Tractatus*, Wittgenstein's conception of philosophy was defined in contrast to two skeptical views, it remains true both that it was so defined as a result of a

46 See Porchat (2007), p. 226-228.

47 See Ferrando (2019), p. 50-57.

confrontation with skeptical positions and that his own conception of philosophy became more and more skeptical.⁴⁸

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- ARREGUI, J. V., *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona: Editora de la Universidad de Navarra, 1984.
- BAKER, Gordon, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*. Ed. Katherine Morris. Oxford: Blackwell, 2004.
- BAKER, Gordon P. & HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Meaning and Understanding*. Oxford: Blackwell, 1980.
- _____, *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Blackwell, 1984.
- BARNES, Jonathan, "The Beliefs of a Pyrrhonist". En: BURNYEAT, M. & FREDE, M. (Eds.), *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis: Hackett, 1998, 58-91.
- BOUVERESSE, Jacques, *Le mythe de l'intériorité*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1987.
- BURNYEAT, Myles, "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed". *The Philosophical Review*, 91, 1, 1982, 3-40.
- _____, "Can the Sceptic Live his Scepticism?". En: BURNYEAT, M. & FREDE, M. (Eds.), *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis: Hackett, 1998a, 25-57.
- _____, "The Sceptic in His Place and Time". En: BURNYEAT, M. & FREDE, M. (Eds.), *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis: Hackett, 1998b, 92-126.
- FANN, K. T., *La concepción de filosofía de Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 1975.
- FERRANDO BAGÁN, Balbina, *El escepticismo en la filosofía del primer Wittgenstein*. Tesis de doctorado. Universidad de Valencia and Universidade Federal de São Paulo, 2019.
- FINE, Gail, "Descartes and Ancient Skepticism: reheated Cabbage?". *The Philosophical Review*, 109, 2, 2000, 195-234.
- FOGELIN, Robert J., *Wittgenstein*. London: Routledge & Kegan Paul, 1987.
- _____, "Wittgenstein and Classical Scepticism". *International Philosophical Quarterly*, 21, 1, 1981, 3-15.
- GABRIEL, Markus, *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009.
- GÓMEZ ALONSO, Modesto, "Actitud y metodología pirrónicas en la última filosofía de Wittgenstein". *Sképsis*, 13, 25, 2022, 30-39.
- GRAYLING, A. C., *The Refutation of Scepticism*. London: Duckworth, 1985.
- HACKER, P. M. S., *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- _____, *Wittgenstein: Meaning and Mind*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- HOTTOIS, G., *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*. Bélgica: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976.

48 Sanfélix (2015) points out skeptical elements already present in the first Wittgenstein.

- HUME, David, *An Enquiry concerning Human Understanding*. 3rd edition. Ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason*. Trad. P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KENNY, Anthony, *Wittgenstein*. Revised edition. Oxford: Blackwell, 2005.
- KRIPKE, Saul, *On Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 1982.
- MALCOLM, Norman, "Wittgenstein's Scepticism in *On Certainty*". *Inquiry*, 31, 3, 1988, 277-293.
- MARCONDES DE SOUZA FILHO, Danilo, "Finding One's Way About: High Windows, Narrow Chimneys, and Open Doors. Wittgenstein's 'Scepticism' and Philosophical Method". En: POPKIN, Richard H. (Ed.), *Scepticism in the History of Philosophy: A Pan-American Dialogue*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1996, 167-179.
- McGINN, Colin, *Wittgenstein on Meaning: an Interpretation and Evaluation*. Oxford: Blackwell, 1984.
- MOORE, G. E., "Wittgenstein's Lectures in 1930-33". En: MOORE, G. E., *Philosophical Papers*. London and New York: Routledge, 1959.
- PORCHAT PEREIRA, Oswaldo, "Saber comum e ceticismo". *Manuscrito*, 9, 1, 1986, 143-159.
- _____, *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.
- PRITCHARD, Duncan, "Wittgenstein and Pyrrhonism". En: MACHUCA, D. (Ed.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2011, 193-202.
- _____, "Wittgensteinian Epistemology, Epistemic vertigo, and Pyrrhonian Skepticism". En: VOGT, Katja M. & VLASITIS, Justin (Eds.), *Epistemology after Sextus Empiricus*. Oxford: Oxford University Press, 2020, 173-191.
- SANFÉLIX VIDARTE, Vicente. "Locos y herejes. Algunos rasgos escépticos y relativistas en la filosofía de Wittgenstein". En: BOSSO, C. (Ed.), *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Buenos Aires: Prometeo, 2015, 51-74.
- SEDLEY, David, "The Motivation of Greek Skepticism". En: BURNYEAT, M. (Ed.), *The Skeptical Tradition*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1983, 9-29.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Ethicists*. Trad. R. Bett. Oxford: Clarendon Press, 1997. (M 11)
- _____, *Outlines of Scepticism*. Trad. J. Annas and J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. (PH)
- _____, *Against the Logicians*. Trad. R. Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. (M 7-8)
- _____, *Against Those in the Disciplines*. Trad. R. Bett. Oxford: Oxford University Press, 2018. (M 1-6)
- SHIBLES, W., *Wittgenstein, linguagem e filosofia*. São Paulo: Cultrix, 1969.
- SLUGA, Hans, "Wittgenstein and Pyrrhonism". En: SINNOT-ARMSTRONG, Walter (Ed.), *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: oxford University Press, 2004, 99-117.

- SMITH, Plínio J., “Significado: referencia y reglas”. En: CABANCHIK, S.; PENELAS, F.; & TOZZI, V. (Eds.), *El giro pragmático en la filosofía*. Madrid: Gedisa, 2003, p. 225-247.
- _____, “La Critique de la raison pure face aux scepticismes cartésien, baylien et humien”. *Dialogue*, 47, 2008, 463-500.
- _____, “Hume on Skeptical Arguments”. En: MACHUCA, D. (Ed.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2011, 171-189.
- _____, “Kant’s Criticism and the Legacy of Modern Scepticism”. En: CHARLES, S. & SMITH, P. J. (Eds.), *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*. Dordrecht: Springer, 2013, 247-263.
- _____, “Fogelin, intérprete de Wittgenstein e filósofo wittgensteiniano”. *Sképsis* 18, 2019, 81-92.
- _____, *Sextus Empiricus’ Neo-Pyrrhonism: Skepticism as a Rationally Ordered Experience*. Cham: Springer, 2022.
- STRAWSON, Peter F., *Skepticism and Naturalism: some varieties*. New York: Columbia University Press, 1985.
- TUGENDHA, Ernst, *Selbsbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. D. F. Pears and B. F. McGuinness. London/New York: Routledge, 1974. (TLP)
- _____, *The Blue and the Brown Books: Preliminary Studies for the ‘Philosophical Investigations’*. Oxford: Basil Blackwell, 1984. (BB)
- _____, 1993. “Notes for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense Data’”. En: *Philosophical Occasions 1912-1951*. Ed. James C. Klagge and Alfred Norman. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1993, 202-288. (NL)
- _____, *On Certainty*. Trad. Denis Paul and G. E. M. Anscombe. Blackwell, 1997. (OC)
- _____, *The Big Typescript: TS 213*. Ed. and trad. by Grant Luckhardt and Maximilian Aue. Blackwell, 2005. (BT)
- _____, *Zettel*. Trad. G. E. M. Anscombe. Ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2007. (Z)
- _____, *Philosophical Investigations*. 4th edition. Trad. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte. Ed. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. Wiley-Blackwell, 2009. (PI)

WITTGENSTEIN'S IDEALISM: FROM KANT THROUGH HEGEL

EL IDEALISMO DE WITTGENSTEIN: DESDE KANT A TRAVÉS DE HEGEL

GUIDO TANA

Doctor en filosofía
University of Edinburgh,
Edimburg/ United Kingdom
tanaguido@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6489-3448

Recibido: 19/07/2022
Revisado: 01/09/2022
Aceptado: 12/09/2022

Abstract: The following contribution aims at presenting a reading of Wittgenstein's later philosophy as a kind of idealism within the Kantian and post-Kantian tradition. The goal is to argue that Wittgenstein's position shares substantial theoretical and methodological grounds with Hegel's idealism. The main concepts pertaining to the later Wittgenstein's position are analyzed and understood as a form of idealism. After defending the reading against anti-idealist interpretations we argue that the kind of idealism presented clashes with central tenets of the Kantian position. These points of departure are then shown to cover in substantial manner the same kind of criticism Hegel raised against Kant. In the last section, an interpretation of central concepts of the Hegelian position is offered in order to dissolve any fundamental incompatibility with Wittgenstein's idealism.

Keywords: Agency – Hegel – Idealism – Language – Normativity – Reason – Wittgenstein.

Resumen: El objeto de este artículo es el de proponer una lectura de la segunda filosofía de Wittgenstein de acuerdo a la cual se trata de una variedad de idealismo inserta en la tradición kantiana y post-kantiana. Nuestro propósito es el de defender que la posición de Wittgenstein comparte fundamentos teóricos y metodológicos con el idealismo de Hegel. Se analizan y comprenden los principales conceptos de la última posición de Wittgenstein en tanto que constituyen una forma de idealismo. Tras sostener esta lectura frente a interpretaciones anti-idealistas, mostraremos cómo el idealismo de Wittgenstein es incompatible con aspectos centrales de la posición de Kant. Se mostrará cómo estos elementos diferenciadores coinciden en gran medida con la crítica de Hegel a Kant. En la última sección, se ofrecerá una interpretación de los conceptos centrales de la posición de Hegel con el objeto de disolver cualquier incompatibilidad fundamental entre su idealismo y el de Wittgenstein.

Palabras Clave: Agencia – Hegel – Idealismo – Lenguaje – Normatividad – Razón – Wittgenstein.

INTRODUCTION

The goal of this contribution is to assess and defend the idea that Wittgenstein's philosophy, especially his later thought, can be adequately described as a kind of epistemological idealism. More specifically Wittgenstein's idealism finds its home in the idealist tradition inaugurated by Kant¹ and post-Kantian idealism. Wittgenstein's philosophy, considered by the general spirit of analytic philosophy to be one of its grounding moments, has long been described as being in peril of endorsing idealism, whose status as a viable option in analytic philosophy has always been firmly contested. In fact, Wittgenstein's proximity to idealist themes and concerns has always been lived with a fair amount of discomfort.

We aim at defending the thesis that a consistent interpretation of the later Wittgenstein can be reached by showing his convergence with classical German Idealism, notwithstanding its perceived distance from the ethos of early analytic philosophy. Additionally, we will argue that crucial features of Wittgenstein's philosophy place it at odds with fundamental tenets of Kantian idealism. The second part of the essay has therefore the aim of arguing for an essential convergence of Wittgenstein's idealism with Hegel's.

Comparing two figures of the history of philosophy in order to spot a convergence can at times be understood as a merely academic exercise. The situation is worsened by the fact that the two figures we aim to compare are routinely held to inhabit antipodal and incompatible meta-philosophical stances. Wittgenstein the anti-philosophical quietist seems to have little in common with Hegel, the ambitious and speculative system builder analytic philosophy was born as a reaction against.² The distance is made even starker by the fact that Wittgenstein never read Hegel; therefore, no influence of the latter can be assumed on his philosophy.³ However, we will argue here that in their going

1 Even though we will outline that ultimately Wittgenstein's Idealism is in contrast with crucial tenets of the Kantian position, this does not disqualify his philosophy from its having a place within the German idealist tradition.

2 Some attempts at a rapprochement have been carried out recently, as in the edited volume by Mâcha and Berg (2019) or Alexander Berg's monography on Wittgenstein and Hegel (2020). The philosopher most influenced by Wittgenstein that devoted much of his recent research to Hegel's philosophy is undoubtedly Robert Brandom. For the Wittgensteinian influence on the current analytic interest in Hegel, cf. Corti 2014, pp.82-7, 137-41.

3 But see Alexander Berg's analysis (2019, pp.356-8) of how Hegelian influences were still alive in the philosophical environment Wittgenstein inhabited at Cambridge, especially in the figure of Charlie Dunbar Broad and his conception of Hegelian dialectic being akin to *playing* a game. This does not mean that Wittgenstein actually read Hegel. As Maurice O'Drury reported, Wittgenstein said in a 1948 conversation that Hegel appeared to him as 'wanting to say that things which look different are the same', and that his own perspective was diametrically opposed. It is reasonable to believe that this assessment of Hegel belonged more to the received view he inherited from Cambridge's anti-idealist environment. Thanks to an anonymous reviewer for urging me to clarify this point.

beyond the limitations of Kantian idealism, Hegel and Wittgenstein share substantial methodological grounds and philosophical insights. Both attack the ideas of philosophy as a matter of definitions and principles, they reject reductions to finite or formal dimensions of experience and endorse a holistic picture of meaning and knowledge. Even more importantly, they both defend the idea that our normative and conceptual engagement with the world integrates what we'd ordinarily consider external reality within our practices as human agents. Meaning, truth, and knowledge are *actualized* by our activity *in the world*. The reality of this world cannot be understood apart from this actualization.⁴

This comparison has a two-fold goal. On one side it helps understanding better and recover the relevance of certain Wittgensteinian insights that appear initially too far removed from our common-sense picture of the world. Secondly, the proposed reading will offer a mediation of the traditional images of Hegel and Wittgenstein that still hold sway in contemporary philosophy. Wittgenstein is not merely an anti-philosophical quietist, and Hegel is not a speculative theologian under philosophical garments.

The contribution is structured as follows. The next section introduces the theme of idealism in Wittgenstein's work, with particular focus on his later thought. Section three investigates what kind of Idealism Wittgenstein can be understood to uphold. After defending our reading from anti-idealist objections, we will argue that Wittgenstein goes beyond the strict Kantian framework. The features of his thought that place him in opposition to Kant's idealism are then investigated and compared with Hegel's thought. Section four then establishes a convergence between Hegel and Wittgenstein focusing on some of Hegel's apparently intractable notions such as Reason and *der Begriff*, arguing that they do not describe a philosophical horizon foreign to the later Wittgenstein.

2. WITTGENSTEIN AND IDEALISM

Wittgenstein's place as one of the inspirations for logical neo-positivism and founding figures of early analytic philosophy has tied his name to a certain approach to philosophical theorizing and questions. Rejecting metaphysical speculation and defending a broadly realist, mathematico-scientific attitude are connotations that have exerted a tangible influence, not just on the tradition itself, but on understanding the work of its precursors. It appears therefore natural to view idealism, often discredited for its anti-scientific ethos and for its

4 It might be wondered whether this is enough for establishing *idealism*. It is true that this thesis might be understood primarily as a form of, but this would render the understanding of idealism as overtly narrow, in the sense of a strictly Berkeleyan kind of idealism. We will say something more about this in section two.

supposedly untenable, unverifiable claims, as incompatible with it. However, concerning the relationship between Wittgenstein and Idealism, things are not as clear-cut as they might appear at first.

Wittgenstein's perspective, both early and late, might be initially understood as incompatible with idealism in virtue of its distinct anti-metaphysical slant. Wittgenstein's aim to understand and elucidate how language relates to the world in a way that sweeps away and dissolves traditional philosophical questions, might seem intrinsically contrary to an idealist perspective. Idealism, in its various forms throughout the history of philosophy from Plato to Hegel, is connected to substantial metaphysical commitments constituting the very questions and topics Wittgenstein wants to undermine. Nevertheless, due to the overarching topic of Wittgenstein's oeuvre, namely the relationship between language, logic, and the world,⁵ it might not come as a surprise to discover that Wittgenstein's philosophy has been recurrently linked to a kind of *linguistic idealism*.

In the contemporary analytic tradition idealism often carries with it some kind of immaterialist connotation via an ontological reading of Berkeley's *esse est percipi* idea. Idealism is understood as the conception that reality is reducible to a manifestation or even worse a *production* of a specifically mental realm. This appears intuitively at odds with current scientific consensus. Idealism has therefore been understood as implausible, acting more like a *reductio ad absurdum* than an actual philosophical stance. We can see this clearly in G.E. Moore's writings. Engaging with the idealism he found in his British predecessors, Moore understands it as upholding the idea that *what* is experienced is identical with our having experience of it (1903, p.36). According to Moore, idealism holds what we consider the world to be spiritual in nature, conscious, and purposeful in itself (ibid, p.23). This perspective is closely tied to the problem of skepticism; it is considered to arise as a reaction from the supposed skeptical outcome that realism supposedly leads to (Dilman 2002, p.18). Given that proving *the existence* of external objects is seemingly out of our reach due to Cartesian doubt, idealism emerges as the more consistent option by tying what we experience to our mental inner realm.

However, this *existential* or *ontological* determination of idealism is clearly not the same idealism defended by Kant and his post-Kantian successors. This

5 It might be contested that this is not the overarching focus of the later Wittgenstein as well, cf. for example PI, §§96-7. These passages concern the idea that there is some unique correlate between world, language, and logic, and this perspective is something the later Wittgenstein clearly rejects. However, it does appear that the ways in which we interact with the world and others through language and logic remains a crucial point of inquiry for the later Wittgenstein as well. A possible exception could be *On Certainty*, where a more traditional epistemological perspective takes priority. Thanks to an anonymous reviewer for pressing this point.

latter variety is of a distinct *epistemological kind*.⁶ Idealism not as a denial of the material nature of external objects, nor as the presumption that existence depends on our mind. Rather, it is the recognition that experience and knowledge of the world is the outcome of our normative, synthesizing activity *within the world*, and is unintelligible if considered apart from it.⁷ This does not merely signify that for knowledge to be had some subject needs to be present in the environment; this is a point a metaphysical realist could readily concede. The deeper point is that the *formal* features of what appears to us as empirical reality have their source in the cognitive subject. Understood as such, idealism ceases to be as immediately contentious as its ontological counterpart. More importantly, it allows us to understand how Wittgenstein can be thought of as inhabiting a conceptual space adjacent to Kantian and post-Kantian idealism.⁸

Already in the *Tractatus*, Wittgenstein's remarks about propositions and their logical function place him in dialogue with a distinctively Kantian problematic. Logic is understood as coming before any possible experience, concerning itself with the *how* of experience, not the *what*, the experienced object (TLP 5.552).⁹ The limits of the world make manifest the limits of logic expressed in, but not said by, our language (ibid, 5.6, 5.61-2). Logical propositions show the formal properties of both language and world, presenting the *Gerüst*,¹⁰ the scaffolding of the world (ibid, 6.124). Logic provides a mirror image of the world because it has a *transcendental* function (ibid, 6.13).¹¹ These are all insights that belong to the kind of perspective that Kant identified as constitutive of our relationship with the world and as instituting the possibility of human knowledge. 'Transcendental' means the kind of knowledge which does not concern itself with the particular object of experience, but instead with what institutes the *mode*

6 This can be a point of debate, and we cannot offer a thorough defense of it due to space constraints. We are however reasonably confident that the presentation of Idealism we offer in this section should at least establish the epistemological component of (post-)Kantian idealism as essential to it.

7 Analytic philosophy tends to talk of *anti-realism* instead of epistemological idealism. This led some (cf. Dilman 2002, pp.35-7) to argue that Wittgensteinian anti-realism is not idealism. On the distinction between ontological and epistemological idealism, cf. Guyer&Horstmann 2020, and Lagerspetz 2021, pp.38-9.

8 Assigning to Wittgenstein the idea that the mind creates reality would be at best a 'caricature' (Dilman 2004, p.163). Taking up the non-Berkeleyan form of idealism also allows to sidestep Moore's refutation, as against Kantian idealism it is easily shown as wholly irrelevant (Lagerspetz 2021, p.41)

9 See TLP 6.1222, a logical proposition cannot be either empirically disconfirmed or confirmed.

10 Cf. also RFM VI, §21, VII, §2; OC, §§83, 211. Wittgenstein in the *Tractatus* uses 'stellt', so *presentation* appears to be more apt in terms of terminology. Thanks to an anonymous reviewer for this suggestion.

11 Logical syntax and the 'syntax of the world' are one and the same (TLP 5.4711, cf. Bartmann 2021, p.208).

of cognition of objects understood as *a priori* (KrV, B25). Wittgenstein's understanding of propositional logic in his early philosophy treads on the same grounds as Kant's transcendental stance.¹²

Kantian idealism holds that our understanding and knowledge of reality is made possible by a priori norms of synthesis, which allow us to subsume what is given to us in experience in a judgment. This is because human cognition is *discursive* and *intuitive* (KrV B93). We need to produce beliefs and judgments to have objective knowledge of the world, we do not simply intuit things as they are independently of our conceptual, judgmental, and normative activity. Our intellect is our faculty for judging, and cognition [*Erkenntnis*] requires concepts understood as predicates of *possible judgments* (B94) It is impossible for a human agent to cognize things in complete independence of sensibility (B333), therefore cognition is constrained to objects of phenomenal experience. The thing-in-itself does not enter the epistemic domain, there couldn't be a possible judgment about it that is *ours*.¹³ The validity and content of such judgments is a function of what we synthesize in accordance with our concepts and a priori norms, the categories. These categories establish the boundaries of what can be made intelligible to us as finite human cognizers, delimiting what can be a possible judgment for us in general. Kant's transcendental idealism is the doctrine that what we have experience of cannot be understood or known in independence of its engagement with human cognition. We do not simply receive determinations of things as they are in-themselves (A369).

In Wittgenstein's *Tractatus* there is less talk of concepts and normative activity. However, we can see similar ideas emerge. For example how the logical form of propositions is the same form characterizing the world language is about.¹⁴ The proposition's sense is its agreement and disagreement with possible *Sachverhalten* (TLP 4.2). It represents what can be the case and what cannot be the case (ibid 4.1). These propositions are those we utter as linguistic beings (ibid 4.002).¹⁵ This entails that our activity as linguistic beings is what allows us to inhabit and delimit (ibid, 5.632) the logical space given by propositions

12 Kant's own idea of a transcendental critique is aimed not at gaining *new* knowledge, but at *correcting it*, in the sense of clarifying our reason and keeping it free from error (B 25-6). Both in Wittgenstein and Kant what matters is the rectification of certain mistakes belonging to how philosophy understands our relationship to the world. In Wittgenstein what needs correction is one's philosophical way of seeing things (CV, pp.16-8). Of course, the fact that Wittgenstein puts forth a transcendental philosophy in the *Tractatus* is not on its own enough to argue that he is proposing a kind of transcendental idealism. The question is debated in recent scholarship, especially by A. W. Moore and Peter Sullivan. Thanks to Simone Nota for this remark.

13 It is true that for Kant we can *think* things-in-themselves in hypothetical fashion, and pass judgment upon them, but these judgments won't have epistemic/objective capacity because we are not given their object in experience.

14 Cf. TLP 4.26. Elementary propositions plus the indications of which are true exhaust the description of the world.

15 The totality of propositions is language (TLP 4.001).

endowed with sense (ibid, 3.4). Propositions, judgments for Kant, are images of reality insofar as they formalize what we can and do think about (ibid 4.01). The logical form of the proposition acts as the transcendental condition for the possibility of experiencing reality. It allows us to express judgments and beliefs about the world. It is epistemically meaningless to conceive one independently of the other (ibid 5.5521). Wittgenstein holds that the limits of intelligibility, of what we would characterize as our world, is the subject itself (ibid, 5.632). Reality can be investigated only insofar as it is construed as belonging to the subject. It is only within this epistemic or inquiring activity that the world can be then understood as existing independently of this very activity, and without which cannot be thought.¹⁶

2.1 WITTGENSTEIN'S LATER THOUGHT

Wittgenstein's early nearness to varieties of idealism, whether Kantian or linguistic, is nevertheless limited in comparison to his later thought. The 'second Wittgenstein' can be understood as revolving around the following main concepts: language-games, meaning as use, grammar, and forms of life. These concepts not only distinctively characterize his later approach, but they also represent a clear development of his thought towards idealist shores.

The idea of Language-game expresses clearly The Kantian idea that the subject's contribution is crucial for understanding reality. This contribution is our activity via the meaningful use of words. Wittgenstein presents language games as the kind of linguistic practice children are involved with when learning to use words (PI, §8; BB, p.17). Via this training the child understands how to interact with other subjects, and in turn other subjects can understand the child's own interaction. These practices are a kind of initiation into normative agency, whereas by adhering to certain patterns and regularities, a logical sphere of intelligibility is instituted. The reason why we ought to investigate language-games is because by doing so we can clear away the mental fog layered over more complex uses of language (ibid, p.26).¹⁷ Language-games represent ways of our operating with language in various everyday contexts, models to help us study and understand our linguistic life (PI, II §119; cf. Ritter 2020, p.37). For Wittgenstein, the meaning of a word belongs to a specific language-game (Z, §397).

16 See Bernard Williams' idea that it is in language that the limits of the world are revealed, in terms of what can be intelligibly apprehended in our thought (1973, p.78). Cf. also Ritter 2020, pp.21-3.

17 Primitive language-games are not radically different from more elaborate ones. They are complete languages (BB, p.81). More elaborate games arise out of them (OC §673, BB, p.17). and no a priori boundary between them can be established (PG §73). Cf. Schulte 1989, p.104.

Wittgenstein does not provide a definition of language-games. His preferred methodology is to present instances, both actual and fictitious ones (PI, §§23, 249, 363; Kober 1996, p.417). Some of their features can be individuated in their simplicity, and indeterminacy.¹⁸ Their crucial function within Wittgenstein's philosophy is to undermine the idea of meaning and language defended in the *Tractatus*.¹⁹ In the *Investigations* Wittgenstein rejects the idea that the logic of language must be non-ambiguously determined (PI, §§97-107). Accordingly, this means discarding with it an abstract, formal approach to how language operates.²⁰ What is rejected is the idea that "words stand for things and sentences picture how objects are combined" (Fogelin 1976, p.107). This is the role of the inaugural criticism of the ostensive picture of language at the beginning of the *Investigations*.²¹ In ostensive definitions we have a single explicit rule that purportedly fully characterizes the meaning of a word. However, this intuitively clashes with our ordinary linguistic life. We routinely use words beyond their initial definition and have no issues understanding their meaning (PG §26). This means that ostensive definitions cannot fix a word's meaning (Fogelin 1976, p.116). Language-games show us instead meaning's open-ended and creative nature (cf. PI §68ff).

A possible problem arises: if no formal definition of the meaning of words is given and must be instead retrieved from language-games, couldn't the meaning of words be determined by providing a formal definition of language-games? For Wittgenstein this cannot be. The very attempt of discovering the ultimate essence of language-games is an abstract and barren enterprise. Nothing can be gained from it (Schulte 1989, p.110). What instead can be sought as a unifying trait are *family resemblances* (PI §§65-7), the way the various language-games resemble each other even while possessing no invariant commonality. A game is any human activity where certain moves have a function, serving different purposes and aims. Ditching the search for a common invariant essence of language-games to focus instead on how they resemble each other is grounded in the recognition that words have different functions, hence meaning, depending on the language-game's context and circumstances (PI §11).²²

18 Cf. PI §§71, 76-7, 83, and PG §73 "I reserve the right to decide in every new case whether I will count something as a game or not". Cf. Andronico 1997, p.245.

19 Pace some varieties of Monowittgensteinianism which we won't engage with here. However, even adopting a discontinuous view of Wittgenstein's philosophy does not entail that his early and later accounts of meaning cannot show remarkable traits of continuity, cf. Ishiguro 1969. Thanks to Simone Nota for this suggestion.

20 See Schulte 1989, p.107; Bloor 1996, p.363.

21 Wittgenstein's is a caricature of Augustine's real picture (Fogelin 1976, pp.108-9)

22 See on this Schulte 1989, p.122 and Andronico 1997, p.242. In focusing on family resemblances there is a distinct anti-essentialist move in Wittgenstein (ibid, p.243), undercutting strictly referential theories of meaning (Hacker 2010, p.33). Language-games themselves possess fuzzy borders (PG §73). What's not a language-game can easily become one given the right conditions or purposes.

Crucially, language-games are *normative* activities. They are played according to rules, delimiting which moves are intelligible or possible. Semantic rules are like the rules of a game (BB, p.12, RFM I, §169). They are *constitutive* rules because they constitute the possibility of playing the game in general (Kober 1996, p.424). Making moves in accordance with the rules of the game provides one with *logical justification* (Bartmann, 2021, p.232), because correct moves within the game adhere to its internal logic. Something as common as engaging in inferential reasoning consists of a specific procedure within the practice of the language. Inferring means to proceed according to specific linguistic norms which determine the activity as one of inferring (RFM I, §18). Someone not engaging in the same normative activity cannot be understood as making inferences. They would instead be doing something else (Z, §320).²³ The aura of necessity and logical compulsion that meaning exerts on us is a function of the role played by the associated word in our practices. However, it would be a mistake to think that these rules must be explicit or foresee every possible move within the language-game.²⁴ This would mean reverting back to an analogue of the idea Wittgenstein attacks.²⁵ Not every aspect of the game must already have a rule for it; in playing the game we may continuously create new rules (PI §§68, 83-4).

What constitutes the context of significance is for Wittgenstein our linguistic activity. It is our *use* of words that which establishes and constitutes their *meaning* (PI, §10, 43; BB, p.69).²⁶ Our actions as linguistic beings institute and develop the logic of intelligibility and the compulsory character of our words' meaning. When we participate in a language-game we seamlessly understand what must be done and why. Speaking a language is a normative activity (PI, §23; Z, §173; RFM V, §47). Only in such practices can language-games occur and words obtain their meaning. Our practices are normative techniques, and without a mastery of such techniques nothing is meant when uttering a sentence (cf. LFM, pp.25, 69). It is only via mastering a technique that the normative regularity required for meaning to be determined can be instituted (RFM VI, §2). This aspect is again a tool against the finite, formal conception of significance

23 Charles Travis (2011, p.192) reads this injunction as *implausible* if applied to the whole of language, because not every mistake is a change of topic. Wittgenstein's idea here is that for something to be conceived as a mistake, the subject needs to be already judging in *general conformity* with others playing the game.

24 Cf. Williams 2004a, pp.84-5: "Understanding involves mastering concepts; possessing a concept involves learning the use of a word; and what is acquired, ... , is at bottom a practical ability" cf. OC §29.

25 While Wittgenstein initially conceived language-games as akin to a calculus (cf. PG §140), by the Blue Book he rejects this idea as incompatible with ordinary life (p.25; cf. PI §81; Z, §347).

26 Notice how not even in this case Wittgenstein is offering an actual definition, as he makes clear that this is what happens "For a large class of cases" (PI, §43). Thanks to an anonymous reviewer for this remark.

provided by ostensive definition.²⁷ Even when the definition is given, if the person has no clue how she is to *actually* use the words in the various language-games she participates in, then in what sense can her utterances be considered meaningful?²⁸ This understanding needn't be an explicit mental *act* (Hacker 2010, p.39; BB, pp.4-6, OC §38).²⁹ It is her activity in the world the mark of her utterances being meaningful. Understanding a norm can take place implicitly (PI, §54).

What matters for Wittgenstein is how we actually put our words to use, not merely their utility or purpose.³⁰ Meaning as use can comprise various different concepts or ideas – endorsing of a rule for action, the adoption of a command, or a disposition (RFM V, §13, 17; VI, §29-30; VII, §72; cf. Horwich 2012, pp.117-8). The normativity of meaning construed as use is flexible and tied to our earthly activities, instead of being abstract formalizations (cf. Hacker 2010, p.39). Meaning as use also attacks the main idea behind referential approaches, the existence of a world-word causal correlation instituting meaning strictly as *the object* a name stands for.³¹

We can see this in Wittgenstein's treatment of colors. Colors are on a naïve realist or referentialist view usually intended as something that belongs to the object itself. When in paradigmatic conditions I see a red table, it just is red. Yet, for Wittgenstein, what counts as 'red' isn't individuated by mere experience of seeing a red object, but by what we can and cannot say in the wider language-game concerning colors (Z, §345). For our utterance 'this table is red' to have meaning, one must already be partaking to a normative and conceptual horizon where establishing something as red entails that something is not white, blue, etc. If a subject were to continuously violate the rules of the color language-game in her utterance and activities – for example by treating a red object as if it were a blue one depending on the weather –, her color-statements would mean nothing color-related.

The question concerns now what constitutes the rules which make possible our activity-based language-games. For Wittgenstein, the rules governing our practices establish the *grammar*, the internal logic of our words and concepts. The grammar of a word expresses its *essence*, determining what a particular thing is in a particular setting (PI, §§371-3). In using a word, we express its content, its normative properties. Grammar allows us to meaningfully categorize

27 Cf. PI, §§27, 30-1, 49; Fogelin 1976, p.117; Hacker 2010, p.31.

28 Wittgenstein's interest is more towards the *behavioral* aspect of language and words, not their mere semantic aspect (Horwich 2010, p.19; 2012, pp.110-1).

29 Cf. OC§ 42, cf. Williams 2004a, p.93.

30 Cf. Horwich 2012, p.113; 2010, p.19. For a dissenting view cf. Hacker 2010, pp.36, 40. Of course, focusing on the activity does not automatically exclude words having a point or a purpose in the language-game.

31 Cf. Horwich, 2012, p.108; 2010, p.17; Hacker 2010, pp.28, 34).

objects, determining what we can meaningfully say about them (Bartmann 2021, p.216). The transcendental role logic appeared to possess in the *Tractatus* broadens its range, while losing its distinctively *a priori* character. It is not a merely formal structure of language and world considered *in abstracto*. Rather, grammar ties the determination of sense and meaning to our actual linguistic practices. These institute the area of language where certain moves are possible and endowed with intelligibility.³² The limits of what can be uttered, known, and learned are now a function of what we do in our linguistic practice. Grammar is *arbitrary* or *autonomous*, because it does not answer to reality as if the meaning of grammar of words were imposed by blankly external or causal events standing over and above us.³³ Grammar institutes the content of our language-games, and does not really answer to traditional truth-functional evaluation (cf. PI, §497; PG §133; Bartmann 2021, p.243, Forster 2004).³⁴ A change in Grammar is a change concerning concerning which moves are possible or intelligible to us. It is a transition to a different *game* (PG §68).

This concept of grammar underlies Wittgenstein's anti-essentialism. However, the autonomy and arbitrariness of the grammar constituting our language games does not indicate that these have nothing to do with the world, the actual environment we play these games in. Grammar expresses instead how the correspondence between a word or concept and its object is to be understood. Only via grammar can experience be authoritative for us, providing us with a constraint upon how we judge, think and believe (Travis 2011, p.187; Hacker 2010, p.41).³⁵ Instituting this nexus between word and world via grammar also indicates that grammar is not entirely arbitrary, something that can be decided, dictated, or changed at will. Grammar is autonomous in the sense that it is not determined by an external given. This doesn't mean doing away with objective judgments. Thinking that this must be so is a mistaken conflation of anti-realist and unbridled subjectivism. The latter never really enters the picture of Wittgenstein's later philosophy.³⁶ However, it does leave open the question of what institutes determinate meaning, the normative compulsion we experience as rational agents, and the objective purport of our judgments and beliefs.

To answer this question, we must look at the final defining concept of the later Wittgenstein, the idea of *Forms of Life*. One of the main properties of language-games for Wittgenstein is the fact that they allow us to imagine and

32 Cf. on this Bartmann 2021, p.224; Forster 2004, pp.7-8; Travis 2011, p.190

33 This is not the same as saying that the moves *within* a language game are arbitrary cf. PI § 289; RFM VII, §40; Bartmann 2021, p.232.

34 It is only *within* grammar that harmony between thought and reality can be found or established. Cf. PG §122.

35 On this cf. Z, §358; PI, §520, II p.230; RFM I, §§116, 131; OC § 358, and Forster 2004, pp.66-7.

36 See on this Wittgenstein's Private Language Argument (cf. PI § 258).

invent new things to think and do (PI, §492; RFM IV, §22, VII, §12). The grammar of a particular concept can be revised or uprooted, depending on changes in our practices. This reinforces the idea that the internal logic and content of our language-games are not external givens we passively receive. Our practices being determined in a specific way does not entail they possess some ultimately invariant character. But then how can they become *determined* at all? The way out is the realization that all of our linguistic and epistemic practices can only be understood together with the fabric of our life. In order to grasp the objective meaning and purports of our words, judgments, and beliefs we need to look at how our language-games institute our life. For Wittgenstein, speaking a language means partaking in an activity which takes place within our lives as embodied agents. The ways we use words is an integral part of our lives, they are facts of our natural history (PG §29, PI, §§18-9, 23). The plurality of our language games, with their overlapping similarities, their medley-like character institute the practices we participate in, our customs, uses, habits that provide meaning to our words (Z, §173; PI, §§66; 199; RFM VI, §§32, 42; Kober 1996, p.418). They form the life human beings, speakers, participate in.

These shapes our life assumes in its being embodied and enacted are what is the 'given' for Wittgenstein (PI, ix §345; Garver 1996, p.164). They represent something we cannot simply reject or suspend judgment about. We cannot really suspend participating to our forms of life; doing so will make the world itself lifeless, unintelligible (Z §233). The grammar of our forms of life belongs to us as that in which we have been trained first and foremost as human beings.³⁷ The way we are trained to use concepts, the way we are taught to understand something as having a specific role (RFM I, §17; Z, §110), is pervasive down to the point where even something as immediate and natural as a sensation of pain has the meaning and function it has only in connection with the role it plays in our life, surrounded by certain manifestations in it (Z, §§533-4).³⁸

Forms of life constitute the horizon of intelligibility in which we are brought up as human subjects, the starting point for behaving, talking, and thinking as human beings. They offer the necessary friction against the possibility that grammar might be completely *willkürlich*, arbitrary in the negative sense of being completely fictional and empty wheel-spinning. Forms of life offer the required friction due to their intrinsically intersubjective nature. There is no form of life of the kind Wittgenstein envisions without a link to a community, a social setting where being trained into a custom is possible (PI, §198, RFM VI, §43, Z, §587).

³⁷ The idea is that via training we institute a natural history of performances, skills, and capacities which grounds our usage of words, cf. PI, §320; McGinn 2011, p.663. Training is how we manage to feel compelled in abiding by a certain procedure or norms as something natural, cf. RFM III, §30.

³⁸ See Z, §380 for the case of a tribe having a concept of pain where similarities between pain-tokens are not as relevant as they are for us. Cf. RFM VII, §28 concerning normative compulsion as a result of our *education*.

Language-games would possess no internal logic if they were not practiced by a community. A language-game considered apart from the form of life embodied by the community it is played in is no language-game at all. Without the possibility of agreeing in judgments with others, of recognizing a consensus concerning what it means to play a specific language-game, the significance of what we say and do would be a pipe-dream.

Grammar is constrained by its externality, the publicity instituted by its associated practices. This externality is such because it involves other subjects. Recognizing what constitutes a normal circumstance of judgment is crucial to the possibility of meaning (PI, §242, OC, §§27, 150). What defines the normal circumstance of judgment is established via our agreeing *in der Tat* with other subjects. This does not mean that an agreement *must* be reached; Wittgenstein's thesis is not prescriptive.³⁹ What matters is *the fact* that we agree with each other. Without this agreement there would be no technique to learn and use (PI, ix, §347),⁴⁰ no custom upholding the practice. Ultimately there would not be language-games to be played, no common form of life to inhabit. Without this agreement, language would stop (RFM III, §70), something like science would be impossible (ibid, §72). Without this agreement, our roads part, we are simply not engaging in the same activity (I, §66).⁴¹ This agreement does not happen on the level of mere opinion, of what it merely seems us to be the case. It rather concerns those judgments and normative behaviors where an alternative is unintelligible. It is an agreement in forms of life (PI, §241, cf. RFM VI, §30). It belongs to our judging in accord with others. It is shown in disagreement being an oddity, something bizarre (ibid, §21). Language, meaning, and normativity can only be contentful and objective in their being related to a way of living (ibid, §34), and the human way of living involves by necessity the linguistic and normative activities we engage in with other subjects.

3. WHAT KIND OF IDEALISM?

The previous section should be sufficient in providing a point of reference to characterize Wittgenstein's later thought as a form of idealism. Little of what we analyzed seems in agreement with what we would ordinarily identify as philosophical realism. The determination of meaning is tied to our linguistic

³⁹ Although he at times refers to the fact that we agree in our calculations as providing *justification* for the technique of calculating, cf. LFM, p.102. See also RFM VII, §9.

⁴⁰ See his remarks that a rule cannot be followed only once in the history of the world, RFM, VI, §43; PI, §119.

⁴¹ Cf. Hacker 2010, p.35. Agreement in judgments is a criterion of shared understanding. Lack of agreement in a calculation is enough to give grounds for suspecting the calculation as mistaken (RFM I, §112).

practices; what constitutes their essence,⁴² their grammar, is established within the language-games played by members of a form of life. These determinations involve aspects that on a common-sense picture of the world, with its implicit endorsement of naïve empiricism and realism, appear impossible to ascribe to our normative and epistemic agency. We already mentioned that something as basic as *pain* can have the meaning and content it has only by playing a larger role within our life. Even something as seeing a colored object as such is determined by this (Z, §629). In *Zettel*, we can see clearly how the analyzed concept of color comprises a philosophical stance that is not inappropriate to identify as idealism. Wittgenstein considers the possibility that it is grammar as he envisions it that which defines how reality is. He rejects the idea that one obtains the concept of a particular color merely in virtue of looking at a colored object. To determine which specific color 'red' is, one must mean the concept of 'red' that already belongs to us in our shared, active usage of the term (Z, §§331-34). The proposition 'there cannot be something red-green all over' works like a mathematical axiom (Z, §346). It has a normative and grammatical function in describing how to use the concept of color.

Apprehending the concept of color is a matter of training, via acquiring the relevant technique associated with 'color' in our language games (*ibid*, §418-9). We learn to establish a connection between a certain sensation and our words. We posit what the difference is between the object and the corresponding sensation of the object (§§426-7). Crucially however, learning this technique also entails judging in the same way other subjects would judge concerning the color of that object (§420). Our usage of color concepts requires ordinary agreement with other subjects on how to determine the color of objects (*ibid*, §351). The agreement also means that normally disputes about objects being of a particular color do not arise, and this belongs to the framework of our language, its grammar, the way it works (RFM VI, §21).

In this sense, Wittgenstein recovers a Kantian concept developed in the *Kritik der Urteilskraft* concerning reflective aesthetic judgments (Borutti 2005, pp.98-9). For Kant, there is a notion of *sensus communis* in such judgments, not to be confused with the naïve realist common-sense perspective that Mooreanism endorses. This *sensus communis* works as the backdrop for our endorsement of a kind of necessity in our judgements of taste. This necessity does not concern the ultimate *truth* of the judgment, but the idea that in uttering that judgment we establish the possibility in principle that other subjects ought to agree with us (KU, §§18-9). Without this necessity the judgment could not even be communicated to others, it would in fact not be a judgment at all. Only by presupposing this possibility can our judgment be intelligible as a judgment, even

42 Wittgenstein's talk of essence should not lead us into mistaking him for a covert essentialist. There is no metaphysical substance to be extracted from grammar, only the contingent character given to the word by its use.

if universal agreement is not achieved (ibid, §§20-21). This possibility is not grounded in experience; it is an *ideal* norm. it demands universal assent even if this universal assent is absent (§22). We achieve this by putting ourselves in the position of everyone else (§40); other subjects in uttering their judgments do the same. Normativity is essentially intersubjective. It treads on an agreement that we reach together (RFM VII, §26).

The overall stance we analyzed thus far establishes a form of idealism; what determines the objectivity of our judgments and the content of our concepts has truth-conditions which rely on the normative conditions established by our communal practices (Kober 1996, p.429). Without this background of shared practices, there can be no truth-functional evaluation (cf. PG, §79, OC §94). Necessary features of experience cannot be understood apart from what we mean and do (Forster 2004, p.15, Z, §357). What human subjects can understand as a fact is determined by grammar, providing the logical form to the putative fact (RFM VII, §18). By doing so we integrate reality within our language-games (Mächa 2012, p.121-2), and we cannot understand reality as something to be investigated if we conceive it apart from language-games. The motley of language-games and activities in which we always already find ourselves in constitutes our form of life, our being 'minded', *geistig*, in a certain manner (Lear 1982, p.385): certain things appear to us as obvious and necessary, and other possibilities do not really appear as real alternatives.

The idea that the thought of the later Wittgenstein can be coherently understood as providing a form of idealism has created a certain uneasiness in many commentators. Elizabeth Anscombe recognized that the idea of grammar determining essences together with the associated possibility different grammars, makes it difficult to steer a middle-way between "the falsehoods of idealism and the stupidities of empiricist realism" (1981, p.115). Truth appears to depend upon human linguistic practice (ibid, p.116). Reality itself, understood along its more traditional conception, appears to depend on us, like the kind of ontological idealism we wanted to steer clear of. This conclusion appears to be untenable and even *embarrassing*; it should be quite obvious to everyone that the existence of a horse does not depend on the human possibility of conceptualizing it as a horse (ibid, p.114). Of the same advice are other anti-idealist perspectives on Wittgenstein. Ilham Dilman argues against Wittgenstein's linguistic idealism on the grounds that before we start to classify things we need to have come a long way. Grammar does not happen in a vacuum (2004, p.167). Trying to attach to Wittgenstein a fundamentally nominalist position to support linguistic idealism is futile. While Wittgenstein does reject standard realism, he does not see the use of language as unrelated to anything external to it. It is instead rooted in one's embodied life (ibid, p.169; cf. Anscombe 1981, p.117; Moyal-Sharrock 2016, p.125), as we ourselves presented in the previous section. The fact that we cannot think outside of language does not by itself

indicate that there is nothing *outside* of language (Dilman 2002, p.34; Moyal-Sharrock 2016, p.120).

The general line is that while concepts and norms are indeed language-dependent, the facts of reality expressed in our concepts are not.⁴³ Simply saying this is not idealism; it only means recognizing a seemingly trivial aspect that *human reality* is *linguistic reality*, because we are linguistic and normative beings (ibid, p. 127). This perspective finds some support in certain Wittgensteinian remarks. The notion that within grammar harmony is realized between language and word (Z, §55; PI, §429) purportedly indicates that there is an *outside* of language which is reality. This would directly tame the idealistic shadow cast upon the concept of grammar. Additionally, Wittgenstein mentions repeatedly that our language-games are conditioned by certain facts (OC, §617), and that we alter our concepts and norms based on discovering new facts (Z, §352, §364; RFM VI, §28). Our conceptual system does not *reside* in the nature of things (Z, §357).

However, this argument against Wittgenstein's idealism is doubly defective. Firstly, these readers understand idealism as ontological.⁴⁴ This thesis was never really in contention. Wittgenstein does not offer an ontological theory, and Berkeleyan idealism does carry with it a substantial theoretical luggage. It is quite clear that when Wittgenstein mentions and rejects idealism (PI, §402; OC, §19, 24, 37) he understands it as the counterpart to realism. In fact, the two do not differ much in practice if not for their battle-cry (Z, §§413-14). Once one endorses a realist picture, the idealist counterpart is all of a sudden intelligible. However, Wittgenstein's philosophy is supposed to be clearly directed against such dichotomies. Arguing that Wittgenstein does not endorse subjective/ontological idealism tells us nothing new.

A more poignant objection against the anti-idealist reading ought to be raised here. If the anti-idealist readings were right, and our linguistic arsenal is to be harmonized with an external world that is to be conceived as originally external to it, this leads us straight back into representationalism and associated skepticism. We might conceive ourselves as ontologically confined within the sphere of linguistic intelligibility with the outside world potentially escaping our cognitive grasp. This produces an untenable phenomenal/ noumenal split. A guiding impulse in Wittgenstein's philosophy is to get rid of such categorizations. Acknowledging that our access to reality is fundamentally linguistic and

43 This line is defended by Anscombe 1981, p.121, Ritter 2020, p.29, Moyal-Sharrock 2016, p.121. For Anscombe, this is still a *partial* idealism concerning norms (p.118). For criticisms of this reading cf. Dilman 2002, p.110-6 and Bartmann 2021, p.256.

44 The Berkeleyan target is explicit in Dilman (2002, pp.37-9; 2004, p.163). Moyal-Sharrock appears to conflate the ontological form with the Kantian variety (2016, p.118). Lagerspetz (2021, p.47) argues that Anscombe's reading of grammar already endorses a realist standpoint and its associated understanding of idealism.

normative also means acknowledging that the relationship between reality and subject is instituted within our linguistic and conceptual capacities and possibilities.⁴⁵ However, it would be a mistake to think that this is merely the effect of a one-sided imposition of the internal side of cognition upon reality. Reality is integrated in our activities via our grammar, our uses, and our agreements. This means that reality itself has a linguistic and conceptual form. To still query whether reality is ultimately independent of this 'internalization'⁴⁶ means undoing the kind of work that Wittgenstein's reflections have brought to the fore. We would head straight back into the dichotomies that Wittgenstein's philosophical impetus was meant to dissolve.

To characterize better Wittgenstein's idealism, we can use to our advantage a further objection. Bartmann (2021, p.246) argues that Wittgenstein's own anti-idealistic tendency can be found in the following sentence: "From its *seeming* to me – or to everyone – to be so, it doesn't follow that it is so" (OC, §2). This injunction targets the incumbent subjectivism within idealism that, even if shared, says nothing about reality. However, Bartmann takes this sentence out of context. The main point of this sentence is directed against Moore's naïve realism. A mere experiential seeming of the kind Moore defended does not tell us much about how things are *per se*. Not even if this seeming appears to be shared by others. It is a mistake in general to read Wittgenstein's purported idealism as a kind of crude conventionalism. Language and rules did not arise out of ratiocination (OC § 475; Z, §391); it is not mere appeal to the majority what determines what counts as what (ibid, §429-31). Most of our practices escape explicit agreement (§620). The kind of friction that our forms of life provide us and allow grammar not to be entirely 'made-up' on a whim is lacking in the purely conventionalist picture. While it is true that many aspects of our everyday life function as conventions, it is also true that in countless normative endeavors we do not understand what we do as a possibility among other choices.⁴⁷

A better way of understanding Wittgenstein's position is the interpretation offered by Bernard Williams and Jonathan Lear. They propose to understand Wittgenstein's perspective focusing on investigating how our language works from within. This means an analysis of how we are *minded* (Williams 1973,

45 Dilman (2002, pp.11, 28) defends this understanding, making his professed anti-idealism at least hazy (Lagerspetz 2021, p.39).

46 As an anonymous reviewer rightly points out, internalization here might seem to assume that there is some metaphysically relevant external realm that is brought within the sphere of the internal. As it should be clear at this point, we are rejecting this idea. However, internalization would be the term someone held captive by traditional dualist pictures would employ.

47 Cf. Forster 2004, pp.66-9 for a criticism against conventionalism based on the lack of *social* constraint that this picture provides. For anti-conventionalist passages in Wittgenstein, cf. OC, §243, 599, 609; Z, §348. Elsewhere, Wittgenstein does view rules of grammar as stipulations (PG §138; PI, §§354-5).

pp.84-5; Lear 1982, p.401). *Mindedness* idealism elects as its proper field of inquiry our form of life, specifically the fact that imagining an alternative to it is simply to trespass into incoherence (Williams 1973, p.90; Lear 1982, p.389; Bartmann 2021, p.221). This is a decidedly Kantian perspective. The human form of life hard-wires us into playing us specific games and describes a horizon of intelligibility that allows for no intelligible comparisons with any other.⁴⁸ As in the Kantian idea of a discursive intellect, the a priori categories instituted the very possibility of intelligible experience, and there is nothing resembling an object of judgment or belief outside of this conceptual framework. In Wittgenstein our intersubjective form of life acts as a kind of transcendental limit on logic, meaning, and intelligibility, with the main difference being a transition from the solipsistic subject of the *Tractatus* to a kind of ideal 'we' constituted by the human community (Lear 1984, p.229). Grammar determines meaning and objectivity because grammar is instituted by the transcendental function of our form of life.

However, this understanding is itself limited. An investigation of its inadequacies can help us understand how Wittgenstein's idealism brings him to inhabit a post-Kantian space that converges with Hegel's own critique of transcendental idealism. The first thing to notice concerning the narrowness of mindedness idealism is that it clashes with Wittgenstein's overt focus on cases where a certain normative behavior that initially appears compulsory to us cannot justify this very compulsion as *necessary*. Wittgenstein often investigates cases where something that appears trivially natural to us is not so to a community or a subject whose training and education has been different. Most of the famous rule-following sections in both the *Philosophical Investigations* and the *Remarks on the Foundations of Mathematics* have this issue at their core. The case of the wood-sellers is another obvious instance of such an approach (Bartmann 2021, p.222, cf. Forster 2004 pp.25-6).

This begs the question: if the way we are minded is the only game in town, i.e. we are cognitively hard-wired to proceed in a specific compulsory manner, why should a comparison with different kinds of grammar that lends credence to their possible instantiation be helpful? Wittgenstein is quite explicit in endorsing the idea that we agree with others upon a certain normative route, but there may easily be different routes to the chosen one (RFM V, §8). This idea seems difficult to square with the contention that our present mindedness is something invariant, the only game in town available at least for human subjects. Wittgenstein keeps reminding us of the possibility that our game might be one among many.

48 In this sense, Garver's (1990) idea that there is only one form of human life belongs to this interpretative line. As an anonymous reviewer points out, this is not so for Kant, who allows at least the logical conceivability of beings having different forms of mindedness altogether, cf. KrV, A27/B43.

3.1 WITTGENSTEIN CONTRA KANT

It appears that for Wittgenstein, even if we admit that the human form of life is more or less unitary, this does not entail that there cannot be a plurality of *Lebensformen*, grammars, and conditions of intelligibility. Our education and training seem contingent products of our socio-historical development. Nothing in principle forbids a radical change to occur over time, even in a way that would make our form or life unrecognizable from our present standpoint. This idea should advert to a post-Kantian development of Wittgenstein's linguistic idealism. Let us recall Kant's definition of discursive intellect:⁴⁹ a discursive intellect relies on concepts in such a way that concepts are to be understood as rules for articulate representations, as predicates of possible judgments (KrV, B93-4). For these concepts to be about an object, this object must be *given* in intuition to the subject, and this is accomplished via sensibility, not intellectual spontaneity (B33). What the intellect does is merely provide the categories, the form for synthesis. It intuits nothing of its own (B145).

The first trait constituting human discursive intellect is its reliance on something *given* to its sensible faculty. The second aspect is that its normative synthesis can only take place when governed by necessary laws and principles (B673). The variety of things we are presented with in our sensible intuition should not deceive us into neglecting that "behind this variety there is a unity of fundamental properties" (B680). This is not mere regularity of customs or habits. It is a unity necessary to the possibility of experience and knowledge. It does not pertain merely to the possibility of empirical generalizations, but is instead essential for having empirical concepts and experience *überhaupt* (B681-2; cf. Sedgwick 2012, pp.25-6). It is crucially a product of the synthetic unity of apperception (KrV, A104-5), involving the dimension of sensible intuition as well. The subjective conditions of sensible intuition must be universal and a priori to have anything resembling an empirical judgment (B65-6; cf. Guyer 2000, p.56).

To shelter this crucial aspect from the threat of subjectivism, the synthesis of representations under the categories must not be determined arbitrarily. This objectual synthesis has a necessary character so that its product can be shared between human cognizers, whose representations must agree (Bristow 2007, p.33). This second point might appear to be in line with Wittgenstein's idea that in our grammar we realize agreement with each other by playing the same language-games. However, Kant's idea is different than Wittgenstein's. For Kant, there is no possibility of disagreement on the basic constituents of human cognition. We are as human agents bound by universal and necessary basic rules of cognition, constituting the objective purport of our judgments (Sedgwick

49 On this see Sedgwick (2012, pp.17-19)

2012, p.87).⁵⁰ While there might be a plurality of higher-level language-games, the very building-blocks of human cognition are necessary and universal. This element is absent in Wittgenstein's perspective.

In fact, two essential marks of Kantian idealism we highlighted are in conflict with certain features of Wittgenstein's later philosophy we analyzed. The idea that something must be given in the faculty of sensibility in order for the subject to have anything to synthesize *at all* clashes with some of the features of grammar. Wittgenstein is quite clear in saying that grammar does not have to account to a reality conceived apart from our 'faculty of spontaneity' (PG §133). This is one of the main points of departure from the perspective of the *Tractatus*. Our propositions have no obligation to picture reality as something standing opposite and over them (Travis 2011, p.188). The world alone does not determine the norms and grammar of our language games (OC, §139). Grammar creates the possibility of the object being available in experience (RFM VII, §18), and this seems in stark contrast with Kant's idea that the object is provided by sensible and not intellectual intuition. Grammar, far from being limited by our sensible faculties, involves *expressing* what the correspondence with reality is (LFM, p.248), integrating it within our language-games. This is not passive reception of an external given or a channeling of content into form. Our activities and our language-games have a constitutive and creative capacity (Forster 2004, p.15). While experience does play a role, it is not what grounds our judging (OC, §130).

It could be replied that in Kantian idealism experience too does not ground our judgments, but in Kant's perspective sensibility does provide us with the material to be synthesized in a judgment according to rules. In Wittgenstein, rules and associated linguistic practices have a self-creating character (Bloor 1995, p.370), and they are not grounded in reality as a priori synthetic judgments are for Kant.⁵¹ Language-games have priority (PI, §§654-5). Wittgenstein's anti-empiricist and anti-reductionist points are clear in the idea of the *limits* of empiricism being *concept*-formation (RFM IV, §29). The value an experience has is due to the technique which made it possible, and this technique is itself a fact of *our* natural history (VII, §17).⁵² What experience tells us is that we *change* our concepts depending on whatever new fact we learn via this linguistic integration,⁵³ facts that modify what is essential or non-essential for us (Z, §352). Wittgenstein's rejection of an empiricist standpoint does not entail rationalism or

50 See also Bristow 2007, p.96: "The highest norms or principles that emerge in the course of Kantian criticism ... are themselves pure principles: they are a priori, timeless, and formal with the respect to the content derived from the 'ongoing' concerns of developing culture and tradition".

51 Cf. Bloor 1996, p.357; Brenner 2005, p.124. See also RFM I, §125, what constitutes the possibility of a linguistic move is not given by experience. Explication of concepts doesn't require appeal to facts (PI, ix §365)

52 Concerning mathematics, cf. RFM II, §71; III, §§4, 30; VI, §26; VII § 18

53 Changing thereby the object as well, in a clear Hegelian fashion, cf. PhG, §§82-5.

rampant Platonism. Even mathematics is dethroned from its towering universality and necessity. The mathematician creates essences and forms concepts in her activity (RFM I, §35, 166; VII, §67).

The integration of reality within language-games, its becoming a matter *internal* to language, is an unsettling idea. Now it seems that nothing coming from outside the sphere of language can settle the truth of our assertions (cf. Travis 2011, pp.189-90). This can only be unsettling if we adopt a realist picture of truth. There is enough evidence to believe that for Wittgenstein the propositional concept of truth is not that fundamental in his approach to reality as internal to language and grammar (Williams 2004b, p.268). We need language to delimit a realm of discourse for something to be called true or false in the first place (PG, §79). What allows for truth-functional evaluation comes only after we determine the norms for deciding 'for and against a proposition' (OC, §198). What it means for something to correspond with reality is not settled in advance based on the idea of a reality that is blankly external to our normative activities (OC, §§199-200).⁵⁴

This suggests the idea that there is a crucial element of decision in determining what counts as what. When we say that we see or understand something in a specific manner, this shows an adoption of a concept whereby we *decide* to see things and act in such-and-such ways (RFM VI, §§7-8). In following rules we are partaking in *spontaneous* decisions concerning which techniques to use.⁵⁵ When we feel compelled to go in a certain way, we decide to follow the rule according to this compulsion. We accept something as certain, as a proof of something else, we decide what to see and recognize as being identical or consequence of what we assumed (cf. RFM I, §63, VII, §§48, 66; LFM, p.73; OC, §§196, 399). This means that our grammar, which does not merely synthesize and formalize what we receive in experience, but contributes to it and institutes its content, is liable to alteration. We can play new, different language games, whose stability and necessity is only temporary⁵⁶ (RFM VI, §24; OC, §256). This strikes at the heart of the other Kantian tenet, the supposed universal and necessary character of categorial synthesis. Granted that engagement with the world cannot happen outside a normative/linguistic framework, the concepts, norms, and categories we employ are not hard-wired in us as some kind of universal grammar. We change language-games, concepts and meaning, as certain language-games lose their relevance (OC, §§61-3, 65). What counts as a criterion and what as a symptom depends on the circumstances (§98). There is a fluidity between norms and propositions (§§82,

54 Michael Williams argues (2004b, p.272) that Wittgenstein doesn't defend an epistemic conception of truth. Wittgenstein does not provide a conception of what it is to have a ground for judgments; he defends a minimalist and non-evidentialist conception of truth (ibid, p.278).

55 Cf. on this RFM VI, §24, LFM, p.285.

56 Hence, this necessity is little more than psychological compulsion.

97).⁵⁷ These determinations are rooted in our form of life,⁵⁸ and this is valid for anything that we would at any given moment consider a necessary element of cognition and intelligibility.

What places Wittgenstein against strictly Kantian idealism and towards a post-Kantian endeavor, is Wittgenstein's rejection of the formal aspects of Kant's system. Specifically, the ideas that normative concepts only organize and structure a given or assumed content, and that transcendental categories are a given whose authority is invariant, a priori, and universal in a way that completely separates necessary norms from our life as human agents.

3.2 A HEGELIAN CONVERGENCE

We argued above that Wittgenstein's philosophy, while moving on a terrain within the Kantian realm, possesses distinctive features that make it go beyond the Kantian standpoint. It is on such elements that a convergence with Hegelian idealism can be drawn. In Hegel's analysis of Kantian idealism one can find the same kind of impulse and criticism against the Kantian picture that allowed Wittgenstein to overcome his *tractarian* stance. Here we focus on those aspects of Hegel's philosophy that attack the formal and finite element of the Kantian picture, drawing out how in Hegel too there is a two-fold aim. Overcoming the representationalist stance that understands the world as placed over and above our concepts, and endorsing the idea that meaningful, intelligible engagement with reality can only be understood together with the practical, dynamic, and processual aspects of our lives as human beings.

Hegel's standpoint doesn't stand in complete opposition to Kantian idealism. He philosophizes clearly within the grooves traced by Kant's Copernican Revolution, especially in the idea that the metaphysics inherited from modern philosophy must undergo a thorough analysis and investigation (Enz, §41Z; Houlgate 2015, p.21). Hegel follows Kant in viewing thought as free, autonomous, and spontaneous activity of the subject (Enz, §§23, 60).⁵⁹ To experience objects one needs both conceptual spontaneity and sensible experience (VGP III, 355; cf. Houlgate 2015, p.23). Traditional empiricism for Hegel arises to provide a concrete content retrieved from experience, "the inwardly and outwardly present" (Enz, §37). This raises the particular sensation, feeling, intuition to "the *form of universal representations, sentences, laws*"

57 This fluctuation can be seen in our scientific hypotheses, cf. Z, §348; PI, §354; Hacker 2010, p.31; Forster 2004, p.9.

58 Cf. on this Mächa 2012, pp.127-8, against reading Wittgenstein as a conventionalist.

59 See VGP III, 372 "... freedom is the ultimate hinge on which the human being turns, the ultimate pinnacle which allows nothing further to be imposed upon it, so that humanity recognizes nothing, no authority, insofar as it contravenes its freedom", cf. Bristow 2007, pp.88-9.

(§38). In doing so it limits itself to the *finite*. Finite cognition means for Hegel an atomistic, one-sided understanding of what grounds knowledge of reality, a form of reductionism. Empiricism understands the given as the true in-itself, the here and now, the determinateness we seek in the world as merely sensory world, particular, individual form (§38Z). This yields a kind of materialism allowing no supersensible or intellectual contribution. This reveals itself to be an abstraction. Matter cannot be sensed or perceived as *such*, in the sense of being *just matter*. This standpoint is revealed as insufficient for reaching the kind of necessity and universality that Hegel agrees with Kant is necessary for knowledge (§39). Hegel's anti-empiricism argues that experience, if left in this completely material and passive conception, is incapable of disclosing its own justificatory purport.⁶⁰ This insight is one Wittgenstein clearly endorses (cf. OC, §§83, 130; RFM VI, §23).

In Kantian philosophy we see the overcoming of empirical limitations. What determines necessity and universality belongs to us, as thinking agents. The objectivity of experiential knowledge is instituted by the concepts of Understanding, *Verstand* (Enz, §40). For Hegel, one of the truest insights of Kantian idealism is that what constitutes the essence of these concepts, the categories, is the original synthetic unity of apperception, self-consciousness (SL, p.515; cf. Moser 2019, pp.280-1; Quante 2011, p.163).⁶¹ Hegel however argues that this is not achievable within Kantian idealism. Kant retains a picture where the unity between concept and the world, the application of the categories to the manifold of sensible experience, is external, a combination of terms whose roots are ultimately separate. For Hegel, Kantian idealism represents a clear case of a 'philosophy of reflection', a stance that establishes and relies on dualities and formal oppositions between mind and world (Ng 2020, p.69).

In what sense is Kantian idealism a 'philosophy of reflection'? We said that Kant denies that humans are endowed with an intuitive intellect. Human cognition of the world is essentially discursive; we must encounter objects in our sensible faculties to have judgments possessing objective purport. This entails that *Erkenntnis* is a prerogative of our *Verstand*, our faculty of applying concepts to the sensible given. Reason, *Vernunft*, is the faculty of principles which underlies the unity of our rules of synthesis (KrV B356). *Vernunft* provides transcendental ideas which are independent from our synthetic activity (B355, 368). It supplies principles of unity acting as regulative principles, but these cannot be considered as having any objective purport. (B694). They cannot be applied to objects of phenomenal experience because this would amount to *constituting* their object, and this is not possible. We cannot have experience of

⁶⁰ Hegel attacks Hume's empiricism as destroying the objectivity of thought-determinations, VGP III, 277.

⁶¹ Hegel's starting point is Kant's understanding of reason, i.e. demanding unity and totality, cf. Siep 2000, p.34.

the kind of normative unity they prescribe. This unity is something we provide only as a regulative ideal. *Vernunft* is therefore excluded from epistemic cognition. Cognition is to be had exclusively via application of the a priori rules of synthesis provided by *Verstand*, the faculty of subsuming under norms the manifold of experience. We can at most assume principles of reason as ideas of things that however belongs entirely to us, our *maxims of reason*. Accordingly, the application of the intellect's categories to things considered in themselves would be plain non-sense; this application could produce no objective determination (B166, B306). The two realms are to be kept distinctly separate. *Vernunft* and its principles of unity play no genuinely epistemic role.

However, this means Kantian idealism endorses a clear representationalist tenet. This is the essential dualism between conceptual scheme and empirical given. We receive the given in experience and we apply our rules of synthesis to this manifold, unifying it. This is our intellectual activity, a distinct attribution from our spontaneity. It establishes a clear distinction between the sensible and the conceptual realms. Something is given in experience, but its form as an intelligible object for possible judgment is the doing of our *Verstand*. Endorsing such a duality is for Hegel the essential downfall of the Kantian project. Firstly, as with all instances of representationalism, this ends up being a form of *instrumental* cognition. Instrumental cognition cuts us off from reality even if its role is supposedly to get us at how things actually are (PhG, §73). Understanding how the instrument of intellection works won't improve our standing with regard to reality, because by subtracting it from the thing, we'd be left with how things were before we applied the instrument to it. In Wittgensteinian terms, our understanding of how our language works is not conducive to an understanding of reality *considered apart* from our language. Without language, there is no intelligible and knowable reality in the first place. Representationalism requires the idea that there is a fundamental separation, a chasm between how things are and the standpoint of cognition (ibid, §74).

Verstand-based cognition remains stuck into positing of opposites: conceptual category against sensible given (DS, pp.94, 109; cf. Ng 2020, p.281). Subjective element of cognition against objective element that *affects* sensibility (KrV B36). There does not seem to be any way for this absolute givenness to be overcome. This could be achieved only by showing that the concepts apply necessarily to their objects with the latter intended not merely as what is provided in phenomenal experience but as the objects themselves. However, this is obviously not possible for Kant. It would undercut his own idea that we can rescue knowledge from skepticism only by letting this assumption lapse (Sedgwick 2012, p.84).

The consequence is that the real object is lost as an absolute beyond (SL, pp.698, 729). The thing-in-itself becomes a sheer beyond-thought, inaccessible

by human cognition.⁶² Reality becomes something without properties, an outside which has an empty ground, empty abstraction (ibid, pp.427, 554). Here we find another element where Hegel's critique of Kant inhabits the same space as the later Wittgenstein. Much of his work in the *Philosophical Investigations* act as an indictment of the tractarian conception of language and associated picture of the world. The intentional image, the representation, raises by itself the question of how can one extract from it how things are (PI, §388): "However similar I make the picture to what is supposed to represent it may still be the picture of something else" (§389). There is in Wittgenstein a thorough rejection of the idea that our representations, conceptual syntheses, and normative images are merely *pictures* of the world, standing over and against the real thing. In Wittgenstein, language is not a way of representing experience. It *just is experience*:

So if someone has not learned a language, is he unable to have certain memories? Of course – he cannot have linguistic memories, linguistic wishes or fears, and so on. And memories and suchlike in language are not mere threadbare representations of the real experiences; for is what is linguistic not an experience? (§649)

Wittgenstein rejects the idea that we represent reality with our language as if the two items were separate, with reality beyond the representation, as the rock under the snow.⁶³ When we say so-and-so we do not stop short of the fact (§95).⁶⁴

A Kantian might reply that these perceived insufficiencies are only due to a mistaken and unsalvageable conception of human cognition, whose only outcome is skepticism. To think that the products of our normative synthesis via the categories belong to the objects themselves is to think a non-entity, an *Unding* (KrV B274), something conceptually abominable, that has no place within knowledge. However, such an answer would be unsatisfactory. There is the legitimate feeling that Kantianism only offers here a retreat from the skeptical menace. Notwithstanding the fact that Kantian transcendental idealism is not Berkeleyan ontological idealism, Berkeley's own system was proposed as a coherent development of the problem of Cartesian skepticism. If, in order to escape skeptical conclusions, what Kant offers is a retreat into the phenomenal sphere of human experience, the assurance that this is nevertheless objective

62 Cf. SL, pp.45, 62; Houlgate 2015, p.31.

63 The metaphor Hegel used in his *Skeptizismusaufsatz* against Gottlob Schulze's Humeanism, cf. VSP, p.318.

64 It can be argued that in Wittgenstein the whole category of 'knowing something as it really is' makes no sense, cf. Cavell 1969, p.65. See Ritter 2020, p.49 for a criticism of this idea. Already thinking of something 'as it really is' implies a separation between experience and reality.

cognition appears a vain attempt to avoid recognizing a thoroughly skeptical conclusion.

The Kantian ought to show that the categories of the intellect are more than subjective determinations but Hegel's criticism precisely argues that this cannot be done by Kant. For Hegel, the most Kantian idealism achieves is a *Metaphysics* of subjectivity, expressing nothing about the reality of nature and making the world a formal realm of appearances (FK, p.189; DS, p.103).⁶⁵ Hegel spots a thread that connects classically empiricist reflection to the kind of transcendentalism made possible by Kant and developed by Fichte and Jacobi (FK, pp.63, 69).⁶⁶ Both cannot show how what they hold to be the ultimate core of cognition – be it empirical experience or normative synthesis – can obtain justification and genuine authority. Hegel contends that Kantian transcendentalism endorses the principle of modernity established by the Cartesian Cogito, the idea that via inward scrutiny thought could understand freely by itself what is valid and what is not (VGP III, p.120).⁶⁷ Normative and epistemic authority are granted validity by thought itself. However, this conception is doubly problematic. Firstly, it requires a scrutiny and validation of our cognitive and intellectual faculties before we actually begin to have cognition of things. This would be akin to learning to swim before entering in water (Enz, §§10, 41), revealing this methodology as formal. This is due to the fact that now, by requiring to subject one's own critical method to scrutiny, the method becomes empty, mere abstract determination (Enz, §54),⁶⁸ Secondly, in virtue of the limitations that Kant imposes on human cognition, there seems to be no way for this validation to be more than subjective imposition, a kind of assurance of immediate self-certainty whose worth is at best tentative and at worst dogmatic (PhG §76; cf. Bristow 2007, p.166).⁶⁹

Why are the categories mere subjective determinations? Hegel's general idea is that the philosophies of reflection endorse the complete heterogeneity of spontaneity and sensibility, the *Thesis of Absolute Opposition*.⁷⁰ On one side we find the given content of sensibility, which has no form in itself. This form, its unity, cannot be experienced by discursive beings. We instead provide the form

⁶⁵ Hegel doesn't hesitate in calling it *Psychological Idealism* (FK, p.76).

⁶⁶ For a defense of this interpretation cf. Sedgwick 2012, pp.75-8. Cf. Pinkard 2008, pp.112-13 for the idea that the shape of consciousness belonging to modernity is at the root of the subject/object dichotomy.

⁶⁷ As an anonymous reviewer correctly signals me, this is debatable insofar as Kant's *Refutation of Idealism* targets precisely the Cartesian possibility of inner awareness without outer awareness.

⁶⁸ Cf. Bristow 2007, p.70. This approach suffers from the fear of error, which is error itself (PhG, §74).

⁶⁹ This presupposes that worldly knowledge can only be obtained via evidence accessible to self-certain knowledge, making the position a dogmatism of self-certainty, cf. PhG, §§24, 40, 54, cf. Heidemann 2008, p.11.

⁷⁰ Cf. Sedgwick 2012, pp.71, 94, Houlgate 2015, pp.27-8.

of the object. On one side there is the *necessity* of (empirical) being and on the other the freedom of conceptual spontaneity (FK p.85). Categories are revealed empty forms that derive their content from sensory givenness;⁷¹ the *Verstand*-based cognition Kant endorses separates form and content right away (SL, pp.36-9; Houlgate 2015, p.25). Thoughts are separated from nature by an unbridgeable gulf (FK, p.77; Sedgwick 2012, p.72). The world is reduced to a realm of mere appearances whereas phenomena cannot be shown to be more than a reflection of what we assume as correct (Enz, §§41, 43, 52; FK, pp.56, 62). If we provide form to the phenomenal objects but we cannot at the same time assign it to the object themselves, our judgments will simply reflect the forms we assumed as valid from the start. Kant does not examine how the categories should be understood in themselves,⁷² what their relationship to each other is (SL, p.63). He accepts them and their authority without question.⁷³

Given the lack of investigation on the proper content of the categories, the judgments they synthesize will tell us nothing about nature itself.⁷⁴ Nature remains a mere formal representation which presents us at most the maxims that our reason endorses, but remains inaccessible. Categories end-up being dead static pigeonholes (DS, p.80). Their a priori status is formal because merely expressed in terms of an assumed universality and necessity (FK, p.73), which Kant offers no account of. By having a self-consciousness whose spontaneity remains opposite to the empirical manifold, the knowledge of the world Kantian transcendentalism provides us is merely formal and subjective, mechanical application of one-sided and finite determinations (ibid, p.92).

4. THE HEGELIAN CHARACTER OF WITTGENSTEIN'S IDEALISM

Hegel's critique of formalism against the Kantian perspective reappears more than a hundred years later in the spirit of Wittgenstein's later philosophy. The determination of names and objects offered by definitions are as formal and empty as the determinations of form offered by the categories. Neither approach tells us anything about reality. Together with a common anti-empiricist impetus, and the rejection of representationalist stances, we can clearly spot a shared element in their respective philosophical stances. The idea that Wittgenstein, in developing his philosophy from the *Tractatus* to the *Investigations*, undertook a kind of Hegelian transformation has been already noticed by various

71 On the fact that the categories appear to have a sensible genesis, diminishing even more Kant's distance from ordinary empiricism, cf. Enz, §42; Ferrarin 2019, p.149; Sedgwick 2012, p.73.

72 It is arguable that for Kant this investigation is impossible in principle. This only goes toward showing the limit of the Kantian perspective.

73 Cf. Enz, §43; SL, p.45; Houlgate 2015, pp.24, 35. The same is valid for Kant's threefold distinction between cognition, reality, and the subject, cf. PhG §76, Siep 2000, p.75.

74 See DS, p.105 on how this impedes scientific theorizing in general.

commentators and interpreters, and the above traits we analyzed should provide a methodological ground in defense of such readings.⁷⁵

Particularly interesting is the convergence we can record concerning the limits of cognition. Both react to the Kantian idea that the limits of thoughts are invariably fixed, objecting to the contention that their logical features cannot be trespassed (Pinkard 2019, p.181). This can be clearly seen in their shared rejection of the idea of a Ding-an-sich, an object absolutely beyond possible cognition.⁷⁶ Where there is a limit, this works as a negation only for a third, external comparison between subject and object (Enz, §359). The idea that there is an absolutely transcendent realm ontologically distinct from our actual employment of reasons, language, concepts, is nothing more than a fancy of inadequate conceptions of mind and world.⁷⁷ In a series of paragraphs where Wittgenstein develops his therapeutic stance, these elements clearly appear. Endorsing a picture of the world as something pure and ‘clear-cut’ leads us to search for *real* objects. This guides us being dissatisfied with the present use of our words (PI, §105). There is a conflict between ‘*actual language*’ and the requirements that such an idea imposes on us, so much that the requirements themselves become vacuous. We search for friction only to find no way of investigating at all (§107).

This clearly connects with Hegel’s criticism of the purely self-reflective method. For both, inquiry has to start with our actual engagement with the world. The method of purely self-critical reflection aims at a presuppositionless beginning. By having no presuppositions at all, no criterion can be endorsed to

75 Especially on the social, and normative direction of Wittgenstein’s later philosophy, cf. Lear 1984, p.239; Bloor 1996, p.358; Brandom 2001, p.167; 2007, p.137. See Lagerspetz 2021, p.52 on the historical development of consciousness as present in both. On their presenting an anti-foundationalist, anti-empiricist, and anti-mentalist picture of knowledge cf. Quante 2011, p.137; Berto 2003, p.554; Forster 1989, pp.109-110; Perissinotto 1991, p.160-1. A well-recognized area of convergence is Wittgenstein’s reflection on rule following and the private language argument, cf. Forster 1998, pp.207-9; Rentsch 2019, pp.54-5; Brandom 2019, pp.653-4; Pinkard 2007, p.206.

76 This might seem a grandiose claim if fed to Wittgenstein’s later philosophy, namely that we can cognize *everything*. However, if we understand it as a point of *principle*, this need not be understood as some programmatic thesis that nothing but complete transparency of the world awaits us. It rather signals the more modest statement that what belongs to the world cannot be placed *beyond* the world in which we carry out our linguistic and epistemic practices. Thanks to an anonymous reviewer for raising this point.

77 And the corresponding idea that there might be a *transcendent* use of reason independent of common reality is for Hegel a consequence of the metaphysics of subjectivity, cf. Enz, §60, FK., p.63. As Sedgwick observes (2012, p.95), this is also the root of the skeptical consequences of Hume and Kant’s philosophies. What Kant treated only as a figment of truth is just truth for Hegel, as is for Wittgenstein (Moser 2019, p.282). This is obviously a strongly metaphysical interpretation of Kant, which however can be reasonably attributed to Hegel.

start with (PhG, §81).⁷⁸ We realize that “what we call ‘proposition’, ‘language’, has not the formal unity that [we] imagined, but is a family of structures more or less akin to one another ... The *preconception* of crystalline purity can only be removed by turning our whole inquiry around ... on the pivot of our real need” (PI, §108). The later Wittgenstein rejects inquiring based on Fregean definitions and associated conceptual purity. Hegel’s own dialectical approach avoids the mistake that Wittgenstein dodges and Kant clearly commits: understanding philosophy in terms of principles and a priori definitions that instantiate supposedly authoritative requirements on human agency (Ng 2020, p.96).

The convergence we defend can be contested because for Wittgenstein, the stance described above has a clear therapeutic role whose aim is to halt in their tracks any substantive or systematic philosophical theorizing. Wittgenstein’s remarks have a quite far-reaching anti-essentialist component.⁷⁹ The attack against merely finite forms of cognition has a clearly different aim in Hegel. For him, this ought to bring us to a higher-level of philosophical understanding and truth. For Wittgenstein, this ought to simply show that our philosophical theorizing is misguided *ab initio*, without any need for higher level views to understand what we already always understand.⁸⁰

Leaving aside the question of therapy, which in both Hegel and Wittgenstein is not a trivial matter,⁸¹ this objection revolves around matters of essentialism and truth. What we want to argue for here is that this conflict is more illusory than thus far assumed. The apparent divergence is the result of neglecting the fact that Wittgenstein’s anti-essentialism and apparent disregard for truth are directed against the realist and Platonist conceptions of meaning. He does not do away with such categories entirely; how could he? Both the idea of something having an essential determination as well as the idea that our statements are liable to truth-functional evaluation are concepts deeply ingrained within our form of life and associated language-games.⁸² Essence being expressed by grammar (PI, §371; PG, 22) is crucial for the later Wittgenstein. What he rejects is the idea that the essence so expressed captures something transcendent.

78 Cf. PhG, §84 on the impossibility of beginning with a clean slate, and the need for consciousness to provide the criterion to itself. We cannot be properly receptive to how our cognitive capacities emerge *if* we have to bracket them all to begin with (Hrachovec 2019, p.78).

79 Cf. PI, §104, Fogelin 1976, pp.110-1; McGinn 2011, p.653.

80 But for Hegel, already at the level of basic forms of finite cognition, the truth of the whole is already present (PhG, §73).

81 Philosophical therapy in Hegel is mostly directed against the dogmatic assumptions of common-sense, cf. VSP, p.332; SL, pp.25, 124; Enz, §389. See on this Quante 2011, pp. 73-6. Giladi (2015, pp.253-4) argues that Wittgenstein and Hegel diverge precisely on the topic of philosophical therapy. Giladi reads Wittgenstein strictly as a quietist. Although this reading is quite widespread it can be contested as flawed, cf. on this Annalisa Coliva’s (2021) recent rejection of it.

82 Cf. on the latter PI, §136, PG, I, Appendix, §5. Cf. Forster 2004, p.109.

We already remarked that the very concept of the transcendent is foreign to Hegel. However, the classical understanding of Hegel's absolute idealism conceives him as defending some variety of essentialism, conceptually incompatible with Wittgenstein's deflationist approach. Our goal here is to show that this interpretation is not a given. Crucial tenets of Hegelian idealism – the ideas that Reason goes beyond the dichotomies instituted by the intellect and that knowledge and truth can only be understood as the development of *der Begriff* – instantiate features we encountered in assessing Wittgenstein's position.

To accomplish this goal, we complete the exposition of the Hegelian standpoint against the perceived insufficiencies of Kantian idealism. Kant's mistake for Hegel is conceptual, in his assumption that our cognition can only be discursive in the sense of requiring being affected by external things to be had at all (FK p.77). The way out of this self-imposed limitation is to reject the idea that concepts and sensible intuitions must be completely heterogeneous (*ibid*, p.89, Sedgwick 2012, p.46). For Hegel, the very essence of idealism is to eliminate the idea that subjectivity and objectivity belong to intrinsically different ontological categories. Such a view entails that each opposite can be determined in abstracto. Idealism strives instead to understand their original unity, their being in a relationship of reciprocal determination (FK, p.68). Wittgenstein's conception of language-games endorses all of the above: they do not stand opposite reality nor they possess intrinsic natures excluded from each other. Reality is integrated in our language-games, in our activities, in our shared understanding. The concept of reality itself can only occur within such constitutive practices. The determinations we experience in uttering a word or in expressing a judgment with objective purport aim at how things are. Hegel's insight is that there is no ground for believing our conceptual categories as constrained on the subjective side, as if they pertained only to us. If reality enters our normative, conceptual and linguistic practices, conceptual categories pertain to nature as well (Enz, 42§Z3).⁸³ The only alternative to this is to endorse again the dichotomies and dualisms of scheme and content, harbingers of skepticism, arbitrariness, dogmatic self-assurance. The idea that linguistic determinations are not merely ours is shared by Wittgenstein, and this is visible in his therapeutic aim of dissolving dichotomies between reality and thought (Lagerspetz 2021, p.52). To believe that concepts are merely representations is to endorse the idea that there is a world out there our thoughts can only *approximate*.

The chosen faculty for Hegel to overcome intellectual dichotomies is reason. This shouldn't be surprising. Kant's mistrust in the laws of reason, the prohibition of constitutively – and not merely as a regulative ideal – assigning to nature their unity, laid the seeds for the absolute opposition of sensibility and spontaneity. A proper appreciation of reason is key for Hegel's aims. Reason's capacity is

83 Cf. on this aspect Houlgate 2015, p.29; Quante 2011, pp.41-3; Cammi 2019, p.123.

precisely to sublimate the antithesis of subject and object (DS, p.90), providing this unity by freeing consciousness from its limitations (ibid, p.93). This is possible because reason can engage in speculative thinking, the mode of knowledge which reveals the identity and function of opposing terms within a wider whole. Speculation, far from being a homonym for 'free invention', is the activity of human reason in surveying the conceptual connections and inferential relations of a term (Siep 2000, p.38). The opposition between subjective judgment and object arises as a perspective of knowledge whose interest is to understand an object conceived as a physical entity. However, this distinction is an abstraction determined by our engaging with the object in a specific, finite way. It cannot be how things are from the start. Concept and object already pertain to each other for determinate, objective judgment to be possible. The activity of reason determines the object as having a specific autonomous determination, but these determinations, these distinctions into empirical particularity and contingency do not reflect blankly external ontological determinations borrowed from outside the activity of reason. Speculative thinking allows human reason to understand how they arise by outlining their unity (FK, pp.90-1). The understanding holds the determinations fixed. Reason dissolves the determinations of the understanding and generates the universal with the particular comprehended in it (SL, p.10).

These are pathways that might appear to make us lose the connection with Wittgenstein's approach, even more so if we consider that for the early Hegel, speculation could only be achieved via transcendental intuition of self-activity at work in nature (DS, p.174). Additionally, Hegel says that conceiving the determinations in itself means conceiving them in their concept (SL, pp.94, 671). This kind of talk is surely alien to Wittgenstein's perspective. Even when Hegel transitions away from his more Schelling-influenced conception of intuition and towards a more holistic standpoint,⁸⁴ this residue of pre-critical metaphysics does not simply vanish. What could it mean for example that the *concept* is the ground of all finite determinateness (ibid, p.520) to a sympathizer of Wittgenstein?

The answer lies in the fact that human self-consciousness intended as *Vernunft*, in its negative and speculative elements, is first and foremost something actual as an *activity*. What is real, *wirklich*, for Hegel is what exists in a concrete and not merely formal fashion, i.e. it is something that can act (SL, p.482, Cammi 2019, p.120). This activity is crucially conceptual, but these

⁸⁴ This shift also moved Hegel from the idea that the absolute standpoint of philosophy can be already assumed as established (cf. DS, p.94; FK, p.94) to the idea that it requires justification (Bristow 2007, pp.117-8, 167-8). Here there is a clear difference from Wittgenstein, who does not think that our standpoint needs justification and is suspicious of philosophy being that which brings us the adequate standpoint. There is an element of skepticism about philosophy in Wittgenstein which is absent in Hegel (Rockmore 2019, p.70).

concepts are not applied merely as subjective impositions on merely external content. The activity of reason is its actuality, its being real in manifesting itself as a self-differentiating and self-determining conceptual movement (SL, p.478).⁸⁵ Reason actualizes itself in experience, establishing relations between concept and object, testing, developing, revising them as a historical and concrete process. Via this actualization, it allows reality to become *wirklich*, being actualized by the concept. The concept, *der Begriff*, is reason as a self-conscious subject which is part of the world, conscious both of what she encounters in experience and of her access to things (ibid, p.254). The concept is the process of thinking in its self-comprehension. The understanding collided with the realization that its claims fell short of their intended target; they ended up being claims about the understanding's own conceptual activity, being therefore cut off from the reality they sought (Pinkard 1994, pp.42-3). Reason's standpoint entails that this self-determination as conceptual activity is always already engaged with reality, as neither pole can be determined in isolation from the other. The world is neither in-itself nor mere subjective imposition. It is relation between its appearance and its essence made *actual* by the activity of human self-consciousness (SL, p.419). The activity of reason is nothing else than the expression of the concept, its shaping and making actual the relation between appearance and essence via normative determinations understood as producing their content and form (Cammi, 2019, p.122). The truth of our judgments is realized when the object of our judgment corresponds to its concept, realizing agreement of cognition with its subject matter (Enz, §213; Moser 2019, p.282).

How does this converge with Wittgenstein's later thought? The essence Hegel talks about does not suggest a realist conception of essence. Essence is manifested and developed by the concept, made actual by the activity of the concept, which belongs to us but it's not finite reflection or subjective imposition. What manifests itself via our activity is essentially *creative* power (SL, p.491). The universal medium which operates via conceptual determinations, distinctions, disassociations, and comparisons, is self-consciousness and its faculty of *Vernunft* (PhG, §§118-9). Whereas *Verstand* reduced the object to mere appearance turning it into something merely subjective, *Vernunft* discovers its own self as essential to the object, becoming object to itself, self-consciousness (Enz, §418Z). Self-consciousness does not abandon the idea of an external world; its concept is integrated within the process and development of conceptual activity.⁸⁶ The world is always already mediated by self-consciousness, by our own productive, conceptualizing, normative activity. It is not the mere object that gives us its essential content. What constitutes the essence of a thing is its concept, and the reasons we recognize as valid for that

85 Cf. Cammi 2019, p.124.

86 Consciousness of the world presupposes self-consciousness (PhG, §86; Ng 2020, p.98).

concept to correspond to that thing.⁸⁷ It is the concrete use of words, concepts, language, determinations and reflection. Knowledge manifests itself as self-corrective activity of knowing subjects, overcoming the Kantian separation between knowledge and truth (PhG, §37, Siep 2000, p.73).

All of this is essentially isomorphic to Wittgenstein's injunction that only in our actual uses and practices can our words have meaning, and our beliefs endowed with objective purport.⁸⁸ If we stopped at this observation, this might be nothing more than a passing resemblance between the two positions. What really does the heavy lifting in establishing a common horizon between the two is Hegel's own concept of *Begriff*. The idea, the concept as something normatively active determining the essence of things and integrating reality within itself – the accord between object and its concept – possesses the same function, capacity, and possibilities of Wittgensteinian grammar. Grammar determined the essence of things in connection with our actual practices and uses, our activities, in a way that does not envision an *outer* providing immediate content. Grammar is autonomous, in the sense of its free development and progress, making the essence of what it determines *dynamic*, not static as the Kantian understanding would have it. Grammar establishes a realm of necessity because the determinations it expresses provide the internal logic of our words and concepts. Grammar integrates world and language; it expresses the concept to which an object corresponds, the possibility of expressing true judgments upon this object, but itself it is not evaluable on the same score. This is valid for Hegel's idea of truth as well. Hegel, as much as Wittgenstein, is not really concerned with *propositional* truth, mere correspondence of judgments and words to external facts. The kind of truth Hegel and Wittgenstein seek is *material* truth, accordance of the thing with its essence (Stern 1993, p.645). Essence is expressed by the concept, thought determining and self-comprehending the internal logic of its norms, i.e. their grammar. In both Hegel and Wittgenstein, the world is within our reach as it manifests itself in the actualization of our self-consciousness. Mind and world ultimately coincide in their content (Pinkard 2019, pp.195-6). For Hegel and Wittgenstein the meaning of our words are tied to their progress, dynamism, the possibility of comprehending their instantiations and further actualizations (Kolman 2019, p.232).⁸⁹

87 See on this Quante 2011, p.24; Pinkard 1994, pp.48-50. The concrete world before actualization via reason is nothing, pure being, immediacy understood apart from any determination (SL, p.59; Enz, §124Z). Siep (2000, pp.46-7, 66-7) calls this a kind of *holistic* essentialism. There is an obvious difference between Hegel and Wittgenstein if we adopt to read the former as proposing a metaphysically strong conception of essence, but it should be at this point quite clear that here we are favoring a more deflationist reading.

88 Cf. Rentsch 2019, p.53; Kolman 2019, p.233.

89 In this sense, both allow for *true infinity*. Every object is both finite, in its particular actualization, and infinite, because it can be further actualized and freely developed (SL, p.109).

For Hegel, this process does not belong to an idealized subject or reason. One could be easily fooled into understanding Hegelian Reason narrowly as some kind of supernatural entity, or even theological being that determines the world immanently, necessarily guiding us towards a specific *Zweck*. Instead, reason is nothing else than our natural history, our historical processes in their development (Houlgate 1999, p.27). As such, as for Wittgenstein, to fully comprehend how knowledge is possible we must take into account the socially situated dimension of reason-giving activities (Pinkard 1994, p.44). Our conceptual actions and determinations are not the product of private internal intentions⁹⁰ (Quante 2011, p.203). Human reason is *in the world*, and because of this it expresses itself as life (PhG, §168; SL, p.676). Self-consciousness is activity of life itself within nature, which is not lifeless and opposing human cognition anymore (DS, pp.139-40).⁹¹ Cognition is a matter of the form our natural life takes and develops, a matter of education, training, *Bildung* (PhG, §68; cf. Enz, §296Z), leading human reason into the form of *Geist*, spirit's insight into what knowing is, the epistemic process from our natural consciousness to true knowledge by becoming self-conscious life (PhG, §§29, 77). When self-consciousness distinguishes something from itself as existing, this moment does not merely involve empirical certainty, but becomes object for a living thing. In Hegel as much as in Wittgenstein, what shapes the world is not the immediacy of sheer givenness. The given that shapes reality is our form of life, in accordance with its self-determined ends and goals (Ng 2020, pp.280-5, SL, pp.696-7).⁹² Living self-consciousness externalizes itself in order not to be stuck on the subjective side of an illusory dichotomy. For both Hegel and Wittgenstein, this externalization is unavoidably social. What is authoritative as a reason for self-consciousness it is only insofar as this is so for the "I that is We, the We that is I" (PhG, §177).

5. CONCLUSION

We argued in this analysis for the following theses. Firstly, while a strong idealist undercurrent traverses the whole of Wittgenstein's work, it is particularly visible in his later writings. The character of Wittgenstein's anti-realist position can be adequately described as belonging to the tradition of epistemological idealism associated with Kant and classical German philosophy. We argued that Wittgenstein's later position represents a development beyond Kant's variety of transcendental idealism. This development allows an unlikely figure to emerge as an interlocutor, and not a philosophical foe, to the kind of anti-

90 Cf. Quante 2011, p.203. On Hegel's anti-individualism cf. Heidemann 2008, p.17.

91 Cf. Kern 2018, pp.98-9; Ng 2020, pp.88-9.

92 See Ng 2020, p.199; Kern 2018, p.103. This is also in agreement with Wittgenstein's idea of being compelled to act and follow norms in an almost blind, way, cf. Pinkard 2008, pp.114-5.

foundationalist, socially externalist picture of knowledge and cognition that Wittgenstein offers. Essential tenets of Hegelian philosophy that at first sight might appear to be simply incompatible with the Wittgensteinian ethos have been revealed to cover similar grounds, so much that the endpoint for both philosophers is to inhabit the same horizon. Knowledge, truth, and meaning are tied to the socially enacted practices that we develop without leaving reality outside as something external and immediately determinate. The work of the concept is an integral part of both thinkers, and we should have cleared enough methodological and conceptual ground to allow for less suspicion to arise between the two.

This does not mean that all differences amidst their stances are to be erased or sublated. There remain strong divergences on how the two thinkers understand their own philosophical aims. Wittgenstein remains distrustful of systematic and elaborate philosophical theorizing. The same cannot be said of Hegel. This has consequences on the former offering no transcendental method,⁹³ something which is clearly present in the latter (Moser 2019, p.289). Additionally, there is undoubtedly a difference in how the two thinkers understand the process and the succession of the various shapes that constitute the history of the human form of life, with Hegel endorsing far more substantial aims on such matters. However, a direct consequence of our analysis is that we have no reason anymore to keep the determinations we attach to Wittgenstein and Hegel as antipodally fixed. Wittgenstein is much more than an anti-philosophical quietist. We have no necessary reason to understand Hegel as a pre-critical speculative theologian. Both can provide conceptual and argumentative resources to escape a certain idea of philosophizing, a positivist, empiricist, finite idea of comprehending the world. On this score we can only end with a sketch of possible new avenues to further the investigation of this convergence. A clear topic appears to be the relation of both Hegel and Wittgenstein to skepticism. They share a certain impatience with traditional Cartesian/Humean doubt. However, neither thinker provides a straightforward refutation of skepticism tout court. In fact, both have been read as instantiating crucial Pyrrhonian insights. These are for both integral to a certain kind of philosophical therapy they develop, against finite and one-sided ways of thinking. For both, skeptical reflection is the viaticum to a better understanding of reason in the world, and of how the norms we endorse and follow with other

93 It could be contested that by offering no transcendental method, the idea that Wittgenstein offers a variety of transcendental idealism cannot be defended. However, this would be an overtly narrow understanding of the *transcendental* aspect of Wittgenstein's position. To talk about a transcendental element in Wittgenstein's philosophy means referring to the constitutive character of our linguistic and inter-subjective practices that allow everyday propositional attitudes, beliefs, desires, judgments, intentions, to be intelligible. This can be so even if no metaepistemological transcendental method is offered. Of course, this could also be understood as a weakness in Wittgenstein's position. Thanks to an anonymous reviewer for raising this question.

subjects can nevertheless retain the objectivity we experience of them as living self-consciousness. This will however need to wait for further research we cannot provide here.⁹⁴

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

Hegel

- FK – *Faith and Knowledge*, Edited and Translated by Walter Cerf & H. S. Harris, Albany: SUNY Press, 1977
- DS – *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, Edited and Translated by Walter Cerf & H. S. Harris, Albany: SUNY Press, 1977
- VSP – *On the Relationship of Skepticism to Philosophy*, translated by H. S. Harris, in Di Giovanni, G., Harris, H. S. (eds.), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, Indianapolis: Hackett Publishing, 2000, pp.313-362
- PhG – *The Phenomenology of Spirit*, Edited and Translated by Terry Pinkard, Cambridge: Cambridge University Press, 2018
- SL – *The Science of Logic*, Edited and Translated by George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010
- VGP – *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in zwanzig Bänden, Band 20, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986
- Enz – *Encyclopaedia of Philosophical Sciences. Part I: The Science of Logic*, translated and edited by Klaus Brinkmann and Daniel Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, *Part III: Philosophy of Mind*, translated by William Wallace and A. V. Miller, Revised by Michael Inwood, Oxford: Oxford University Press, 2017

KANT

- KrV – *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998
- KU – *Critique of the Power of Judgment*, translated and edited by Paul Guyer and Eric Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2000

WITTGENSTEIN

- TLP – *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by David Pears and Brian McGuinness, London: Routledge, 1974

⁹⁴ The origins of this work lie in my Master degree dissertation written as a DAAD Graduate fellow at the Freie Universität Berlin and defended at the University of Pavia in 2014. I thank Silvana Borutti and Georg Bertram for their supervision during its original conception. I heartily thank Modesto Gomez Alonso for countless illuminating conversations on such topics. I thank Simone Nota and Silvia Locatelli for their feedback and constructive comments on the manuscript. Mauro Minervini and Lorenzo Bergamelli have provided further opportunities to clarify the ideas expressed above. Any faults that remain lie squarely with the author. Finally, I thank Jeanne Gorisse for her unwavering support and nearness during writing, and for having seen both the inception of these ideas and, many years later, their tentative conclusion.

- PG – *Philosophical Grammar*, edited by Rush Rhees, translated by Anthony Kenny, Oxford: Basil Blackwell, 1974
- BB – *The Blue and Brown Books*, Edited by Rush Rhees Chichester: Wiley-Blackwell, 1958
- LFM – *Lectures on the Foundations of Mathematics*, Edited by Cora Diamond, Ithaca: Cornell University Press, 1976
- RFM – *Remarks on the Foundations of Mathematics*, translated by G. E. M. Anscombe, edited by Georg Henrik von Wright, Rush Rhees, G. E. M. Anscombe, revised edition, Cambridge, MA: MIT Press, 1983
- PI – *Philosophical Investigations*, revised 4th Edition, translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S., Hacker, and Joachim Schulte, Edited by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Chichester: Wiley-Blackwell, 2009
- Z – *Zettel*, edited by G. E. M. Anscombe and Georg Henrik von Wright, translated by G. E. M. Anscombe, Berkeley: University of California Press, 1967
- OC – *On Certainty*, edited by G. E. M. Anscombe and Georg Henrik von Wright, translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1969
- CV – *Culture and Value*, edited by Georg Henrik von Wright, translated by Peter Winch, Oxford: Blackwell, 1980

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- ANDRONICO, M. (1997), Giochi Linguistici e Forme di Vita, in Marconi, D. (ed.), *Guida a Wittgenstein*, Roma-Bari: Laterza, pp.241-286
- ANSCOMBE, G. E. M. (1981), The Question of Linguistic Idealism, in Id. *Collected Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford: Basil Blackwell, pp.112-133
- BARTMANN, M. (2021), *Wittgenstein's Metametaphysics and the Realism-Idealism Debate*, Cham: Palgrave-Macmillan
- BERG, A. (2019), Identity in Difference – Wittgenstein's Hegel, in Mächä, J., Berg, A. (eds.), *Wittgenstein and Hegel. Reevaluation of Difference*, Berlin: De Gruyter, pp.348-364
- _____. (2020), *Wittgensteins Hegel*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag
- BERTO, F. (2003), Mediazione e Immediatezza in Hegel e Wittgenstein, in Ruggiu, L., Testa, I. (eds.), *Hegel Contemporaneo. La Ricezione Americana di Hegel a Confronto con la Tradizione Europea*, Milano: Guerini e Associati, pp.544-559
- BLOOR, D. (1996), The Question of Linguistic Idealism Revisited, in Sluga, H., Stern, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.354-382
- BORUTTI, S. (2005), Dubbio, Scetticismo, e Senso Comune in Wittgenstein, in *Nuova Civiltà delle Macchine*, 23:1, 91-107
- BRANDOM, R. (2001), Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism, *European Journal of Philosophy*, 7:2, 164-189
- _____. (2007), The Structure of Desire and Recognition, *Philosophy and Social Criticism*, 33:1, 127-150

- _____, R. (2019), *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press
- BRENNER, W. (2005), Wittgenstein's 'Kantian Solution', in Moyal-Sharrock, D., Brenner, W. (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, New York: Palgrave-Macmillan, pp.122-141
- BRISTOW, W. (2007), *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, Oxford: Oxford University Press
- CAMMI, L. (2019), Hegel and Wittgenstein on *Wirklichkeit*: Sketch of a Comparison, Mächa, J., Berg, A. (eds.), *Wittgenstein and Hegel. Reevaluation of Difference*, Berlin: De Gruyter, pp.119-140
- CAVELL, S. (1969), The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy, in Id. *Must We Mean What We Say*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.41-67, 1976
- COLIVA, A. (2021), Doubts, Philosophy, and Therapy, *Midwest Studies in Philosophy*, 45:1, 155-177
- CORTI, L. (2014), *Ritratti Hegeliani. Un Capitolo della Filosofia Americana Contemporanea*, Roma: Carocci Editore
- DILMAN, I. (2002), *Wittgenstein's Copernican Revolution. The Question of Linguistic Idealism*, New York: Palgrave-Macmillan
- _____. (2004), Wittgenstein and the Question of Linguistic Idealism, in McManus, D. (ed.), *Wittgenstein and Scepticism*, London: Routledge, pp.162-177
- FERRARIN, A. (2019), *Thinking and the I. Hegel and the Critique of Kant*, Evanston, IL: Northwestern University Press
- FOGELIN, R. (1976), *Wittgenstein*, London: Routledge, 2nd Edition
- FORSTER, M. (1989), *Hegel and Scepticism*, Cambridge, MA: Harvard University Press
- _____. (1998), *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago, IL: Chicago University Press
- _____. (2004), *Wittgenstein and the Arbitrariness of Grammar*, Princeton, NJ: Princeton University Press
- GARVER, N. (1990), Form of Life in Wittgenstein's Later Work, *Dialectica*, 44:1/2, 175-201
- _____. (1996), Philosophy as Grammar, in Sluga, H., Stern, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.139-170
- GILADI, P. (2015), Hegel's Therapeutic Conception of Philosophy, *Hegel Bulletin*, 36:2, 248-267
- GUYER, P. (2000), Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism, in Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.43-64
- GUYER, P., & HORSTMANN, R.-P. (2020), Idealism, in Zalta, E. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/idealism/>
- HACKER, P. M. S. (2010), Meaning and Use, in Withing, D. (ed.), *The Later Wittgenstein on Language*, New York: Palgrave-Macmillan, pp.26-44

- HEIDEMANN, D. (2008), Substance, Subject, System: The Justification of Science in Hegel's Phenomenology of Spirit, in Moyar, D., Quante, M. (eds.), *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.1-20
- HORWICH, P. (2010), Wittgenstein's Definition of Meaning as 'Use', in Withering, D. (ed.), *The Later Wittgenstein on Language*, New York: Palgrave-Macmillan, pp..17-25
- ____ (2012), *Wittgenstein's Metaphilosophy*, Oxford: Oxford University Press
- HOULGATE, S. (1999), Hegel's Critique of Foundationalism in the 'Doctrine of Essence', in O'Hear, A. (ed.), *German Philosophy Since Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.25-45
- ____ (2015), Hegel's Critique of Kant, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 89:1, 21-41
- HRACHOVEC, H. (2019), No Evaluative Authority is Beyond Evaluation: Common Ground Between Hegel and Wittgenstein, in Mächa, J., Berg, A. (eds.), *Wittgenstein and Hegel. Reevaluation of Difference*, Berlin: De Gruyter, pp.73-88
- ISHIGURO, H. (1969), Use and Reference of Names, in Winch, P. (ed.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, London: Routledge, pp.20-50
- KERN, A. (2018), Human Life and Self-Consciousness. The Idea of 'Our' Form of Life in Hegel and Wittgenstein, in Martin, C. (ed.), *Language, Form(s) of Life, and Logic*, Berlin: De Gruyter, pp.93-112
- KOBER, M. (1996), Certainties of a World-Picture: The Epistemological Investigations of *On Certainty*, in Sluga, H., Stern, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.411-441
- KOLMAN, V. (2019), Master, Slave, and Wittgenstein: The Dialectic of Rule Following, Mächa, J., Berg, A. (eds.), *Wittgenstein and Hegel. Reevaluation of Difference*, Berlin: De Gruyter, pp.227-242
- LAGERSPETZ, O. (2021), The Linguistic Idealism Question: Wittgenstein's Method and his Rejection of Realism, *Wittgenstein-Studien*, 12:1, 37-60
- LEAR, J. (1982), Leaving the World Alone, *The Journal of Philosophy*, 79:7, 382-403
- ____ (1984), The Disappearing We, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 56:1, 219-141
- MÄCHA, J. (2012), Language Meets and Measures Reality, in Padilla Gálvez, J., Gaffal, M. (eds.), *Doubtful Certainties, Language-Games, Forms of Life, Relativism*, Frankfurt a. M.: Ontos Verlag, pp.121-128
- MCGINN, M. (2011), Grammar in the *Philosophical Investigations*, Kuusela, O., McGinn, M. (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press, pp.646-666
- MOORE, G. E. (1903), The Refutation of Idealism, in Id. *Selected Writings*, edited by Thomas Baldwin, London: Routledge, pp.23-44, 1993
- MOSER, A. (2019), Hegel's Speculative Method and Wittgenstein's Projection Method, Mächa, J., Berg, A. (eds.), *Wittgenstein and Hegel. Reevaluation of Difference*, Berlin: De Gruyter, pp.275-289

- MOYAL-SHARROCK, D. (2016), Wittgenstein: No Linguistic Idealist, in Grève, S., Màcha, J., (eds.), *Wittgenstein and the Creativity of Language*, New York: Palgrave-Macmillan, 117-138
- NG, K. (2020), *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*, Oxford: Oxford University Press
- PERISSINOTTO, L. (1991), *Logica e Immagine del Mondo: Studio su über Gewißheit di Ludwig Wittgenstein*, Milano: Guerini e Associati
- PINKARD, T. (1994), *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press
- ____ (2007), Agency, Finitude, and Idealism: What does it mean to be a Hegelian Today?, in Welsch, W., Vieweg, K., (eds.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus Heutiger Sicht*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, pp.205-216
- ____ (2008), What is a "Shape of Spirit"?, in Moyar, D., Quante, M. (eds.), *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.112-129
- ____ (2019), Forms of Thought. Forms of Life, Màcha, J., Berg, A. (eds.), *Wittgenstein and Hegel. Reevaluation of Difference*, Berlin: De Gruyter, pp.181-197
- QUANTE, M. (2011), *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag
- RENTSCH, T. (2019), Three Key Hypotheses regarding Hegel and Wittgenstein, in Màcha, J., Berg, A. (eds.), *Wittgenstein and Hegel. Reevaluation of Difference*, Berlin: De Gruyter, pp.51-58
- RITTER, B. (2020), *Kant and Post-Tractarian Wittgenstein. Transcendentalism, Idealism, Illusion*, Cham: Palgrave-MacMillan
- ROCKMORE, T. (2019), Wittgenstein, Hegel, and Cognition, Màcha, J., Berg, A. (eds.), *Wittgenstein and Hegel. Reevaluation of Difference*, Berlin: De Gruyter, pp.59-71
- SCHULTE, J. (1989), *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam Verlag
- SEDGWICK, S. (2012), *Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, Oxford: Oxford University Press
- SIEP, L. (2000), *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag
- STERN, R. (1993), Did Hegel Hold an Identity Theory of Truth?, *Mind*, 102:408, 645-647
- TRAVIS, C. (2011), The Proposition's Progress, in Kuusela, O., McGinn, M. (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press, pp.183-213
- WILLIAMS, B. (1973), Wittgenstein and Idealism, in *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 7:1, 76-95
- WILLIAMS, M. (2004a), Wittgenstein's Refutation of Idealism, in McManus, D. (ed.), *Wittgenstein and Scepticism*, London: Routledge, pp. 76-96
- ____ (2004b), Wittgenstein, Truth, and Certainty, in Kölbel, M. (ed.), *Wittgenstein's Lasting Significance*, London: Routledge, pp.249-284

HEGEL AND WITTGENSTEIN ON GOD AT THE BEGINNING OF THE WORLD*

HEGEL Y WITTGENSTEIN SOBRE DIOS AL PRINCIPIO DEL MUNDO

JAKUB MÁCHA

Doctor en filosofía
Professor
Masaryk University,
Brno/ Czechia
macha@mail.muni.cz
ORCID: 0000-0001-6394-5173

Recibido: 13/05/2022
Revisado: 01/09/2022
Aceptado: 12/09/2022

Abstract: I argue that Hegel and Wittgenstein, each in their own specific way, used the idea of God at the beginning of creation as a complex analogy for other kinds of beginning, most notably the beginning of philosophical thought. Hegel's *Logic* describes God's mind before the creation of the world, i.e. God's pure thinking. For a philosopher, beginning afresh means resolving to consider this kind of abstraction from the existence of the world. Wittgenstein, by contrast, says that the idea of a creator of the world does not explain anything. It marks the *terminus ad quem* of asking for explanations; we must not ask further who created the creator of the world. Wittgenstein generalizes this for any kind of reasoning: "Explanations come to an end somewhere." (*Philosophical Investigations*: §1) Any sort of explanation must eventually arrive at its *terminus ad quem*, which means only that any kind of reasoning must have its logical beginning.

Keywords: Hegel, Wittgenstein, God, pure thinking, beginning, Logos, creation, Gospel of John, ground.

Resumen: En este artículo sostendré que tanto Hegel como Wittgenstein, cada uno a su propio modo y con sus características propias, emplearon la idea de Dios al comienzo de la creación como una analogía compleja para otras clases de comienzo, en particular, para el comienzo del pensamiento filosófico. La *Lógica* de Hegel describe la mente de Dios antes de la creación del mundo, es decir, el pensamiento puro de Dios. Si la filosofía es un comienzo radical, que el filósofo empiece todo de nuevo significa que se decide a realizar una abstracción radical respecto a la existencia del mundo. Wittgenstein, por el contrario, señala que la idea de un

* This work has been supported by the Czech Science Foundation, project no. GA19-16680S.

creador del mundo no explica nada. Lo que hace es fijar un *terminus ad quem* en nuestra búsqueda de explicaciones, de forma que no vayamos más allá, preguntándonos por quién creó al creador del mundo. Wittgenstein generaliza esta tesis, aplicándola a cualquier forma de razonamiento: “Antes o después las explicaciones llegan a un fin” (*Investigaciones filosóficas*: §1). Cualquier tipo de explicación acabará por alcanzar su *terminus ad quem*, lo que únicamente significa que como tal ha de poseer un inicio lógico.

Palabras Clave: Comienzo, Creación, Dios, Evangelio de Juan, Fundamento, Hegel, Logos, Pensamiento Puro, Wittgenstein.

This short essay examines the idea of postulating a god as the creator of the world. Many religions and mythologies regard this idea as a crucial part of their faith. Our initial question is this: why did critical thinkers like Hegel and Wittgenstein,¹ who were far from accepting any dogmatic beliefs, nevertheless consider this idea or even employ it in explaining their philosophical views? I shall argue in this essay that Hegel and Wittgenstein, each in their own specific way, used the idea of God at the beginning of creation as a complex analogy for other kinds of beginning, most notably the beginning of philosophical thought.

Let me provide a brief classification of these kinds of beginning.² A beginning is the first element of a certain ordered series. Otherwise, there would not be much sense in speaking about a beginning. Our classification of beginnings is based on various kinds of such series. We can distinguish temporal, spatial, causal, epistemological, ontological and logical series. The *temporal* beginning is the beginning of an object's existence in time, i.e. the *moment* when the object begins to exist. The temporal series can be conceived as natural (causal, mechanical) or historical (spiritual in Hegel's terms). The *spatial* beginning of an object is its border with another object or external *space* (e.g. my garden begins with a fence). One can take the spatial beginning in a different sense, namely, as the smallest element of which the object is composed, i.e. a kind of atom. The temporal and spatial beginnings usually coincide, and we can thus speak of a spatio-temporal beginning. The *causal* beginning is the object's immediate mechanical cause. An object's spatio-temporal beginning usually coincides with the causal one. The *epistemological* beginning marks the beginning of the acquisition of *knowledge* (or getting rid of false knowledge) about an object X by subject Y. Typically, it is the beginning of a learning or discovery process. A more specific kind of epistemological beginning is the origin of language, and

1 The parallels, affinities and differences between Hegel and Wittgenstein have attracted some attention recently. For a general overview see my introductory chapter to the volume *Wittgenstein and Hegel: Reevaluation of Difference* (Mácha 2019).

2 See my article “Hegel and Wittgenstein on Difficulties of Beginning at the Beginning” (Mácha 2022) for a more detailed account of these kinds of beginnings.

even here there are several variants: the historical origin of a certain language (e.g. English), the origin of language itself as such (or the first language), the origin of a person's acquisition of her first language. The ontological series covers various relations ranging from Aristotelian causality to contemporary notions of fundamentality, grounding and ontological dependence. The *ontological* beginning of X can be characterized as the *ground* of the existence of X. The logical series is of utmost importance with respect to the problem of beginning. The *logical* beginning is a presuppositionless axiom, the first *principle*. It does not presuppose anything else, whether a logical condition, justification or proof.

These are beginnings of something (an object, a piece of knowledge, a logical series). We can also consider the *subject* or the agent who begins (i.e. creates) something, who acquires knowledge of something, who starts a chain of logical reasoning. Such subjects do not need to be restricted to human agents. They can be the plural “we” (as often in Wittgenstein) or what Hegel calls spirit, or they could even be God. We can thus distinguish an objective and a subjective moment of the beginning.

Utilizing this conceptual framework, we can restate our initial problem: Hegel and Wittgenstein invoke the idea of the spatio-temporal beginning of God's creation of the world. This beginning is supposed to be analogous to the logical beginning of a philosopher's reasoning.

1. HEGEL: GOD'S MIND BEFORE THE CREATION OF THE WORLD

Hegel's reflections on the beginning are highly complex. Unsurprisingly, there has been no scholarly consensus about what his account of beginning amounts to. Let us begin with his famous claim that his *Logic* describes God's mind before the creation of the world.³ How, after Kant, could Hegel make such a claim about the essence of God's mind? I think that a key to understanding this claim can be found in Hegel's discussion of the Gospel of John in his early work *The Spirit of Christianity*. The gospel begins with a well-known dictum: “In the beginning was the Logos; the Logos was *with* God; and God was the Logos; in him was life.” (Hegel 1971: p. 256)⁴ Hegel urges us not to read these dicta as assertions despite their subject-predicate form; the predicate is not passively assimilated into the

3 Hegel writes that his *Logic*, i.e. the content of pure science is “*the exposition of God as he is in his eternal essence before the creation of nature and of a finite spirit*” (Hegel 2010: p. 29). It is clear that for Hegel, the primary determination of this content is that it is pure science, i.e. pure thinking, *not* that it is the exposition of God's eternal essence before the creation of the world.

4 This is Hegel's translation of John 1:1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. However, the phrase “in him was life [*zōē*]” (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν) occurs in 1:4. Hegel does not mark this discrepancy.

subject term. On Hegel's reading, they are what he later (in the *Phenomenology*) called *speculative sentences*. The predicate term expresses the essence of the subject (not mere its property).

Hence, in the beginning, the essence of God is the Logos. Hegel goes on to claim that God is matter in the form of the Logos. The Logos itself is with God; both are one. The life of the Logos is its infinite self-partitioning. In the beginning, i.e. before the creation of the world, nature and man, God exists in the form of the Logos. Seen in this light, Hegel's *Logic* aims to explicate this self-partitioning of the Logos. This etymological connection between logic and Logos is apparent if – as Hegel does – we keep the original Greek “Logos”/λόγος and do not translate it as “word”.

Why should we accept John's account of the beginning of the world in the first place? Hegel's principal aim was to explain the logical beginning of a person's philosophical thinking, rather than the temporal and causal beginning of the world and history. Does Hegel take these beginnings to be identical? Although some scholars (e.g., Hans Küng) have argued that he does,⁵ I think that the main attraction of this kind of identity is that it singles out pure thinking. A person's logical beginning must be made in the element of pure thinking, i.e. thinking without any presupposition, without anything given. In the beginning, the Logos is not divided, which means one cannot presuppose any conceptual distinction (e.g. between subject and object, form and content); one cannot presuppose any form of thought. In this sense, the *Logic* presents thinking before the temporal beginning of the world.

There are other beginnings within Hegel's *Logic*. In the essay “With What Must the Beginning of Science Be Made?” Hegel writes: “the only determination of this beginning is that it is to be the beginning of logic, of thought as such” (Hegel 2010: p. 48). And he goes on: “There is only present the resolve, which can also be viewed as arbitrary, of considering *thinking as such*.” (ibid.) This resolve (*Entschluß*) accounts for a contingent (arbitrary) transition from the epistemological to the logical series, from the *Phenomenology* to the *Logic*.⁶ This aspect of *Entschluß* is captured by Goethe's Faust's famous line: “In the beginning was the deed”. This is Faust's reinterpretation of the beginning of the Gospel of John. As discussed above, the same holds true for Hegel's *Logic* and his account of the beginning in particular.

Yet there is another *Entschluß*, another beginning, within Hegel's *Logic*. Curiously enough, it occurs at the end of the *Logic*. In the essay “With What

5 This identity amounts to the thesis that there was the divine Logos/word at the beginning of time, i.e. it amounts to taking John 1:1 literally.

6 Here we must take the *Phenomenology* as expressing an epistemological series leading to pure knowing, which is *presupposed* at the beginning of the *Logic* (Hegel 2010: pp. 46–58).

Must the Beginning of Science Be Made?” , Hegel makes the following reference to the end of the *Science of Logic*:

At the *end* of the development [the absolute spirit] freely externalizes itself, letting itself go into the shape of an *immediate* being – resolving [*entschließend*] itself into the creation of a world which contains all that fell within the development preceding that result and which, through this reversal of position with its beginning, is converted into something dependent on the result as principle. (Hegel 2010: p. 49)

This is a highly complex sentence. The second resolve occurs at the end of the logical development initiated by the first resolve; the absolute spirit resolves itself into the creation of a world. This second resolve marks the temporal (and causal and historical) beginning of the world. Before we try to disentangle the idea of the reversal of the beginning and the end, let us see what Hegel writes at the very end of the *Science of Logic*:

the idea *freely discharges* [*entläßt*] itself, absolutely certain of itself and internally at rest. [...] But what is posited by this first resolve [*Entschluß*] of the pure idea to determine itself as external idea is only the mediation out of which the concept [...] raises itself up. (Hegel 2010: p. 753, translation modified)

If the *Logic* describes God’s mind before the creation of the world, then when the logical movement is completed, God as absolute spirit *can* resolve itself into the creation of the world. This second resolve is – as with the first one – a free and arbitrary act. This means that the transition between the logical and the causal series is not necessary – analogously to the transition between the epistemological and logical series at the beginning of the *Logic*. There is a crucial difference between these two decisions or resolves. The subject of the first resolve at the beginning of the *Logic* is the philosophizing subject who decides to consider pure thinking (which is also the standpoint of God’s mind). In contrast, the subject of the second resolve at the end of the *Logic* is God as the absolute spirit that resolves to create the world. Before the creation of the world, God does not need to decide to consider pure thinking, for all his thinking is pure anyway. In terms of time and history, the first resolve by the philosopher occurs *after* the second resolve, which occurs at the beginning of time.

At the end of the *Logic*, after the logical series is completed, the spirit is fully determined and retrospectively grounded. Hegel writes: “The *retrogressive grounding* of the beginning and the *progressive further determination* of it, run into one another and are the same.” (Hegel 2010: p. 750) The notion of grounding presents us with interpretative issues in Hegel scholarship. The ground is the beginning of the ontological series, which runs in the opposite direction to the logical series. Those who interpret Hegel as not having any metaphysical commitments tend to downplay the difference between these

series and reduce it to the fact that one is the reverse of the other. Accepting this kind of non-metaphysical interpretation would bring Hegel closer to Wittgenstein.⁷

The ontological beginning is the ground of everything. It makes possible all other beginnings. It makes possible the second resolve, i.e. the spatio-temporal and causal beginning of the world, which, in turn, makes possible the epistemological and then the logical beginning, i.e. the philosopher's resolve to consider pure thinking. The goal of this pure thinking is, as we already know, to arrive at the fully determined spirit, which is the ontological beginning. This is the complex circularity of Hegel's system.

2. WITTGENSTEIN: GOD'S CREATION, ARCHITECTURE, AND INARTICULATE SOUNDS

Before we move on to Wittgenstein's reflections on the beginning, a few preliminary remarks are in order. Wittgenstein most probably never read any of Hegel's works. His knowledge of Hegel's philosophy came at second hand through Kierkegaard and Russell. I will leave aside the arguably distorted picture of Hegel's thinking that Wittgenstein acquired from Russell, and point out similarities and differences that go beyond direct or indirect influences. I will restrict my consideration to Wittgenstein's works from the 1930s and 40s, and leave aside his complex views about the beginning from his final manuscripts, collected in the volume *On Certainty*, where the analogy with God's creation of the world is not addressed.⁸

Hegel and Wittgenstein belong to quite different traditions of thought, and hence their philosophical outlooks and vocabularies are very different too. Let us pay attention to three notions that play important roles in the thought of both these philosophers and that will allow us to find some common ground between them: *system*, *logic* and *ground*.

Hegel is a philosopher of the *system*. His philosophy aims to build a comprehensive system of all knowledge, that is, of all science. Wittgenstein's attitude to philosophical systems was fairly negative. One of the aims (indeed, perhaps the most important) of his philosophy is to destroy or dissolve philosophical systems. Nevertheless, the expression "system" is not uncommon in Wittgenstein's writings. He speaks of various *systems* in a positive sense: a system of empirical propositions, a system of language, our whole system of evidence, a system of reification, our system of knowledge. These notions are

7 I address this issue in my (2019).

8 Cf. my (2022) article where I focus on Wittgenstein's reflections from his final manuscripts.

not so far removed from Hegel as it may seem at the outset. The main difference between Hegel's and Wittgenstein's notions of system is that Hegel's systems aspire to comprehensiveness (and it is their lack of comprehensiveness that drives their dialectical development). Wittgenstein's systems are sometimes comprehensive, and sometimes not. They occur within human practices and are bound up with language-games. The notions of a system and of a language-game are closely related. In the present context, it is important that Hegel's inquiry into the beginning (of the system of knowledge or of logic) is analogous to Wittgenstein's deliberations on the beginning of a certain language-game.

The notion of *logic* is ubiquitous in both Hegel and Wittgenstein. Both thinkers diverge from the usual account of logic as an inquiry into the forms of thought or entailment. Notoriously, there are competing interpretations of what Hegel's logic amounts to, which I do not want to go into here. Let me say only this: as with Kant's transcendental logic, Hegel's logic is about the structures of our thought, which are, however – and here the disagreement begins – also the structures of being (as with Aristotle's categories). For the later Wittgenstein, logic is about the constitutive rules of our language-games (Glock 1996: p. 202). If Hegel's logic can be interpreted without any metaphysical commitments (as on “non-metaphysical” interpretations), there is then common ground with Wittgenstein's conception of logic.

Finally, we have to look closely at the notion of *ground*. As we discussed above, there is no scholarly consensus about the ontological significance of this notion in Hegel. Wittgenstein usually treats the notion of ground as almost synonymous to that of motive or reason. Wittgenstein's key insight is that ground is opposed to cause even if they can be concomitant:

The causes of our belief in a proposition are indeed irrelevant to the question [of] what we believe. Not so grounds, which are grammatically related to the proposition, and tell us what proposition it is. (Wittgenstein 1967: §437)

This distinction between ground and cause is an instance of a more general distinction between internal and external relations.⁹ There are, thus, two main series in Wittgenstein's thought: the logical or grammatical (internal) series and the causal (external) series. Moreover, Wittgenstein reflected on the commonsensical etymological origin of the expression “ground” (as did Hegel before him). On Wittgenstein's view, the expression “ground” is related to architecture, where one speaks of the ground of a house in two senses:

We would like to begin philosophy with something which should be the foundation [*Grundlage*] of everything to follow, of all the sciences, and yet at the

9 Cf. Mácha (2015) for more details.

same time it is not supposed to be a “foundation” simply in the sense of the bottom course of bricks in a house. (Wittgenstein and Waismann 2004: p. 75)

After introducing this analogy between the foundation or ground of a house and the foundation of all science, Wittgenstein goes on to distinguish two senses of “foundation”: “the foundation of the building [...] as the bottom course of bricks and [...] as solidity.” (ibid.: p. 75) This ambiguity of the term “foundation” in the domain of housing and architecture has implications for how the term “ground” is used in the domain of philosophy.¹⁰ The idea I shall develop is that the bottom course of bricks is the spatial beginning of a building. In contrast, solidity refers to its inner structure and, as we shall see in a moment, to the ontological beginning. Wittgenstein continues: “This dilemma gives rise to the need to begin philosophy with, so to speak, an inarticulate sound.” (ibid.) He provides several examples of (purportedly) inarticulate sounds, including Heidegger’s “The nothing noths”.¹¹ Inarticulate sounds are like a concealed bottom course of bricks as opposed to solidity. Wittgenstein is, however, not entirely deprecatory of this kind of beginning. He switches back to the domain of architecture and argues that it is a matter of style whether we want to highlight some boundaries or edges, such as the bottom course of bricks.¹² Buildings are at times sharply bounded or, as Wittgenstein puts it: “At other times there is a need not to emphasize, but rather artificially to conceal boundedness.” (ibid.: p. 77) From these reflections, Wittgenstein draws the following conclusion about the beginning:

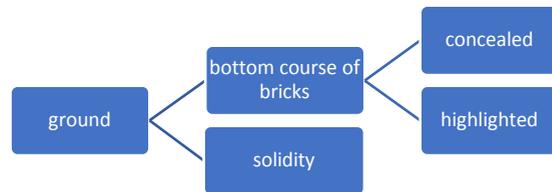


Figure 1: Wittgenstein's analysis of the notion of ground

¹⁰ Heidegger makes a related distinction in his *Kant and the Problem of Metaphysics* (originally published in 1929): “If the established ground [*Grund*] does not have the character of an actual base [*Boden*] but that of a root [*Wurzel*], then it must discharge its function in such a way as to let the stems grow out of it while lending them support [*Halt*] and stability [*Bestand*].” (Heidegger 1962: p. 144) The bottom course of bricks is the actual *ontic* base, i.e. a spatial beginning in the present framework. Heidegger, however, prioritizes the ground as the *ontological* root that lends support and stability – which is like Wittgenstein’s notion of solidity, i.e. the ontological beginning.

¹¹ “Das Nichts nichtet.” This is Heidegger’s infamous phrase from his lecture “Was ist Metaphysik?” (1929) that caught Carnap’s attention in his classical essay *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1932).

¹² Highlighting the bottom course of bricks is typical in Renaissance or classical architecture, but virtually absent in functionalist architecture (including the house Wittgenstein designed for his sister).

And that is just how it is with this argument: it is a desideratum, e.g., to trace back to a creator the coming into being of the universe even though this in a certain sense explains nothing and merely calls attention to the beginning. (ibid.)

Wittgenstein's ingenious analogy between the foundation/ground in architecture and in philosophy is an analogy between different kinds of beginning. The bottom course of bricks is a spatial beginning of the building. This beginning is analogous to the beginning of philosophical thought with an inarticulate sound and to the spatio-temporal beginning of the world with God's creation. Hegel's logical beginning with pure being is also something Wittgenstein would call inarticulate sound. (Hegel says that "pure being" is an empty word. (Hegel 2010: p. 55)) The spatio-temporal beginning with God is, however, not a concealment. Quite the opposite. This beginning calls attention to itself, like highlighting the bottom course of bricks.

In contrast, one can say that an ontological foundation in philosophy is analogous to solidity in architecture. Foundation/ground as solidity is thus the ontological beginning, which in Hegel is the absolute spirit. These two senses of foundation/ground that Wittgenstein focuses on are parallel to the logical and the ontological beginning in Hegel.

Wittgenstein employs the analogy with God's creation of the world on several occasions. Analogies are, in general, supposed to explain something. Wittgenstein, however, maintains that to postulate a creator at the beginning of the world does not explain anything. This is in sharp contrast to Hegel, who invokes the picture of God's mind before the creation of the world in an attempt to explain the pure character of his logic. According to Wittgenstein, this analogy merely calls attention to the beginning, as stated in my discussion above. However, Wittgenstein introduces another term or domain in this analogy (another beginning): the end of explanations (of signs), that is, the end of a chain of reasoning:

Explanations of signs do at some point come to an end. And that is similar to someone's saying: "What good does the assumption of a Creator do you, since it just postpones the problem?" (Wittgenstein 2005: p. 47e)

Or again in the *Big Typescript*:

Well, reasons for this can be given within the calculus; and at the very end, one is tempted to say "It is simply quite probable that this thing will now behave as it has always behaved" – or something like that. A phrase that veils the beginning of the reasoning process and plays a similar role at this beginning to that played by the Creator at the beginning of the world. He doesn't really explain anything, but is a beginning that is acceptable to humans. (ibid.: p. 181e)

The beginning with God's creation is not a concealment, not an inarticulate sound, but it does nonetheless veil something. Like any beginning, it veils (an inquiry into) what might have been before. This beginning is analogous to the beginning of the reasoning process, i.e. to the logical beginning. Wittgenstein speaks about two movements of thought: the chain of explanations of signs and the chain of reasoning. The end of explanations is the beginning of the reasoning process. Wittgenstein insists that the chain of explanations must come to an end, i.e. to the logical beginning. In other words, the chain of explanations aims at finding the logical beginning, and, of course, at stopping at the logical beginning, not before the beginning. That explanations do come to an end is the crucial insight of Wittgenstein's later thinking; as he writes in §1 of the *Philosophical Investigations*: "Explanations come to an end somewhere." (2009: §1)¹³

What, then, is the end of explanations, i.e. the logical beginning, for Wittgenstein? He considered several options, but never ultimately subscribed to any of them. We have already mentioned the beginning with an inarticulate sound. Other suggestions Wittgenstein considered are the beginning with the distinction between sense and nonsense, the beginning with a contradiction, and the beginning with an immediate description. Other kinds of beginning that come into focus in Wittgenstein's final manuscripts are a primitive reaction, the end of doubting and, especially, a simple decision. Before considering these beginnings, let me note that they are regarded as logical beginnings, as the beginning of chains of internal relations. Language-games do also have external causes. Hence these logical beginnings have causal, external presuppositions. This fact does not disrupt their being logical beginnings. Quite the opposite: the fact that the logical beginning has causal or historical presuppositions accounts for its non-arbitrary character.

Wittgenstein's suggestion that we begin with the most immediate description belongs to his so-called phenomenological period in the early 1930s. I want to leave the details of this proposal aside. One point is of utmost importance for the present discussion, however. Wittgenstein discussed what would happen if one tries to go beyond the most immediate description: "anything which tried to be more immediate still would inevitably cease to be a description" (Wittgenstein 1975: §68). It would be an inarticulate sound. He concludes: "You simply can't begin before the beginning." (ibid.) This claim seems to be in sharp contrast to Wittgenstein's later claim from *On Certainty* that the most difficult thing is not to begin before the beginning (Wittgenstein 1969: §471). On a closer inspection, I do not think there is any contradiction. Any attempt to go before the beginning results in speaking nonsense. To begin before the beginning is to begin with nonsense, i.e. not to begin at all. A beginning before the beginning is thus impossible. However, to recognize that one begins before the beginning is still the most difficult thing.

13 Or even more aptly: "Presuppositions come to an end." (Wittgenstein 1982: §354)

Let us move on to some of Wittgenstein's more promising accounts of the beginning. In the late 1930s, he wrote: "The origin & the primitive form of the language game is a reaction; only from this can the more complicated forms grow. // Language—I want to say—is a refinement, 'in the beginning was the deed'." (Wittgenstein 1998: p. 36)¹⁴ In these remarks, Wittgenstein discusses the genealogical development of language-games. He imagines here a primitive reaction of an infant, e.g. a cry or a smile. As a person grows up and is educated, such reactions are refined into complicated linguistic structures. Hence, a primitive reaction is not a logical beginning, but rather an epistemological one. This is related to Wittgenstein's philosophical method: if it is difficult to give a definition of a word, one is prompted to ask: "How did we *learn* the meaning of this word ('good' for instance)? From what sort of examples? in what language-games?" (Wittgenstein 2009: §77) Hence, the origin – i.e. the *epistemological* beginning – of a word ("good", "pain" for instance) is a primitive reaction (amazement, crying, etc.). A primitive reaction thus cannot be taken as the distinctively logical beginning.

CONCLUSION

Both Hegel and Wittgenstein invoke the idea of God's creation of the world, and both embed this idea in complex analogies. I hope it is now clear that entertaining this idea does not commit them to the metaphysical or theological thesis that the world was created by God (or that God exists). On the contrary, the idea is far from being nonsensical for them. And this is shown by the very fact that it has an explanatory role in the analogies we have discussed.

There is, however, one notable difference in their employment of this idea. Hegel's *Logic* describes God's mind before the creation of the world. If the world did not exist yet, God's thinking must have been pure. For a philosopher, beginning afresh means resolving to consider this kind of abstraction from the existence of the world. Wittgenstein, in contrast, says that the idea of the creator of the world does not explain anything. It marks the *terminus ad quem* of asking for grounds. This is a familiar idea adopted from St Augustine (*Conf.* XI, 12): we must not ask further who created the creator of the world (because the idea of God veils what might have been before, as we already know). Wittgenstein generalizes this for any kind of reasoning: "Explanations come to an end somewhere." Any kind of explanation

14 As indicated above "In the beginning was the deed" is a famous line from Goethe's *Faust* (1806) which inspired many philosophers since then. In its original context, it is Faust's speculative translation of John 1:1 "In the beginning was the word". For Faust, word is not enough. Word is too passive. This deed [Tat] captures an aspect of the meaning of *logos*. For Wittgenstein, this deed in the beginning of a language-game is something active and closely connected to language, even though not in its outward appearance (it is a primitive reaction after all).

must eventually arrive at its *terminus ad quem*, which means only that any kind of reasoning must have its logical beginning. Wittgenstein provided several suggestions for what that beginning might be.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- CARNAP, Rudolf, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”. *Erkenntnis* 2, 1932, 219–241.
- GLOCK, Hans-Johann, *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996.
- HAMMOND, Carolyn, *Augustine: Confessions*, vol. I Books 1–8. Harvard: Harvard University Press, 2014.
- HEGEL, G. W. F., *Early Theological Writings*. Trans. T. M. Knox and Richard Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- _____, *Science of Logic*. Translated by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*. Trans. by James Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1962.
- _____, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- MÁCHA, Jakub, “Hegel and Wittgenstein on Difficulties of Beginning at the Beginning”. *Topoi*, 2022.
- _____, Introduction: Hegel, Wittgenstein, Identity, Difference, in: MÁCHA, J. and BERG, A. (Eds.), *Wittgenstein and Hegel: Reevaluation of Difference*. Berlin: De Gruyter, 2019, 1–21.
- MÁCHA, Jakub, *Wittgenstein on Internal and External Relations: Tracing All the Connections*. London: Bloomsbury, 2015.
- WITTGENSTEIN, Ludwig and WAISMANN, Friedrich, *The Voices of Wittgenstein*. BAKER, G. (Ed.), Routledge, 2004.
- _____, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. Vol. I, G. H. von Wright and H. Nyman (ed.), trans. C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell, 1982.
- _____, *On Certainty*. Oxford: Blackwell, 1969.
- _____, *Philosophical Investigations*. The German text, with an English trans. by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulte, revised 4th edition by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. Oxford: Blackwell, 2009.
- _____, *Philosophical Remarks*. R. Rhees (Ed.), trans. R. Hargreaves and R. White. Oxford: Blackwell, 1975.
- _____, *The Big Typescript. TS 213*. C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue (Eds.). Oxford: Blackwell, 2005.
- _____, *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß/Culture and Value. A Selection from the Posthumous Remains*. G. H. von Wright and H. Nyman (Eds.), trans. P. Winch, revised by A. Pichler, revised second edition. Oxford: Blackwell, 1998.
- _____, *Zettel*. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds.), trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1967.

LA CRÍTICA DE WITTGENSTEIN A LAPUTA: ALIENACIÓN Y SIGNIFICADO

WITTGENSTEIN'S CRITIC OF LAPUTA: ALIENATION AND MEANING

SANTIAGO GARMENDIA

Doctor en Filosofía

Profesor Adjunto

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán,

San Miguel de Tucumán/Argentina

santiaagogarmendia@hotmail.com

Recibido: 08/08/2022

Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Wittgenstein es inclasificable desde las categorías metafilosóficas de analítico o continental, suponiendo que sea una forma buena, completa y exhaustiva de leer la filosofía del siglo XX. Es, si se quiere, el más analítico de los continentales y el más continental de los analíticos. Lo cual no hace más que mostrar que no encaja. Al debate quisiera plantearlo en términos de laputanos/no laputanos que, dicho de modo abreviado, es una cuestión de alienación. Hay muchos laputanos, Es una forma de formular y contestar preguntas que desprecia lo particular y lo ordinario. Una conjunción de síntomas epistémicos y éticos que se dan con toda claridad en la isla de Laputa, en el tercer viaje de Gulliver de Jonathan Swift.

Palabras Clave: analisis gramatical, causalidad, esperanto, filosofia analitica, Gramsci Antonio, Sraffa Piero, Swift Jonathan, Wittgenstein Ludwig J. J.

Abstract: Wittgenstein is imposible to understand from within the metaphilosophical categories of analytic or continental - assuming that it is a good, complete and exhaustive way of reading any philosophy of the 20th century. He is, we might say, the most analytical of the continentals and the most continental of the analytical. Which only shows that it doesn't fit. I would like to present the debate in terms of Laputans/non-Laputans, which in short is a question of alienation. There are many Laputans. It is a way of formulating and answering questions that despises the particular and the ordinary. A conjunction of epistemic and ethical symptoms that clearly occur on the island of Laputa, in Gulliver's third voyage by Jonathan Swift.

Keywords: analytical philosophy, Gramsci Antonio, causality, esperanto, grammatical analysis, Sraffa Piero, Swift Jonathan, Wittgentein Ludwig.

1. LAPUTA O NO LAPUTA

El centenario del *Tractatus Logico Philosophicus*¹ sugiere rescatar al primer Wittgenstein sin leerlo desde las *Investigaciones Filosóficas*² y, de esa manera, considerarlo un proyecto diferente, independiente y positivo. El proyecto tractariano es un fallido importante y no hace falta salvarlo ni olvidarlo, al contrario. Es una lección acerca de un camino que marcaron Frege y Russell, pero que fue Wittgenstein quien lo llevó a sus últimas consecuencias. Desandar el *Tractatus* fue para él buscar un punto *anterior* al paso que marcó el rumbo de su primera derrota. Ese punto, el carril que lo pone en la vía tractariana, es una tentación que llamaremos *laputana*.

Wittgenstein es inclasificable desde las categorías metafilosóficas de analítico o continental, suponiendo que sea una forma buena, completa y exhaustiva de leer la filosofía³. Es, si se quiere, el más analítico de los continentales y el más continental de los analíticos. Lo cual no hace más que mostrar que no encaja. Al debate quisiera plantearlo en términos de laputanos/no laputanos que, dicho de modo abreviado, es una cuestión de alienación. Hay muchos laputanos. Es una forma de formular y contestar preguntas que desprecia lo particular y lo ordinario. Una conjunción de síntomas epistémicos y éticos que se dan con toda claridad en la isla de Laputa, en el tercer viaje de Gulliver de Jonathan Swift⁴.

En el libro *Jonathan Swift and Philosophy*, R. Goodwin dedica un artículo a la isla llamado “Volatile spirits”, donde marca con argumentos, que la actitud de Swift no viene de la ignorancia ni del miedo, sino de un profundo escepticismo respecto a la forma científica de la época de tratar los asuntos de la vida social⁵. A ese escepticismo hay que buscarlo, desde luego, en la rivalidad manifiesta con los académicos de la Royal Society, especialmente con Isaac Newton, con quien tuvo una amarga decepción por un episodio de emisión de monedas de bajo valor en perjuicio de Irlanda. Los laputanos padecen, según Goodwin, un narcisismo tóxico que se expresa en tres formas epistémicas: 1. No reconocen puntos de vista alternativos, 2. No aceptan que el propio esquema tenga problemas y 3. Son imperialistas con respecto al esquema.

Los laputanos, científicos alienados que viven en una isla artificial flotante, son absolutamente torpes en los asuntos diarios, pero a la vez tienen una capacidad matemática tremenda y una terrible crueldad política. Una

1 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1979 [1918]. (En adelante TLP)

2 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas* (Trad. Suárez y Moulines). Barcelona: Cátedra, 2004. (En adelante IF)

3 Cfr. D'AGOSTINI, Franca, *Analíticos y continentales*. Guía de la filosofía de los últimos treinta años. Madrid: Cátedra, 2000.

4 SWIFT, Jonathan, *Los viajes de Gulliver*. España: Ed. Molino, 1934. (En adelante VG)

5 GOODWIN, R. “Volatile Spirits”. En: PÖTZSCH, Janelle (ed.), *Jonathan Swift and Philosophy*. Lexington Books, 2017.

inteligencia hemipléjica que desprecia las especificidades de lo particular y que es incapaz de ver la complejidad y riqueza del mundo social. Imponen al continente su doctrina torpe y abstracta, no hay para los admiradores súbditos de los laputanos capacidad de corregirse en la práctica. Son incapaces de criticar el libreto que se les impone, como se muestra en su horrible arquitectura, agricultura y ciencias morales.

El *Tractatus* no deja de ser un gran truco de laputano. Como dice la propia E. Anscombe, Wittgenstein pensaba que su teoría pictórica representaba la lógica de todo lenguaje significativo y *lo que no se ajustase a la teoría pictórica no era significativo*⁶.

El imperialismo lógico llega al extremo de la inefabilidad y el misticismo. Bild o silencio. La nueva idea de análisis gramatical de las *Investigaciones* se opone tanto a la metafísica como al análisis lógico. Lo analítico de su *Tractatus* no era original, sino un refinamiento de la idea fregeana y russelliana de buscar entidades simples, sello de la verdad recordemos el *Tractatus* 5.4541. Pero eso lo *simple* no era lo *particular*, el ejemplo era una ocasión fortuita, incluso indeseable.

(En la época del *Tractatus*) Russell y yo ambos esperábamos encontrar los primeros elementos, o “individuos”, y por tanto las posibles proposiciones atómicas a través del análisis lógico... ambos, aunque de manera distinta, dejamos la cuestión de los ejemplos a un lado. No debimos decir “no los podemos dar porque el análisis no ha llegado lo suficientemente lejos todavía, pero ya llegaremos con el tiempo”. Las proposiciones atómicas no son el resultado de un análisis a llevar a cabo todavía... no hay proposiciones atómicas ocultas⁷.

Su giro acontece tanto respecto a lo no analítico, como al viejo modelo de análisis. He aquí desde luego la razón suya para sugerir la publicación en conjunto del *Tractatus* con las *Investigaciones*. No solo era preciso hacerle frente a la metafísica plotórica, sino también al reduccionismo lógico. “La enseñanza de la filosofía tiene la misma inmensa dificultad que tendría la instrucción en geografía si el alumno trajese consigo una gran cantidad de ideas falsamente

6 “Convencido de que había penetrado la naturaleza esencial de la verdad, la falsedad y la negación con su teoría de la proposición como imagen, Wittgenstein tenía por delante un programa de desarrollo. Tenía que demostrar como la gran cantidad de proposiciones que no parecían de manera inmediata ajustarse a su teoría en realidad lo hacían. Al residuo que quede ningún modo se adecuaba lo rechazo como carente de sinsentido, quizás como liso y llano sin sentido quizás como intento de decir lo inexplicable”. ANSCOMBE, Elizabeth, Introducción al *Tractatus* de Wittgenstein (1959). Buenos Aires: Ediciones El Ateneo, 1971, 86.

7 AMBROSE, Alice (ed.), Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald (1979). Nueva York: Prometheus, 2001, 11. (En adelante YB)

simplificadas sobre el curso y conexiones de los cursos de los ríos y las sierras” (YB,13).

Es decir, que su talante anti metafísico lo había llevado por el camino del análisis lógico, tirando como dijera la psicología de la Gestalt, el niño con el agua sucia de la bañera. La tarea del análisis gramatical de las *Investigaciones* es cartografiar la diversidad, sin los delirios de los antiguos cartógrafos, pero tampoco en el extremo de los reduccionismos tractarianos. Como si hubiese pasado, por reacción, de aquellos mapas delirantes, llenos de krakens y sirenas, a los esquemas de la lógica que no dan cuenta de la complejidad del mundo, de la diversidad de seres, de expresiones y prácticas sociales. Hablando de mapas, vamos a adentrarnos en el universo de Gulliver.

2. LAPUTA

Es difícil entender los viajes de Gulliver sin la lupa del sarcasmo. La ironía al mismísimo género de “libros de aventuras”, si se quiere, es un gesto tractariano de auto jaque mate. Excepto que en el *Tractatus* fue en serio.

Swift tiene como blanco principal la Royal Society of Sciences. En el tercer viaje de su libro *Los Viajes de Gulliver* (VG, 92), el famoso viajero es rescatado de un nuevo naufragio por la isla flotante de Laputa. Es una enorme ciudad artificial con habitantes obsesionados por las ciencias abstractas pero inútiles en los asuntos prácticos. Tan distraídos que tienen que ser asistidos por algunos servidores que, cuando los ven perderse mucho tiempo en sus pensamientos, les dan pequeños golpes muy certeros con unos bastones (los “*flappers*”), para que atiendan a lo particular⁸. Jonathan Swift tiene como blanco principal en esta sección a Sir Isaac Newton y a la Royal Society en general⁹. Sus talentos

8 “La obligación del golpeador consistía, cuando se encontraban dos o tres personas, en golpear diestramente (con una vejiga llena de guisantes) en la boca del que debía hablar y enseguida en el oído derecho de aquel o aquellos a quienes va dirigido el discurso. Tales monitores no eran menos necesarios a sus amos cuando salían, pues habían de darles ligeros golpes en los ojos cuando estaban a punto de caer en un precipicio embestir contra un poste o empujar o de ser empujados a un arroyo” (VG, 56).

9 Lynall señala que la existencia de los *flappers* (molestadores, golpeadores) está directamente vinculada con la intención de ridiculizar a Isaac Newton. “Swift probably encountered stories of Newton’s aloofness and introspection from an important but overlooked friend: Catherine Barton (c. 1680–1739), the daughter of Newton’s half-sister, Hannah Smith... It is probable that Barton told Swift much about the step-uncle whose domestic affairs she attended to, and in Laputa such stories were later appropriated and deployed in satiric form. Newton would sometimes, for instance, let his dinner stand for hours, and eat his supper cold for breakfast, because he was so engrossed in his studies, and would have benefited from a flapper or two by his side.²² Indeed, Walter Scott states that ‘the Dean’s friends’ (who precisely is unclear) believed that ‘the office of flapper was suggested by the habitual absence of mind of the great philosopher’ Newton”. LYNALL, Gregory, *Swift and Science. The Satire. Politics and Theology of Natural Knowledge, 1690-1730*. Nueva York: Macmillan, 2012, 58-59.

son la matemática y la música, su alimento es cortado y presentado *more geométrico*, su idea de la sastrería es enteramente *a priori*, con lo cual producen y lucen las más incómodas vestimentas. Sus vidas no tienen descanso, absortos a perpetuidad en problemas de cálculo de cometas y vida útil de la energía solar, todos asuntos inevitables que no implican una acción real.

La sátira es más dura con los hombres del continente que aplican los métodos laputanos, los acólitos de Balbinarbi. En su academia se realizan experimentos de todo tipo. Destacamos tres casos donde Swift logra por medio del absurdo, con una agudeza tremenda, discutir tres nociones alienadas del lenguaje : como pura referencia, simple combinación y como proceso mental.

La idea misma de que un lenguaje es una colección de nombres de cosas, donde su función es la de referir, y que todo el resto es fuente de confusión, está expuesto de un modo genial:

Siendo las palabras el nombre de las cosas, cada persona llevaba consigo todos los objetos a que hubiese de referirse. Tal proyecto se hubiese aprobado... si las mujeres y el vulgo y los ignorantes no hubiesen amenazado con sublevarse si no se les permitía hablar con la lengua. Sin embargo, algunos de los más inteligentes y doctos hacían uso del nuevo método que sólo tenía el inconveniente para ellos de que cuando habían de tratar de varios asuntos estaban obligados a transportar fardos enormes a la espalda si no disponían de medios para contratar los servicios de dos criados que les aliviaban de su trabajo. Frecuentemente vi algunos de esos sabios abrumado bajo el peso de su carga, encontrarse en la calle, dejar la carga en tierra, abrir los sacos y después de una hora de conversación ayudarse mutuamente a cargar y a despedirse. (VG, 106)

Sutilísima forma de expresar la confusión entre referente y significado.

Ya más cruel y literal, los laputanos cumplen con la tendencia filosófica señalada metafóricamente en Wittgenstein de que “Hay una tendencia a suponer que podemos tragar el significado de una palabra entero cada vez que la entendemos” (YB, 31). Se trata de memorizar para aplicar luego a los casos particulares:

Pasamos a la sección de matemática cuyo profesor se servía de un sistema que jamás hubiésemos discurrido los europeos. Cada demostración se escribía en una oblea con una tinta compuesta de tintura cefálica. El alumno comía en ayunas la oblea y durante tres días no tomaba sino pan y agua, y mientras se hacía la digestión de la oblea, la tintura subía al cerebro llevando la proposición.

Sin embargo, no habían conseguido aún mucho éxito. Según decían, era debido a que habían padecido un ligero error en la cantidad de ingredientes...o porque los alumnos rebeldes e indóciles, en lugar de tragarse las obleas que les parecieron

nauseabundas las tiraban en el suelo y en caso de que las tomaran, las devolvían antes de que produjese efecto. (VG, 109)

El otro invento de los laputanos no es otra cosa que una gran ruleta de unidades del lenguaje que se combinan al azar, *a veces con éxito*. Una máquina que muestra como ninguna que la mera combinación de símbolos trae consigo el sentido. Lo que tal idea produce es, al contrario, los sinsentidos de la filosofía. Como bien indica Wittgenstein, “Los filósofos son a menudo como niños pequeños, que primero garabatean trazos sin ton ni son en un trozo de papel y después preguntan al adulto: ‘¿qué es esto?’”¹⁰.

El idioma universal, total, nulo, era el siguiente:

La superficie se componía de pequeños cubos de madera, de dimensiones variables, aunque por término medio como un dedal. Estaban unidos por un alambre. Cada una de las caras de los cubos llevaba pegado un papel en donde estaban escritas las palabras del léxico del lenguaje laputiense sin orden alguno, en sus diversos modos, tiempos o casos. [...] Me confirmó que había empleado en aquel invento todos los pensamientos desde su juventud, que había vaciado todo el léxico en esta estructura y que había efectuado el más riguroso de los cálculos de la proporción general que existe en los libros entre el número de partículas, sustantivos, verbos y otras partes de la oración. (VG, 168)

Como en el cuento de Jorge Luis Borges (lector de Swift), donde la biblioteca total es nada menos que la combinación promiscua de los signos.

Para abreviar, la postura laputana de ver el lenguaje es: **universalista** (buscar la lengua perfecta, la fórmula de toda palabra, la absorción del conocimiento que luego se aplica a casos), **referencialista** (palabras y cosas), **combinatoria** y **causal**. Es la mecánica newtoniana aplicada al lenguaje y la vida¹¹. De estas debemos demarcar al *Tractatus* en lo que se refiere a la casualidad. Es importante. En una entrada de 1929 de *Cultura y Valor*, señala Wittgenstein que su método “consiste esencialmente en dejar la cuestión de la verdad y preguntar sobre el sentido en su lugar” (CV 46). Sus dos concepciones del lenguaje se asientan sobre este supuesto de que *la relación de sentido es previa a cualquier conexión causal*. Sí hay una dependencia lógica o, dirá luego, gramatical, pero el sentido es una relación interna, no externa. El asunto es que en el *Tractatus* la relación interna estaba dada por una estructura universal, la forma lógica. Wittgenstein asumió durante su vida diferentes posturas en lo que

10 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Madrid: Cátedra, 1997a, 187.

11 Encontrará el lector formulaciones grotescas de simplificación, literalización y reversibilidad en todos los experimentos.

respecta al modo de entender el análisis, *pero siempre contraria a cualquier posible racconto causal del lenguaje.*

En el *Tractatus* se manifiesta en la idea de que la lógica trata de toda posibilidad, el espacio lógico no es producido por ningún juego de fuerzas externas. En la filosofía intermedia y madura, la historicidad y la condición social del lenguaje son recuperadas, pero como un plexo de sentido que no se reduce a un esquema estímulo respuesta¹².

El asunto interesante es cómo es que pasa de lo primero a lo segundo, cuáles son las herramientas de las que Wittgenstein se vale para (1) mantener la relación interna, (2) a la vez que abandonar la preeminencia de lo lógico, necesario universal, formal y *a priori*. Abandonar el *Tractatus* sin caer en el modelo causal. Aquí es donde juega un papel muy importante Piero Sraffa.

3. NO LAPUTA

3.1 PAJAROS Y METAFÍSICOS

P. Sraffa es un personaje fascinante, clave tanto desde su relación con intelectuales marxistas del fuste de Antonio Gramsci, como en lo que respecta a la jungla del Cambridge de Russell, Keynes y Moore. Tenemos cartas y referencias explícitas de Wittgenstein respecto al cambio en el enfoque de su filosofía a partir de su encuentro con el economista italiano.

Pero el problema es que Wittgenstein es poco específico cuando se refiere a Sraffa y su influjo (es poco específico siempre con respecto a cualquier influencia

12 En *Cultura y Valor* (CV, 45) Wittgenstein se refiere al método como un “abordaje etnológico” para oponerse al enfoque causal. La cita es contra el método causal, pero no a favor de un método sociológico ni antropológico. P. M. S. Hacker juega con esta idea en su artículo “Wittgenstein’s Anthropological and Ethnological Approach”. Pero hacia el final de su escrito se retracta explícitamente, reconociendo que la oposición es entre el enfoque causal, externo y *el interno*: “Los problemas de la filosofía surgen principalmente (pero no solo) como resultado de enredos en la red de la gramática. *El enfoque etnológico* nos ayuda a distanciarnos de los fenómenos que nos desconciertan en nuestras reflexiones y confusiones filosóficas. Nos ayuda a ver las estructuras gramaticales normativas que informan un lenguaje como una red, a verlo como un artefacto humano que podría haber sido tejido diferente, para darse cuenta de su papel normativo en la historia natural de una comunidad humana, que utiliza el lenguaje, para entender que su propósito es capturar peces, y evitar confundir la red con los peces. *Pero la tarea filosófica es desenredar los nudos que hemos atado en la red. Para ello, tenemos que describir la red y sus reticulaciones, y eso no es una tarea etnológica. Es una lógica-gramática, en la que las reglas familiares de los usos de las expresiones tienen que ser cuidadosamente seleccionadas... con el fin de exhibir las fuentes de confusión y malentendido. Para ello requerimos, por así decirlo, un ‘punto de vista interno’, no etnológico o antropológico*”. HACKER, P. M. S., “Wittgenstein’s Anthropological and Ethnological Approach”. En: GÁLVEZ, Jesús Padilla (ed.), *Philosophical Anthropology. Wittgenstein’s Perspective*, Fráncfort: Ontos Verlag, 2010, 15-32. Las cursivas son mías.

que haya tenido). En todas las ocasiones alude más a una motivación y un “enfoque antropológico”, aprendido del italiano. Se refiere a su crítica punzante, pero no queda clara su deuda. Muy famoso es el reconocimiento, en el prólogo de las investigaciones, a su “aguijón”: “El Sr. P. Sraffa ha practicado durante muchos años sin interrupción sobre mis pensamientos. A este aguijón le debo las ideas más ricas en consecuencias de este escrito” (IF, 3).

En el *Big Typescript* hace una alusión a su amigo italiano, en la sección 57:

Regla y proposición empírica ¿dice una regla que las palabras sean utilizadas efectivamente así y así?: (Sraffa) Un ingeniero construye un puente después de consultar diferentes manuales, manuales técnicos y jurídicos. Por unos, se entera de que el puente se derrumbaría si hiciera esa parte más débil, etc. etc., por los otros, de que sería encarcelado si hiciera esto o lo otro. ¿No se encuentran pues ambos libros en el mismo nivel? – eso depende de cuál es el papel que desempeñan en su vida. Después de todo, para él el manual jurídico podría ser considerado como un libro sobre la historia natural de las personas que le rodean. Tal vez tenga que consultar un libro sobre la vida de los castores, para poder aprender cómo se debe erigir un puente que los castores no corroan. – ¿No hay otro modo de vislumbrar las leyes? ¿No apreciamos claramente que nosotros no las contemplamos así?¹³

La cita se vincula con romper la idea de una única descripción verdadera, de criticar una sola forma de ver las leyes. El pasaje continúa en este sentido hacia conceptualizar que en la regla está implícito el acuerdo intersubjetivo y que nuestra conducta está relacionada con nuestra representación de las reglas, analizando la idea de “estar vinculado a un contrato”. Refiere a los distintos sistemas de los que nos podemos guiar para una interpretación, sin que haya una compulsión natural a actuar de tal o cual forma, por lo que tenemos siempre una situación ligada-al contexto, donde hay un objetivo y consecuencias prácticas.

La crítica de Wittgenstein a una teoría causa del significado es fundamental, y repetimos la importancia de Sraffa. Tengamos en cuenta sus observaciones a la teoría planteada por Bertrand Russell en *Analysis of Mind* y por Ogden y Richards en *The meaning of Meaning*. Con matices, ambas dejan de lado la entraña del significado a cambio de regularidades y concomitancias observables. Señala Wittgenstein:

La relación causal entre el habla y la acción es una relación externa, mientras que necesitamos una interna. Creo que la teoría de Russell equivale a lo siguiente: si le doy

13 WITTGENSTEIN, Ludwig, Escrito a máquina TS213 (Trad. Padilla Gálvez). Madrid: Trotta, 2014, 263.

a alguien una orden y estoy contento con lo que hace entonces, entonces él ha llevado a cabo mi orden.

(Si quería comer una manzana, y alguien me dio un puñetazo en el estómago, quitándome el apetito, entonces fue este puñetazo que originalmente quería.)¹⁴

El experimento combinatorio de Laputa es una parodia que apunta a la misma idea. Pero no es una consideración técnica o teórica, sino que se relaciona con el eje meta filosófico principal de la terapia wittgensteiniana: se borra la distinción del sentido y el sinsentido. Ya en 1913, Wittgenstein le objetó a Russell que su teoría de entonces –la del juicio de relaciones múltiples– no permitía evitar que se juzgue un sinsentido (ver TLP 5.5422 y las cartas de Russell a Ottoline. Le señala que la mera colección de (a, R, b) no es un hecho, de tal manera que, para Wittgenstein, la teoría de Russell no diferencia entre juzgar un hecho y referir a una colección de objetos:

La proposición no es una mezcla de palabras. (como el tema musical no es una mezcla de todos). La proposición es articulada. Solo los hechos pueden expresar un sentido, una clase de nombres no puede” (3.141, 3.142).

El punto ahora es que el modelo causal del significado de Ogden y Richards con su triángulo semiótico, tiene un problema similar respecto a la distinción sentido-sinsentido que le objetara a Russell. Sucede que convierten a toda expresión en una expresión con significado. Wittgenstein advierte que siempre habrá alguna interpretación asocie una conducta con una expresión. En un manuscrito de 1932, Piero Sraffa escribe, como resultado de las discusiones con Wittgenstein, el siguiente apunte para discutir con él:

Si las reglas del lenguaje sólo pueden ser construidas por observación, nunca puede haber ninguna tontería dicha. Esto identifica la causa y el significado de una palabra. El lenguaje de las aves, así como el lenguaje de los metafísicos, pueden ser interpretados consistentemente de esta manera. Sólo se trata de encontrar la ocasión en la que dicen una cosa, así como uno encuentra la ocasión en la que estornudan. Y si el sinsentido es "un simple ruido" ciertamente debe suceder, como estornudo, cuando hay causa: ¿cómo se puede distinguir esto de su significado?¹⁵

El lenguaje de las aves y el metafísico difieren en que uno es un sinsentido, el otro no. Pero esto sólo se puede establecer si se adopta una perspectiva interna. A nivel de externo, meramente observacional, una preferencia siempre puede relacionarse con algún evento, por concomitancia. La figura del

14 WITTGENSTEIN, Ludwig, Observaciones filosóficas (Trad. Tomasino Bassols). México: UNAM, 1997, Párrafo 22, p. 44.

15 McGUINNESS, Brian (ed.), Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents, 1911–1951. Malden-Oxford: Blackwell Publishing, 2014.

intérprete radical davidsoniano asoma desde luego. La correlación no constituye el significado, sería absurdo. El problema ornitológico y metafísico es que el punto de vista externo no puede establecer un sinsentido ni, por lo tanto, el sentido mismo.

3.2. GUIOS Y SUEÑOS

Vamos a recurrir a otro elemento fundamental del contexto, el psicoanálisis de Sigmund Freud, para comprender el punto de Wittgenstein sobre la relación entre casualidad y simbolismo. Señala Freud en sus conferencias introductorias:

En un gran número de casos, la interpretación sobre la base de un estímulo corporal sigue siendo incierta o indemostrable; no todos los sueños, sino sólo algunos, despiertan la sospecha de que estímulos de órgano han colaborado en su génesis; y, en definitiva, el estímulo corporal interno es tan incapaz como el estímulo sensorial externo de explicar del sueño algo más que lo relativo a la reacción directa frente al estímulo. ¿De dónde proviene el resto del sueño? He ahí algo que permanece en las sombras. Reparemos, empero, en una peculiaridad de la vida onírica, que sale a la luz a raíz del estudio de estos efectos de estímulo. El sueño no devuelve simplemente el estímulo, sino que lo procesa, alude a él, lo inserta dentro de una concatenación, lo sustituye por algo diverso¹⁶

Aquí queda claro que el contenido del sueño implica lo que Wittgenstein comprende como una relación interna, pictórica en la primera fase, gramatical en la segunda. Si almuerzo un guisado de lentejas y sueño con una hormiga pelirroja, no debe pensarse en una relación causal entre el alimento y la imagen, sino en una interna, simbólica. El problema para Wittgenstein es que Freud hace de esa relación simbólica una nueva relación causal, no ya con el estímulo externo, sino con la historia psíquica. Y, por tanto, recae en el mito de una descripción última, única, monolítica del simbolismo onírico. En Laputa. Señala Wittgenstein en las *Lecciones sobre Estética, Psicología y Creencia Religiosa* (EPCR): “Freud estaba influido por la concepción de la dinámica del siglo XIX, una concepción que ha influido en todo el tratamiento de la psicología. Él quería encontrar una única explicación que mostrará qué es soñar”.¹⁷

Por esto es que en las conversaciones con Rush Rhees hace una suerte de síntesis sobre su objeción a la mitología freudiana: “Es probable que haya muchas clases diferentes de sueños y que no haya un único modo de explicación para todos ellos. Igual que hay muchos tipos diferentes de chistes.

16 FREUD, Sigmund, *Obras Completas*, tomo XV. Madrid: Amorrortu, 1996, 85-86.

17 WITTGENSTEIN, Ludwig, “Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa”. En: WITTGENSTEIN, L., *Diarios y conferencias* (Trad. Reguera). Madrid: Gredos, 2009, 700-710.

O igual que hay muchos tipos diferentes de lenguaje” (EPCR, 706). Pero estos tipos diferentes de lenguajes no son una construcción voluntaria ni una abstracción, ni mucho menos un arte combinatorio.

3.3. EL ESPANTO DEL ESPERANTO

Los intentos de los laputanos de alcanzar la claridad y la precisión tienen un capítulo de gran interés en el esperanto. Encontramos aquí un insospechado antilaputano, a quien aliar con Wittgenstein y Swift: Antonio Gramsci. No faltan relaciones entre Wittgenstein y Gramsci, precisamente con Piero Sraffa de por medio. Pero dar por hecho un vínculo es injustificado.

Gramsci era un lingüista (glotólogo sería la expresión correcta) y hay muchos temas de interés para hacer contrapuntos con el segundo Wittgenstein. Permítanme uno en particular: el *idioma* esperanto, la lengua universal creada por el oftalmólogo polaco L. L. Zamenhof en 1876. La cuestión no es menor y despertó fuertes debates en el comunismo. Dado el internacionalismo socialista, muchos de sus miembros consideraron que el esperanto era una posibilidad de liberar barreras. Desde luego, eso implica que se trata de problemas de *comunicación* y es lo que Gramsci señala, que el lenguaje no es solo ni principalmente eso, sino una forma de vida. Gramsci, en el *Grido del Popolo*, de 1918, escribe el artículo “La lengua única y el esperanto”, donde sostiene que no es una lengua universal sino un instrumento abstracto de comunicación “de nómades de los negocios o del turismo, más que de ciudadanos sostenidamente productivos”.

Desearían dar forma de manera artificial a una lengua completamente rígida, que no sufra cambios en el espacio y en el tiempo, pero se estrellan contra la ciencia del lenguaje, que enseña que (...) la historia de la fortuna y la difusión de una lengua depende estrechamente de la compleja actividad social del pueblo que la habla...

¿Cómo podría afianzarse una lengua nacional, completamente artificial, completamente mecánica, carente de toda historia, de toda sugestión de grandes escritores, carente de esa riqueza expresiva que viene de la variedad dialectal, de la variedad de las formas asumidas en diferentes momentos?¹⁸

La oposición al fallido proyecto de lengua cosmopolita nos muestra a un Gramsci que entiende que: 1. el lenguaje no es solo comunicación, 2. El derrotero del lenguaje depende del habla, que adquiere siempre una riqueza

18 GRAMSCI, Antonio, Escritos sobre el lenguaje (Comentarios y selección de Diego Bentivegna). Buenos Aires: EDUNTREF, 2013, 56. (En adelante EGL)

irreductible y que es un magma en permanente movimiento. Y 3. Que el habla está en relación directa con las prácticas sociales. En una carta de 1918 dice:

¡Abajo el esperanto! Yo soy un revolucionario, un historicista y afirmo que son útiles y racionales sólo aquellas formas de actividad social (lingüísticas, económicas, políticas) que espontáneamente surgen y se realizan a través de la actividad de las energías sociales libres. Por eso: abajo el esperanto, así como abajo los privilegios, todas las mecanizaciones, las formas definitivas y rígidas de vida, cadáveres que enferman y agreden la vida en devenir” ¡Pantha rei! ¡Heráclito! ¡Todo se mueve! Cordialmente, Gramsci. (carta a Leo Galetto) (EGL, 29).

En una palabra: el esperanto es la expresión de la alienación lingüística de los lingüistas, que quieren hacer de una foto una película, de un robot, un ser vivo.

La opinión de Wittgenstein es muy similar:

Alguien, por ejemplo, que construye un lenguaje artificial (esperanto, inglés básico) seleccionará sus palabras de acuerdo con ciertos puntos de vista, y nosotros podríamos a su vez considerar nuestro propio lenguaje desde estos puntos de vista. El podría decir, por caso: “No voy a permitir dos palabras, una para ‘caminar’ y otra para ‘pasear’, ya que a los fines con una es suficiente, por lo que podría entonces decirnos que ‘caminar’ y ‘pasear’ tienen el mismo significado”¹⁹.

Notemos que el punto es que cualquier lenguaje parte de un lenguaje común, que cualquier estipulación es artificial y parasitaria del lenguaje natural. Un rechazo más explícito lo encontramos en *Cultura y Valor*, en la entrada del 26 de septiembre de 1946:

Esperanto. Nuestro sentimiento de repugnancia cuando pronunciamos una palabra inventada con sílabas derivadas inventadas. La palabra es fría, no tiene asociaciones y, sin embargo, juega en un ‘lenguaje’. Un mero sistema de signos escritos no nos causaría tanta repugnancia. (WCW, 819)

En primer lugar, desde luego que no encontramos una preocupación, digamos política y estratégica, como la de Gramsci. Apela en cambio a nuestro sentimiento de hablante, el *gefühl*, que ya estuvo en el final del *Tractatus* y que debe de ser la palabra más importante de toda la filosofía de Wittgenstein. En alemán, la expresión es “Esperanto. *Das Gefühl des Ekels*”.

Pensemos que se refiere a nuestro sentido común de la corrección en la aplicación de reglas. Pretender hacer del esperanto una lengua produce asco,

19 WITTGENSTEIN, Ludwig, *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1998a [1711]. (En adelante WCW)

disgusto, enojo, donde la palabra que usa es “fría”. Carece de asociaciones, en el sentido de que no circulamos por la lengua de una palabra a otra con naturalidad. Es presentado como algo peor que un sistema de signos escritos; el énfasis de Wittgenstein está en las preferencias.

Diríamos entonces que Wittgenstein establece en la persona de los hablantes el rechazo a una legislación artificial sobre los signos. El contexto ontogenético ya ha operado y somos capaces, para Wittgenstein, según creo, de reconocer un idioma en la medida en que sus palabras fluyen en una comunidad en el contexto de sus prácticas. Desde luego que el esperanto no fue pensado para ser un lenguaje nativo, pero tener un lenguaje para comunicaciones entre lenguas, más sencillo y más general, no deja de ser una mirada meramente instrumental de la comunicación.

En el esperanto hay un olvido de la base natural del lenguaje, de “aquellas formas de actividad social (lingüísticas, económicas, políticas) que espontáneamente surgen y se realizan a través de la actividad de las energías sociales”, para usar la terminología de Gramsci.

CONCLUSIÓN: WITTGENSTEIN POR LA ESCALERA DE LAPUTA

Wittgenstein fue un laputano singular en el *Tractatus*. Hicimos énfasis en que la idea de relación y propiedad interna se encuentra ya presente, pero con la forma lógica como misterioso manto que cubre al sentido. Salir de esa alienación de la forma lógica sin convertirse en un laputano-russelliano, dejar la idea de una contemplación universal, supuso dejar el ideal de un lenguaje perspicuo combinatorio, o más bien de que un sistema tal subyace al lenguaje. Las conversaciones con Piero Sraffa han tenido esta tremenda importancia, bajar a Wittgenstein de esa altura, mostrarle que bajar no es caer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMBROSE, A. (ed.) (2001). *Wittgenstein's Lectures. Cambridge, 1932-1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald (1979)*. Nueva York: Prometheus.
- ANSCOMBE, Elizabeth, Introducción al *Tractatus* de Wittgenstein (1959). Buenos Aires: Ediciones El Ateneo, 1971.
- D'AGOSTINI, Franca, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra, 2000.
- FREUD, Sigmund, *Obras Completas*, tomo XV. Madrid: Amorrortu, 1996, 85-86.
- GOODWIN, R. “Volatile Spirits”. En: PÖTZSCH, Janelle (ed.), *Jonathan Swift and Philosophy*. Lexington Books, 2017.

- HACKER, P. M. S., "Wittgenstein's Anthropological and Ethnological Approach". En: GÁLVEZ, Jesús Padilla (ed.), *Philosophical Anthropology. Wittgenstein's Perspective*, Fráncfort: Ontos Verlag, 2010.
- LYNALL, Gregory, *Swift and Science. The Satire. Politics and Theology of Natural Knowledge, 1690-1730*. Nueva York: Macmillan, 2012.
- McGUINNESS, Brian (ed.), *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents, 1911–1951*. Malden-Oxford: Blackwell Publishing, 2014.
- SWIFT, Jonathan, *Los viajes de Gulliver*. España: Ed. Molino, 1934.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1979 [1918].
- *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Madrid: Cátedra, 1997a.
- , *Observaciones filosóficas* (Trad. Tomasini Bassols). México: UNAM, 1997b.
- (1998a). *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1998b). *Wittgenstein's Nachlass* [recurso electrónico The Bergen Electronic Edition]. Nueva York: Oxford University Press.
- , *Investigaciones filosóficas* (Trad. Suárez y Moulines). Barcelona: Cátedra, 2004.
- , *The Big Typescript*. Oxford: Blackwell, 2005.
- , *Escrito a máquina TS213* (Trad. Padilla Gálvez). Madrid: Trotta, 2014.

**MUNDO, REALIDAD Y ESTADOS DE COSAS.
REFLEXIONANDO SOBRE EL TRACTATUS UN SIGLO
DESPUÉS***

*WORLD, REALITY AND STATES OF AFFAIRS. REFLECTIONS ON THE
TRACTATUS A CENTURY LATER*

JESÚS PADILLA GÁLVEZ

Doctor en filosofía
Profesor
Universidad de Castilla-La Mancha
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
Toledo/España
jesus.padilla@uclm.es
ORCID: 0000-0002-2890-3514

Recibido: 19/08/2021
Revisado: 01/05/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: El fin de este trabajo es realizar una evaluación de los últimos cien años desde la publicación del *Tractatus*. El trabajo se divide en dos partes. La primera, presenta las líneas fundamentales del libro, su estructura y recepción. Se ubica la obra de Wittgenstein en el marco del programa estatal filosófico austriaco. En dicho programa sobresalen tres elementos fundamentales: La filosofía científica, el empirismo enomenológico y el análisis del lenguaje. En la recepción se identifican seis diferentes lecturas de la obra caracterizadas como el lógico-atomista, la lógico-positivista, la metafísica, la irracionalista, la terapéutica y la contrastada. En la segunda parte se analiza sistemáticamente la relación entre “mundo” y “realidad”. La integración de realidad en la lógica moderna se lleva a cabo mediante los estados de cosas. Mostramos una cierta ambivalencia en la propuesta de Wittgenstein ya que el mundo es abordado como el conjunto de los hechos positivos, mientras que realidad permite abarcar tanto los hechos positivos como los negativos. Para comprender la distinción propuesta se introduce el concepto de estados de cosas.

Palabras Clave: *Tractatus*, recepción, ontología, hechos negativos, hechos positivos, *Sachverhalt*.

* Dedicado al Prof. Dr. Tomás D. Vives Antón.

Abstract: The aim of this article is to present a critical evaluation of the last hundred years since the publication of the *Tractatus*. The work contains two parts. The first part gives an overview of the contents of the book, its structure and reception. Wittgenstein's work is located within the framework of the Austrian philosophical state program. Three fundamental elements stand out in this program: scientific philosophy, phenomenological empiricism and the analysis of language. Within the reception of the book, six different readings can be identified, such as the logical-atomist, the logical-positivist, the metaphysical, the irrational, the therapeutic and the contrastive approach. The second part deals with the relationship between "world" and "reality". The integration of reality in modern logic is carried out through the thematization of states of affairs. We notice certain ambivalence in Wittgenstein's proposal as he described the world as the set of positive events, while in fact it allows us to cover both positive and negative events. To understand the distinction, the concept of states of affairs is introduced.

Keywords: *Tractatus*, reception, ontology, negative facts, positive facts world, state of affairs.

INTRODUCCIÓN

En el último volumen de los *Annalen der Naturphilosophie* de Wilhelm Ostwald se publicaba por primera vez, en 1921, la *Logisch-philosophische Abhandlung*¹. Un año más tarde sería traducido al inglés y aparecería la versión germano inglesa titulado *Tractatus logico-philosophicus*². El proceso de redacción, traducción, corrección y edición de este libro fue muy complejo como muestran las numerosas notas realizadas al respecto³. Una segunda edición se publicaría en 1933⁴. Finalmente, esta obra sería reconocida como tesis doctoral en la Universidad de Cambridge. Sobre el origen de esta obra y los diferentes escritos y sus sucesivas correcciones se ha publicado diferentes trabajos⁵. Hay ciertas dudas, parcamente planteadas, entre las que se encuentra indagar el motivo por el que Wittgenstein escribe esta obra y, además, lo realiza en su lengua materna, el alemán, a pesar de haber estudiado en la Universidad de Cambridge. Voy a dar una respuesta sucinta a ambas cuestiones en estas primeras páginas.

El programa diseñado en el *Tractatus* se inscribe dentro de la denominada tradición de la filosofía estatal austriaca. El programa austriaco de la filosofía estatal se asienta en tres pilares bien definidos: primero, en el desarrollo de la *filosofía científica* inaugurada por Bernard Bolzano en su *Wissenschaftslehre* en

1 Edición de Ostwald: Wittgenstein, 1921, 185s.; 199-162 (Prefacio de B. Russell, 1921, 186-198).

2 Ludwig Wittgenstein, TLP, 1922.

3 Las notas realizadas por Wittgenstein a las traducciones de Charles K. Ogden véase: Österreichische National Bibliothek. Cod. Ser. N. 39037 Han. <<http://data.onb.ac.at/rec/AL00616076>> [2016/2018]. Notas del ejemplar del *Tractatus* realizados por F. Ramsey editado por: Lewys, 1967, 416-423.

4 Ludwig Wittgenstein, TLP, 1933.

5 Wittgenstein, TLP, 2019.

1837⁶ que es un intento serio de combatir la filosofía kantiana. Por tanto, la filosofía científica es decididamente anti-idealista por lo que desembocó en el *empirocriticismo* con figuras tan relevantes como Richard Avenarius, Ernst Mach y Ludwig Boltzmann que son citados expresamente en el *Tractatus*. Esta línea se aglutinaría alrededor de la Cátedra de filosofía natural –*Lehrstuhl für Naturphilosophie*– de la que resultaría el Círculo de Viena⁷.

El segundo pilar se fundamenta alrededor del *empirismo* como es concebido por la propuesta de Franz Brentano en su obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt* de 1874⁸ y que generaría una escuela importante influyendo decisivamente en la corriente fenomenológica del primer Edmund Husserl⁹, la Escuela de Graz¹⁰, Alexius Meinong¹¹, la psicología de Sigmund Freud y un largo y fructífero grupo de filósofos centroeuropeos. El concepto “empirismo” carece de las connotaciones actuales y centra su estudio a finales del siglo diecinueve es el estudio de los *fenómenos* entendido estos en un sentido amplio. El fenómeno estudiado por antonomasia es la *intencionalidad* en el marco de la teoría de la conciencia que seguidamente explicitaremos. Brentano plantea múltiples problemas que aborda el *Tractatus* redundando en el modo de enfocarlos.

El tercer pilar se asienta en el *análisis del lenguaje*. En este apartado encontramos figuras tan relevantes como Fritz Mauthner¹², citado *expressis verbis* en la obra cuando afirma: “Toda filosofía es “crítica del lenguaje” (si bien, no en el sentido de Mauthner)”¹³. La obra tardía recogería el procedimiento aquí impugnado y lo perfeccionaría. También debemos recordar la relevancia de las investigaciones llevadas a cabo por Karl Bühler en su trabajo posterior. Wittgenstein mantendría relaciones personales con Gottlob Frege¹⁴ y Bertrad Russell¹⁵ con los que sostendría una afinidad filosófica al tematizar múltiples tesis y presentar refutaciones a los argumentos centrales.

Dicho esto hay que hacer una serie de observaciones terminológicas sumamente significativas que van unidas al programa austriaco. Cuando nos referimos a la palabra “empírico” nos encontramos ante un término genérico propenso a un uso polisémico por lo que puede generar confusión. Quiero recalcar

6 Bolzano, (1837), 1985 ss.

7 Cf. Wittgenstein, 2017, 8 ss.

8 Brentano, (1874), 2008. Este libro ha sido traducido al castellano en: Brentano, 2020.

9 Husserl, (1913), 1968 y Husserl, (1921), 1968.

10 Ehrenfeld, 1890, 249-292.

11 Meinong, (1901), 1977, 1-384; Meinong, (1902), 1977, 385-516 y Marty, 1905, 1-54.

12 Cf. Mauthner, 1923, Vol. I, 2.

13 Wittgenstein, TLP, 2019, 4.0031.

14 Frege, 1976, 265-268; Frege, 1989, 5-33. Analizar: <https://www.uibk.ac.at/brenner-archiv/projekte/wittg_briefe/> [16/07/2021]. También supervisar la correspondencia en: <<http://www.nlx.com/collections/126>> [16/07/2021] y la correspondencia completa mantenida por Wittgenstein: <<http://www.nlx.com/collections/166>> [16/07/2021].

15 Wittgenstein, 1974; Wittgenstein, 1980; Wittgenstein, 1995.

dos puntos de vista sobre el concepto “empírico” que se encuentran enfrentados entre sí y pueden arrojar cierta luz sobre una tradición ensombrecida por los acontecimientos históricos. Un punto de vista está patrocinado por la tradición inglesa; el opuesto, está auspiciado por Brentano y su propuesta fenomenológica. El origen de ambas tradiciones se encuentra en la propuesta de Aristóteles que estudió una visión inmediata carente de deducción racional. Este tipo de “visión inmediata” fue interpretada deficientemente por Kant que combinó las propuestas de Aristóteles y Locke indicando que ambos proponían que el conocimiento racional es deducido de la experiencia¹⁶. Según la lectura kantiana, Locke habría propuesto un cierto empirismo sensualista. Según Brentano, dicha lectura no era del todo correcta respecto a la propuesta del Estagirita en tanto en cuanto este apela al *νοῦς* que proporcionaría de manera inmediata un conocimiento acerca de los principios.

Brentano inicia sus indagaciones repasando la distinción entre fenómeno físico y psíquico y recalcando que el segundo ajusta su estudio a la “*in-existencia intencional*”. Es decir, cuando inquirimos los fenómenos es pertinente indagar la existencia *en lo intencional*. La intencionalidad alude a un *contenido* que referencia un *objeto*. Dicho objeto puede –aunque no tengan por qué– existir. Hay que recalcar este modo de plantear la cuestión ya que en la recepción existe un galimatías impresionante al respecto. Insistamos pues, Brentano no está interesado en analizar las ideas subjetivas, sino que su atención se centra en examinar el “contenido” (*Inhalt*) que referencia el “objeto” (*Gegenstand*). Brentano recalca que sería disfuncional analizar exclusivamente el contenido referencial ya que este, la mayoría de las veces, está alterando el referente al que hace alusión el hablante en su discurso. Hay que perseverar en este cambio terminológico ya que supone un giro formal que se distancia decididamente de los prejuicios psicologistas en los que se asienta la filosofía idealista alemana. De hecho, Brentano enfatiza que el término “centauro”, como objeto “in-existente”, muestra una característica común a los objetos existentes, a saber, que son correlatos del pensamiento que apuntan al acto de pensar o representar (*vorstellen*), por lo que los nombres que carecen de referente, comparten, sin embargo, estructuras similares con aquellos nombres cuyo contenido refieren algo existente.

Las sensaciones son consideradas elementos no-intencionales del acto psíquico que enclaustran la percepción del objeto. Así pues, el objeto intencional de un dolor de estómago al ser analizado como acto psíquico puede generar un sentimiento desagradable –muy distinto del acto psíquico que genera el dolor en un sádico o un hipocondríaco–. Por ello, habrá que distinguir entre el dolor de estómago y el objeto intencional como acto psíquico de un sentimiento desagradable, de placer o fingido. Un “dolor” puede ser significado de diferentes

16 Kant, *KdV*, 1 ss. y sobre todo la *transzendente Methodenlehre*.

modos dependiendo del objeto intencional y considerando el acto psíquico que se asocia al sentimiento en sí. Según Brentano, el proceso mental no se agota en sí mismo sino que apunta esencialmente a algo distinto del acto mismo de pensar. El sujeto pues actúa intencionalmente en tanto que significa el objeto de la intención siempre de un modo excéntrico, pudiendo señalar dicho objeto desde diferentes perspectivas. Por todo ello, el yo accede y referencia los objetos de diversas maneras distintas ya que cada acto genera nexos disímiles.

Por todo ello, la definición anglosajona de empirismo como observación de ciertos hechos de la experiencia con el fin de generalizar algunas notas comunes, es rebatida por la tradición austriaca. En su lugar, la fenomenología analiza caso por caso cada uno de los fenómenos intentando aclarar qué es lo esencial al objeto de la investigación. La cuestión central es saber en qué consiste el objeto con el fin de elucidar la esencia del fenómeno. Por ello, el empirismo de Brentano analiza la esencia de los actos intencionales, es decir, pretende conocer el modo como un sujeto referencia el contenido (*Inhalt*) de un objeto (*Gegenstand*), verbigracia, qué tipo de vínculo se genera con dicho objeto. Se observan ya las resonancias de los términos que usa Wittgenstein en el *Tractatus*. Brentano y su escuela clasifica los actos intencionales en representaciones (*Vorstellungen*), juicios (*Urteile*) y emociones (*Empfindungen*). Brentano es de la opinión que la representación considera todo lo que está presente en la conciencia. Por ello, todo acto físico será considerado una representación o está fundado en ella. Téngase presente que el nivel más elemental de la intencionalidad se desarrolla referenciando el objeto representado. Sobre dicha base el sujeto se posiciona mediante un acto intencional. En el caso del juicio el sujeto admite algo como verdadero o lo rechaza como falso. Dicha representación es criticada por Wittgenstein en sus diferentes formas: como pensamiento (*Gedanken*), Idea (*Idee*) o imagen (*Bild*). De hecho, el concepto mismo de “objeto” ha generado una gran polémica entre los intérpretes de la obra de Wittgenstein. Este extenso preámbulo permite ubicar la línea de defensa desarrollada por el Programa estatal austriaco: sitúa el acceso a los problemas y fija los temas que Wittgenstein aborda en su obra.

1. EL DOMINIO INTERPRETATIVO EN LA RECEPCIÓN DEL *TRACTATUS*

Desde la publicación del *Tractatus logico-philosophicus* se desató un fenómeno muy peculiar que la tradición alemana ha bautizado con el concepto “*Deutungshoheit*”, es decir el “dominio interpretativo”. La razón por la que se ha generado una disputa constante acerca de quién impone una interpretación de este libro se debe, en parte, en que en dichas páginas se rebaten muchas propuestas filosóficas por lo que aquel que consiga descollar con su interpretación, también podrá orientar –y, hasta acortar– dichas refutaciones a su favor. Como hemos podido observar muchos de los conceptos inicialmente esbozados

son abordados sistemáticamente en el *Tractatus*. Me refiero a “objeto”, “juicio”, “representación”, “pensamiento”, “imagen”, etc. Todos ellos serán estudiados desde posiciones novedosas pero mantiene ciertos rasgos comunes. El ataque llevado a cabo por los enfoques opuestos al programa austriaco difiere según la estrategia desplegada y la táctica adaptada. Como podemos observar, el campo de batalla filosófico se lleva a cabo entre dos polos opuestos que comienzan dilucidando adecuadamente el programa empírico desarrollado en la Viena *fin-de-siècle*. Este programa encierra en sí dos compromisos ontológicos opuestos que se despliegan en base a la semántica presupuesta: por un lado un extensionalismo monolítico asentado en la tradición anglosajona; y, por otro, una propuesta dualista que distingue dos polos: extensionalidad vs. intensionalidad. Ahora bien, el frente de batalla es heterogéneo: con respecto la tradición germana, se despliegan ataques contra el idealismo kantiano y hegeliano. Igualmente, otro frente se lleva a cabo contra el empirismo de la tradición anglosajona. Asimismo, se abre un frente contra la psicología behaviorista. También se presenta refutaciones contra el pragmatismo. Todo ello supone estudiar las propuestas wittgensteinianas desde puntos de vista disimiles.

No debemos perder de vista que los límites del pensamiento son los límites de la expresión del pensamiento, suponiendo que no haya restricciones internas o externas. Esto significa que tiene sentido atribuir los pensamientos a un ser humano siempre y cuando se limiten a aquellas expresiones que el ser humano pueda expresar mediante el lenguaje o la acción –tanto expresivamente, como intencionalmente–. Para Wittgenstein, este punto de vista es un postulado desarrollado a dos niveles complementarios: conceptualmente y empíricamente, como fue descrito en el programa de Brentano. El *Tractatus* describe, por un lado, una relación interna entre posibilidades; y, por otro, entre realidades. Por ello muestra la estructura subyacente en ambos planos desde un punto de vista formal. Se trata de explicitar la expresión de una regla formal que sustenta el mundo y su representación, que dilucida a su vez una descripción de lo que expresamos proposicionalmente.

En la recepción se ha llevado a cabo, algo así como una “guerra de guerrillas” en la que todo está permitido. El fin seguido ha sido conseguir un dominio interpretativo de la obra. Las refutaciones vertidas por Wittgenstein mediante la estrategia de aclarar la terminología es contrarrestada mediante la táctica de la confusión semántica¹⁷ de los términos involucrados, lo que en la recepción ha generado, y sigue generando, desconcierto y un asombroso galimatías debido al desconocimiento de la lengua germana que ha dificultado el acceso a la tradición filosófica austriaca¹⁸. En este apartado hay que reseñar la confusión que genera el abuso de la falacia asentada en el *argumentum ad analogiam* que se utiliza para subrayar ciertas similitudes perceptibles como fundamento, para in-

17 Véase: Wittgenstein, 1973.

18 Padilla Gálvez, 2016, 137-159; Padilla Gálvez, 2017, 188-212.

ferir alguna otra similitud que aún no se puede percibir. Otro procedimiento muy común ha sido, lo que la tradición germana denomina “*jemandem Sand in die Augen streuen*”, es decir lo que equivaldría a poner vendas sobre los ojos, pero cuyas consecuencias pueden ser muy desfavorables para quien lo aplica pues fácilmente se puede constatar las deficiencias. Otra táctica usada ha sido la contaminación de su propuesta mediante la adscripción a Wittgenstein propuestas que criticó. También encontramos múltiples ataques personales contra el propio Wittgenstein. La falacia del *argumentum ad personam* ha sido empleada de manera indiscriminada con fines espurios. Por lo general se ha llevado a cabo una táctica de confusión en las traducciones transformando los enunciados o falseando ciertos términos. El desconcierto es enorme ya que se ha intentado adscribir posiciones a Wittgenstein que no defendía por lo que una refutación estaba por encima de las posibilidades de su propuesta generando así la sensación de predominio del atacante. La mayoría de estos trabajos se asientan en meras ocurrencias con el fin de vincular a Wittgenstein a alguna tendencia que, por lo general, no sostiene. Todas estas tácticas de atosigamiento han generado una cortina de humo para confundir a los lectores. Podríamos resumir las tácticas de la siguiente manera: las más vulgares han sido las de estigmatizar mediante acusaciones de homosexualidad¹⁹; ha habido intentos de desacreditar y ridiculizar simplificando su postura filosófica mediante películas²⁰ o novelas²¹ o adscribirle alguna enfermedad mental. Por ello parece interesante hacer un recuento de las interpretaciones más comunes en el último siglo.

Pero antes de considerar la recepción del *Tractatus* conviene sistematizar el trabajo realizado anteriormente por Wittgenstein hasta la publicación de su obra y su posterior traducción. Para ello describo el esquema publicado recientemente en el que explico las pautas más relevantes de este desarrollo²². El *Tractatus logico-philosophicus* recoge los apuntes más relevantes de sus “*Notes on Logic*”²³ (1913), el denominado “*Dictado a G. E. Moore*” (1914–1916) y los “*Tagebücher*”²⁴ (1914–1916). Recompiladas todas estas anotaciones por el autor mediante un trabajo preliminar en el que se intenta sistematizar en lo que se ha denominado el *Prototractatus* (es decir, el Ms. 104)²⁵. Además, se ha de tener en cuenta la correspondencia mantenida con diferentes personalidades en el ámbito de la lógica y filosofía²⁶.

19 Bartley, 1973. En la segunda edición presenta una serie de “pruebas” para contrarrestar las críticas: Bartley 1985, 159-197. Este juicio atenta contra los derechos fundamentales a la intimidad personal.

20 Jarman, 1993.

21 Bernhard, 1982.

22 Wittgenstein, TLP, 2019, 33.

23 Wittgenstein, 1957, 230 ss. Wittgenstein, 1961, 2 ss.

24 Wittgenstein, 1979

25 Wittgenstein, 1971, Ms 104. Wittgenstein, 2000, Ms 104.

26 Wittgenstein, 1973. Wittgenstein, 1974. Wittgenstein, 1980. Wittgenstein, 1995.

En el verano de 1918 se mecanografían tres copias conocidas como el denominado “*Druckmanuskript*” (Ts 204)²⁷. La segunda copia se denomina la Stonborough-Typoskript (conocido como el Ts 203). Y, finalmente, el denominado “ejemplar del frente”, que también se conoce como Engelmann-Typoskript (Ts 202). El manuscrito es rechazado para su publicación por las editoriales *Braunmüller* y *Reclam*. Sin embargo, es aceptado en los *Annalen* que aparece en el volumen correspondiente a 1921. Wittgenstein no está satisfecho con dicha versión y comienza a elaborarse una traducción al inglés realizada por C. K. Ogden y F. P. Ramsey²⁸. El libro aparecerá con la introducción original de Russell en 1922 y se publica una edición germano-inglesa traducida por Ogden y Ramsey. En 1933 se publicará una segunda edición de la obra. En 1961 se traducirá de nuevo la obra por D. F. Pears y B.F. McGuinness²⁹. Estas versiones tendrán una repercusión inmediata en las traducciones realizadas en español como seguidamente indicaremos pero antes requiere que pongamos nuestra atención en la recepción seguida a la publicación de la obra.

En estas páginas llevaré a cabo un cotejo de la propuesta realizada por D. G. Stern³⁰ y la compararé con nuestra propia propuesta. Entre ambas ofertas existen similitudes y diferencias dignas de reseñar. Ambas sitúan el comienzo de la recepción en la introducción llevada a cabo por Russell³¹ y la reseña publicada por Ramsey sobre el *Tractatus*³². Stern denomina la primera lectura “*lógico-atomista*” en consonancia con la tradición del empirismo británico³³. Esta centra sus pesquisas en el análisis y crítica de la propuesta simbólica³⁴ por lo que dilucida el modo de aclarar los pensamientos desde un punto de vista estrictamente lógico³⁵. También pasa revista a los valores de verdad en los enunciados de creencia³⁶. La reseña de Ramsey sigue las mismas pautas si bien intenta dilucidar la estructura de los hechos y su relación con la estructura de los estados de cosas³⁷. Exceptúa que uno de los defectos más relevantes de la primera traducción del *Tractatus* se lleva a cabo en términos lógico-atomista por lo que muchos de sus argumentos son desfigurados. Así pues, se empobrecen los argumentos originales debido a la traducción, muchas veces inadecuada de la terminología

27 Este manuscrito ha sido editado de manera facsímil con una traducción crítica y trasladando al castellano todas las versiones habidas en Wittgenstein, TLP, 1ª edición 2016 y 2ª edición en 2019.

28 Sobre dicha traducción existe una abundante documentación. Véase: *Korrekturen zum Tractatus Logico-Philosophicus*. Ogden, Charles K. Wittgenstein, Ludwig (10/05/1922-23/06/1922) Österreichische National Bibliothek. Cod. Ser. N. 39037 Han. <<http://data.onb.ac.at/rec/AL00616076>> [2016/2018]. Especialmente: 10/05/1922-23/06/1922.

29 Wittgenstein, TLP, 1961.

30 Stern, 2003, 125 ss.

31 Russell, 1921, 186 ss. Russell 1922, 7 ss.

32 Russell, 1921, 186 ss. Ramsey, 1923, 465 ss.

33 Russell 1922 y Ramsey, 1923.

34 Wittgenstein, TLP, 2.1.

35 Wittgenstein, TLP, 4.111 y TLP, 4.112.

36 Russell, 1922, 7 ss. Wittgenstein, TLP, 5.54; TLP, 5.542.

37 Ramsey, 1923, 465 ss. Wittgenstein, TLP, 2.032, TLP, 2.033, TLP, 3.034.

añín. Este hecho se observa en la traducción de tres conceptos ligados a la tradición austriaca como son “*Tatsache, Sachverhalt y Sachlage*” que no tiene un correlativo en la versión inglesa. Ogden y Ramsey los traducen mediante “*Fact, atomic facts, state of affairs*” por lo que muestran la influencia de la terminología de Russell. Está propuesta afectará directamente a la traducción de E. Tierno Galván y a la de J. Muñoz e I. Reguera. La propuesta posterior de Pears y McGuinness de traducir los tres términos mediante “*Fact, state of affairs, situation*” es asumida en la transcripción de L. Valdés. La tradición austriaca queda desdibujada realizándose una lectura predominantemente anglosajona de términos con raíces diferentes.

El segundo punto de inflexión se debe a la lectura realizada por el Círculo de Viena a finales de los años veinte. Coincido también con Stern en indicar que se puede constatar una *lectura lógico-positivista* que asentó una posición anti-metafísica y generó una visión científica del mundo en el Círculo de Viena³⁸. Sin embargo, tengo dudas que la propuesta de Wittgenstein hubiera influenciado a Neurath, Carnap, Hahn y Schlick por igual. De hecho, Neurath se opuso abiertamente a las propuestas del *Tractatus* y estas desavenencias generaron el distanciamiento de los tres pensadores arriba citados con Wittgenstein por lo que este mantuvo exclusivamente una relación estrecha con Schlick³⁹.

La tercera fase de la interpretación de la obra de Wittgenstein está íntimamente unida a Friedrich Waismann⁴⁰ y la denominada filosofía del lenguaje ordinario (*Ordinary language philosophy*) de la Universidad de Oxford y, por tanto, ligada a nombres como J. L. Austin, A. J. Ayer, Gilbert Ryle⁴¹ que fueron secundados por H. L. A. Hart, Geoffrey Warnock, J. O. Urmson y Peter Strawson⁴². Dicho grupo no es tenido en cuenta por Stern en su modelo. Hay que tener presente que la recepción es desigual y hasta opuesta entre estos autores y la propuesta del propio Wittgenstein. Es conocido el distanciamiento personal y filosófico entre Wittgenstein y Waismann que se encarga de promocionar ciertos puntos de vista del primero que había superado con el paso de los años.

En este periodo se presentan los primeros intentos de sistematizar la obra gracias a la publicación de los trabajos de G. E. M. Anscombe⁴³ y Max Black⁴⁴.

38 Stern, 2003, 125 ss. Cf. Padilla Gálvez, Drudis-Baldrich, 1989.

39 Wittgenstein, TLP, 2019, 10 ss.

40 Véase en la obras de Wittgenstein: WVC (Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis, 1967; Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations recorded by Friedrich Waismann), VOW (Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann: The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle. 2003) y Schriften vol. 2 (Philosophische Bemerkungen; Aus F. Waismanns stenographischer Abschrift von Reden und Gesprächen Wittgensteins zwischen Dezember 1929 und September 1931. 1964.)

41 J. L. Austin, A. J. Ayer, Gilbert Ryle publicaron numerosos trabajos sobre Wittgenstein.

42 El grupo formado por: H. L. A. Hart, Geoffrey Warnock, J. O. Urmson y Peter Strawson generaron una nueva generación de intérpretes de la obra de Wittgenstein.

43 Anscombe, 1959.

44 Black 1964.

Stern denomina esta propuesta la *lectura metafísica*⁴⁵. Los temas centrales esbozados por estos autores giran alrededor de dos asuntos abordados marginalmente en la *Tractatus*, a saber, el misticismo⁴⁶ y el solipsismo⁴⁷. La única referencia indirecta afecta al concepto de lo “místico”⁴⁸. Se podría decir que estamos ante una lectura de la obra sesgada y exotérica. Se lleva a cabo una lectura del “sentido”⁴⁹ al margen del problema estrictamente semántico con el fin de introducir el problema de Dios⁵⁰ y saltando, posteriormente a problematizar el asunto de la voluntad⁵¹. Ni que decir tiene que la recepción española ha tenido muchos adeptos en esta exégesis y aun hoy en día se insiste en hacer una lectura exclusivamente metafísica de la obra. Es del todo punto disfuncional estudiar la recepción española atendiendo a los contenidos ya que el hilo conductor atraviesa lugares comunes de la tradición mística española que se aplica analógicamente a las citas arriba referidas sin que se tematice el referente propiamente wittgensteiniano. Por tanto, se encuentran muchas resonancias que carecen propiamente de ideas concretas.

Seguidamente, Stern revela que la lectura metafísica da paso a una *lectura irracionalista* centrada en describir una visión del mundo ético o religioso⁵² a la que se han adscrito números comentaristas hispano parlantes por razones de procedencia ideológica o actitudes religiosas afines. Las propuestas irracionales están asentadas en lecturas desordenadas en las que se observa reiteradamente un abuso de retruécanos. Muchos argumentos proceden de interpretaciones descontextualizadas de citas sacadas de sus diarios. De facto, la religión no se tematiza en la obra primeriza sino que hace referencia a notas realizadas en sus diarios con el fin de reflexionar críticamente sobre posturas asumidas inconscientemente a una edad temprana y poco crítica. Como recientemente se ha indicado, estos apuntes han de ser leídos como observaciones de las discusiones que se estaban llevando a cabo en Viena⁵³.

Evidentemente, la recepción anglosajona y estadounidense está muy distante de entender el alemán lo que no sólo se pone de manifiesto en sus defi-

45 Anscombe, 1959 y Stenius 1969.

46 Anscombe, 1959. Wittgenstein, TLP, 5.63 ss.

47 Anscombe, 1959. Wittgenstein, TLP, 5.62 y TLP, 5.64.

48 Wittgenstein hace referencia al asunto cuando afirma: “Lo místico no consiste en cómo es el mundo, sino que él sea.” Wittgenstein, TLP, 6.44. Además concretiza: “El sentir el mundo como un todo limitado es lo místico.” Wittgenstein, TLP, 6.45. Finalmente, la entrada: “Hay, por otra parte, lo inexpresable. Esto se muestra; es lo místico.” Wittgenstein, TLP, 6.522.

49 Wittgenstein, TLP, 6.41.

50 Wittgenstein, TLP, 6.432.

51 Wittgenstein, TLP, 6.373-6.374.

52 Janik y Toulmin, 1973.

53 Cotejase la introducción de M. Nedo en el volumen 6, *Taschennotizbücher 1931-32. Anmerkungen*, publicado en 2022 de las Wittgenstein, 2000, p. XII. Por tanto la recepción adscribe a Wittgenstein asumir un punto de vista concreto si bien, los datos que recoge en sus anotaciones son meros resúmenes de discusiones que se están llevando a cabo en la sociedad vienesa.

cientes traducciones sino también en la incapacidad para citar a la recepción germano-austríaca –ya no digo de la recepción francesa, italiana o española y demás países que descartan como buenos ególatras– que desconocen y rechazan sistemáticamente. Vale la pena resaltar el trabajo realizado por R. Haller por restituir la tradición austríaca⁵⁴. Además es encomiable el trabajo de edición crítica, traducción y sistematización de la obra de Wittgenstein llevada a cabo por J. Schulte⁵⁵. También hay que mencionar la edición vienesa de M. Nedo⁵⁶. Estos autores han denunciado insistentemente los errores e inexactitudes de la recepción inglesa. La tradición austríaca ha perseverado en atacar la frivolidad narrativa en la que se asienta la tradición anglosajona, empeñada en presentar su filosofía como un “nuevo relato” que no se ve corroborado por el rigor argumentativo desarrollado en el *Tractatus*.

Mientras que Oxford seguía manteniendo la primacía en el estudio de la obra sistemática gracias al trabajo de G. Baker y P. M. S. Hacker, en los EE.UU. comenzaba a desarrollarse una nueva disquisición alrededor de lo que se ha denominado “*The New Wittgenstein*” al que pertenecen figuras como C. Diamond, St. Cavell, A. Crary y J. F. Conant que prescinden de un programa metafísico y entienden que Wittgenstein defiende la filosofía como una forma de terapia. Esta tendencia ha asentado una *lectura terapéutica* según la cual el *Tractatus* rechazaría toda doctrina filosófica⁵⁷. Los intérpretes parten en su lectura del archiconocido galimatías de la penúltima proposición que reza del siguiente modo:

“Mis proposiciones elucidan a través de que, quien me comprenda, termine finalmente por reconocer que aquellas son contrasentidos, si él por ellas –sobre ellas– ha logrado ascender por encima de ellas. (Por así decirlo, tiene que tirar la escalera después de haber subido por ella).

Tiene que superar estas proposiciones, entonces verá el mundo correctamente.”⁵⁸

Tendremos oportunidad en este trabajo de referirnos a la propuesta terapéutica tan aludida como falsamente traducida y, por tanto, incomprendida. En mi traducción he hecho referencia al origen de dicha proposición cuya fuente se

54 Gracias a R. Haller se sistematizó la obra de Brentano, Meinong, la escuela de Graz (von Ehrenfeld), publicaron numerosos trabajos sobre Wittgenstein. Institucionalizó el *International Wittgenstein Symposium*, editó la revista internacional “*Grazer philosophische Studien*”. Fundó la *Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie*.

55 La edición crítica del *Tractatus* en lengua alemana se debe a su labor.

56 Wittgenstein, 2000 ss.

57 La propuesta de Stern se solaparía con nuestro esquema alrededor de Winch y Diamond.

58 Wittgenstein, TLP, 2019, 6.54.

remonta a Nietzsche⁵⁹ y Mauthner⁶⁰. Con dicha propuesta finaliza una lucha por el dominio interpretativo de la obra wittgensteiniana en el ámbito anglosajón. El concepto de “dominio interpretativo” hace referencia a aspectos muy diferentes como, por caso, la versión inglesa que ha sido la fuente para otras traducciones como ha ocurrido en España; el dominio en la interpretación; el desarrollo de una recepción exclusivamente en lengua inglesa; la alineación de la discusión a determinados temas no siempre en consonancia con la obra; y otros asuntos abordados arriba. El notable interés que suscita el *Tractatus* se manifiesta sobre todo en que produjo desde el inicio traducciones tendenciosas, comentarios fragmentarios, omisiones llamativas y determinadas interpretaciones parciales de la obra. La vieja soberanía interpretativa, sin embargo, sólo parece ser la superficie de una suma de procesos de cambio social que no se circunscriben exclusivamente al mundo anglosajón. Hemos presentado un análisis detallado de las diferentes alternativas propuestas desde que Russell publicase su prólogo a esta obra ya que mostraba la dirección que debía llevarse a cabo la recepción de la misma. A partir de este momento inicial, la interpretación anglosajona ha asumido una potestad interpretativa que en la mayoría de los casos entra en conflicto con el conocimiento de la tradición filosófica austriaca y la lengua en la que fue escrito el libro. Durante mucho tiempo, representantes de las universidades españolas se habían apoyado en este dominio interpretativo para presentar y publicar sus trabajos sin que pudiésemos notar un ápice crítico ante estas interpretaciones particularmente desequilibradas. Retrospectivamente, el dominio interpretativo ejercido en el área anglosajona parece muy homogéneo, ya que impide sistemáticamente la reintegración de quienes piensan diferente y de todos los comentaristas que no publican en inglés.

Pasemos ahora al nuevo dominio interpretativo que ha comenzado a estar en auge desde el comienzo del nuevo siglo con la apertura del *Nachlass*. Esto se debe al hecho de que los archivos de la obra de Wittgenstein se hicieron accesibles al público. Como hemos indicado, en el siglo pasado la lectura del *Tractatus* se limitaba a la edición anglo-germana y algunas obras publicadas en inglés. Todas ellas adolecían de errores en la traducción lo que generaba bastantes equívocos interpretativos. Todo cambia a partir del año 2000 cuando comienza a publicarse sistemáticamente el *Wittgenstein's Nachlass*⁶¹ por lo que se pone a disposición del interesado la obra original de Wittgenstein que contiene algo más de veinte mil documentos. Dichas anotaciones están escritas generalmente

59 El texto original reza así: “Das waren Stufen für mich, ich bin über sie hinaufgestiegen, – dazu musste ich über sie hinweg. Aber sie meinten, ich wollte mich auf ihnen zur Ruhe setzen...” Nietzsche, 1969, 60.

60 El texto original reza del siguiente modo: “Will ich emporklettern in der Sprachkritik, die das wichtigste Geschäft der denkenden Menschheit ist, so muß ich die Sprache hinter mir und vor mir und in mir vernichten von Schritt zu Schritt, so muß ich jede Sprosse der Leiter zertrümmern, indem ich sie betrete.” Mauthner, 1923, Vol. I, 2.

61 Wittgenstein, 2000.

en alemán y su análisis y lectura permite comprender de manera más concisa sus propuestas. Mediante el acceso a las fuentes, la mayoría de las interpretaciones realizadas en el ámbito anglosajón se transforman en meras especulaciones que requieren de mayor precisión. Esto ha posibilitado una *lectura contrastada*.

Finalmente, deseo indicar algunas palabras acerca de las traducciones realizadas en castellano. En 1957 se realizará la primera traslación del *Tractatus logico-philosophicus* al español por E. Tierno Galván⁶² asentada en la primera versión germano-inglesa. Como hemos indicado, en 1961 se traducirá de nuevo dicha obra al inglés por D. F. Pears y B.F. McGuinness⁶³. En 1987 se adaptará la versión de Tierno Galván a una nueva redacción llevada a cabo por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera⁶⁴. He de decir que coincido con varias de las propuestas que se han realizado de manera asistemática. Al tiempo, lamento reconocer que muchas de las dicciones propuestas reniegan de los principios más elementales de la gramática alemana. Sin embargo, lo más insólito es que ambos intérpretes no saben intercalar entre el texto original y sus convicciones –siendo estas últimas bastante elementales como pone de manifiesto una amplia introducción publicada–. Las reflexiones que se llevan a cabo son, en realidad de tercer grado: Reguera recoge ciertas notas escritas en privado sacadas de contexto y le da la vuelta y las coloca en el centro de atención de la obra. Ello le expone a la ecuación botarate seguida por toda una generación de intrépidos especuladores que equipara la filosofía de Wittgenstein a una propuesta pseudo-religiosa e irracionalista. El resultado es deplorable.

Para resolver esta situación, se toma la traducción inglesa de Pears y McGuinness y vuelve a ser traducida por Luis M. Valdés Villanueva del inglés al castellano en 2002⁶⁵. Esta traslación produce más errores ya que no tiene en

62 Traducción al castellano de la edición inglesa del *Tractatus* publicada por C. K. Ogden en 1922. Adolece de aparato crítico. Estamos ante una traducción literal del texto inglés que no recoge las peculiaridades del texto original alemán. La traslación es un intento fallido de escasa calidad que comete errores semánticos y sintácticos gravísimos. Hay pasajes incomprensibles, debido, en parte, al desconocimiento del idioma original. Estamos pues, ante la traducción castellana de la traducción inglesa del texto original alemán. La versión temprana generó confusión en la bibliografía secundaria.

63 Wittgenstein, TLP, 1961.

64 Traducción al castellano y edición del texto alemán del *Tractatus*. Consta de un índice pero adolece de aparato crítico. Estamos ante una traslación literal, en parte, del texto inglés; en parte, del texto alemán. El dominio del alemán es moderado, conteniendo numerosos errores. Estamos ante una edición poco crítica. Comete errores sintácticos (parafraseo de términos que complican la estructura enunciativa) y semánticos graves (Compárese: 2.0124 y 2.0141 donde “*Sachverhalt*” y “*Sachlage*” se traduce indistintamente por “estados de cosas”) que hacen incomprensible el texto original alemán. Muchos de los pasajes son oscuros y no recogen el sentido propio del texto. Otros pasajes inventan expresiones que no aparecen en el texto original. Esta traducción ha servido a sus traductores así como a un gran número de comentaristas para realizar argumentaciones repletas de banalidades un tanto frívolas.

65 Nos encontramos ante una traducción parcialmente comentada al castellano de la edición inglesa de D. F. Pears y B. F. McGuinness que ignora la edición original alemana del *Tractatus*.

cuenta la idiosincrasia de la lengua germana. Realizamos una revisión de la traducción en la que se indicaba de modo ordenado la gran cantidad de errores, unos más graves, otros menos, que hacía poco fiable esa traducción, con la que la inmensa mayoría de los lectores en español se introduce en la obra⁶⁶. Parece ser que estos “traductores” quieren inducir a pensar a los lectores de lengua hispana que los alemanes y los austriacos deben ser algo así como unos insensatos, ya que necesitan decenios para aprender su lengua materna, mientras que estos catedráticos españoles en una estancia corta traducen al mismísimo Wittgenstein. Desde hace tiempo opino que es disfuncional analizar el texto producido en esta composición atendiendo a los contenidos del texto original escrito en alemán. El hilo conductor es sustentado por unos comentarios que a su vez son traducciones de otros intérpretes. Estos comentarios se asientan en lugares comunes, resonancias interpretativas discordantes y que carecen de estudios oportunos.

En general, los comentaristas españoles se asientan en traducciones inexactas siguiendo una línea argumentativa muy rígida e interpretando la propuesta de Wittgenstein con las mismas categorías dogmáticas –ético-místicas, irracionales, generando vínculos con el idealismo kantiano o las propuestas de Schopenhauer y asentadas en un apriorismo imaginativo–. Resumiendo, estamos ante un *totum revolutum* difícil de asumir. Lo más llamativo es que ninguno de los supuestos “traductores” pueda constatar un título superior germano que

Comete los mismos errores de la edición inglesa, pero incrementándolos en la versión inglesa vertida al castellano (Padilla Gálvez, 2003, 454 ss.). Confunde sistemáticamente los artículos determinados e indeterminados, el uso del singular y el plural. Cometer errores en la declinación de las palabras. Conjuga los verbos erróneamente. Aparecen estructuras gramaticales inconexas. El autor de esta traducción no ha publicado ningún monográfico sobre Wittgenstein por lo que sus comentarios resumen determinadas interpretaciones usuales de la bibliografía secundaria anglosajona. Un ejemplo sencillo muestra los errores recurrentes arriba indicados. Wittgenstein afirma:

“Das Ding ist selbständig, insofern es in allen *möglichen* Sachlagen vorkommen kann, aber diese Form der Selbständigkeit ist eine Form des Zusammenhangs mit dem Sachverhalt, eine Form der Unselbständigkeit.” Wittgenstein TLP, 2.0122.

L. Valdés vulgariza incorrectamente dicho párrafo del siguiente modo:

“Las cosas son independientes en tanto que pueden ocurrir en todas las situaciones *posibles*, pero esta forma de independencia es una forma de conexión con estados de cosas, una forma de dependencia.” Wittgenstein, TLP, 2002, 2.0122 (p. 110 s.)

El artículo neutro en singular –“*das*”– es trasladado al artículo en plural –“*Las*”–; el sustantivo en singular –“*Ding*”– se convierte en plural –“*cosas*” (verbigracia “*Dingen*”)–. Consecuentemente, la tercera persona del presente de indicativo del verbo “ser” en alemán –“*ist*”–, se traduce mediante la tercera persona del plural del presente de indicativo del verbo copulativo –es decir, “son”–. Wittgenstein se refiere a “*Sachverhalt*” en singular que es convertido en plural mediante “estados de cosas”. Por si fuera poco, “*Sachlage*” se traduce por “situación” (verbigracia, “*Lage*”). Esta versión consta de glosario y aparato crítico poco fiel con el original alemán. Estamos ante una traducción del inglés literal sin que se tenga en cuenta el texto original alemán. Comete errores sintácticos y semánticos graves que hacen incomprensible el texto y dificulta la comprensión de las tesis originales escritas en alemán (Padilla Gálvez, 2017, 188 ss.).

66 Compárese la reseña publicada del *Tractatus logico-philosophicus* en: *Endoxa*, 17, 2003, 454-458.

avale unas competencias lingüísticas adquiridas. Se podría hablar de traducciones realizadas de manera inventiva al margen de las reglas gramaticales al uso. No se observa el más mínimo esfuerzo por armonizar la terminología filosófica proveniente de la tradición austriaca con nuestra terminología⁶⁷. Un mero ejemplo constata el nivel de desidia en este campo. Así pues, cuando Kant afirma:

“Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.”⁶⁸

Todas las traducciones trasladan al castellano dicha frase indicando que los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por tanto, nadie pondrá en duda que el término “*Anschauung*” se traduce desde la ilustración mediante el término “intuición” en castellano. Por ello, encontramos en el *Tractatus* la siguiente entrada:

“Die Anschauung der Welt *sub specie aeterni* ist ihre Anschauung als — begrenztes — Ganzes.”

Observaremos que en la proposición citada se repiten, pues, dos veces el término técnico “*Anschauung*” por lo que se espera cierta exactitud ya que dicha reiteración es relevante. Sin embargo, Tierno Galván traslada la proposición del siguiente modo:

“La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo —limitado—.”⁶⁹

Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera trastocan el texto y proponen:

“La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado.”⁷⁰

Finalmente, Valdés emborrona la entrada indicando:

“La visión del mundo *sub specie aeterni* consiste en verlo como un todo, un todo limitado.”⁷¹

Resulta llamativa esta deplorable situación de arbitrariedad en la que se violan los derechos del autor a que su obra sea traducida adecuadamente por personas competentes⁷². Como se puede comprobar expeditamente, los autores

67 Padilla Gálvez, 2016, 137 ss.

68 Kant, KdrV, B 75.

69 Wittgenstein, 1957, 6.45.

70 Wittgenstein, 1987, 6.45.

71 Wittgenstein, 2002, 6.45.

72 En los últimos años la jurisprudencia germana considera una violación del derecho de la persona cualquier intromisión de personas no cualificadas en la traducción de las obras ya que afecta a la responsabilidad extracontractual. El Tribunal Federal de Justicia dictaminó que sólo el autor tiene la facultad de decidir sobre la forma en que sus registros deben ponerse a disposición del público (BGH, Urt. V. 25. 05.1954, Az. I ZR 211/53). El Tribunal también ha dispuesto que las personas pueden decidir por sí mismas cómo desean que su obra sea presentada en público (BVerfG, Beschl. v. 03.06.1980, Az. 1 BvR 185/7). Sobre el deterioro del honor que genera la tergiversación de una obra se ha dictado sentencia recientemente (Beschl. v. 18.02.2010, 1 BvR 2477/08). Al mismo tiempo

arriba mencionados trasladan las palabras al margen de los significados semánticos o las reglas gramaticales –de facto, desaparecen los determinantes y los pronombres posesivos, introduciendo reduplicaciones, etc.–. Para superar tanta desidia se publicó recientemente una edición crítica en la que se traducía el texto original alemán al español⁷³. En dicha obra se sistematiza las diferentes fases de la recepción y se usa la terminología afín para mostrar los problemas abordados en la obra de Wittgenstein. Aquí solo puedo finalizar rememorando aquellas palabras de G. Frege que afirmaba:

“Man beruft sich zu leicht auf innere Anschauung, wenn man keinen anderen Grund anzugeben vermag.”⁷⁴

Ciertamente, es demasiado fácil invocar a la intuición cuando no se puede proporcionar ninguna otra razón. Pero en los casos arriba enumerados ni se invoca a la “intuición” ya que esta aparece traducida mediante términos tan dispares como “visión”, “contemplación” o “verlo”.

2. ALGUNAS CONSIDERACIONES MARGINALES

Cuando nos proponemos asimilar esta obra en el marco del compromiso asumido por su autor encontramos unas líneas claras pero difíciles de captar desde la atalaya ubicada en el año 2022. Estudiar los procesos pretéritos desde nuestro punto de vista impide comprender las decisiones tomadas por Wittgenstein. Para aclarar el asunto ya he indicado sus opciones terminológicas y el modo de acceder a los problemas auspiciado por Brentano. Con ello no insinúo que esté de acuerdo con la propuesta fenomenica, todo lo contrario. Wittgenstein fue, como ha indicado Koder en su semblanza, un teniente del ejército austro-húngaro que participó activamente en la Primera Guerra Mundial, de origen familiar de clase alta, que mantenía la distancia social mediante una relación de autoridad⁷⁵. Muchos comentaristas han deducido que cuando Wittgenstein “dictaba” sus conferencias lo hacían como expresión de amistad cuando era todo lo contrario, este acto ha de ser entendido como la expresión de autoridad y superioridad. Por tanto, leeremos expresiones arrogantes en su obra, como por caso cuando afirma al final del *Prólogo* del *Tractatus*:

se ha hecho hincapié en la repercusión que tiene una traducción incorrecta ya que afectan directamente a las citas que se efectúan de la misma. Todo este procedimiento tiene consecuencias inmediatas sobre el derecho del autor (Urt. v. 26.11.2019, VI ZR 12/19, VI ZR 20/19).

73 Wittgenstein, TLP, 2019, Prefacio.

74 Frege, 1986, 27.

75 Koder, 2020, 93-99.

“Por otra parte, la *verdad* de los pensamientos manifestados aquí me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que, en lo esencial, los problemas quedaron finalmente resueltos...”⁷⁶

Wittgenstein mantuvo siempre una relación ambigua de superioridad y condescendencia hacia sus “amigos”. Su gusto estético estaba influenciado por el clasicismo vienés y una comprensión romántica de la música. En el arte no supera un gusto decimonónico pese a que algunos intérpretes han querido ver referencias a pintores contemporáneos que no pueden ser corroborados en sus manuscritos. El análisis en profundidad de las diferentes propuestas desvela un desconocimiento del programa central y los proyectos filosóficos asentados en instituciones del Estado con el fin de tomar distancia de postulados idealistas. Por todo ello, parece ser que pasemos a estudiar los puntos más relevantes en los que se asienta el *Tractatus lógico-philosophicus*.

El libro incluye un método filosófico y una teoría del lenguaje formal. En el *Prefacio* indica de entrada que

“El libro quiere poner un límite al pensamiento –mejor, la expresión de los pensamientos.”⁷⁷

La mayoría de los lectores eluden esta precisión que es exteriorizada al inicio del libro y la reitera contantemente⁷⁸, es decir la demarcación se lleva a cabo acerca de la expresión de los pensamientos. ¿Qué entiende Wittgenstein por “expresión”? El significado de “*Ausdruck*” abarca una variedad disímil de asuntos: por un lado, hace referencia a lo perceptible sensualmente⁷⁹ en un signo por lo que debemos tener presente la unidad lingüística⁸⁰ del mismo que debe ser traducida y analizada a un sistema formal⁸¹. Por otro lado, la expresión lingüística se estudia mediante el lenguaje lógico⁸². Por ello, el análisis de la expresión es difícil, habida cuenta de que un examen del signo, si bien no revela

76 Wittgenstein, TLP, 2019, Prefacio.

77 Wittgenstein, TLP, 2019, Prefacio.

78 Cf.: Wittgenstein, TLP, *Vorwort*, 3.1, 3.12, 3.13, 3.142, 3.1431, 3.2, 3.24, 3.251, 3.262, 3.31–3.314, 3.318, 3.323, 3.33, 3.34, 3.341, 3.3441, 4.002, 4.013, 4.03, 4.0411, 4.121, 4.124, 4.125, 4.126, 4.1272, 4.1273, 4.241, 4.4, 4.43, 4.431, 4.441, 4.442, 4.5, 5.131, 5.22, 5.24, 5.242, 5.31, 5.476, 5.503, 5.5151, 5.525, 5.53, 5.5301, 5.535, 5.5352, 6.124, 6.1264, 6.21, 6.23, 6.232–6.2323, 6.24. Wittgenstein describe diferentes formas de expresión.

79 Véase la entrada que escribe en el manuscrito acerca de la expresión sensible: Ms-104,3[7]_1.

80 Una expresión se expresa mediante una proposición. Wittgenstein TLP, 3.31. Una expresión –es decir, el símbolo– se denominará cada parte de la proposición que caracteriza su sentido. Véase: Ms-104,104[7]_1.

81 El fin que persigue esta traducción al lenguaje formal pretende aclarar la confusión reinante en la lógica clásica entre los términos reales y los términos formales. Cf: Ms-104,22[2]_1. En el *Prototractatus* afirma: “Ich führe diese Ausdrücke ein um den Grund der bei den Philosophen sehr verbreiteten Verwechslung zwischen den Relationen der Struktur und den eigentlichen (externen) Relationen zu zeigen.” Wittgenstein, *Prototractatus*, 4.102232.

82 Wittgenstein, TLP, 3.31.

lo que dice, sin embargo, destaca lo que *puede decir*⁸³. Wittgenstein no pretende pues fijar de manera unívoca el signo sino que abre una serie de posibilidades disímiles. Para comprender lo que se exhibe. Valga un ejemplo sencillo de las matemáticas: el símbolo “x” puede hacer referencia a un nombre, puede marcar una incógnita en una ecuación, puede considerarse un valor en una ecuación de primer grado, hacer referencia a una indeterminada, etc. La expresión misma no revela lo que dice sino que indica lo que puede decir en cada uno de los cálculos.

A partir de estas distinciones observamos como este proyecto pretende “limpiar” la filosofía de absurdos (*Unsinn*) y confusiones (*Verwirrungen*) que generen incoherencias en nuestro lenguaje y, por ende, en nuestro modo de pensar debido a que la expresión puede generar confusión. Desde su punto de vista, la mayoría de las cuestiones filosóficas no se pueden responder afirmativamente o negativamente –por tanto, no pueden ser consideradas ni verdaderas ni falsas– sino que o bien tienen sentido (*Sinnvoll*), carecen de sentido (*Sinnlos*) o son absurdas (*Unsinn*), es decir, las proposiciones no están dispuestas siguiendo una estructura lógica del lenguaje. Por tanto, el librito se encarga de mostrar el andamiaje formal que debe seguir nuestro lenguaje para poder superar las incoherencias y contradicciones que han sumido a nuestro lenguaje en un galimatías de falacias, recursos retóricos con el fin de desplazar el contenido semántico de los términos que usamos en nuestro lenguaje. Por ello el epígrafe (*Motto*) que rige esta obra está tomado de Kürnberger⁸⁴ y reza del siguiente modo:

“Epígrafe: ... y todo lo que se sabe y no se ha oído como mero murmullo y rumor se puede expresar en tres palabras.”

Repasando dicho epígrafe nos estimula a examinar el motivo que persigue en dicho trabajo. Tal vez una respuesta nos la proporcione una anotación realizada en su diario el 29 de septiembre de 1914 en la que afirma:

“En la proposición se recompila a modo de prueba un mundo. (Como cuando se representa en la sala del Tribunal de París un accidente automovilístico con muñecas, etc.).

De ahí (si no fuera ciego) debe resultar inmediatamente la esencia de la verdad.”⁸⁵

Dicha anotación escrita por Wittgenstein exhibe una definición de la función que se arroga cualquier proposición y su elucidación. De manera “efímera” se

83 Esta indicación se encuentra en una entrada escrita el 18 de marzo de 1914: Wittgenstein, Ms-102,68r[3]_1.

84 Kürnberger, 1877, 340.

85 El texto original dice: “Im Satz wird eine Welt probeweise zusammengestellt. (Wie wenn im Pariser Gerichtssaal ein Automobilunglück mit Puppen etc. dargestellt wird.)

Daraus muß sich (wenn ich nicht blind wäre) sofort das Wesen der Wahrheit ergeben.” Wittgenstein, MS-101, 28r del 29.9.14.

construye un mundo mediante la enunciación de una proposición. Es como si un enunciado escrito muestra un mundo. El ejemplo que describe procede de una descripción periodística según la cual, al encontrarse confundido un juez por las declaraciones contradictorias que expresaban los testigos de un accidente automovilístico se ve obligado a representar dicho evento para que todas las descripciones aportadas sobre el mismo suceso puedan ser encajadas adecuadamente.

La lectura del *Tractatus* es muy laboriosa y dificultosa debido a su carácter fragmentario. Las siete proposiciones principales están vinculadas a otros textos implícitos que no son citados, lo que dificulta comprender las pruebas y refutaciones que se presentan. De hecho, las proposiciones expresadas deben considerarse en correlación con otras proposiciones. Por ello ocurre muy a menudo que se induce un error metódico al considerar las proposiciones por separado. La mayoría de los lectores no tienen en cuenta que el texto está escrito en alemán en el contexto de la tradición austriaca. Por ello existe un problema latente en la fijación del significado de los términos alemanes usados en dicho texto. Además hay que tener presente la propia idiosincrasia del texto y el uso personal que hace de los términos. Por todo ello, uno de los problemas más relevantes está íntimamente vinculado a la fijación del contenido semántico de los términos usados. Aun así, el texto también muestra sus contradicciones cuando afirma, por caso:

“Así pues, aparece la palabra “es” como cópula, como signo de identidad y como expresión de existencia: “existir” aparece como verbo intransitivo como “ir”; “idéntico” como adjetivo; hablamos de *algo*, pero también de que *algo* sucede.”⁸⁶

Y acto seguido indica que el uso polisémico del verbo copulativo genera las confusiones más elementales que desbordan la filosofía. Para obviar estos errores hay que disponer de un lenguaje simbólico que excluya estas incongruencias ya que cada signo está designado por un símbolo disímil. Este lenguaje simbólico obedecerá a una gramática *lógica* que es denominada por Wittgenstein una “sintaxis lógica”⁸⁷. Sin embargo, si analizamos detenidamente las siete proposiciones fundamentales del *Tractatus* observaremos que el propio Wittgenstein hace caso omiso a su advertencia y expresan todas ellas mediante el uso y abuso del verbo copulativo lo que genera confusiones y equívocos.

Como hemos indicado, las siete proposiciones fundamentales se van abriendo mediante una estructura de árbol en nuevas ramificaciones que a su

86 Wittgenstein, TLP, 2019, 3.323.

87 Wittgenstein, TLP, 2019, 3.325. Dicho sea de paso, el título “sintaxis lógica” encabezó un libro de R. Carnap quien plagió algunas propuestas de Wittgenstein.

vez vuelven a ramificarse. El propio Wittgenstein define este método de la siguiente manera:

“Los números decimales de las proposiciones singulares se refieren al peso lógico de las proposiciones, el énfasis, que se encuentra en mi propuesta. Por tanto, las proposiciones 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 son proposiciones cardinales, Las proposiciones n.1, n.2, etc. son observaciones a las proposiciones N^o n; las proposiciones n.m1, n.m2, etc., observaciones a las proposiciones N^o n.m, etcétera.]”⁸⁸

Siguiendo la estructura propuesta presentaremos seguidamente las propuestas realizadas sobre el concepto “*Welt*” y comentaremos puntualmente ciertas observaciones realizadas con el fin de aclarar algunos asuntos relevantes ligados a dicho concepto.

3. EL MUNDO COMO ACONTECIMIENTO

¿A qué se refiere Wittgenstein cuando tematiza usa el término “*Welt*”? O, expresado de un modo más wittgensteiniano, ¿cuál es el contenido de “mundo” y qué acontecimiento referencia cuando es usado en su obra? El asunto no es baladí ya que un término tan usual en la reflexión filosófica requiere algunas concreciones terminológicas. El término “*Welt*” como se entiende usualmente en alemán hace referencia primeramente a una “era”, es decir, a periodos temporales distintos; también acota el orden vital de cierto orden efímero; además referencia a las generaciones o a la totalidad de lo viviente como fue esbozado por Schopenhauer. Es usado asimismo en el ámbito del medioambiente; es aplicado al contexto de la creación, es decir el macrocosmos; así mismo es empleado para tematizar la totalidad espiritual, la totalidad de los fenómenos y los hechos sensoriales y estados de cosas tangibles de la realidad física y espiritual. Todas estas acotaciones están en un marcado contraste con la primera entrada que realiza Wittgenstein en su obra primeriza cuando afirma:

“Die Welt ist alles, was der Fall ist.”⁸⁹

El vínculo entre el acontecimiento (“*Fall*”) y el mundo (“*Welt*”) es inmediato. Hasta este instante ningún filósofo había puesto en relación ambos términos de un modo tan manifiesto. El siguiente paso es aún más complejo ya que indica que la totalidad de los hechos –los denominados “*Tatsachen*”– determinan el mundo. Estos hechos son muy peculiares ya que determinan lo que acontece y lo que no acontece. Por tanto, permiten afirmar y negar un acontecimiento. La recepción ha pasado por alto la capacidad que tienen estos hechos para caracterizar ciertas propiedades positivas, así como denunciar la falta de las mismas,

⁸⁸ Wittgenstein, TLP, 2019, p. 53 / 3.

⁸⁹ Wittgenstein, TLP, 1.

postulando pues ciertas características negativas. Lo que no acontece, lo que no es el caso, no debe ser considerado simplemente como algo positivo ya que está retratado de manera negativa.

Hasta Wittgenstein no fue posible establecer de forma satisfactoria un concepto definitivo de “Welt” asentado exclusivamente en una triangulación con los hechos y los acontecimientos. Arriba hemos introducido las definiciones usuales propuestas sobre el término “mundo” que hacen referencia a la temporalidad o recalcan el carácter místico. Todos los usos forjados alrededor del concepto “mundo” eran pues incompletos e indeterminados por lo que generaban ciertas contradicciones.

La expresión usada por Wittgenstein cuando afirma “...was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist.”⁹⁰ permite descubrir el agente causal cuando afirma de un modo algo inexacto que lo que es un acontecimiento –es decir el hecho– es la existencia de estados de cosas –es decir, lo que denomina “Bestehen von Sachverhalten”–⁹¹. Mediante dicha afirmación se advierte que es equivocado el punto de vista histórico de definir “mundo” fenomenológicamente, es decir conceptuar dicho término ateniéndose meramente a la descripción de unas características y definirlo haciendo uso del mismo procedimiento que se sigue cuando se definen las cosas ubicadas en dicho mundo. Por el contrario, la formación del concepto “mundo” es el resultado tanto de un trabajo analítico como diferenciador que permite distinguir los estados de cosas erróneas de todas aquellas que acontecen y, por tanto, adquieren una entidad como hecho ya que son el caso. Para comprender conspicuamente lo que está en juego debemos introducir otro término afín.

El *Tractatus* contiene, por un lado, comentarios en los que aparece el término “mundo” –Welt⁹²–; y, por otro lado, acotaciones referidas al término “realidad” –Wirklichkeit⁹³–. Dado que Wittgenstein usa ambos términos, se supone que sus respectivos significados no son extensionales. Esto nos conduce inexorablemente a formular la cuestión: ¿cómo se relacionan “Welt” y “Wirklichkeit” entre sí y qué tiene de especial esta relación? En la bibliografía secundaria encontra-

90 Wittgenstein, TLP, 1.12.

91 Wittgenstein afirma: “Das Bestehen von Sachverhalten nennen wir auch eine positive – Tatsache, das Nichtbestehen eine negative Tatsache.” Wittgenstein, TLP, 2.061 y Wittgenstein, Ms-104,28[8]et29[1]_1.

92 Valga la pena cuantificar las proposiciones en las que Wittgenstein hace referencia al problema del mundo: Wittgenstein, TLP, 1; 1.1; 1.11; 1.13; 1.2; 2.021; 2.0211; 2.0212; 2.022; 2.02231; 2.026; 2.04; 2.063; 2.19; 3.01; 3.031; 3.12; 3.3421; 4.14; 4.023; 4.12; 4.2211; 4.26; 4.462; 5.123; 5.4711; 5.511; 5.526; 5.5261; 5.5262; 5.551; 5.5521; 5.6; 5.61; 5.62; 5.621; 5.63; 5.631; 5.632; 5.633; 5.641; 6.12; 6.1233; 6.124; 6.13; 6.22; 6.341; 6.342; 6.343; 6.3431; 6.3432; 6.373; 6.374; 6.41; 6.43; 6.431; 6.432; 6.44; 6.45; 6.54.

93 Cf.: Wittgenstein, TLP, 2.06; 2.063; 2.12; 2.063; 2.12; 2.1511; 2.1512; 2.1515; 2.17; 2.171; 2.18; 2.201; 2.21; 2.222; 2.223; 4.01; 4.011; 4.021; 4.023; 4.05; 4.06; 4.0621; 4.12; 4.121; 4.462; 4.463; 5.47; 5.512; 5.5423; 5.5561; 5.64; 6.3611.

mos diferentes respuestas a esta cuestión. Algunos autores usan ambos términos como si fueran sinónimos sin comentario alguno y sin deparar en sus diferencias⁹⁴; otros, consideran que existe una discrepancia accesoria –que analizada puntualmente afectaría la consistencia terminológica del *Tractatus*– pero que, sin embargo, carece de relevancia⁹⁵, sino que más bien indica que Wittgenstein entiende el mundo como una “estructura dinámica”⁹⁶; terceros opinan que ambos conceptos son de naturaleza lógico-ontológica por lo que un grupo de ellos reconocen entonces una contradicción lógica en su relación, que se remonta a un problema inherente a la estructura del *Tractatus* y que, por lo tanto, debe resolverse⁹⁷. La solución que se propone a esta contradicción está motivada por el establecimiento de cierta coherencia textual mediante una interpretación estrictamente lógica, según la cual la extensión de ambos términos debe producir de alguna manera cierta convergencia entre “mundo” y “realidad”. Finalmente, un cuarto grupo de autores solo reconoce una terminología lógica sofisticada en los diversos términos, lo cual no es problemático, pero, en cierto modo, consideran que la reflexión sobre “mundo” y “realidad” es lógicamente relevante⁹⁸.

Esta pluralidad de alternativas al aproximarse al problema del significado de los términos “mundo” y “realidad” en el *Tractatus* dejan patente, por un lado, el desacuerdo que hay de entrada a la hora de leer el libro; y, por otro lado, que ninguna de las interpretaciones presentadas hasta la fecha son convincentes ya que no han generado un consenso entre las diferentes recepciones de la obra. Desde nuestro punto de vista, la relación entre ambos términos no es problemática ya que ambos términos están mutuamente relacionados entre sí pero cada uno designa partes independientes y significativas de la filosofía de Wittgenstein. Por lo tanto, una interpretación no tiene que resultar de la generación de términos convergentes de una manera puramente lógica, sino que se puede resolver esta relación tan especial que se da entre ambos términos a partir de sus diferencias. Para ello introduciré el significado de ambos términos por separado con el fin de llegar a un acercamiento paulatino.

Hemos indicado anteriormente que el *Tractatus* comienza afirmando que el mundo es todo lo que acontece (*Fall*)⁹⁹. Este acontecimiento mundano no depara en las cosas, sino que centra sus pesquisas en los hechos (*Tatsache*)¹⁰⁰, precisando que se refiere a los hechos existentes. Por tanto, esta propuesta se distancia decididamente de comprender el mundo como una colección de “cosas”, como si el mundo fuese algo así como un gabinete de curiosidades o una recolección de artefactos museísticos sacados de su contexto y almacenados en

94 Schulz, 1967, 16ss; Kampits, 1985, 61ss; Schulte, 2005, 64s; Buchholz, 2006.

95 Black, 1964, 69ss.; Fogelin, 1976, 13.

96 Bezzel, 1989, 59.

97 Stenius, 1969, 70ss

98 Finch, 1971, 193 ss.; Terricabras, 1978, 159ss.

99 Wittgenstein, TLP, 1.

100 Wittgenstein, TLP, 1.1.

un museo, organizando los objetos como artefactos. Efectivamente, mediante ese distanciamiento del mundo de las cosas admite la circunscripción de la ontología a un espacio lógico¹⁰¹. Este espacio surge de las respectivas formas que puedan adquirir los objetos, dado que los objetos están relacionados entre sí gracias a que los percibimos como hechos¹⁰². La totalidad de los hechos posibles dan como resultado todas las posibles combinaciones de los objetos y, por tanto, al mismo tiempo, todas las combinaciones posibles de las formas de los objetos individuales¹⁰³. Después de todo, estos hechos son los que configuran el mundo embutidos en el espacio lógico¹⁰⁴, por lo que el mundo en su conjunto ha de tener una estructura lógica en la que se articula una variedad de expresiones notables sobre él. Dicho esto, se observa que el enfoque wittgensteiniano es sumamente original y rompe con los esquemas decimonónicos ya que la recopilación de cosas no permite entender eso que denominamos “mundo” sino, al contrario, lo que denominamos mundo viene fijado por una totalidad de hechos que se encuentran articulados en un espacio lógico, instituyendo así todo lo que acontece¹⁰⁵. Para comprender mejor la propuesta de Wittgenstein debemos retroceder en el tiempo y compararla con otras alternativas contemporáneas.

B. Russell había postulado que la definición de una proposición negativa no depende en modo alguno de un sujeto que lo sepa. Algo tiene que ser encontrado en el mundo que hace que esta falta de creencia sea cierta, y el único problema es saber qué es aquello que postulamos negativamente¹⁰⁶. Esta postura es contrarrestada por la acogida que se le brindó en la Universidad de Harvard al aseverar que había hechos negativos, lo que provocó una algarada ya que los oyentes no querían oír hablar de hechos negativos¹⁰⁷. B. Russell se uniría a la propuesta inversa, cambiando significativamente su posición durante las siguientes décadas. Tanto es así que en su obra de 1948 sobre *El conocimiento humano*, retrata un mundo puramente saturado de hechos positivos, que podría describirse sin usar nunca la negación¹⁰⁸. Estos acontecimientos coligen cabalmente lo que estaba en juego y exhiben de manera patente el punto de vista de Wittgenstein. Pero revisemos de nuevo el asunto discutido: Russell considera que una proposición como

(1) Esto no es azul,

siempre podrá reducirse a una proposición positiva del tipo:

101 Wittgenstein, TLP, 2.19.

102 Wittgenstein, TLP, 2.01.

103 Wittgenstein, TLP, 2.013.

104 Wittgenstein, TLP, 1.13.

105 Wittgenstein, TLP, 1.-1.13; 2.-2.91; 3.202.

106 Russell, 1918, 187 s.

107 Russell, 1918, 187.

108 B. Russell afirma: “The world can be described without the use of the word “not”.” Russell, 1948, 520.

(2) Esto es rojo,

Así pues, de acuerdo con el modelo psicológico de la incredulidad, la negación está simplemente arraigada al intelecto y no en el mundo¹⁰⁹. El mundo y el mundo construido por el sujeto, es decir, la realidad, difieren en términos de lo que el sujeto agrega al mundo en su realidad. Mientras que el mundo se reduce a hechos positivos, la realidad, en cambio, comprende hechos positivos y negativos. Un hecho negativo indica un estado de cosas inexistente¹¹⁰. Por definición, los hechos inexistentes no pertenecen al mundo. La proyección de la realidad sobre el mundo lógicamente se desvanece, por así decirlo, ya que no agrega nada al mundo de los hechos existentes. El concepto de mundo describe el mundo tal como es. El concepto de realidad también lo hace, solo que, dependiendo del asunto que se aborde, también incluye posibles descripciones del mundo tal como realmente no es. Así como la totalidad de los hechos positivos determina cuál es el caso y, por lo tanto, también lo que no es el caso¹¹¹; la totalidad de los hechos negativos, a la inversa, determina lo que no es el caso y, por lo tanto, al mismo tiempo cuál es el caso¹¹². En general, la diferencia entre realidad y mundo consiste esencialmente en el hecho de que, dependiendo de la voluntad del sujeto, se establece¹¹³ una imagen diferente del mundo ya que la realidad surge del sujeto. Seguramente, esta diferencia tan importante se aclara cuando Wittgenstein presenta el siguiente ejemplo:

“Piense en representar hechos negativos mediante modelos. Por caso: dos trenes no pueden pararse en las vías de este modo. La proposición, la imagen, el modelo son –en un sentido negativo– como un cuerpo sólido que restringe la libertad de movimiento de los demás, en sentido positivo como el espacio delimitado por la sustancia sólida en el que un cuerpo se encuentra espacialmente.”¹¹⁴

Observamos pues que al examinar las expresiones mediante las cuales se expresan los hechos negativos, se presupone la existencia del signo de puntuación correspondiente. Esto es así ya que los signos de las proposiciones negati-

109 Russell, 1948, 124-126.

110 Padilla Gálvez, 2019, 99ss.

111 Wittgenstein, TLP, 1.12.

112 Muy tempranamente había indicado Wittgenstein que se podría representar un hecho negativo en una imagen mediante la representación de lo que no es el caso. Por ello afirma: “Man könnte auch auf einem Bild eine negative Tatsache darstellen indem man darstellt was nicht der Fall ist.” Wittgenstein, Ms-101,69r[5]_1.

113 Wittgenstein, TLP 6.43.

114 El texto escrito el 13 de noviembre de 1914 reza así: “Denke an die Darstellung negativer Tatsachen durch Modelle. Etwa: So & so dürfen zwei Eisenbahnzüge nicht auf den Gleisen stehen. Der Satz, das Bild, das Modell sind – im negativen Sinn – wie ein fester Körper der die Bewegungsfreiheit der anderen beschränkt, im positiven Sinne wie der von fester Substanz begrenzte Raum worin ein Körper Platz hat.” Ms-102,31r[4]et32r[1]_1.

vas se forman con los signos de la positiva¹¹⁵. De facto si analizamos (1) y (2) se observa que no se puede expresar lo negativo mediante un hecho negativo ya que sería algo así como considerar el espacio al margen del metro. Si preguntamos, ¿cómo contradice la oración “ $\sim p$ ” en (1), la oración “ p ” expresada mediante (2)? La respuesta a esta pregunta es un mero pleonasma: las relaciones internas de ambos signos deben significar contradicción. Por supuesto, debe ser posible cuestionar, después de haber expresado cada oración negativa, cómo no se comporta esta. Ahora bien, la respuesta a esta pregunta es meramente otra oración¹¹⁶. Esto se lleva a cabo en la lógica cuando se expresan enunciados condicionales, es decir, cuando el sujeto expresa estados de cosas. Exactamente este es el punto de escisión entre el programa austriaco y el alemán ya que Wittgenstein está postulando el papel que asumen los denominados “*Sätze an sich*”¹¹⁷ en los que se asienta la teoría del *Sachverhalt* –es decir, los estados de cosas– en contraposición del “*Ding an sich*” transcendental¹¹⁸.

La conexión entre el mundo empírico y el sujeto consiste entonces en el hecho de que el sujeto percibe el mundo empírico. El mundo percibido es, por tanto, el único con el que el sujeto, mediado por los sentidos, tiene contacto directo con su realidad. Dado que la comunicación sobre el mundo solo es posible a través del lenguaje, los límites de la realidad los trazan los límites del lenguaje, por esta razón afirma:

“Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.”¹¹⁹

O bien, de una manera más explícita afirmará:

“Que el mundo es *mi* mundo, esto se muestra en que los límites *del* lenguaje (del lenguaje, que yo solo comprendo) significan los límites de *mi* mundo.”¹²⁰

La primera cita es sumamente compleja y requiere de una elucidación gramatical. Para los alemanes, el “*meiner*” se usa en genitivo atributivo, por tanto se distingue de la traducción española que se efectúa en dativo al proponer “de mi” por lo que se lee como un complemento directo. La lectura en genitivo y dativo son completamente distintas: en alemán se pregunta, ¿qué (*wesen*) límites? Y la respuesta sería: los límites de mi lenguaje, por tanto no se tematiza un *Possesivum*. De facto, la entrada podría ser leída en genitivo atributivo de tal modo que “*meiner*” (de mi) se podría sustituir por “*unserer*” (nuestro) y man-

115 Wittgenstein, Ms-102,38r[3]_1.

116 Wittgenstein introduce un ejemplo claro cuando afirma: “Warum sollte man den negativen Satz nicht durch eine negative Tatsache ausdrücken können. (Etwa: Wenn „a“ nicht in einer bestimmten Beziehung zu „b“ steht, könnte das ausdrücken, daß aRb nicht der Fall ist.) Aber auch hier ist ja der negative Satz indirekt durch den positiven gebildet.” Ts-202,35r[8]et36r[1]_2.

117 Bolzano, (1837), 1985, § 121 ss.

118 Acerca del transcendentalismo kantiano de Wittgenstein, véase: Padilla Gálvez, 2021a, 69 ss.

119 Wittgenstein, TLP, 5.6.

120 Wittgenstein, TLP, 5.62.

tendría el carácter de que el hablante se sirve de su lengua. Por el contrario la traducción al castellano hace uso del dativo por lo que el *Possesivum* presupone una lectura metafísica por la que optan muchas propuestas anglosajonas y españolas. Téngase presente, sin embargo, que esta lectura es incongruente con la función que asigna Wittgenstein al “*meiner*” por lo que se abre una brecha entre la propuesta germana –uso del genitivo atributivo– y la traducción española –uso del dativo con un fuerte rasgo a acentuar el carácter posesivo–. Valga este ejemplo para comprobar las variedades que se abren debido a las dificultades inherentes a la traducción de una lengua germánica a otra que carece de declinaciones.

La estructura lógica del mundo atestigua que las diferentes realidades de los sujetos individuales tengan una estructura y sustancia común. El yo genera una imagen propia del mundo que es lo que considera su realidad. En este sentido, el sujeto es un requisito previo para la existencia del mundo y por ello lo caracteriza como “trascendental”. Así pues recalca: “El Yo sobreviene en la filosofía en tanto que “el mundo es mi mundo.”¹²¹ Wittgenstein equipara este “yo” filosófico, con el sujeto metafísico, que no es el límite del mundo. Aquí entra en juego el componente ético de este concepto. La línea que trace el sujeto y cómo la trace dependerá esencialmente de la buena o mala voluntad del sujeto. Por tanto, la realidad no es solo un modelo del mundo, sino un modelo ético neutral del mundo. Ésta es la diferencia más significativa entre la realidad y el mundo: mientras que el mundo es éticamente neutral, la realidad debe caracterizarse éticamente.

Permítanme enlazar estas argumentaciones a la discusión actual. Como se sabrá nuestra legislación considera que los animales son “cosas”. A propuesta de dos partidos se está discutiendo ahora mismo si en su lugar no sería más adecuado considerar a los animales como “seres vivos dotados de sensibilidad”. Observamos pues como un ser vivo perteneciente al mundo, ha sido cosificado y empotrado en una realidad que difiere de nuestra experiencia mundana. Sin embargo, el mundo se va imponiendo y transforma nuestro concepto de realidad que se ha ido transformando con el paso del tiempo. Para comprender esta transformación debemos pararnos a considerar aquello que Wittgenstein denomina un estado de cosas y como es definido particularmente en el marco de la gran tradición de la filosofía estatal austriaca.

4. EL ACONTECIMIENTO CONCRETADO COMO ESTADO DE COSAS EFECTIVO

En la segunda proposición del *Tractatus* se conectan dos ámbitos sumamente complejos: en un polo encontramos, de manera correlativa, los acontecimientos

121 Wittgenstein, TLP, 5.641.

y los hechos; en el otro, los estados de cosas. Por lo general somos propensos a sobreentender lo que significa “*Fall*” y “*Tatsachen*”. Sin embargo, ambos términos son complejos. Propongo en estas páginas realizar un acercamiento a la inversa, planteando el segundo polo para acercarnos finalmente al primero. La cuestión que debemos dilucidar es la siguiente: ¿qué se entiende en la tradición austriaca por “*Sachverhalt*”, es decir “estado de cosas”? Esta cuestión es el punto de inflexión entre el idealismo alemán y la tradición austriaca¹²². Wittgenstein pretende poner orden mediante dicha correlación en el universo ontológico que conciernen a las cosas (*Ding*), los objetos (*Gegenstand*, *Objekt*) y los bienes (*Sache*). Uno de los problemas latentes de nuestra ontología gira alrededor de cómo fijamos el estatus que asumen en nuestro lenguaje cada uno de los acontecimientos que ocurren diariamente, como por caso padecer un dolor de estómago, contemplar un árbol, ver corretear un niño, esquivar un coche que se ha saltado un paso de cebra, etcétera. ¿Debemos considerar cada uno de esos nombres –es decir, “estómago”, “árbol”, “niño”, “coche”, etc.– que hemos usado, cómo meras cosas, u objetos o es acaso considerado como un bienes? El uso que hagamos de un árbol será diferente si lo consideramos como un objeto ubicado en un jardín y dispuesto según un orden estético determinado; bien, tratado como mera fuente de energía reducible a carbón vegetal; bien, como productor de oxígeno en la fotosíntesis; o si reflexionamos acerca de la visión que asume un pirómano. Pero, además, en diferentes culturas y dependiendo del lugar que ocupe en el espacio lógico pueden ser considerado el término “árbol” desde diferentes perspectivas por lo que podemos generar nexos distintos que cada vez referencia algo diferente. La ontología envuelta en el lenguaje alemán difiere de la ontología expresada en nuestra lengua materna: el término “*Welt*” y “mundo” no son idénticos desde un punto de vista extensional aunque traslademos uno por otro. En castellano podemos afirmar: “Todo el mundo es bueno” en el que “mundo” no se corresponde con el significado que asume “*Welt*” en alemán. Todo ello hace que las confusiones, los enredos, las complejidades inherentes a los juegos de lenguaje que considera Wittgenstein en su obra generen desconcierto y su simple traducción produzca un galimatías entre lenguas distintas y culturas diversas ya que no existe una correspondencia inmediata.

Hemos indicado arriba que el mundo consta de “hechos positivos” y “hechos negativos” cuando analizamos la realidad, muchas veces realizamos descripciones del mundo tal y como realmente no es, en tanto que trabajamos con hipótesis, suposiciones, presumimos de ciertos supuestos para emitir pronósticos, nos referimos al futuro, etcétera. Podemos usar los árboles como fuente de energía en tanto que los transformamos en carbón vegetal y después realizamos una combustión con dicho carbón. Con ello destruimos nuestro mundo y generamos una realidad orientada exclusivamente a que el carbón nos proporcione calor

122 Padilla Gálvez, 2019, 9 ss.

en invierno por un instante o se mueva una máquina temporalmente. Pero esta realidad entra en conflicto con el concepto de mundo ya que la transformación del mundo se lleva a cabo mediante una hipótesis general de un hecho negativo: lo que me produce calor en invierno daña el mundo y transforma la naturaleza. Por ello es conveniente estudiar detenidamente estos “hechos negativos” que generan la distinción más importante entre realidad y mundo. Este es un problema sumamente relevante ya que afecta de manera inmediata a nuestras concepciones científicas. El *Tractatus* plantea múltiples problemas exegéticos cuya solución no es fácil. Un problema particular se refiere a la interrelación entre las siguientes proposiciones:

2.04 El mundo es la totalidad de los estados de cosas existentes.¹²³

2.06 La existencia e inexistencia de los estados de cosas es realidad.

(A la existencia de estado de cosas la denominamos también un hecho positivo y la inexistencia uno negativo).¹²⁴

2.063 La realidad total es el mundo.¹²⁵

Prima vista, parece como si estas tres proposiciones fueran inconsistentes. Porque en 2.04 se nos indica que la totalidad de los estados de cosas existentes fija lo que podemos denominar “mundo”; sin embargo, en 2.06 se especifica que la realidad consta de los estados de cosas existentes –es decir, los hechos positivos– y no-existentes –es decir, los hechos negativos– y, finalmente, se deduce en 2.063 que la realidad total es el mundo. Teniendo en cuenta que el verbo copulativo tiene un significado ambiguo ya que expresa identidad, se refiere a existencia y enuncia en alemán el significado de “ir” o connota un suceso, su uso en dicha proposición se puede considerar impropio. De facto, estos pasos generan una paradoja: ¿si el mundo es la totalidad de los estados de cosas existentes –2.04– cómo es que, el mundo entendido como “realidad total” –2.063– conste además de hechos negativos? ¿Cómo pueden equipararse los hechos positivos a la suma de los hechos positivos y negativos? La pregunta que debemos aclarar es simplemente si nos encontramos ante una inconsistencia al definir la realidad con o mediante el mundo. Estos pasos permiten desarrollar diferentes lecturas. Antes de discutir cómo se puede explicar la aparente inconsistencia debemos tener en cuenta los párrafos introducidos anteriormente¹²⁶. De las proposiciones 2 y 2.01 se obtiene:

(3) Un hecho es la existencia de una conexión de objetos.

123 Wittgenstein, TLP, 2.04.

124 Wittgenstein, TLP, 2.06.

125 Wittgenstein, TLP, 2.063.

126 Me refiero concretamente a Wittgenstein, TLP, 1, 1.1, y debemos tener además en cuenta: “Lo que es un acontecimiento, el hecho, es la existencia de estados de cosas” Wittgenstein, TLP, 2 y, además: “El estado de cosas es una conexión de objetos (bienes, cosas).” Wittgenstein, TLP, 2.01.

Vinculando la proposición (3) con 1.1 obtenemos:

(4) El mundo es la totalidad de conexiones existentes de objetos.

Se podría objetar que en dicha lectura puede surgir cierta incompatibilidad si se considera redundante el término “totalidad” en 2.063 por lo que repararíamos que dicho párrafo genera una equivalencia entre los términos “realidad” y “mundo”. La contradicción se asentaría pues en que las expresiones “realidad” y “mundo” tendrían el mismo contenido. Si este es el caso, entonces la lectura aquí desarrollada mostraría una contradicción.

Evidentemente, también se puede realizar una lectura alternativa de estos pasajes. Para ello hemos de indagar la distinción entre “realidad total” y “realidad”. Esta desigualdad introducida intencionalmente por Wittgenstein suscita a su vez una cuestión previa, a saber ¿por qué se distingue realidad de mundo? Una respuesta a esta pregunta podría ser la siguiente: el mundo expresa la totalidad de los hechos existentes y, por tanto, han de ser considerados como hechos positivos. Al contrario, la realidad, según Wittgenstein, indaga la existencia e inexistencia de estados de cosas, por lo que considera tanto los hechos positivos como los negativos. Si la conexión entre la realidad y el mundo es correcta, debería encajar en el contexto de otras proposiciones clave presentadas en el *Tractatus*. Supervisemos si es así. Recuérdese que Wittgenstein denuncia que una imagen es un modelo de realidad¹²⁷. Si relacionamos dicha proposición con las proposiciones anteriormente presentadas, obtenemos¹²⁸:

(5) Una imagen es un modelo de la existencia y no existencia de objetos.

Ahora bien, como los objetos corresponden en la imagen a los elementos que encontramos en la imagen¹²⁹ entonces deberíamos averiguar si una imagen puede ser un modelo de la no existencia de combinaciones de objetos. Dada la correspondencia entre los elementos de la imagen y los objetos, parece ser que la respuesta se inclina por ser negativa. Después de todo, lo que hace que una imagen sea una imagen es precisamente que sus elementos están relacionados entre sí de una manera determinada¹³⁰. Dado que sus elementos se corresponden con los objetos, entonces lo que la imagen representa es la relación de los objetos entre sí de la misma manera que los elementos que aparecen en las imágenes. Ahora bien, una combinación inexistente de objetos no genera relación entre sí y mucho menos de una manera determinada, por lo que sería imposible representarla. La cuestión que debemos aclarar es saber si esta argumentación resulta obvia. Para dar una respuesta a esta cuestión debemos considerar de nuevo algunas proposiciones analizadas anteriormente. Una premisa relevante en nuestro argumento lo determina el hecho de que la totalidad de los

127 Afirma: “Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit.” Wittgenstein, TLP, 2.12.

128 Aquí nos interesa poner en correlación Wittgenstein, TLP, 2.06 y 2.01.

129 Wittgenstein, TLP, 2.13.

130 Wittgenstein, TLP, 2.14.

estados de cosas existentes determina también los estados de cosas inexistentes¹³¹. Realizando una sustitución resulta:

(6) La realidad determina tanto la existencia de combinaciones de objetos como la inexistencia de combinaciones de objetos.

Y substituyendo apropiadamente en 2.05 obtenemos

(7) La realidad determina qué combinaciones de objetos no existen.

Entonces, una imagen es un modelo de la realidad, ya que o bien concuerda con la realidad, en cuyo caso los objetos corresponde con los elementos de la imagen; o no concuerda con la realidad, en cuyo caso las relaciones determinadas entre los elementos pictóricos no corresponden a relaciones determinadas entre objetos. Siempre que una imagen concuerda con la realidad, es una imagen de algo en el mundo. Siempre que no está de acuerdo con la realidad, es una imagen de algo que no reside en el mundo. Pero incluso en este caso todavía modela la realidad, ya que la realidad hace referencia a la existencia e inexistencia de estados de cosas.

Max Black aborda la paradoja arriba planteada y manifiesta que se encuentra desconcertado ante la noción de “*Wirklichkeit*” que baraja Wittgenstein. A pesar de su perplejidad, sugiere que la respuesta correcta sería que “mundo” y “realidad total” hayan de ser considerados como dos términos sinónimos. En consecuencia, el mundo tendría aspectos negativos y positivos, el primero de los cuales se pondera mediante el uso de la expresión “realidad total”¹³². Por otro lado, R. J. Fogelin piensa que la dificultad es principalmente terminológica por lo que argumenta del siguiente modo: dado que todo objeto debe ocurrir en un estado de cosas, entonces, dados todos los estados de cosas, también se dan todos los objetos. Pero ya hemos indicado que dada la totalidad de los objetos, se dan todos los posibles estados de cosas, en otras palabras, dados todos los estados de cosas existentes, podemos construir, a través de los objetos que contienen, todos los estados de cosas posibles, tanto los que existen como los que no existen. Es así como la estructura de la realidad está implicada en la estructura del mundo. Por razones bastante obvias, la estructura del mundo está implicada en la estructura de la realidad. Por supuesto, según Fogelin sigue siendo un error identificar el mundo con la realidad, pero, al final, esto es algo que puede corregirse sin socavar los principios básicos de la ontología tractariana¹³³. En este argumento se asume que la proposición 2.063 ha de leerse como una declaración de identidad del mundo y la realidad. De este modo, hace que la “realidad total” sea equivalente a “*Wirklichkeit*”, desterrando pues el término “total” al limbo de los recursos puramente retóricos. Como ya se han

131 Wittgenstein, TLP, 2.05.

132 Black, 1964, 70.

133 Fogelin, 1976, 12.

indicado anteriormente resulta plausible interpretar que “todo” opera como parte de un atributo restrictivo de la noción de realidad. Si se lee de esta manera, entonces 2.063 ya no es una afirmación de identidad, y los aspectos más obviamente inconsistentes de la conjunción de las tres proposiciones 2.04, 2.06 y 2.063 desaparecen.

Así mismo, J. Griffin considera que 2.063 es un reclamo de identidad por lo que defiende que Wittgenstein está comprometido con las siguientes proposiciones: primero, el mundo es la suma de estados de cosas existentes; segundo, la realidad incluye hechos positivos y negativos; y, tercero, “realidad” es idéntico a “mundo”¹³⁴. La solución de Griffin al problema resulta de diferenciar entre dos tipos de hechos: entre hechos positivos y hechos negativos. Por lo tanto, la totalidad de los hechos positivos es el mundo entero, y un solo hecho positivo es una parte del mundo. Ahora bien, este no sería el caso para los hechos negativos. Si sumamos todo el conjunto de hechos negativos a un grupo de hechos positivos, esto no supone agregar siquiera un hecho positivo más. Así pues, cuando Wittgenstein afirma que el mundo es la suma de hechos positivos, esto puede interpretarse en el sentido de que el mundo está completamente constituido por estados de cosas existentes. Cuando dice que el mundo incluye tanto hechos positivos como negativos, esto puede interpretarse como una referencia a su esencia ya que con un conjunto de hechos positivos aparece un conjunto de hechos negativos. Y dado que el mundo está completamente constituido por estados de cosas existentes y los hechos positivos y negativos son inseparables no se descartan entre sí, ya que considera que las tres afirmaciones de Wittgenstein no tienen por qué ser incompatibles¹³⁵.

En resumen, ha existido un cierto consenso en la recepción en contra de tratar la conjunción de las tres proposiciones anteriormente referidas como inconsistentes. Hay dos líneas principales de enfoque. Por un lado, incluimos a los autores que, considerando el problema básicamente desde un punto de vista terminológico, proponen la reconciliación de ambos términos a través de la mediación de las proposiciones 1.12 y 2.05. De estas proposiciones aprendemos que el mundo, como la totalidad de los hechos, la totalidad de los estados de cosas existentes, también determina, por ese mismo hecho, lo que no es un hecho, lo que no es un estado de cosas existente. Por otro lado, tenemos a aquellos intérpretes que entienden que la “realidad total” es sinónima de “realidad”. Por lo que se adopta una lectura según la cual la “realidad total” y “mundo” son sinónimos.

134 Griffin, 1964, 37.

135 Griffin, 1964, 37 s.

5. HECHOS NEGATIVOS *VERSUS* HECHOS POSITIVOS

Según las lecturas propuestas anteriormente nos encontraríamos ante dos posiciones bien definidas: por un lado, y con respecto al concepto de mundo, Wittgenstein asumiría una posición exclusiva de hecho positivo; por otro, en lo referente a realidad aceptaría además de los hechos positivos, los hechos negativos. ¿Por qué insistir así en el registro semántico de la negatividad? Como hemos podido comprobar, esto se debe a la indagación de los estados de cosas, es decir, para evitar que haya algo positivo que preceda a nuestro conocimiento. Hemos indicado anteriormente que los hechos negativos se formulan generalmente mediante suposiciones, presunciones o futuribles por lo que el hablante se expresa en términos hipotéticos¹³⁶, sin poner en peligro el mundo. Admitir hechos negativos en la realidad parece, por tanto, ontológicamente inofensivo y no compromete al mundo que sería el resultado de todos los hechos positivos. Sin embargo, este uso de la negación no está exento de ambigüedades. Si el hecho negativo se puede probar y es verdadero, entonces no es una ficción expresada en un estado de cosas. Digo, “si el hecho negativo es verdadero”, pero, por el contrario, si el hecho negativo es falso, por ejemplo, cuando alguien concibe a un hombre que no es un animal, entonces esta negación –incluso, como negación– sería simplemente una ficción. Estos hechos negativos que son verdaderos, en la medida en que eliminan formas reales, pueden denominarse negaciones o privaciones reales.

El origen de una interpretación realista de la negación está anclado en el punto de vista formalista según el cual la negación considera negativamente un hecho en la realidad. Este punto de vista se remonta al *Sofista* de Platón cuando argumenta que el hombre es un hombre tanto como no es un burro, y la piedra es una piedra tanto como un no-árbol. Como podemos constatar, tales negaciones –es decir, tanto “no-burro” como “no-árbol”– se pueden considerar precisamente como características reales. Según Wittgenstein, los hechos negativos no son ni seres reales ni seres de razón, pero tampoco son *aliquid fictum* sino que son meras atribuciones a las cosas, los objetos o los bienes. Por tanto, los hechos negativos se consideran una verdadera herramienta de conocimiento. La negación constituye, por tanto, un medio de conocimiento de la realidad mediante el estudio de expresiones hipotéticas (*Annahmen*)¹³⁷. No hay que olvidar que la función que se atribuye a los hechos negativos es la de poder realizar juicios verdaderos sobre ciertos asuntos o propiedades. Así pues, si aplicamos el principio de reducción se puede afirmar que una casa no está pintada de verde, ni de azul, ni negra, ni amarilla hasta que por el procedimiento reductivo podemos concluir que la casa a la que nos referimos está pintada de color rojo. Todos los juicios negativos y positivos son verdaderos aunque sólo aquel que

136 Meinong, (1901), 1969–1978, 1-384. Meinong, (1902), 1969–1978, 385-516.

137 Padilla Gálvez, 2019, 99 ss. Padilla Gálvez, 2021, 109 ss.

identifica la casa con el color que ha sido elegido describe de manera fiel su color. Gracias a dicho color la podemos identificar. Wittgenstein propone una forma original de entender el mundo como la “positivización” sucesiva de hechos negativos. Al saturar así la realidad con negaciones, se otorga inevitablemente un nuevo estatus a la realidad. Se trata sin duda de una ontología que se puede calificar de “generosa”: junto a los hechos positivos abundan una infinidad de hechos negativos. Para darse cuenta de la naturaleza verdaderamente innovadora de este enfoque, es útil hacer un breve recorrido histórico y escuchar lo que propuso al respecto Russell en una conferencia impartida en Harvard, es decir unos años antes de la publicación del *Tractatus*¹³⁸.

Dada la correspondencia entre una proposición atómica y un hecho, es necesario a este respecto detenerse en un punto. Russell plantea la cuestión si existen hechos negativos. Por tanto debía dar una respuesta convincente a la siguiente cuestión: ¿hay algún hecho que nos permita hablar de que “Sócrates no está vivo”? En la conferencia impartida, asumió que hay hechos negativos, es decir, sabemos que Sócrates no está vivo ya que comprendemos el significado de la proposición ‘Sócrates está vivo’ en el mundo real. Sin embargo, en la universidad de Harvard estas palabras provocaron una protesta airada ante la postulación de hechos negativos ya que producían cierta aversión entre el estudiantado presente en la conferencia¹³⁹. Se tiene la sensación de que sólo hay hechos positivos, y que las proposiciones negativas deben ser de alguna manera expresiones de hechos positivos. Aún más preocupante fueron algunas de las aclaraciones de Russell. Según su punto de vista, la definición de una proposición negativa no dependería en modo alguno de un sujeto que lo supiese. Esto es así ya que indicaba que algo tendría que ser encontrado en el mundo que hace que este hecho negativo sea cierto, y el único problema es saber qué es lo que provoca el hecho negativo¹⁴⁰. Tesis similares se han defendido regularmente en la filosofía “analítica” del siglo pasado: primero por los teóricos de la *Gegenstandstheorie*, como Meinong y más recientemente, como parte del desarrollo de la teoría del hacedor de verdad, postulando la existencia de “vacíos” y “ausencias” como verificadores de enunciados negativos. Las acciones negativas irreductibles consideradas *sui generis* son entonces admisibles.

Los críticos de Harvard eran seguidores de las propuestas de Parménides según el cual, el ser es lo que es y el no ser, no es. Los críticos afirmaban que no hay “no-ser” de seres ya que no existen. Esto se debe a que los seres negativos no son negaciones, ni tampoco se pueden considerar como la ausencia de seres ya que no se debe presuponer la enunciación de su existencia. En resumidas cuentas: lo que no existe es nada. Aquí no tomamos nada en sentido nega-

138 Russell, 1986, 187 s.

139 Russell informa sobre la acogida que se le dio a su propuesta que provocó un disturbio ya que los oyentes no querían oír hablar de hechos negativos. Russell, 1986, 187.

140 Russell, 1986, 188.

tivo, es decir, por no ser, sino que los detractores de las propuestas de B. Russell afirmaban que el ser negativo es simplemente nada. En consecuencia, todo el discurso sobre negaciones o deficiencias es puramente excesivo y, además, peligroso desde un punto de vista ontológico, ya que se asienta en una especie de creencia en la existencia de dos principios contrarios: para los partidarios del realismo de las inexistencias, los hechos positivos y los hechos negativos se comportan de la misma manera, es decir como dos principios opuestos, y postulan hechos que son necesarios. Afirmarían, por tanto, que el hecho negativo y el afirmativo se distinguen no sólo por la manera de referenciar el objeto, sino también por el objeto mismo. Resumiendo, la tesis primera afirmaría que el hecho afirmativo tiene la existencia como objeto, mientras que el hecho negativo tiene la existencia y su inexistencia como objeto. Una segunda tesis mantendría que el hecho afirmativo y el hecho negativo coinciden tanto en el punto de vista del objeto y desde el punto de vista del verificador, pero que difieren sólo en la forma de acceder al objeto. Concluyendo, los hechos afirmativos y negativos se distinguirían sólo por la forma en que tienden hacia el objeto y no en virtud del objeto mismo. Para comprender lo que está en juego admitamos las siguientes proposiciones:

(8) Juan corre.

(9) Juan no corre.

El hecho afirmativo expresado en (8) tiende hacia el objeto por el modo de adherencia a la acción, ya que al expresar que un individuo corre, indica que Juan realiza una acción intencionalmente desplazándose de un lugar a otro apresuradamente. Por otro lado, el hecho negativo descrito en (9) rechaza la realización de una acción por lo que huye intencionalmente de la realización de la acción misma de caminar velozmente, ya que al negar esta acción, impide intencionalmente la realización de una acción determinada. Por tanto, podemos decir que el hecho afirmativo y negativo no difieren en virtud del objeto, sino que ambos referencian la acción de correr de modo distinto. Se diferencian sólo en el modo de tender hacia la acción: ya que lo afirmativo aspira a la realización de la acción de correr por parte de Juan, debido a que existe una intención de desplazarse avivadamente; mientras que lo negativo, tiende a no realizarla intencionalmente. Por tanto, la verdad y la falsedad, la afirmación y la negación se distinguen entre sí sólo según los actos intencionales.

La concepción wittgensteiniana de un hecho negativo ni siquiera se plantea a un nivel de la actividad de la conciencia o de las cosas mismas, sino al contrario, se centra en analizar las expresiones lingüísticas y sus contenidos semánticos. Por ello, su propuesta dista de la oferta propuesta por Russell cuando resalta que un hecho negativo de conciencia –como por caso, “no creer que p”– sea un hecho tan positivo como el hecho positivo de conciencia –es decir, “creer

que p”–: como lo expresa Russell en su teoría del conocimiento¹⁴¹. Como hemos indicado anteriormente, una declaración negativa como “Esto no es azul” expresa “incredulidad” enunciada mediante las palabras: “Esto es azul”. Lo único que existe es, por tanto, un acto de conciencia negativo que se opone a un hecho positivo, y no a un hecho negativo.

Finalizaremos exponiendo ciertas objeciones realizadas contra la postulación de hechos negativos que permiten replantear la propuesta wittgensteiniana. Inicialmente se pone en duda que se pueda percibir un hecho inexistente ya que la ausencia de algo se ha considerado generalmente como el acto de referenciar la nada. De hecho, la nada no se percibe y, por tanto, no se puede representar. La experiencia siempre tiene que ver con algo presente. Esta premisa asentada en argumentos ligados a fenómenos perceptivos no se sostiene y puede ser objeto a su vez de crítica. De facto, estos hechos negativos aparecen fuera del tiempo, a diferencia de los hechos positivos que siempre se dan en el espacio y en el tiempo. Si admitimos que los hechos afirmativos existen, y que todo lo que existe, existe en el espacio y el tiempo, la cuestión que debemos responder sería la siguiente: ¿qué tiempo y lugar corresponderían entonces a los hechos negativos? Evidentemente esta objeción admite exclusivamente cosas que existen en el espacio-tiempo. Por tanto resulta una nueva objeción asentada en el poder causal. A la consulta, ¿cómo podría un hecho negativo ejercer un poder causal? La respuesta es asimismo negativa y es sustentada en el siguiente caso: supongamos que un hombre muere de sed en el desierto. Entonces, la cuestión que debemos resolver es la siguiente: ¿muere dicho hombre debido a una falta real de agua, o por el contrario su fallecimiento se debe a procesos fisiológicos positivos, descritos solo negativamente por la falta de agua? Una respuesta a esta pregunta induce a pensar que los hechos negativos pueden ser causalmente relevantes aunque se siga poniendo en duda que puedan ser operativos.

Wittgenstein se decanta por admitir los hechos negativos; pero tiene ciertas reservas en transformarlos en entidad propia, otorgándole un estatus ontológico distinto de los hechos positivos. La pregunta entonces que hay que responder es la siguiente: ¿en qué consisten los hechos negativos? La respuesta precisa no es fácil, ya que parece ser que estaríamos ante una relación de incompatibilidad entre un hecho positivo y su negación. La negación se expresa mediante la misma expresión que el hecho positivo de algo incompatible con el objeto que se niega. En cierto modo, encontramos aquí un eco del formalismo clásico cuando decimos: Madrid es Madrid (identidad) pero no es Barcelona (diferencia); la tiza es blanca pero no es roja. Lo específico de la solución incompatibilista será, por tanto, postular los hechos negativos en estas relaciones de exclusión: todo lo que es incompatible con otro es formalmente no-p de p. Por tanto, se prueba el antecedente en tanto es seguro que p no puede considerarse no-p

141 Russell, 1948, 124 ss.

formalmente. Ahora bien, todo lo que es incompatible con su negación debe ser considerado un hecho negativo. En consecuencia, la elegancia de la solución consiste pues, en no plantear nada al margen de las expresiones lingüísticas y, por tanto, disolver la tensión entre los hechos positivos y los hechos negativos mediante relaciones de imposibilidad. La proposición negativa se caracteriza entonces mediante un símbolo contrario, que una vez completado, se convierte en la descripción de un hecho positivo. Años más tarde rechazaría Wittgenstein la incompatibilidad entre los hechos positivos y negativos ya que la consideraría insatisfactoria. La razón es que se hace de la incompatibilidad un hecho objetivo, que no es mucho más simple que admitir ciertos hechos negativos. Se debe considerar “que p es incompatible con q” permitiría reducir la relación a expresiones simplificadas que se pueden expresar esquemáticamente mediante: “no...no”. Pero esta objeción nos sacaría de la propuesta tractariana y nos llevaría a plantear las refutaciones del periodo intermedio.

CONCLUSIÓN

Lo que llama la atención cuando reflexionamos sobre los últimos cien años del *Tractatus logico-philosophicus* es que, evidentemente, ha existido desde el inicio una lucha por el dominio interpretativo de la obra. El concepto de “dominio interpretativo” como es utilizado en estas páginas hace referencia a una característica a la que se vinculan aspectos muy diferentes como, por caso, la traducción del alemán a otras lenguas, el dominio en la interpretación, el desarrollo de una recepción, la orientación de la discusión a determinados temas no siempre en consonancia con la obra; y otros asuntos abordados a la largo de este trabajo. El notable interés que suscita el *Tractatus* se manifiesta sobre todo en que produjo desde el inicio traducciones tendenciosas, comentarios fragmentarios, omisiones llamativas y determinadas interpretaciones parciales de la obra. Sin embargo, en el trasfondo de esta controversia siempre ha estado en juego la siguiente cuestión normativa: ¿Debería tratarse el *Tractatus* de manera sistemática en las instituciones educativas o en la universidad? Esto plantea el siguiente asunto: ¿están dispuestos los filósofos en las instituciones académicas a tomarse en serio el método analítico y, lo que supondría pues, incluirlo en el canon de los métodos filosóficos como el método dialéctico, la reducción fenomenológica, el método hermenéutico, etc.?

La vieja soberanía interpretativa, sin embargo, sólo parece ser la superficie de una suma de procesos de cambio social que no se limitan a España. Hemos presentado un análisis detallado de las diferentes alternativas propuestas desde que B. Russell publicasen su prólogo a esta obra mostrando la dirección que debía llevarse a cabo en la recepción anglosajona. A partir de este momento inicial, la interpretación ha asumido una potestad interpretativa que en la mayoría de los casos entra en conflicto con el conocimiento de la tradición filosófica

austriaca y la lengua germana en la que fue escrito el libro. Durante mucho tiempo, representantes de las universidades españolas se habían apoyado en este dominio interpretativo para presentar y publicar sus trabajos sin que pudiésemos notar un ápice crítico ante estas interpretaciones particularmente desequilibradas. Retrospectivamente, el dominio interpretativo ejercido en el área anglosajona parece muy homogéneo, ya que impide sistemáticamente la reintegración de quienes piensan diferente y de todos los comentaristas que no escriben en inglés.

Al inicio del nuevo milenio se ha ido afianzando un nuevo dominio interpretativo que ha comenzado a estar en auge con la apertura del Nachlass. Esto se debe al hecho de que los archivos de la obra de Wittgenstein se hicieron accesibles al público. Sin embargo, esto es principalmente ventajoso para los investigadores que tienen conocimientos de alemán, ya que Wittgenstein había escrito la gran mayoría de sus escritos en su lengua materna. Esto da como resultado una nueva constelación en la medida en que el dominio interpretativo anglosajón está siendo cuestionado por una nueva lectura más acorde con los manuscritos. La primera conclusión que se ha sacado de este cambio es que los modelos explicativos clásicos asentados exclusivamente en la recepción de la obra publicada son de poca ayuda. Por el contrario, sólo se puede comprender muchos de los temas analizados si se los contrasta con los documentos originales del patrimonio de Wittgenstein y se evita que las preguntas abiertas sean rebatidas por una interpretación libre en la que se combinan especulaciones, analogías y un procedimiento proclive a la imaginación. El análisis de los documentos supuso un cambio de perspectiva y una nueva faceta. Hasta ahora, el punto de vista de la filosofía anglosajona ha sido el centro de atención, mientras que el programa austriaco de la filosofía estatal ha pasado desapercibido o ha sido boicoteado activamente. Esto último fue particularmente evidente a través de varias difamaciones contra Wittgenstein, en las que se encontraron alusiones al judaísmo o supuestas referencias a la homosexualidad. Todo esto apuntaba a desacreditar el trabajo del propio Wittgenstein y colocarlo fuera del discurso legítimo filosófico. El predominio del dominio interpretativo anglosajón dificulta la formulación de otras interpretaciones actualmente en España. Si se publica un punto de vista diferente basado en textos originales, los representantes de las universidades reaccionan con difamación en artículos de prensa, boicot de los trabajos publicados o las nuevas traducciones más acorde con el texto original escrito en alemán y mediante la publicación de reseñas difamatorias. Los cambios fundamentales que se han producido como consecuencia de la publicación también provocan un cambio en el proceso de interpretación.

La descripción de los conceptos “*Welt*” y “*Wirklichkeit*” demanda el empleo de una variedad de términos técnicos que hasta la publicación del *Tractatus* nunca habían sido tenidos en cuenta. Por tanto, se requiere una familiaridad con términos complejos pues nos apartamos de la experiencia diaria y nos aden-

tramos en el campo de la especialización lógica. Paralelamente, el número de nexos también se incrementan, pues a cada elemento activo le corresponde una relación disímil. Wittgenstein parte de un planteamiento general desarrollado en la tradición austriaca que sostiene que todo enunciado sobre las observaciones que realicemos acerca de la realidad, y por ende del mundo, viene expresado como “*Sachverhalt*”. Cualquier estado de cosas –ya sea enunciado como creencia, presuposición, hipótesis, futurible, etc.– puede ser considerado un hecho positivo o negativo. Para expresarlo de un modo más conciso: para Wittgenstein el conocimiento del mundo como la suma de hechos positivos antecede un proceso complejo en los que se encuentran involucrados ciertos hechos negativos que no pueden ser decidido mediante un proceso de decisión. El conocimiento especializado o esotérico es un largo proceso muy sofisticado distante de las proposiciones exotéricas asentadas en convicciones y creencias no probadas. El procedimiento que desarrolla en su obra muestra que una concepción exotérica de “mundo” confiere al saber la seguridad subjetiva de lo religioso y certero muy distante del proceso complejo descrito en los primeros párrafos.

La distinción llevada a cabo por Wittgenstein entre “mundo” y “realidad” permite hacer un balance del primer centenario de la publicación del *Tractatus logico-philosophicus*. Sin lugar a dudas, los hechos positivos que impone el mundo no pueden ser contrarrestados por los aspectos positivos y negativos con los que configuramos la realidad. Wittgenstein era de la opinión que lo positivo se imponía con el tiempo y las aguas volvían a su curso natural. Las traducciones realizadas de la obra y su consiguiente recepción muestran los defectos de las instituciones: una dependencia implacable del mundo anglosajón; renuncia al intento sistemático de entender una tradición filosófica europea; y todo ello acompañado de un desconocimiento tangible del alemán, de su cultura, de las instituciones filosóficas y sus tradiciones. En su lugar encontramos funcionarios adscribiéndose a sí mismo unos conocimientos que su currículum personal desmiente. Toda esta farsa permite comprobar las deficiencias estructurales de los departamentos de filosofía y muestra de manera paradigmática una realidad asentada en hechos negativos que con el paso del tiempo se van desmoronando.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MANUSCRITOS

- Ts 202 Engelmann-Typoskript (regalo de Wittgenstein a su amigo Engelmann). Se encuentra en la *Bodleian Library* de Oxford.
- Ts 203 Vienna Typoscript (denominado también “Stomborough-Typoskript”). Se encuentra en la *Handschriftenabteilung der Österreichischen Nationalbibliothek*.

- Ts 204 Koder-Typoskript (denominado también el “Ejemplar de G. Frege”). Se encuentra en la *Handschriftenabteilung der Österreichischen Nationalbibliothek*. (Se publica el texto original y su traducción española en: Wittgenstein, TLP, 2016 y 2019).
- Ms104 *Prototractatus*, en: *Logisch-philosophischen Abhandlung*, eds. por B. F. McGuinness, T. Nyberg y G. H. von Wright, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971.

EDICIONES DEL *TRACTATUS* (CITADO: TLP)

- Wittgenstein, Ludwig, 1921: *Logisch-philosophische Abhandlung*, *Annalen der Natur- und Kulturphilosophie* 14, pp. 184–262.
- _____, 1922: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. C. K. Ogden y F. P. Ramsey. International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner.
- _____, 1933: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. C. K. Ogden y F. P. Ramsey. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD; New York, Harcourt, Brace & Co.
- _____, 1961: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. D. F. Pears y B. F. McGuinness. International Library of Philosophy and Scientific Method. Londres, Routledge and Kegan Paul.
- _____, 1989: *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition*. Ed. B. McGuinness y J. Schulte. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

BIBLIOGRAFÍA DE WITTGENSTEIN SOBRE EL *TRACTATUS*

- Wittgenstein, Ludwig, 1957: “Notes on Logic”. Ed. H. T. Costello. *The Journal of Philosophy* 54, pp. 230–245.
- _____, 1961: “Notebooks 1914–1916”. En: *Notebooks 1914–1916*. Eds. G.H. von Wright, G.E.M. Anscombe, tr. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1961, pp. 2-91.
- _____, 1973: *Ludwig Wittgenstein: Letters to C. K. Ogden with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. e introd. G.H. von Wright y un Appendix of Letters by Frank Plumpton Ramsey. Oxford: Blackwell.
- _____, 1974: *Ludwig Wittgenstein: Letters to Russell, Keynes and Moore*. Ed. E introd. G. H. von Wright, B. F. McGuinness. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- _____, 1980: *Ludwig Wittgenstein: Briefe. Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*. Eds. B.F. McGuinness y G.H. von Wright. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____, 1995: *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters. Correspondences with Russel, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*. Eds. Brian McGuinness, G. H. von Wright. Oxford: Blackwell.
- _____, 1979: *Notebooks 1914–1916*, Ed. Georg Henrik von Wright y Elizabeth Anscombe. Oxford, Wiley-Blackwell.
- _____, 1998: *Wittgenstein’s Nachlass*. The Bergen Electronic Edition. Oxford, Oxford UP.
- _____, 2000: *Wiener Ausgabe*. 15 Bände, 6 Registerbände, 1 Einführungsband, Ed. Michael Nedo. Viena, Springer.
- _____, 2000: *Wittgenstein’s Nachlass: The Bergen Electronic Edition*. Ed. Wittgenstein Archives at the University of Bergen. Oxford, Oxford University Press.

_____, 2017: *Diktat für Schlick – Dictado para Schlick*. Trad. y eds. Jesús Padilla Gálvez y Margit Gaffal. Madrid, Ápeiron Ediciones.

TRADUCCIONES AL CASTELLANO

Wittgenstein, Ludwig, 1957: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trad. E. Tierno Galván. Madrid, Revista de Occidente.

_____, 1987: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trad. J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza editorial.

_____, 2002: *Tractatus logico-philosophicus*, Trad. L. Valdés Villanueva. Madrid, Editorial Tecnos.

_____, 2016: *Tratado lógico-filosófico. Logisch-philosophische Abhandlung*. Edición crítica de TS 204, introducción y traducción de Jesús Padilla Gálvez. (2ª edición, 2019). Valencia, Tirant lo Blanch.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ANSCOMBE, G. E. M., 1959: *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Londres, Hutchinson University Library.

BARTLEY III, William W., 1973: *Wittgenstein*. Philadelphia, Lippincott.

_____, 1985: *Wittgenstein*. La Salle, Illinois, Open Court.

BERNHARD, Thomas, 1982: *Wittgensteins Neffe. Eine Freundschaft*. Frankfurt a. M. Suhrkamp.

BEZZEL, Chris, 1989 *Wittgenstein zur Einführung*, Hamburg, Junius.

BLACK, Max, 1964: *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge, Cambridge University Press.

BOLZANO, Bernard, 1837: *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik*. Ed. J. Ch. A. Heinroth. Vols. I – IV. Sulzbach, Seidelsche Buchhandlung.

_____, 1985: *Wissenschaftslehre §§ 1-45*. Bernard Bolzano, *Gesamtausgabe*, Reihe I: Schriften Band I, 11, 1. (Ed.) Jan Berg. Stuttgart (Bad Cannstatt), frommann-holzboog.

_____, 1987: *Wissenschaftslehre §§ 46-90*. Bernard Bolzano, *Gesamtausgabe*, Reihe I: Schriften Band I, 11, 2. (Ed.) Jan Berg. Stuttgart (Bad Cannstatt), frommann-holzboog.

BRENTANO, Franz, 2008: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig, Duncker & Humblot. *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation psychischer Phänomene*. (1874) Ed. Thomas Binder, Arkadiusz Chrudzimski. Frankfurt, Ontos.

BRENTANO, Franz, 2020: *Psicología desde el punto de vista empírico*. Trad. y pres. Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca, Ediciones Sígueme.

BUCHHOLZ, Kai 2006: *Ludwig Wittgenstein*, Frankfurt a. M., Campus.

EHRENFELD, Chr. Von, 1890: Über "Gestaltqualitäten", *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14, 249-292.

FINCH, Henry, 1971: *Wittgenstein - The early philosophy. An Exposition of the "Tractatus"*, New York, Humanities Press.

FOGELIN, Robert J., 1976: *Wittgenstein*. London, Routledge & Kegan Paul.

- FREGE, Gottlob 1892: Über Sinn und Bedeutung, *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 100, 25–50; in: Frege 1967, 146–162.
- _____, 1894: Rezension von E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*. I, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 103, 1894, 313–332; en: Frege 1967, 179–192.
- _____, 1967: *Kleine Schriften*, Ed. J. Angelelli. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____, 1976: *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Eds. G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, Ch. Thiel y A. Veraart. Hamburgo, Felix Meiner.
- _____, 1986: *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Hamburgo, Felix Meiner.
- _____, 1989: *Gottlob Frege: Briefe an Ludwig Wittgenstein*. Ed. Allan Janik, redactado con comentario por Christian Paul Berger, *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 33/34, 1989, pp. 5–33.
- GRIFFIN, James, 1964: *Wittgenstein's Logical Atomism*. Oxford, Clarendon Press.
- HUSSERL, Edmund, 1968: *Logische Untersuchungen. Erste Teil: Prolegomena zur Reinen Logik*, (1913). Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- _____, 1968: *Logische Untersuchungen. Zweite Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, (1921). Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- JARMAN, Derek, 1993: Wittgenstein. Guión: Eagleton Terry. *The Terry Eagleton Script, The Derek Jarman Film*. Londres, British Film Institute.
- JANIK, Allan y Stephen Toulmin, 1973: *Wittgenstein's Vienna*. Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- KAMPITS, Peter, 1985: Ludwig Wittgenstein. Wege und Umwege zu seinem Denken. Styra, Graz.
- KANT, Immanuel, 1968: *Kritik der reinen Vernunft*. En: *Werke: Akademie-Textausgabe*, Bd.3, (2. Aufl. 1787). Berlín, De Gruyter.
- KODER, Johannes, 2020: Zum Briefwechsel Ludwig Wittgenstein – Rudolf Koder: Wenige Anmerkungen und ganz wenige Erinnerungen, *Dókos. Revista filosófica*, 25–26, 93–99.
- KÜRNBURGER, Ferdinand, 1877: *Literarische Herzenssachen, Reflexionen und Kritiken*. Viena, Rosner.
- LEWYS, Casimir, 1967: A Note on the Text of the *Tractatus*, *Mind*, 76, 416–423.
- MARTY, Anton 1895: Über subjectlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zu Logik und Psychologie VI–VII, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 19, 1895, 19–87, 263–334.
- MARTY, Anton, 1905: Über Annahmen, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 40, 1–54.
- MARTY, Anton 1908: *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*. Halle, Niemeyer.
- MAUTHNER, Fritz, 1923: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. 3 vols. 3ª ed. Leipzig.
- MEINONG, Alexius, 1901: *Über Annahmen*, in: Alexius Meinong, *Gesamtausgabe*, Vol. IV, Eds. R. Haller, R. Kindinger y R. M. Chisholm, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1977, 1–384.

- _____, 1902: *Über Annahmen*, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Ergänzungsband 2, Leipzig 1902*, in: Alexius Meinong, *Gesamtausgabe*, Vol. IV, Eds. R. Haller, R. Kindinger y R. M. Chisholm, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1977, 385-516.
- _____, 1969–1978: *Gesamtausgabe*, Eds. R. Haller, R. Kindinger y R. M. Chisholm, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- MEINONG, Alexius, TWARDOWSKI, Kazimierz, 2017: *Der Briefwechsel*. Ed. Venanzio Raspa, *Meinong Studies / Meinong Studien*, 7. Berlin, De Gruyter Verlag.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1969: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, en *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, VI, 3. ed. de G. Colli y M. Montinari, VI, 1, Berlín, Walter de Gruyter & Co.
- PADILLA GÁLVEZ, Jesús, 2003: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Endoxa*, 17, 454-458.
- _____, 2009: *Wittgenstein I. Lecturas Tractarianas*. Madrid, México D.F., Plaza y Valdés.
- _____, 2016: Breve guía para detectar el simulacro. *Dókos. Revista filosófica*, 17–18, 137–159.
- _____, 2017: El juego de lenguaje de la traducción. O cómo descubrir la actividad ilícita del mentiroso. *Dókos. Revista filosófica*, 19–20, 188–212.
- _____, 2019: Estado de cosas. Reconstrucción de la polémica sobre el Sachverhalt. Valencia, Tirant Humanidades.
- _____, 2021: State of Affairs. Reconstructing the Controversy over Sachverhalt, München, Philosophia Verlag.
- _____, 2021a: Estado de cosas, goznes, creencias y certezas, *Estudios filosóficos*, 70, 69-95
- PADILLA GÁLVEZ, Jesús y DRUDIS-BALDRICH, Raimundo (eds.), 1989: *Wittgenstein y el Círculo de Viena / Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- RAMSEY, F. P., 1923: Critical notices: "Tractatus Logico-Philosophicus". By Ludwig Wittgenstein, *Mind*, 32(128), 465-478.
- _____, 1978: Law and Causality, en: *Foundations. Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*, Ed. D. H. Mellor. Londres, Routledge & Kegan Paul, 128-151.
- REINACH, Adolf, 1911: Zur *Theorie des negativen Urteils*, in: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1911, 196-254. Reedition in: Reinach, 1989, 95-140.
- _____, 1989: *Sämtliche Werke*, Vol. 1, *Textkritische Ausgabe*. Vol. 2, *Textkritische Ausgabe, Kommentar und Textkritik*, Eds. Karl Schuhmann, Barry Smith. Munich, Viena, Philosophia.
- RUSSELL, Bertrand, 1904: Meinong's Theory of Complexes and Assumptions (I, II, III), *Mind*, N. S., Vol. 13, No. 50 (Apr., 1904), 204-219; *Mind*, N., Vol. 13, No. 51 (Jul., 1904), 336-354; *Mind*, N. S., Vol. 13, No. 52 (Oct., 1904), 509-524.
- _____, 1918: *The Philosophy of Logical Atomism*. En: *Collected Papers*, Vol. 8. Londres, George Allen & Unwin, 1986, pp. 157-244.

- _____, 1919: On Propositions: What They Are and How They Mean, *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. 2, pp. 1-43.
- _____, 1921: Vorwort zu Ludwig Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, Ostwalds, Wilhelm (Ed.), *Annalen der Naturphilosophie*, XIV, 1, Leipzig, Verlag Unesma, 186-198.
- _____, 1922: Introduction to Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Londres, Kegan Paul Trench, Trubner & Co, 7-23.
- _____, 1948: *Human Knowledge, Its Scope and Limits*. New York, Simon & Schuster.
- _____, 1956: *Logic and Knowledge*, Ed. R. C. Marsh. London, Allen and Unwin.
- _____, 1986: The Philosophy of Logical Atomism (1918), in: *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays 1914–19*, Volumen 8, *The Collected Papers of Bertrand Russell*. London, George Allen and Unwin.
- SCHULTE, Joachim, 2005: *Ludwig Wittgenstein. Leben, Werk, Wirkung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- SCHULZ, Walter, 1967: *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie*. Pfullingen, Verlag Günther Neske.
- SLUGA, Hans D., David G. STERN (eds.): 1996: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STENIUS, Erik, 1969: Wittgenstein's Traktat, eine kritische Darlegung seiner Hauptgedanken. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- STERN, David. G., 2003: The Methods of the Tractatus. Beyond Positivism and Metaphysics?, en: P. Parrini, W. C. Salmon y M. H. Salmon (eds.): *Logical Empiricism. Historical Contemporary Perspectives*. University of Pittsburgh Press, pp. 125-156.
- STUMPF, Carl 1907: Erscheinungen und psychische Funktionen, *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse vom Jahre 1906*. Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 4, 1-39.
- SULLIVAN, Peter, Michael Potter (eds.): 2013: *Wittgenstein's Tractatus: History and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press.
- TERRICABRAS, Josep María, 1978: *Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation*. Freiburg; München, Alber.

**LA NORMATIVIDAD DEL TRACTATUS LOGICO-
PHILOSOPHICUS: LA CONSISTENCIA LÓGICA EN LA
FILOSOFÍA JURÍDICA CONTINENTAL¹**

*THE NORMATIVITY IN THE TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS:
LOGIC CONSISTENCY IN THE CONTINENTAL PHILOSOPHY OF LAW*

FREDDY SANTAMARÍA-VELASCO

Doctor en Filosofía y Letras
Docente investigador
Universidad Pontificia Bolivariana (UPB),
Medellín /Colombia.
freddy.santamariave@upb.edu.co
ORCID: 0000-0003-3864-5237

Recibido: 15/07/2022
Aceptado: 12/09/2022

SIMÓN RUIZ-MARTÍNEZ

Doctorando en Estudios Políticos y Jurídicos y Magíster en Estudios
Políticos.
Docente investigador
Universidad Pontificia Bolivariana (UPB)
Medellín/ Colombia.
simon.ruizm@upb.edu.co
ORCID: 0000-0002-8929-7394

Resumen: Este artículo no busca establecer relaciones directas entre el *Tractatus Logico-Philosophicus* y la tradición del derecho continental, más bien intenta mostrar cómo la teoría jurídica puede beneficiarse de la concepción lógica del lenguaje presentada en la primera obra de Wittgenstein. En ese sentido, se presentará como necesariamente afín a la tradición continental: esta perspectiva entiende el derecho no como una disciplina empírica que regula a

1 Este artículo de investigación hace parte del proyecto *Gltopolítica: poder y prácticas discursivas*, radicado 766C-09/22-36, adscrito al Grupo de Investigación de Estudios Políticos de la Universidad Pontificia Bolivariana

partir de casos previos, sino una ciencia social que implica un tratamiento epistémico particular del mundo. Para ello, se presenta un esbozo somero de la teoría del derecho que se ha articulado con las ideas de Wittgenstein para mostrar como, a partir de las herramientas conceptuales del *Tractatus Logico-Philosophicus*, se puede formular una teoría lógica del derecho que le sirva a los sistemas constitucionales contemporáneos.

Palabras Clave: filosofía del derecho; análisis lógico; constitucionalismo; filosofía de la lógica; derecho continental.

Abstract: This article does not seek to bind the *Tractatus Logico-Philosophicus* with the development of continental legal theory. Instead, it tries to show how legal theory could benefit from the logical conception of language developed in Wittgenstein's first publication. In that sense, as necessarily akin to the continental tradition: this perspective assumes right not as an empirical discipline that legislates from previous cases, but a social science that implies a particular epistemic treatment of the world. Thus, we address the traditional adaptation of Wittgenstein in legal theory to show how, acknowledging the conceptual tools that the *Tractatus Logico-Philosophicus* puts forth, one could entertain a logical *theory of right* (in a Kantian sense) that serves modern constitutional systems.

Keywords: Philosophy of law; Logical analysis; Constitutionalism; Philosophy of Logic; Continental law.

INTRODUCCIÓN

Wittgenstein concibe el lenguaje como el conjunto global de las prácticas que se desarrollan a partir de acuerdos y que, a su vez, se van volviendo instituciones. Son muchos los universos lingüísticos que terminan por definirse dentro este entramado práctico de acuerdos, entramado que deja entrever aquello que termina por considerarse como *parecidos de familia*. Esta red -que algunos llaman inferencial²; mientras que otros llaman disposicional³ - no es más que una “forma de vida” que puede instanciar una comunidad hablantes. Los juegos de lenguaje se aprenden a jugar a través de su constante *práctica*. Desde esta concepción fundamental, la obra de Wittgenstein ha suscitado ulteriores desarrollos en diferentes campos. Grandes autores se suman a ese ingente trabajo, pero no por ello se reduce a una lectura especializada sino al complejo y amplio espectro de pensar problemas o mejor de desatar los nudos realizados por nuestra inadecuada concepción del lenguaje, pues el “resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el esclarecimiento de las proposiciones (TLP 4.112)⁴. Esta tarea fatigosa de esclarecimiento se presenta desde la filosofía de las matemáticas pasando por la filosofía de la política;⁵

2 SELLARS, W., *In the Space of Reasons*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

3 RYLE, G., *The Concept of Mind*. 60th Anniversary Edition. London: Routledge, 2009.

4 Las citaciones del *Tractatus* se consignarán dentro del cuerpo haciendo referencia a la obra como TLP y se usará la edición de Alejandro Tomasini: WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*. (A. Tomasini, Trad.). México D.F.: Procesos Editoriales, 2022.

5 “Su escepticismo era radical hacia la teoría política. A pesar de ello, la influencia de su pensamiento en la obra de importantes teóricos de la política, a saber: Apel, Habermas, Rorty, Alexis,

habida cuenta del valor y potencia filosófica del autor austriaco. El derecho como disciplina, como práctica, ha sido objeto de escrutinio en la medida en que desde su complejo entramado, puede abordarse como una forma de vida de una comunidad: la de los sujetos de derecho.

La presentación sistemática -no necesariamente exitosa- de la influencia y revelancia de Wittgenstein en la teoría jurídica no es una novedad (véase, por ejemplo, la obra de Patterson)⁶. El presente escrito se concentra específicamente en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, obra que, como afirma Tomasini “es una de las más valiosas joyas de la filosofía universal. Sintetiza de un modo único e inigualable un sinnúmero de cualidades que en múltiples ocasiones encontramos diseminadas en otras obras, pero, ciertamente, muy rara vez concentradas en una sola”.⁷ El ejercicio que sigue busca, de esta manera, explorar las herramientas conceptuales de la visión del *Tractatus* que permiten un esclarecimiento del derecho como práctica de constitución de la realidad de aquellos que concebimos como sujetos jurídicos.

Esta no es una perspectiva generalizada del derecho. La concepción de las condiciones bajo las cuales tiene sentido la atribución de personalidad jurídica es propiamente kantiana. La tradición a la que responde entiende el derecho a partir de los antecedentes empíricos que permiten su interpretación⁸ o aplicación.⁹ Pero olvida dicha perspectiva empiricista -podríamos decir de manera anacrónica- que corre la experiencia en un cauce lógico sobre el que se destingue la veracidad o falsedad de un enunciado empírico particular (UG, §§94 y ss.).¹⁰

La justificación del derecho que sigue puede ser, por tanto, considerada como continental. Lo que esto quiere decir es, de manera que simple, que se debe esclarecer la necesidad lógica y a la vez práctica de la realización de dicha institución. Este texto resalta el aporte de Wittgenstein, desde la normatividad, a la consistencia lógica del derecho continental de su primera obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, invitando, por supuesto, a tener pensamientos propios como el mismo Wittgenstein instó a sus futuros lectores (TLP, prólogo, p. 2).

Skinner, Laclau, Mouffe, entre otros, demuestra que esta ha sido de suma importancia y ha tenido un gigantesco alcance a la hora de pensar en los problemas de la filosofía de la acción o en filosofía política en general”. SANTAMARÍA-VELASCO, F., 2020, ‘Las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein: las prácticas sociales y la política’, [en línea], Anuario de Glotopolítica, <<https://glotopolitica.com/aglo-4/santamariavelasco/>>, [Consulta: 11 de Junio de 2022]

6 PATTERSON, D., Wittgenstein and Legal Theory. Boulder: Westview Press, 1992.

7 TOMASINI, A., Explicando el Tractatus. México, D.F.: Herder, 2016, p.7.

8 DWORKIN, R., Law’s Empire. Cambridge, MA: The Belknap Press, 1986.

9 HART, H. L. A., The Concept of Law, 3th edition. Oxford: Oxford University Press, 2012.

10 Las citas de Sobre la Certeza serán referidas dentro del cuerpo del texto como UG, usando la siguiente edición: WITTGENSTEIN, L., On Certainty. Edited by Gertrude E. M. Anscombe and Georg Henrik von Wright. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

Lo que se ha propuesto más abajo como “la normatividad del *Tractatus Logico-Philosophicus*” no debe entenderse como un estudio exhaustivo de todas las condiciones e implicaciones normativas que se desarrollan allí; dicha tarea implicaría volver la atención sobre la definición misma del enfoque lógico del lenguaje, es decir, sobre todas y cada una de las proposiciones que componen el *Tractatus*. La ambición será mucho más estrecha y apuntará a considerar la regularidad lógica de las proposiciones con sentido en una definición axiomática de los conceptos fundamentales del derecho. Es desde la regularidad que tiene sentido afirmar que este texto aborda el tema de la normatividad en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Se trata, en el fondo, de una trivialidad para quien conoce bien la obra.

Finalmente, queremos aclarar que no se ha buscado con lo que sigue una comprensión hermenéutica o exegética de la obra de un autor. No hay alusiones a otras obras de Wittgenstein. Esto implica que se trata de ver cómo específicamente el *Tractatus Logico-Philosophicus* ilustra la teoría jurídica, no cómo el pensamiento de Wittgenstein lo hace o podría su obra usarse para tal fin. De esta manera, las posibles controversias suscitadas por el cambio de perspectiva que se lleva a cabo a partir de los *Cuadernos azul y marrón* (quizá antes), sobrepasan el interés particular de este texto.

1. EL TRACTATUS Y EL LENGUAJE JURÍDICO

Como se trata de problemáticas más que de exégesis, consideramos de mayor utilidad comenzar por la cuestión sobre la cuál la perspectiva del *Tractatus Logico-Philosophicus* arrojará cierta luz: qué fundamenta una teoría jurídica desde un enfoque lógico. En lo que sigue, se analizará primero el panorama general de la teoría jurídica –da igual si se trata de la teoría jurídica moderna, pues se trata de las condiciones de posibilidad de una teoría jurídica desde su consistencia lógica–, y, posteriormente, se harán explícitos los aspectos que la formulación de una teoría adecuada debería tener con base en la perspectiva lógica que defiende la primera obra del filósofo austriaco.

Es sobresaliente defender una postura eminentemente lógica (en el sentido del *Tractatus*), cuando la tendencia contemporánea parte de la suposición de que lo que verdaderamente importa en el derecho es lo que hacemos. Es decir, es recurrente encontrar perspectivas de teoría jurídica que parten de una definición eminentemente práctica del derecho: la teoría jurídica se define por lo que hacemos y decimos.

En este sentido, expresiones como:

- a) “Se garantiza la libertad de cultos”.

- b) “Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva”
- c) “Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley”

Pueden ser analizadas a la luz de los actos de habla,¹¹ la hipotética aplicabilidad de principios consistentes de regulación de instancias prácticas, principios con positivización de obligatoriedad,¹² principios estructurales con condiciones supraleales,¹³ o de las condiciones prácticas de posibilidad que dotan de contenido las diferentes expresiones lingüísticas que designan acciones u omisiones realizadas por entes particulares.¹⁴ Estas perspectivas son particularmente atractivas al considerar que lo que hacemos con el derecho no es otra cosa más que una práctica humana. Por eso es fundamental dejar claro que el problema no es decir lo que hacemos cuando tomamos a alguien como un sujeto de derecho, sino *lo que implica lógicamente que así lo hagamos*. Por tanto, no termina siendo una investigación con una orientación exclusivamente pragmática, sino un análisis de la batería completa de conceptos que nos permiten hacer cosas posteriormente -algo que Kant otrora llamaba las condiciones de posibilidad. En este sentido, se entiende el derecho como una disciplina que *instaura* un juego de lenguaje.¹⁵ Pero para hacerlo, debe proveer de manera previa reglas constitutivas que deben ser lógicamente consistentes, como bien afirma Searle en su libro *Actos de habla* “Las reglas constitutivas constituyen una actividad cuya existencia es lógicamente dependiente de las reglas”.¹⁶

Piénsese que incluso el ejemplo paradigmático de la teoría jurídica continental, Habermas, quien también ha desarrollado parte de su obra desde su lectura de Kant, ha recibido la influencia -en gran medida positiva- del desarrollo de la perspectiva anglosajona: “los Derechos subjetivos (en inglés *rights*) fijan los límites dentro de los que un sujeto está legitimado para afirmar

11 SEARLE, J. *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

12 HART, *The Concept of Law*.

13 ALEXY, R., *Teoría de Los Derechos Fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

14 NINO, C. *Derecho, moral y política. Una revisión de la teoría general del derecho*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.

15 Véase la descripción que hace Wittgenstein de los “juegos de lenguaje” dentro de lo que él llamó una forma de vida: “La expresión “juego de lenguaje” debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones Filosóficas*. 3ra Edición. Barcelona: Crítica, 1988, § 23; de ahora en adelante PU. Un desarrollo las teorías referencialistas del llamado primer Wittgenstein a la visión pragmática de las Investigaciones Filosóficas. Cfr. SANTAMARÍA-VELASCO, F. *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2016.

16 SEARLE, J. *Rationality in Action*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001, p. 43

libremente su voluntad” .¹⁷ Dicha afirmación solo puede realizarse a partir de la validez de los poderes comunicativos desplegados en la coordinación social que deba establecerse en toda sociedad contemporánea. El resultado no es más que el Estado de derecho (con *e* mayúscula): una situación de legitimación comunicativa -y, por lo mismo, racional- de la vinculación de la idea de derecho.

Incluso autores mucho más precisos en el desarrollo de una teoría jurídica desde una perspectiva continental han sucumbido a una mezcla entre las prácticas lingüísticas que definirían el sentido de una norma jurídica y el sistema lógico que permite discernir los actos implicados por dichas normas:

Para poder dar una respuesta a qué es lo jurídicamente debido, hay que conocer el derecho positivamente válido. El conocimiento del derecho positivamente válido es tarea de la dimensión empírica. El material dotado de autoridad obtenible en la dimensión empírica no basta, en todos los casos más o menos problemáticos, para fundamentar vinculadamente el juicio jurídico concreto de deber ser. Ello hace necesario recurrir a valoraciones adicionales y, así, a la dimensión normativa. Presupuesto de la racionalidad de toda ciencia es la claridad conceptual, la no contradicción y la coherencia. Los numerosos problemas sistemático-conceptuales de los derechos fundamentales muestran cuán importante es el papel de la dimensión analítica dentro del marco de una ciencia práctica de los derechos fundamentales que desee asumir su tarea de una manera racional. La vinculación de las tres dimensiones, tomando en cuenta la orientación hacia la tarea práctica de la ciencia del derecho, constituye lo dogmático y, con ello, lo jurídico en sentido estricto. Si, sobre esta base, se define el concepto de la teoría jurídica, entonces una teoría jurídica de los derechos fundamentales de la Ley Fundamental es una teoría inserta en el contexto de las tres dimensiones y orientada a la tarea práctica de la ciencia del derecho.¹⁸

Nótese que en la prolija y exhaustiva definición de Alexy se entremezclan elementos empíricos, normativos y analíticos. Pero ninguno que aluda a condiciones epistémicas definidas a partir de condiciones lógicas precisas, como requiere el enfoque tractiano. Una teoría jurídica lógica no desecha estas tres dimensiones normativas del derecho, sino que precisamente las unifica, hace posible la *ciencia jurídica* como una disciplina práctica.¹⁹

No debe extraerse de lo anterior que queremos decir que la pregunta por el convencionalismo, la pragmática, la acción comunicativa o en análisis de los usos del lenguaje jurídico contemporáneo carezca por completo de interés filosófico. Consideramos que, una vez reconocido el sentido pleno del seguimiento de reglas, la relación entre la filosofía del lenguaje y la teoría jurídica

17 HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998, p.147.

18 ALEXY, R., *Teoría de los derechos Fundamentales*, p. 34.

19 *Ibid.*, p. 33.

llega en pleno al descanso. La tarea, entonces, recaería en que los sistemas dogmáticos existentes realicen una *dieta gramatical* y atiendan al comportamiento efectivo de las comunidades a cuyos miembros es atribuido el estatus básico de sujeto de derecho²⁰. Así, la teoría jurídica adquiere un cariz material²¹ tal y como es desarrollada por Luigi Ferrajoli en su perspectiva garantista de los derechos fundamentales: “son “derechos fundamentales” todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a “todos” los seres humanos en cuanto dotados del status de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar”.²² A continuación, se desarrollará la manera en que dicho status puede ser considerado como tal: como un estado (de cosas).

2. DEL ESTADO DE NATURALEZA AL ESTADO DE DERECHO

Es precisamente la atención a la atribución del estatus básico de ‘sujeto de derecho’ la que devuelve la cuestión de la teoría jurídica a su origen: ¿cómo es que se da el paso de un estado de naturaleza a un estado civil o de derecho? Quisiéramos enfatizar en que la pregunta planteada originalmente por autores como Hobbes,²³ Locke,²⁴ Rousseau,²⁵ y Kant (MS 6)²⁶ no es de un estado de naturaleza a un Estado de derecho, el último ya con *e* mayúscula indicando, como es convencional en español, una configuración política efectiva. Si se atiende a lo que los autores nos indican, el paso que se quiere esclarecer es de una situación hipotética en la que no hay regulación jurídica a una situación hipotética en la que sí la hay. En palabras incluso más cercanas al sentido de la obra que atañe esta indagación, la instauración hechos²⁷ (*Tatsachen*) jurídicos.

20 Para Wittgenstein, no es el uso foráneo-metafísico el responsable de la significatividad sino el uso natal de las palabras el que la garantiza. “Una dieta unidimensional nos hace olvidar tanto la complejidad de nuestros usos lingüísticos como los límites de la gramática, y, así, nos confunde en la apreciación de la “naturaleza” de aquello que nuestras expresiones denotan y nos conduce a paradojas que son el resultado de un doble proceso: la reducción de nuestro campo de visión y la extensión desnaturalizada de nuestras expresiones”. GOMEZ ALONSO, M. Frágiles Certidumbres Wittgenstein y “Sobre la certeza”: duda y lenguaje. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006, p. 167).

21 Para la defensa de la materialidad de la definición “formal” de Ferrajoli, véase DÍEZ PICAZO, L. M., Sistema de Derechos Fundamentales. Pamplona: Civitas, 2013, p. 30.

22 FERRAJOLI, L., Los fundamentos de los derechos fundamentales. Madrid: Trotta, 2009, p. 19.

23 HOBBS, T. Elementos Filosóficos. Del ciudadano. Buenos Aires: Hydra, 2010; y Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2017.

24 LOCKE, J. Second Treatise of Government. London: Hackett Publishing Company, 1968.

25 ROUSSEAU, J. J. El contrato social o Principios de derecho político. Madrid: Tecnos, 2008.

26 KANT, I. La Metafísica De Las Costumbres (MS 6). Madrid: Tecnos, 2005. Para esta y todas las demás citas de Kant se usará la convención de la Academia Prusiana de las Ciencias.

27 Véase la proposición 2 y su desarrollo en el Tractatus. También, véase A. TOMASINI, Explicando el Tractatus, cap. 2.

Cualquiera de estos cuatro autores, Hobbes, Locke, Rousseau y Kant podría servir para ilustrar este punto. Por relevancia dentro de la tradición posterior en teoría jurídica y por su cercanía y “coincidencias” como bien destacan autores como Valdés Villanueva²⁸ con ciertos pensamientos de Wittgenstein, nos valdremos en lo que sigue del último de ellos, a saber, Kant.

Una de las definiciones explícitas que el filósofo prusiano hace del estado de naturaleza puede encontrarse en *Hacia la paz perpetua*:

El estado de naturaleza [*Naturstand*] es más bien la guerra, es decir, un estado [*Zustand*] donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constatación de amenaza de romperlas. Por tanto, la paz es algo que debe ser “instaurado”; pues abstenerse de romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado mutuas seguridades –cosa que solo en el estado “civil” [*in einem gesetzlichen Zustande*] puede acontecer–, cabrá que cada uno de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como un enemigo. (Kant, ZeF 8:349)²⁹

A primera vista, no existe mayor variación en la perspectiva desarrollada por los demás contractualistas: se constituye una organización política para asegurar condiciones básicas del individuo. Incluso, pareciera defender la idea contemporánea de la justificación del derecho. Después de todo, Kant es uno de los filósofos más prácticos de toda la tradición moderna. Pero es fundamental contrastar estos argumentos que podemos denominar prácticos con pasajes, especialmente de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (IaG 8),³⁰ que exhiben argumentos que podrían describirse desde la jerga kantiana como *a priori*: si el fin (*Zweck*) de la especie humana implica la vida en sociedad, entonces la creación de un Estado civil es lógicamente inevitable. Por tanto, la instauración de un estado de derecho es lógicamente inevitable desde las condiciones de posibilidad de la interacción humana en sociedad, esto es, lo

28 VALDÉS VILLANUEVA, L. M. “Wittgenstein como lector de Kant”. *Revista de Filosofía*, 33, 2004, 49–64, p.50. Véanse también lectores de habla inglesa como AYER, A. J., *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth. London: Penguin 1971., HACKER, P., *Insight and Illusion*. 3th edition. London: Anthem Press, 2021, BENNETT, J., *Kant’s Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966; y STRAWSON, F., *Imagination and Perception*. En WALKER, Ralph C.S. (Ed.), *Kant on Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1982, KENNY, A., *Wittgenstein*. London: Wiley-Blackwell, 2008, y GLOCK, H. J., en su texto “Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation”. *International Journal of Philosophical Studies* 5 (2), 1997, 285-305. Véase también TOMASINI, A., “La significatividad en el *Tractatus*”. En RIVERA, S. y TOMASINI, A. (Eds.). *Wittgenstein en Español*. Buenos Aires: UNLa; y FONSECA, M. “Contractus originarius: la justicia como gramática de la democracia”. *Analecta Política*, 11(21), 2021, 225-244.

29 KANT, I. “Toward Perpetual Peace” (ZeF). *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*. Yale University Press, 2006. La traducción es nuestra.

30 KANT, I. “Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective” (IaG). *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*. Yale University Press, 2006.

que complejamente denomina Kant como la insociable sociabilidad humana (Proposición 4, IaG, 8:20).

En esta medida, y siguiendo la lectura que Thomas Pogge³¹ hace de la definición kantiana de derecho, puede afirmarse que lo que Kant tiene presente cuando define el estado de derecho –*Recht* en tanto *gesetzliche Zustand*– no es que deban codificarse una serie de normas consuetudinarias o convencionales de comportamiento, sino de instaurar un estado de cosas jurídico. En el fondo, se trata de esclarecer las condiciones de posibilidad para que toda interacción sea *necesariamente* jurídica. Y esto solo puede traducirse como la definición del sistema normativo con base en el cual los juicios (i.e. las proposiciones) que describen las interacciones jurídicas tengan sentido.

En cierta medida, pareciera una decepción considerar que en el fondo no estamos atendiendo realmente a hechos. Al fin y al cabo, ¿no se trata precisamente de las normas sociales de interacción? ¿No estamos, de nuevo, definiendo simplemente las reglas gramaticales del juego de lenguaje del derecho? Lo que fija el estado de cosas jurídico son las reglas que definen lo que ordinariamente entendemos como el derecho. En esta medida, seguiría la objeción, vuelve a caer el asunto en la discusión sobre el seguimiento de reglas. Si no fuera este el caso, ¿no se aferra esta presentación a una visión empirista de las condiciones de posibilidad del derecho donde no importan las reglas más que las condiciones evidenciables de interacción? En el fondo, o se trata de un análisis deficiente de la regularidad del *Tractatus* superada por la gramática de los juegos de lenguaje, o se trata de una empírica y deficiente lectura de una lógica groseramente empirizada.

A esta peligrosa objeción habría que responder resolviendo el problema que propone: no se trata de analizar los casos particulares ni las instancias efectivas de la instauración del derecho. Se trata de analizar las condiciones de posibilidad de las interacciones jurídicas. Evidentemente, instaurado dicho contexto jurídico, la posibilidad de fracaso o éxito en las acciones de los individuos involucrados implicaría un análisis de la competencia en el seguimiento de reglas. Pero esto solo es posible ante un trasfondo jurídico lógicamente consistente. En otras palabras, la definición kantiana de derecho se mantiene: “el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad” (Kant, MS 6:230). El arbitrio se entiende aquí como el dominio de acción posible de un agente, y la ley universal de la libertad requiere necesariamente la consistencia mutua en la decisión por medio de leyes efectivas de restricción.³²

31 POGGE, T. W. “Is Kant’s rechtslehre comprehensive?”. *Southern Journal of Philosophy*, 36, 1998, 161–187. DOI: j.2041-6962.1998.tb01786.x

32 POGGE, “Is Kant’s rechtslehre comprehensive?”, p.137.

Así definido, el derecho no se reduce a la codificación específica de reglas prohibitivas tanto como a la discriminación lógica de las condiciones bajo las cuales cierto estado de cosas pueda darse; esto es, pueda darse una interacción en la que dos individuos que puedan ser imputados por sus acciones tomen decisiones en derecho. En este sentido, la perspectiva lógica del derecho positiviza la actuación normativa de agentes institucionales específicos. Este orden de explicación muestra que la definición de las condiciones de posibilidad es previa a cualquier análisis ulterior sobre la racionalidad, sentido convencional, adecuación, etc., de la acción jurídicamente significativa. El derecho, en primera instancia, *rigidifica* las condiciones bajo las cuales es posible hablar de sujetos jurídicos, esto es, de sujetos de derecho.

De este modo, no se trata de establecer qué es un individuo jurídico, qué es un derecho en particular, y luego definir una investigación empírica que dote de sentido semántico el lenguaje jurídico. Esta vía, ensayada por Ferrajoli³³ pierde de vista que toda investigación empírica sobre condiciones lógicas corre el riesgo de volverse eminentemente arbitraria, regularista. De lo que se trata es, como propone el *Tractatus*, de mostrar cómo la estructura lógica define los límites de lo que tiene sentido reconocer como jurídico, de decir qué tipo de objetos lógicos pueden tener una relación jurídica (pueden tener derechos), cómo un hecho (simple o no) negado puede evidenciar una violación de un derecho. Por eso, una lógica jurídica adecuada muestra qué es y puede ser el caso, mas no por qué tal o cual instancia efectiva de violación de derechos son o no subsumibles bajo un sistema dogmático específico.

La relación entre la normatividad del *Tractatus* y el lenguaje jurídico se hace explícita entonces: la lógica muestra el sentido de toda proposición jurídica posible. No describe los casos específicos que definen el ejercicio disciplinar del derecho (i.e. procesal, constitucional, societario, etc.).

3. EL LENGUAJE JURÍDICO DESDE UNA PERSPECTIVA LÓGICA

Como bien se ha advertido, es sumamente complicado resumir, tomar o extraer proposiciones del *Tractatus* sin traicionar el contenido y la estructura de la obra. No sería posible, tampoco, comenzar desde una sección suponiendo otra como finalizada: no podría hablarse del sentido de la proposición sin haber atendido a la retratación de los hechos a partir del signo proposicional ni viceversa. Es, usando una analogía un tanto trivial, una lista de chequeo, para quien considere que piensa ordenadamente, frente a lo que lógicamente hay (TLP 3 y ss.). En esta medida, toda proposición supone la validez de todas las demás. No en el sentido de que se incurriera en el fondo en una argumentación

33 FERRAJOLI, L. *Principia Iuris. Teoría del Derecho y la democracia*. 1. Teoría del derecho. Madrid: Trotta, 2011.

circular, sino que todas las proposiciones allí contenidas son casi plenamente consistentes entre sí.

Lleva consigo esta última afirmación problemas bastante complejos para la idea que se pretende mantener: si se trata de un bloque sólido de proposiciones, ¿cómo es posible tomar solo la cuestión normativa sin echar al suelo el edificio completo? Sin asumir que el lenguaje jurídico, incluso desde una perspectiva netamente lógica, define el mundo –en tanto una serie de acaecimientos retratados a partir de proposiciones–, ¿es posible defender la estructura inferencial que se desarrolla respecto a los objetos?

Responder afirmativa o negativamente a esta cuestión puede llevar por otras vías completamente diferentes al argumento que se pretende desarrollar. Si es necesario que el derecho defina un mundo, submundo, qué relación tenga este con otros, etc., son preguntas que tiene sentido formular, pero que no se circunscriben al alcance propuesto al inicio. Una respuesta interina es que la clase particular de objetos y relaciones que exhiben hechos simples que se consideran jurídicos debe responder de manera consistente con la definición de dichos objetos. En esta medida, el estado de derecho define una serie de acaecimientos que atañen a una clase particular de objetos, a saber, de sujetos de derecho. Es altamente probable que la anterior afirmación viole diversos presupuestos esenciales del *Tractatus*. Pero de nuevo, se trata de que la teoría jurídica beba de dicha obra, no viceversa.

Para justificar lo anterior es esclarecedor atender a la analogía musical que Wittgenstein mismo desarrolla en 4.011:

A primera vista una proposición -tal como está impresa en el papel por ejemplo- no parece ser el retrato de la realidad sobre la que versa.

Tampoco la notación musical parece un retrato de la música ni nuestro sistema de signos sonoros (letras) un retrato de nuestro lenguaje hablado

No obstante, estos lenguajes de signos demuestran, inclusive en el sentido usual, que son retratos de lo que se representa.

Si se atiende bien a esta analogía, ninguna de las cuestiones anteriores definiría específicamente la práctica musical. No define tampoco que alguien pueda tocar mejor o peor una partitura. Simplemente hace explícito el hecho que define una instancia que puede tomarse como involucrando música. Esto es un poco más claro a la luz de 4.014:

El disco, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas acústicas, están todos en la misma relación pictórica interna que se da entre el lenguaje y el mundo.

A todo esto es común la estructura lógica.

Una teoría jurídica que tenga en cuenta todos los componentes fundamentales para que se dé la interacción jurídica no tendría que considerar si hay hechos que escapan o no al lenguaje del derecho, de la misma manera que la estructura lógica de la música puede incluir hechos simples que puedan atañer también a la teoría de ondas.

4. UNA TEORÍA LÓGICA DEL DERECHO DESDE EL TRACTATUS

Retomando el hilo principal, una adecuada discriminación de aquellos objetos que se dan en los hechos jurídicos (para evitar la repetición innecesaria de esa extraña afirmación de estados de cosas jurídicos) debe hacer explícita la posibilidad de integración de ese objeto en un hecho simple (TLP 2.0121).

Si los hechos simples no deben describir estados de cosas exclusivamente jurídicos, entonces tanto en los objetos como en los hechos simples deben estar contenidas las condiciones de posibilidad del hecho jurídico (complejo). La complejidad anterior está dada por las posibilidades que debe exhibir un objeto jurídico en su acaecimiento.

En una terminología un poco más amena, pero completamente incongruente con el *Tractatus*, un sujeto de derecho debe, en los hechos en los que se muestra, definir el derecho (*Recht*). Es decir, en la medida en que se muestra a partir de la descripción de un hecho que hay una titularidad específica respecto a un estado de cosas dado que tiene sentido afirmar que A tiene derecho a C. Cuando se dice que es esencial al ser humano tener derechos fundamentales, no se dice nada realmente significativo. No tiene sentido decir que es humano tener derechos fundamentales. Es más coherente afirmar que existe un tipo de objeto sobre el cual se muestran ciertas relaciones necesarias con hechos particulares; es decir, que hay un sujeto de derechos para el cual es necesario que se den $x_1|x_2$ condiciones de hecho. En esta medida, toda posible descripción proposicional jurídica con sentido hará lógicamente evidente si estamos ante un sujeto de derecho o no, es decir si se da una violación efectiva de derechos fundamentales. En esta medida, en cualquier proposición realizable estarán las condiciones lógicas de verificación de hechos jurídicos.

Evidentemente así formulada, la anterior afirmación es una trivialidad para cualquier científico jurídico. Pero esto no es más que un buen síntoma en la medida en que la proposición lógica solo podría exhibir tautologías o contradicciones (cf., por ejemplo, TLP 6.12). Lo que no hace explícita la afirmación del párrafo precedente y que es fundamental en la estructura lógica del *Tractatus* es que esta afirmación contiene lógicamente *todas* las posibilidades de violación y cumplimiento del sistema completo de derechos en tanto hechos simples positivos y negativos.

En palabras de la teoría del derecho continental, la intensionalidad semántica del derecho requiere un nivel semántico en el cual la consideración fundamental sea la validez y vigencia del sistema jurídico.³⁴ De manera simple, el derecho debe entenderse como lo que es -un conjunto de principios y normas declarados y defendidos por actores particulares- a la luz de lo que debería ser -es decir, una estructura ordenada de principios válidos que tengan coherencia interna.

Retomando la perspectiva del *Tractatus*, considerar una afirmación sobre algo que es el caso en relación con cualquier derecho particular es considerar el sistema completo de derechos junto con las condiciones fácticas de posibilidad que tal sistema tenga en un contexto dado:

2.014. Los objetos contienen la posibilidad de todos los hechos simples

2.0141. La posibilidad de formar parte de los hechos simples es la forma del objeto.

Por eso es que

“Que ‘a’ esté en cierta relación con ‘b’ dice que aRb ” (TLP 3.1432)

Son las relaciones entre las cosas que se muestran por medio de la lógica lo que hace significativas las proposiciones. Es la relación entre hechos jurídicos y la asunción o participación de objetos como los sujetos de derechos la que hace significativa la proposición con la cual un juez puede ejercer su función.

Esta amplitud resalta todo el poder expresivo de la lógica tractiana para la cual una violación de un derecho particular no hace *falso el sistema jurídico* que define esos derechos, sino que hace explícita *la violación lógica* de cualquier otro derecho, de cualquier fracaso agencial de alguna institución en su protección, de la relación que dicho sujeto de derecho (digamos, subjetivo) tenga con cualquier otro sujeto de derecho (digamos, colectivo), etc.

Es plenamente coherente concebir la perspectiva anterior a partir de la retratación de los hechos que hace evidente la ocurrencia de un hecho. Lógicamente hablando, el derecho se manifiesta entonces como el retrato de un hecho donde los objetos en relación exhiben derecho (*Recht*). Esta noción de retrato, como representación lógica a partir del lenguaje, esclarece la practicidad de la postura desarrollada: más allá de ser una nebulosa propuesta filosófica, la rigurosidad del *Tractatus* invita a clarificar los conceptos centrales que dotan de sentido el lenguaje jurídico. De la misma manera que el matemático opera sobre definiciones lógicamente ceñidas, el cientista jurídico debe operar sobre los definidos marcos lógicos que limiten el lenguaje del derecho. Así como la noción de número se esclarece a partir del rol que tiene en las inferencias lógicas que describen hechos y objetos, también debe aclararse el vínculo que tiene cierto

34 FERRAJOLI, Principia iuris, p.16.

hecho con la imputación que ese hecho requiera a un sujeto de derechos particular.

5. LA CIENCIA JURÍDICA Y SU FUNDAMENTACIÓN LÓGICA

Es desde esta perspectiva que el proyecto tractiano puede articularse con la tradición del derecho continental: antes de indagar sobre la pertinencia empírica de un modelo de derecho específico, es fundamental que la definición axiomática de los objetos de dicha teoría del derecho sea lógicamente confeccionada. Hablamos aquí de una confección en la medida en que los sistemas constitucionales contemporáneos no se erigen a partir de definiciones simples de principios que pueden ser obedecidos sin atender a las normas supeditadas a estos principios constitutivos originales.³⁵ Esta es precisamente la precisión que quiere realizar Ferrajoli cuando parte de una clarificación semántica para abordar, luego, el alcance pragmático del derecho.

Ahora, definir la indagación de estas condiciones como “científicas” lleva, ciertamente, a la inacabada discusión sobre el estatus científico de las disciplinas sociales. Desde una tradición empírica, es insostenible defender una ciencia jurídica que no sea reducible a la inducción de casos previos: la teoría del precedente es una muestra importante de esta perspectiva.³⁶ Pero como se ha constatado luego de bastantes discusiones en la filosofía de la ciencia, la relación entre ciencia e inducción no es tan simple como parece. La fragilidad del derecho entendido como una ciencia empírica en este sentido es denunciada de manera simple y contundente por Nino: La pretensión de que el derecho pueda definirse a partir de conceptos y prácticas que él mismo define lleva, indefectiblemente, a graves *indeterminaciones*.³⁷

Es en este punto donde puede explotarse otra de las ideas más importantes del *Tractatus*, esta vez referidas a la ciencia:

6.341. La mecánica newtoniana, por ejemplo, impone a la descripción del mundo una forma unificada. Imaginemos una superficie blanca con machas negras irregulares. Decimos entonces que sea cual sea la figura que resulte, podré siempre, y tanto como quiera, aproximarme a su descripción, si cubro la superficie con una red reticular lo suficientemente fina y diciendo de cada cuadro si es blanco o negro. Le habré así impuesto a la descripción de la superficie una forma unificada. Esta forma es opcional pues yo habría podido obtener el mismo resultado usando una red de malla triangular o hexagonal. Podría suceder que la descripción efectuada por medio de la red de malla triangular fuera más simple; eso no significaría que con una

35 FERRAJOLI, *Principia iuris*.

36 Cross, R. y Harris, J. W., *El precedente en el Derecho inglés*. Madrid: Marcial Pons, 2012.

37 NINO, *Derecho, moral y política*, cap. 3; pp. 133-137.

red de mallas triangulares más grandes podríamos describir con mayor exactitud la superficie que con una de cuadros más fina, o al revés, y así sucesivamente.

A las diferentes redes corresponden diversos sistemas de descripción del mundo.
[...]

6.342 [...] que una figura como la mencionada más arriba se pueda describir gracias a una red de una forma dada no dice nada acerca de la figura. (Pues ello vale para todas las figuras como esa). Lo que, sin embargo, caracteriza a la figura es que se le pueda describir por completo mediante una cierta red de una determinada finura.

Así pues, el que a través de la mecánica newtoniana se pueda describir el mundo no dice nada acerca de él, pero lo que sí dice algo es que se le pueda describir como de hecho se le describe; y también dice algo sobre el mundo el que se le pueda describir en forma más simple por medio de una mecánica que por medio de otra.

El teórico o científico del derecho puede partir de una sólida base si se comprende que el lenguaje jurídico es una malla similar. Si el sujeto de derechos lo identificamos con un individuo, i.e., una persona, la complejidad reticular puede ser menor a la de una red que involucre individuos y colectivos. Pero la segunda puede retratar mejor la superficie que define la interacción entre actores racionales en un contexto jurídico contemporáneo (nacional o internacional). Se sigue que la postura tractarianiana es evidentemente objetiva. La malla no cambiará nada de la superficie. Solo la manera de retratarla. Esto previene del relativismo donde el derecho termina siendo una cuestión de gustos filosóficos dada la tradición crítica, latinoamericanista, feminista, etc. El problema a retratar se mantiene: individuos muriendo de hambre, condiciones de desigualdad radical (material), brechas salariales evidentes, etc. Pero se trata de establecer una rejilla consistente que permita una descripción lógicamente consecuente de todos estos hechos. No de suponer que el derecho debe convencer los actores de actuar de tal o cual manera.

Si se limita la perspectiva a los derechos fundamentales como base normativa del lenguaje jurídico en general, entonces la perspectiva es aún más contundente: hablar de derechos fundamentales es definir una serie de hechos simples que deben ser verificados en cualquier interacción de un sujeto de derechos. No es que no pueda darse un hecho en el que sea falso que dicho sujeto de derechos ocurra y no ocurra, digamos, un hecho de empleo digno. Sino que evidentemente surge una inconsistencia práctica que se justifica a partir de unas proposiciones lógicas contradictorias: de que el objeto 'sujeto de derecho' participe de un retrato en el cual el hecho simple sea lógicamente incompatible con antedicho objeto.

Cuando se fija la atención en el retrato lógico de los hechos, la tarea faltante en el lenguaje jurídico no implica un simple glosario tal y como lo entiende la

axiomática jurídica. Implica una adecuada discriminación de las relaciones inferenciales completas, de manera que todo retrato muestre, *como en una cadena*, los diferentes eslabones que componen y posibilitan el hecho en cuestión. Es en este sentido que debe entenderse la afirmación “La exploración de la lógica significa la exploración de *toda legalidad*. Y fuera de la lógica todo es contingente” (TLP, 6.3).

CONCLUSIONES

Reconocer la importancia del *Tractatus* en el lenguaje jurídico no se trata de un esclarecimiento del convencionalismo jurídico como realizan Iturralde Sesma;³⁸ Klatt;³⁹ y Narváez Mora.⁴⁰ Puede apuntar, más bien, a hacer coherente lo que la gente hace con el sistema de derechos que pretende regularlo.⁴¹ Esta es una investigación empírica y contingente que sigue siendo relevante para el propósito específico de la ciencia jurídica. Pero la perspectiva desarrollada lleva a considerar que solo a partir del adecuado discernimiento de la estructura lógica que defina objetos, relaciones y hechos puede hacer significativa una investigación empírica posterior.

Si bien se trata de discernir condiciones fácticas, de discriminar hechos jurídicos, estos hechos no son un reino diferente al resto de hechos. Por eso es fundamental la perspectiva tractiana. Suponer diferentes reinos (reino social, reino jurídico, reino físico; hechos institucionales, hechos brutos, hechos jurídicos, etc.) pierde de vista un punto fundamental: que el lenguaje muestra el pensamiento (TLP 4.022, 4.121), define las condiciones de posibilidad completas para la afirmación de proposiciones con sentido. Cualquier discriminación empírica debe partir de esta misma base sustancial donde ya estén dadas las condiciones de posibilidad de los hechos atribuibles al estado de derecho. Si no, hay un vacío lógico fundamental por el cual la afirmación "hay una violación de derechos fundamentales por parte de A frente a B" no tendría sentido alguno. En esta medida, no se trata del esclarecimiento procesal de hechos como ha sido desarrollado por Gascón Abellán,⁴² sino del

38 ITURRALDE SESMA, V. Interpretación literal y significado convencional. Una reflexión sobre los límites de la interpretación jurídica. Barcelona: Marcial Pons, 2014.

39 KLATT, M. Hacer el derecho explícito. Normatividad semántica en la argumentación jurídica. Barcelona: Marcial Pons, 2017.

40 NARVÁEZ MORA, M., Wittgenstein y la teoría del derecho. Una senda para el convencionalismo jurídico. Barcelona: Marcial Pons, 2004.

41 BENGOTXEA, J. "Chapter 1: Legal theory and sociology of law". In Research Handbook on the Sociology of Law, (Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2020) accessed Aug 10, 2022, <https://doi.org/10.4337/9781789905182.00008>

42 GASCÓN ABELLÁN, M. Los hechos en el derecho. Bases argumentales de la prueba. Barcelona: Marcial Pons, 2004.

relacionamiento entre todo hecho y las condiciones de posibilidad de su juridificación.

Definir el lenguaje jurídico con base en la retratación lógica de los hechos desarticula el contenido de subjetividad que se pueda dar en algunas concepciones de derecho y de procesos de justicia. En esta medida, las situaciones victimizantes que dan pie a los casos específicos de justicia transicional van a tener un soporte fáctico mucho más robusto sobre el cual desplegar cualquier instancia de desescalamiento emocional que sea el caso dadas las condiciones específicas del proceso. En esta medida, objetivizar el fundamento del lenguaje jurídico no elimina la posibilidad de conferirle condiciones subjetivas a procesos particulares; sino que delimita el alcance que estas conferencias y atribuciones puedan tener: no se trata de que la violación de tales o cuales derechos afecte esencialmente a un sujeto de derechos, sino que el proceso de percepción y mitigación psicológica de una cuestión *evidentemente lógica* escapa toda descripción relacionada con el retrato lógico de los hechos.

Incluso, atendiendo a la necesaria internacionalización del sistema de derechos de las sociedades contemporáneas -como ya lo afirmaba Kant (ZeF) hace más de dos siglos-, entender dicho sistema como posibilitado por una perspectiva lógica del lenguaje que discrimina las condiciones epistémicas de su reconocimiento podría permitir una vía alterna de exhibición de la dualidad moral y política de la idea de derecho humano, como bien lo hace notar ante la concepción de dicho concepto Dávila.⁴³

Finalmente, la consolidación de dicha base conceptual lógicamente robusta permite la articulación más simple de toda teoría jurídica erigida desde dichos presupuestos con diferentes metodologías de investigación en ciencias sociales como la teoría del ranking⁴⁴ y teorías de la decisión.⁴⁵ Esto es crucial en la medida en que puedan explorarse las consecuencias solipsistas del *Tractatus*, pero también la participación de cada actor específico en el proceso de rigidificación o dinamización de los hechos y acciones juridificados. En esta medida, la ciencia social es el enlace mediante el cual la transición entre la

43 DÁVILA, A. "International practice of human rights as legal demand-rights: A critical approach". *The Age of Human Rights Journal*, 18, 2022, 377-395. Doi: 10.17561/tahrj.v18.6735

44 SPOHN, W. (2012). *The Laws of Belief. Ranking Theory & Its Philosophical Applications*. Oxford University Press; FONSECA, M. *Das Flußbett: Making Ranking Theory Useful for the Social World*. Universidad Santo Tomás, 2019.

45 ELSTER, J. *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

formalidad del *Tractatus* y la materialidad de las *Investigaciones filosóficas* (PU) y *Sobre certeza* (UG) pueden darse⁴⁶.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXY, R., *Teoría de Los Derechos Fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- AYER, A. J., *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth. London: Penguin 1971.
- BENGOETXEA, J., "Chapter 1: Legal theory and sociology of law". In *Research Handbook on the Sociology of Law*, (Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2020) accessed Aug 10, 2022, <https://doi.org/10.4337/9781789905182.00008>
- BENNETT, J., *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- CROSS, R. y HARRIS, J. W., *El precedente en el Derecho inglés*. Madrid: Marcial Pons, 2012..
- DÁVILA, A., "International practice of human rights as legal demand-rights: A critical approach". *The Age of Human Rights Journal*, 18, 2022, 377-395. Doi: 10.17561/tahrj.v18.6735
- DÍEZ PICAZO, L. M., *Sistema de Derechos Fundamentales*. Pamplona: Civitas, 2013.
- DWORKIN, R., *Law's Empire*. Cambridge, MA: The Belknap Press, 1986.
- ELSTER, J., *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- FERRAJOLI, L., *Principia iuris. Teoría del Derecho y la democracia*. 1. *Teoría del derecho*. Madrid: Trotta, 2011.
- _____, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Trotta.
- FONSECA, M. "Contractus originarius: la justicia como gramática de la democracia". *Analecta Política*, 11(21), 2021, 225-244.
- _____, *Das Flußbett: Making Ranking Theory Useful for the Social World*. Universidad Santo Tomás, 2019.
- GASCÓN ABELLÁN, M., *Los hechos en el derecho. Bases argumentales de la prueba*. Barcelona: Marcial Pons, 2004.
- GLOCK, H. J., en su texto "Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation". *International Journal of Philosophical Studies* 5 (2), 1997, 285-305.
- GOMEZ ALONSO, M. *Frágiles Certidumbres Wittgenstein y "Sobre la certeza": duda y lenguaje*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006.
- HABERMAS, J., *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998.
- HACKER, P., *Insight and Illusion*. 3th edition. London: Anthem Press, 2021.
- HART, H. L. A., *The Concept of Law*. 3th Edition. Oxford: Oxford University Press, 2012.

⁴⁶ Para una indagación más enfocada en la teoría de la acción, véase SANTAMARÍA-VELASCO, F. y RUIZ-MARTÍNEZ, S. "Redefining Action: facts and beliefs in the social world". *Cinta de Moebio*, 73, 2022, 24-36.

- HOBBS, T., *Elementos Filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra, 2010; y *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- ITURRALDE SESMA, V., *Interpretación literal y significado convencional. Una reflexión sobre los límites de la interpretación jurídica*. Barcelona: Marcial Pons, 2014.
- KANT, I., "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective" (IaG). *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*. Yale University Press, 2006.
- _____, "Toward Perpetual Peace" (ZeF). En KANT, I. *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*. Yale University Press, 2006.
- _____, *La Metafísica De Las Costumbres (MS 6)*. Madrid: Tecnos, 2005.
- KENNY, A., *Wittgenstein*. London: Wiley-Blackwell, 2008.
- KLATT, M., *Hacer el derecho explícito. Normatividad semántica en la argumentación jurídica*. Barcelona: Marcial Pons, 2017.
- LOCKE, J., *Second Treatise of Government*. London: Hackett Publishing Company, 1968.
- NARVÁEZ MORA, M., *Wittgenstein y la teoría del derecho. Una senda para el convencionalismo jurídico*. Barcelona: Marcial Pons, 2014.
- NINO, C., *Derecho, moral y política. Una revisión de la teoría general del derecho*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.
- PATTERSON, D., *Wittgenstein and Legal Theory*. Boulder: Westview Press, 1992.
- POGGE, T. W., "Is Kant's *rechtslehre* comprehensive?". *Southern Journal of Philosophy*, 36, 1998, 161–187. DOI: j.2041-6962.1998.tb01786.x
- ROUSSEAU, J. J., *El contrato social o Principios de derecho político*. Madrid: Tecnos, 2008.
- RYLE, G., *The Concept of Mind. 60th Anniversary Edition*. London: Routledge, 2009.
- SANTAMARÍA-VELASCO, F. y RUIZ-MARTÍNEZ, S., "Redefining Action: facts and beliefs in the social world". *Cinta de Moebio*, 73, 2022, 24-36.
- SANTAMARÍA-VELASCO, F., 2020, 'Las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein: las prácticas sociales y la política', [en línea], *Anuario de Glotopolítica*, <<https://glotopolitica.com/aglo-4/santamariavelasco/>>, [Consulta: 11 de Junio de 2022]
- SEARLE, J., *Rationality in Action*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- _____, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SELLARS, W., *In the Space of Reasons*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- SPOHN, W., *The Laws of Belief. Ranking Theory & Its Philosophical Applications*. Oxford University Press, 2012.
- STRAWSON, F., *Imagination and Perception*. En WALKER, Ralph C.S. (Ed.), *Kant on Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- TOMASINI, A., "La significatividad en el Tractatus". En RIVERA, S. y TOMASINI, A. (Eds.). *Wittgenstein en Español*. Buenos Aires: UNLa.
- _____, *Explicando el Tractatus*. México, D.F.: Herder, 2016.
- VALDÉS VILLANUEVA, L. M., "Wittgenstein como lector de Kant". *Revista de Filosofía*, 33, 2004.

WITTGENSTEIN, L., *On Certainty*. Edited by Gertrude E. M. Anscombe and Georg Henrik von Wright. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

_____, *Tractatus Logico-Philosophicus*. (A. Tomasini, Trad.). México D.F.: Procesos Editoriales, 2022.

WITTGENSTEIN Y EL POSITIVISMO LÓGICO DEL CÍRCULO DE VIENA ANTE LA METAFÍSICA: DOS SILENCIOS DIFERENTES

WITTGENSTEIN AND THE LOGICAL POSITIVISM OF VIENNA CIRCLE
IN FRONT OF METAPHYSICS: TWO DIFFERENT SILENCES

MARÍA ARÁNZAZU NOVALES ALQUÉZAR

Doctora en Derecho y Licenciada en Filosofía
Profesora Ayudante Doctora
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
Departamento de Derecho Público II
Universidad Rey Juan Carlos
Madrid/España
aranzazu.novales@urjc.es
ORCID: 0000-0001-5239-3190

Recibido: 01/05/2022
Revisado: 04/08/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: En este trabajo se recogen algunos autores cuyos escritos incidieron en Wittgenstein, con intención de comprender mejor, en sus relaciones con el Círculo de Viena, las aportaciones a la filosofía continental del “último filósofo”, tradición que siempre le fue cercana, como se va a mostrar aquí, aunque en un primer momento se le insertara de lleno en la filosofía analítica. El neopositivismo fue contrario a la religión y a la metafísica, y por esta razón, cuando los filósofos incluidos en esta corriente leyeron el *Tractatus*, desatendieron las sentencias de esta obra en la que Wittgenstein presenta el concepto de lo místico y destacaron sus críticas a la filosofía. Sin embargo, aunque en ese momento no fuera bien entendido, sus preocupaciones siempre fueron las mismas, como se observa a través de las diversas fases de la evolución de su pensamiento. Entre sus influencias y admiraciones intelectuales e, incluso, literarias, Wittgenstein mencionaba a Tolstoi, Agustín de Hipona, Schopenhauer, Kierkegaard, Mauthner, Weininger, Spengler, entre otros. Mediante ellas, se pretende mostrar el profundo desencuentro, desde el inicio, del filósofo austriaco con el Círculo de Viena, respecto a la metafísica y, al profundizar en el Segundo Wittgenstein que sacude los límites del lenguaje a través de los “juegos del lenguaje” y el “otro punto de vista”, mostrar su cercanía a la filosofía continental, en el

sentido de entender el lenguaje, más desde aspectos contextuales e históricos que desde la importancia del principio de verificación tan importante en la tradición analítica anglosajona.

Palabras Clave: Ética – Filosofía analítica – Filosofía continental - Positivismo lógico – Metafísica – Misticismo – Círculo de Viena.

Abstract: In this work, some authors whose writings affected Wittgenstein are collected, with the intention of better understanding, in their relations with the Vienna Circle, the contributions of the “last philosopher” to continental philosophy, a tradition that was always close to him, as will be shown here, although at first, he was inserted fully into analytic philosophy. Neopositivism was contrary to religion and metaphysics, and for this reason, when the philosophers included in this group read the *Tractatus*, they disregarded the sentences of this work in which Wittgenstein presents the concept of the mystical and highlighted his criticisms of philosophy. However, although he was not well understood at the time, his concerns were always the same, as can be observed through the various phases of the evolution of his thinking. Among his intellectual and even literary influences and admirations, Wittgenstein mentioned Tolstoy, Augustine of Hippo, Schopenhauer, Kierkegaard, Mauthner, Weininger, Spengler, among others. Through them it is intended to show the deep disagreement, from the beginning, of the Austrian philosopher with Vienna Circle, regarding metaphysics, and by delving into the so called Second Wittgenstein, that shakes the limits of language through the “language games” and the “other point of view”, it is revealed his closeness to continental philosophy, in the sense of understanding language, more from contextual and historical aspects than from the importance of the verification principle, so important in the Anglo-Saxon analytical tradition.

Keywords: Analytical philosophy – Continental Philosophy - Ethics – Metaphysics – Logical positivism – Mysticism - Vienna Circle.

INTRODUCCIÓN

Wittgenstein solía emitir pocos juicios acerca del pensamiento de otros filósofos, y mucho menos acerca de sus posibles influencias intelectuales y filosóficas. Las exégesis que parten del puerto sugerido por sus albaceas -Anscombe, Rhees y von Wright- suelen poner al lado del filósofo austriaco a figuras como Frege y Russell, incluso a veces le sitúan más cerca de las propuestas de algunos neopositivistas del Círculo de Viena de lo que en realidad estuvo. De diversos textos y conversaciones resulta que solía mencionar a Tolstói, Agustín de Hipona, Schopenhauer, Kierkegaard, Mauthner, Weininger, Spengler, Kraus, entre otros. En este trabajo se indaga en algunas de estas influencias¹, con intención de profundizar en las insalvables diferencias que hubo, desde el principio, en relación con lo metafísico y lo místico, entre Wittgenstein y el Círculo de Viena, que realizó una lectura cuando menos errónea, del *Tractatus*, al tiempo en que se pone de manifiesto la cercanía del filósofo, sobre todo de lo que algunos denominan “el segundo Wittgenstein”, a la filosofía continental que

1 De Tolstói, Schopenhauer, Weininger o Kraus como influencias importantes en Wittgenstein, me ocupé en NOVALES ALQUÉZAR, María Aránzazu, “Wittgenstein como gurú. Metafísica y misticismo en ‘el último filósofo’”, en *Actas del VIII Congreso Mundial de Metafísica*, Octubre 2021 (en prensa).

marca la relevancia de los elementos culturales, históricos y contextuales del lenguaje por encima del principio científico de verificación.

1. EL PRIMER WITTGENSTEIN: EL *TRACTATUS*, HOFFMANSTHAL, MAUTHNER Y KIERKEGAARD

El *Tractatus* fue el primer y único libro publicado por Wittgenstein. Apareció en una revista alemana bajo el título “Logisch-Philosophische Abhandlung”². Un año más tarde, en 1922, aparecería la primera edición bilingüe (alemán-inglés) en la editorial Kegan Paul de Londres, gracias en buena medida a la “Introducción” de Bertrand Russell, y ya bajo el título en latín con el que se le conoce. La obra constituye un ataque a todos los sistemas racionales de ética y su conocido final³, lejos de dar el golpe de gracia a la metafísica, deja abierta la trascendencia.

En efecto, “la filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural”⁴. De lo anterior se deduce que, fuera de la descripción de los estados de cosas, no es posible ningún otro discurso. Así pues, ¿no podemos decir nada acerca, por ejemplo, del sentido del mundo? Según el *Tractatus* no, ya que Wittgenstein está entendiendo el lenguaje como lenguaje descriptivo⁵ (algo de lo que se arrepentirá en el Prólogo a las *Investigaciones Filosóficas* donde cataloga este y otros puntos de vista como “graves errores”) y, por tanto, como el ámbito de la ciencia natural⁶. A juicio de Wittgenstein, en caso de que el mundo tenga un sentido, este debe hallarse, no en el mundo sino fuera de él. Y si recordamos la distinción entre *decir* y *mostrar*, si ese sentido existe, solamente puede ser *mostrado*, no puede ser *dicho*: las proposiciones sólo son capaces de *decir* o describir hechos del mundo.

Pero se puede llegar aún más lejos: si la ética es la preocupación por el sentido de la vida y del mundo, tampoco podremos decir nada acerca de ella, y lo mismo ocurrirá con la Estética: “Esta claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental (ética y estética son una y la misma cosa)”⁷. Asimismo,

2 *Annalen der Naturphilosophie*, XIV, 3-4, pp. 185-262.

3 *Tractatus* (7): “De lo que no se puede hablar hay que callar”.

4 *Tractatus* (4.113).

5 *Tractatus* (4.113). Para Wittgenstein “La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales)” (4.11). Por tanto, las ciencias de la naturaleza dicen todo lo que se puede decir sobre el mundo y para ello no necesitan a la filosofía. Ellas poseen los recursos suficientes con vistas a lograr su cometido: “La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales (la palabra “filosofía” ha de significar algo que esté por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales)” (4.111).

6 *Tractatus* (6.53).

7 *Tractatus* (6.421). WITTGENSTEIN, Ludwig, *Diario filosófico*. Trad. Jacobo Muñoz. Barcelona, Ariel, 1982: Anota el 7 de octubre de 1916: “La obra de arte es el objeto visto *sub specie*

“en arte es difícil decir algo que sea tan bueno como no decir nada”⁸. De todas formas, ya al final del *Tractatus* (6.5 a 6.54) Wittgenstein muestra, como ha dicho su biógrafo Monk que: “Crear en un dios significa entender la pregunta por el sentido de la vida”⁹. Este final llama al silencio sobre las esferas ética, estética y religiosa, sobre el sentido del mundo y, en general, sobre todo aquello que caiga fuera de los límites de la ciencia, debido a su carácter inexpresable. Por ello Wittgenstein manifestó que había escrito una obra ética¹⁰. De ahí también que ante la dicotomía ético-teológica sobre la esencia del bien: a) Lo bueno es bueno porque Dios lo quiere; b) Dios quiere lo bueno porque es bueno, Wittgenstein, al contrario que Moritz Schlick, se decantase por la primera opción, vetando cualquier explicación o justificación última del concepto de lo bueno, que no tiene nada que ver con los hechos. La opción b) es considerada por Wittgenstein como meramente racionalista. Monk recoge las palabras de Wittgenstein:

Bien puedo imaginarme una religión sin proposiciones doctrinales, en la que de este modo no hay palabras. Obviamente, la esencia de la religión no puede tener nada que ver con el hecho de que haya palabras o no o, mejor dicho: cuando la gente habla, entonces las palabras son parte de un acto religioso y no de una teoría. De este modo no importa en absoluto el que las palabras utilizadas sean verdaderas o falsas o absurdas. Lo que se dice en religión no es tampoco *metafórico*; pues de otro modo habría sido posible decir lo mismo en prosa¹¹.

Precisamente, eso de lo que no podemos hablar mediante el lenguaje proposicional o descriptivo (los valores, el sentido de la vida, etcétera) es lo que Wittgenstein declara que tiene mayor importancia, algo que evoca el parecer de

aeternitatis, y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. No otra es la conexión de arte y ética”.

8 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Aforismos. Cultura y Valor*. Madrid, Espasa-Calpe, 2007, aforismo 120, p. 64.

9 MONK, Ray, *The case of Wittgenstein*, [en línea], consultado el 26 de Abril de 2022, https://www.youtube.com/results?search_query=the+case+of+wittgenstein.

10 Escribe las palabras de Wittgenstein en la presentación del *Tractatus* HADOT, Pierre, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Trad. M. Arranz Lázaro. Valencia, Pre-textos, 2007, p. 133: “El objetivo del libro es ético. En principio pensé incluir en el Prólogo una frase que no se encuentra en él efectivamente, pero que os la voy a escribir aquí porque tal vez pueda servir como una clave. Esto es lo que pensaba escribir: mi obra está formada de dos partes, de la que se encuentra aquí (en el *Tractatus*) y, además de todo lo que “no” he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la que es más importante. Mi libro delimita en efecto, desde el interior por decirlo así, la esfera de lo ético; y estoy convencido que ésta es, rigurosamente hablando, la única manera de trazar sus límites. Resumiendo, pienso que todas las cosas sobre las cuales muchos mantienen hoy discursos vacíos, yo las he demostrado en mi libro, guardando silencio sobre ellas”.

11 MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio. (The Duty of a Genius)*, Londres, Jonathan Cape, 1990). Trad. Damián Alou, 2º ed., Barcelona, Anagrama, 2016, p. 286.

Hugo Von Hoffmannsthal, a quien leyó¹², el poeta que había perdido la capacidad de expresar coherentemente lo que mayor relevancia tenía para él: la significación de la vida y los valores más profundos, lo cual parece que se encuentra en otro literato de la época, Joseph Conrad: “No, es imposible, es imposible proporcionar esta sensación viva de cualquier época de la vida propia, eso que hace que sea verdadera, que tenga sentido: su penetrante y sutil esencia. Es imposible. Vivimos como soñamos: solos...”¹³.

Wittgenstein menciona a Mauthner en el *Tractatus* (4.0031), que era más afín al pensamiento de Hofmannsthal, pues para él la realidad (el terreno de lo describable en Wittgenstein) no podría ser captada por el lenguaje, que lucharía desesperada e infructuosamente por apresarla: “El conocimiento del mundo por medio del lenguaje es imposible, una ciencia del mundo no existe y el lenguaje es un chisme inútil para el conocimiento [...]. Nuestro cacareado dominio de la naturaleza no es más que explotación de ella, pero nunca comprensión”¹⁴. Desde esta imposibilidad radical de comprensión¹⁵, la única solución es el silencio, pero un silencio acerca de todo, sin ninguna excepción, si acaso la poesía, debido a su peculiar poder evocador. Wittgenstein expone claramente su desacuerdo con Mauthner: “Toda filosofía es ‘crítica lingüística’. (En todo caso, no en el sentido de Mauthner). Mérito de Russell es haber mostrado que la forma aparente de la proposición no tiene por qué ser su forma real”¹⁶. Al delimitar la

12 Sin embargo, hay diferencias entre Hoffmannsthal y Wittgenstein. Mientras para Wittgenstein, los hechos del mundo serían perfectamente descritos por el lenguaje de la ciencia, Hoffmannsthal parece experimentar algo similar a una disolución absoluta de cualquier tipo de lenguaje, a la invalidez total de cualquier signo lingüístico. El sujeto pierde la capacidad de ordenar la realidad: la multiplicidad le abruma y las palabras no le sirven para caracterizarla, por ejemplo, llevando a cabo generalizaciones. Y finalmente se impone el silencio. *Vid. la Carta de Lord Chandos* de Hoffmannsthal, escrita en 1902.

13 CONRAD, Joseph, *El corazón de las tinieblas y otros relatos*, Madrid, Valdemar, 2005, p. 183. Otro ejemplo, este relativo a la pintura, es el caso de Kasimir Malevich quien, en 1918, después de pintar *Cuadro blanco sobre fondo negro*, abandona los pinceles, aunque posteriormente, en 1923, volverá a retomarlos.

14 MAUTHNER, Fritz, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 23-27.

15 *Tractatus* (6.51): “El escepticismo no es irrefutable, sino un sinsentido obvio, pues quiere plantear dudas allí donde no se puede preguntar. Pues una duda sólo puede existir allí donde existe una pregunta; una pregunta sólo donde existe una respuesta y esta última sólo donde puede decirse algo (6.51)”.

16 *Tractatus* (4.0031). Según una carta de Bertrand Russell a su amante Lady Ottoline Morrell, de 2 de noviembre de 1911, parece que Wittgenstein coincidía con Mauthner y con Hofmannsthal en la *Carta de Lord Chandos a Francis Bacon*, en sus planteamientos básicos, y sólo su paso por Cambridge y su dedicación al estudio de la Lógica, le haría cambiar de opinión. Russell, asombrado, escribe en esta carta: “Creo que mi ingeniero alemán está loco. Opina que no es posible conocer ninguna cosa empírica. Le invité a que admitiese que no había ningún rinoceronte en la habitación, pero se negó”. *Vid. también la “Introducción” de Baum a BAUM, Wilhelm (coord.), Diarios secretos. Ludwig Wittgenstein*. Trad. Isidoro Reguera y Andrés Sánchez. Madrid, Alianza, 1998, p. 26.

naturaleza de la realidad a través del lenguaje, Wittgenstein señala las diferencias entre lo que escapa al tratamiento proposicional y lo que puede ser referido.

Siendo heredero de la lógica proposicional de Frege y Russell, la posibilidad de poner en relación las *proposiciones* con los *hechos* era algo que podía *mostrarse por sí mismo* y, por lo tanto, podía ser *visto*, pero no había manera de demostrarlo o probarlo. Es decir, “no contamos con ninguna demostración independiente posible que nos pruebe que el cálculo proposicional pueda ser utilizado para describir reales «estados de cosas»”¹⁷.

De modo que el *Tractatus* no invalida ni menosprecia, en modo alguno, la metafísica, como tampoco la ética, la estética o la religión. De alguna forma, Wittgenstein es fiel a Kant, al volver a trazar una línea divisoria entre al menos dos tipos de objetos potencialmente cognoscibles o aprehensibles. De un lado quedan los objetos alcanzables mediante la ciencia (o razón pura), lo que suele llamarse “conocimiento” en sentido estricto; del otro permanece lo perteneciente al ámbito de la moral, de la religión, etc. (razón práctica), y estos dos tipos de objetos arrojan, asimismo, dos imágenes distintas del mundo: la primera, de todos los hechos que se producen en él; la segunda, del mundo como un todo que posibilita que los hechos tengan lugar, una suerte de *a priori* para que los hechos puedan acontecer. Así, el saber no incluido en la acepción común de “conocimiento” no es una ilusión, sino un verdadero saber, una visión del mundo *desde otro punto de vista*¹⁸.

En el contexto vienés, el *Tractatus* trata de proporcionar una cimentación teórica a la distinción de las esferas de la razón y la fantasía. La radical separación que Wittgenstein trazó entre los hechos y los valores “puede ser considerada como el término de una serie de esfuerzos dirigidos a distinguir la esfera de la ciencia natural de la esfera de la moralidad; esfuerzos éstos que comenzaron

17 JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen, *La Viena de Wittgenstein. (Wittgenstein's Viena, Nueva York, Simon and Schuster, 1973)*. Vers. esp. Ignacio Gómez de Liaño. 4ª ed., Madrid, Taurus, 1998. Cap. VI: “El *Tractatus* reconsiderado. Una verdad ética”, p. 240.

18 En general, muchos filósofos analíticos consideran sus investigaciones como subordinadas a las de las ciencias naturales. Frente a ello, los filósofos continentales argumentan que la ciencia depende de un “substrato pre-teórico de experiencia”, como versión de las condiciones kantianas de la experiencia posible o del “mundo de la vida” fenomenológico, y consideran que los métodos científicos son inadecuados para comprender completamente tales condiciones de inteligibilidad del mundo. Sin embargo, el que puedan encontrarse algunos paralelismos con Kant no convierte a Wittgenstein en un kantiano en sentido estricto, pues en el conjunto de su obra hay también rasgos antikantianos, como su ontología realista y su ética cercana al estoicismo. Para dos análisis referentes al respecto pueden verse, STENIUS, Erik, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*, Oxford, Blackwell, 1960, y VISSER, Henk, “Wittgenstein as a Non-Kantian-Philosopher”. En MORSCHER, Edgar y STRANZINGER, Rudolf (dirs.), *Ethics. Foundations, Problems and Applications*. Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1981, pp. 399-405. Por su parte, VALDÉS, Luis M. destaca afinidades y diferencias en “La claridad como meta de la filosofía”, en WITTGENSTEIN, Ludwig, *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*, Oviedo, KRK Ediciones, 2007, pp. 22-25.

en Kant, se agudizaron con Schopenhauer y se hicieron absolutos con Kierkegaard”¹⁹. La propuesta de Wittgenstein “corroboración la idea kierkegaardiana de que la significación de la vida no es un tema que pueda ser discutido por medio de las categorías de la razón”²⁰. En efecto, pareciera como si, cuanto más avanza la ciencia, más conscientes somos de nuestra lejanía a lo insondable. Como escribe Jeans:

Muchos sostendrían que, desde un amplio punto de vista filosófico, el logro más sobresaliente de la física en el siglo veinte no ha sido la teoría de la relatividad al combinar conjuntamente el espacio y el tiempo, ni la teoría cuántica con su actual negación de las leyes de la causalidad, ni la disección del átomo y el consiguiente descubrimiento de que las cosas no son lo que parecen: es el reconocimiento universal de que aún no nos hemos puesto en contacto con la realidad última²¹.

Ni en la religión ni en la metafísica las palabras son esenciales. Lo que es profundo en la metafísica, al igual que en la magia, es su expresión de un sentimiento fundamentalmente religioso: el deseo de arremeter contra los límites de nuestro lenguaje, deseo del que Wittgenstein había hablado en relación con la ética, el deseo de trascender los confines de la razón y dar el “salto por la fe” de Kierkegaard. Este deseo, en todas sus manifestaciones, era algo por lo que Wittgenstein sentía el más profundo respeto, ya fuera en la filosofía de Kierkegaard o Heidegger, en las *Confesiones* de San Agustín, las oraciones del doctor Johnson o la devoción de las órdenes monásticas, respeto que no se limitaba a las formas cristianas. Le dijo a Drury:

Los simbolismos del catolicismo son maravillosos más allá de las palabras. Pero cualquier intento de convertirlo en un sistema filosófico es ofensivo.

Todas las religiones son maravillosas, incluso las de las tribus más primitivas. Los caminos en que las personas expresan sus sentimientos religiosos difieren enormemente²².

Lo que Wittgenstein consideraba “profundo” en la magia era precisamente que se trataba de la expresión primitiva de un sentimiento religioso. Por eso le interesó *La rama dorada*, monumental narración de Sir James Frazer de la

19 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VI: “El Tractatus reconsiderado. Una verdad ética”, pp. 248-249.

20 *Idem*, p. 250.

21 JEANS, James, “En la mente de algún espíritu eterno”. En WILBER, Ken (comp.), *Cuestiones cuánticas*, Barcelona, Kairós, 1987, p. 174.

22 DRURY en HAYES, John (ed.), *The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury on Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry*, Londres, Nueva York, Bloomsbury, 2017, p. 96. La traducción es mía. MONK (n. 11), pp. 290-291.

magia y los rituales primitivos que comenzó a leer en 1931 junto a Drury. No avanzaban mucho por sus frecuentes interrupciones críticas a la obra²³.

El *Tractatus* constituyó un ataque a todas las teorías éticas que basan la conducta humana en la razón, a todos los posibles sistemas racionales de ética, y pretendió, como escriben Janik y Toulmin “proteger la fantasía de las incursiones de la razón e impedir que los sentimientos espontáneos fuesen sofocados por la racionalización”²⁴. Wittgenstein era consciente, “al igual que Kraus, de que la razón sólo es un instrumento para el bien cuando es la razón del hombre bueno. La bondad del hombre bueno no es una función de su racionalidad, sino de su participación en la vida de la fantasía. Para el hombre bueno la ética es un modo de vida, no un sistema de proposiciones”²⁵. El *Tractatus*: “es, como tal, intencionadamente una polémica contra esa especie de racionalismo que mutila y encadena al espíritu humano. Este racionalismo ha sido el resultado de haber fracasado en distinguir la esfera de la fantasía de la esfera legítima de la especulación racional; y la única manera de demostrar sus limitaciones era un libro de aforismos que mostrase cómo han de ser distinguidas ambas esferas, la de los hechos y la de los valores”²⁶. Es decir, el final del *Tractatus* muestra que el objetivo final de Wittgenstein, es dejar a un lado este mundo entendido como el conjunto de los hechos, “arrojarlo al cuarto trastero”²⁷. Lo valioso pertenece al campo de la ética, la estética y la religión, es decir, al ámbito de lo místico (*das Mystische*)²⁸.

2. EL SEGUNDO WITTGENSTEIN: LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS Y EL TRASFONDO HISTÓRICO, SOCIAL Y CULTURAL DEL LENGUAJE

2.1. EL TRÁNSITO DEL PRIMER AL SEGUNDO WITTGENSTEIN

Si el *Tractatus* colocó en su lugar los límites del lenguaje, en las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein se dedica a sacudirlos. Al terminar su única obra publicada en vida, Wittgenstein no quedó conforme con lo escrito y así lo manifestó a algunos miembros del Círculo de Viena. Trabajó con Waismann para refundir y actualizar las tesis del *Tractatus*, proyecto en el que Waismann había invertido mucho trabajo impulsado por Schlick, pero Wittgenstein le dijo que en el *Tractatus* “actué de manera dogmática... Vi algo de lejos y de una manera

23 DRURY en HAYES (n. 22), pp. 108, 217, 236, 241.

24 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VI: “El *Tractatus* reconsiderado. Una verdad ética”, p. 249.

25 *Ibidem*.

26 *Idem*, p. 252.

27 WITTGENSTEIN (n. 8), p. 42.

28 *Vid.* NOVALES ALQUÉZAR (n. 1).

indefinida, y quise aclararlo tanto como me fue posible. Pero una refundición de estas tesis ya no está justificada”²⁹, y paralizó el proyecto.

Le dijo a Schlick: “¡hay *muchas, muchas* afirmaciones en el libro con las que ahora no estoy de acuerdo!”. Dijo que se había demostrado que todas las referencias del *Tractatus* a las “proposiciones elementales” y los “objetos” eran erróneas, y que no tenía objeto publicar una obra que simplemente repetía viejos errores. El análisis de la proposición del *Tractatus* debía reemplazarse por una “representación transparente” de la gramática que arrojara por la borda “todas esas cosas dogmáticas que dije acerca de los “objetos”, las “proposiciones elementales”, etc.”³⁰.

Sin embargo, una vez que se había etiquetado erróneamente de positivista a Wittgenstein: “encontraron difícil verle a una luz diferente. Así, pues, cuando desde 1929 en adelante Wittgenstein retornó a la filosofía y fue desplazándose hacia su segunda y contrastada fase final filosófica, a su nuevo estilo no se le consideró como un rechazo del positivismo, sino que, más bien, se le vio como una reconstrucción de su posición positivista anterior a partir de nuevos y más profundos fundamentos”³¹. El *Tractatus* no fue nunca una teoría del conocimiento. Con la etiqueta errónea sobre el *Tractatus*, no resultaba difícil leer también en un sentido epistemológico las posteriores *Philosophical Investigations* de Wittgenstein:

Sin embargo, lo que le preocupaba a Wittgenstein continuaba siendo lo mismo que le preocupó siempre desde el principio: una preocupación que tenía menos que ver con los fundamentos del conocimiento que con la naturaleza y límites del lenguaje. Wittgenstein fue, por encima de todo, un filósofo *transcendental*, cuya cuestión filosófica nuclear -en contraste con sus cuestiones éticas- podía ser planteada en la forma kantiana de: ¿Cómo es completamente posible un lenguaje significativo? Y en este sentido es un error verle incluso como “filósofo lingüista” en el sentido en que, sin duda, lo han sido G. E. Moore y los recientes filósofos analíticos de Oxford³².

Wittgenstein, lejos de ser un positivista, había querido que se interpretase el *Tractatus* exactamente en el sentido opuesto. En tanto que los positivistas vieneses habían igualado lo ‘*importante*’ con lo ‘*verificable*’ y habían despachado todas las proposiciones inverificables como “no importantes *porque* indecibles”, por su lado, la sección final del *Tractatus* había insistido -aunque a oídos sordos- en que *sólo lo indecible tenía valor genuino*: “Podemos, nos dice, reconocer lo que está ‘más arriba’, sólo en cuanto que las proposiciones de nuestro lenguaje

29 MONK (n. 11), p. 300

30 *Idem*, pp. 299-300.

31 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, p. 277.

32 *Idem*, p. 280.

están *inadaptadas* para captarlo; por cuanto ningún ‘hecho’, tal como puede ser ‘representado’ por una ‘proposición’, tiene ninguna pretensión intrínseca, ya sobre nuestro acatamiento moral, ya sobre nuestra aprobación estética”³³.

A pesar de la imposibilidad, puesta de manifiesto en el *Tractatus* de arremeter contra los límites del lenguaje, esa “jaula” en la que estamos encerrados, Wittgenstein se percata de que eso es algo que no se le puede pedir a la filosofía y dedica la segunda parte de su obra, publicada de manera póstuma, las *Investigaciones filosóficas*, precisamente a sacudir dichos límites (al igual que parece hacerlo en la *Conferencia sobre ética*); de ahí el desarrollo de sus famosos “juegos del lenguaje” y del “otro punto de vista”. Las *Investigaciones Filosóficas* han llegado a nosotros en el estado en que las dejó en el verano de 1946. A partir de esta obra y de otros textos como los contenidos en *Los cuadernos azul y marrón*, que ya mostraban la evidencia de un nuevo enfoque, el giro experimentado por su pensamiento es muy notable. Sin embargo, el filósofo austríaco planteó la posibilidad de que ambos libros fueran editados conjuntamente y fueran leídos como si formaran un solo *corpus* filosófico. Quizá porque en el primero ya se abre la puerta para penetrar en el segundo o, tal vez, porque en el segundo se siguen mostrando trazas del primero. No obstante, es cierto que posteriormente, Wittgenstein admitió graves errores en el *Tractatus*, gracias a las observaciones de Frank Ramsey. En cualquier caso, hay quienes no aceptan la existencia de estos “dos Wittgenstein”, claramente diferenciados, tal como lo expresa Engelmann: “Lo que hace de las *Investigaciones* algo grande es que por todas partes se nota en ellas que fueron pensadas por la misma persona que escribió en su día el *Tractatus*”³⁴. En cualquier caso, no puede olvidarse lo que advirtió Monk de que las *Investigaciones Filosóficas* lo que contienen es propiamente una técnica para desenmarañar las confusiones, las propias confusiones³⁵.

33 *Idem*, p. 278.

34 WITTGENSTEIN-ENGELMANN, “Notas dispersas del legado de Paul Engelmann”. En SOMAVILLA, Ilse (ed.), *Cartas, encuentros, recuerdos*, Wittgenstein-Engelmann. Trad. Isidoro Reguera. Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 217. En el mismo sentido, KENNY, Anthony, *Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1988, p. 203. De la misma opinión es su discípulo y amigo DRURY, en HAYES (n. 22), p. 91.

35 MONK (n. 11), p. 339: “Las *Investigaciones Filosóficas* –quizá en mayor medida que cualquier otro clásico de la filosofía- no sólo exigen que el lector les dedique toda su inteligencia, sino también que se *implique* en ellas. Otras grandes obras filosóficas *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, por ejemplo- pueden ser leídas con interés y aprovechamiento por alguien que “quiera saber lo que dijo Schopenhauer”. Pero si las *Investigaciones filosóficas* se leen con ese espíritu, rápidamente se vuelven aburridas o agotadoras pues será prácticamente imposible comprender lo que Wittgenstein está ‘diciendo’. Pues, en verdad, no está *diciendo* nada; está presentando una técnica para desenmarañar las confusiones. Y a menos que sean las propias confusiones, el libro será de muy poco interés”.

2.2. LOS “JUEGOS DE LENGUAJE” Y EL “OTRO PUNTO DE VISTA”

A partir de la publicación del *Tractatus*, Wittgenstein “centró su atención en el lenguaje como comportamiento: concentró su análisis en las reglas pragmáticas que gobiernan los usos de diferentes expresiones en los juegos de lenguaje [*language games*] dentro de los que operan esas reglas y en las más vastas formas de vida, las cuales, en última instancia, dan su significación a aquellos juegos de lenguaje”³⁶. El corazón del problema “transcendental” ya no estaba, pues, para él, en el carácter formal de las representaciones lingüísticas, sino que anidaba dentro de “la historia natural del hombre”³⁷.

Este intento de traspasar los límites del lenguaje adquiere sentido en relación a referentes que comparten el hecho de hallarse fuera del espacio y del tiempo. De ahí el recurso constante de Wittgenstein a enunciados vagos (metafóricos, parabólicos, analógicos, etc.) para referirse a los temas más importantes, aquellos de los cuales nada se puede *decir*, como reconoce en *Los cuadernos azul y marrón*³⁸. La base de las *Investigaciones Filosóficas* es que el lenguaje en el que se expresa el mundo debe ser contemplado desde una óptica mucho más amplia que la estrictamente lógica. Las condiciones históricas, los entornos sociales, las costumbres, van configurando una determinada estructura de lenguaje tan fluctuante como las circunstancias que lo generan. Por ello, carece de sentido contemplar una normativa que canalice el lenguaje en una única dirección. Ello acerca a Wittgenstein a la filosofía continental y le aleja de la filosofía analítica³⁹. La validez de dicho lenguaje se establece en la medida en que las palabras cumplen su cometido de significado dentro de un contexto concreto, y los contextos pueden ser muchos y muy amplios. Los diversos “juegos lingüísticos” generan su propio nivel de comprensión y significado. Así vendrá a decir en las *Investigaciones Filosóficas*: “Para una gran clase de casos de utilización de la palabra “significado” –aunque no para todos los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”⁴⁰.

36 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, p. 283.

37 *Investigaciones filosóficas* (415): “Lo que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no curiosidades, sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo se escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos”.

38 Vid. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 89.

39 En general, la filosofía continental es más especulativa y da más importancia a la historia que la filosofía analítica, porque considera usualmente las condiciones de experiencia posible como variables, determinadas, al menos en parte, por factores como el contexto, la ubicación espaciotemporal, la cultura o la historia. De este modo, la filosofía continental tiende hacia el historicismo. Mientras que la filosofía analítica tiende a tratar la filosofía en términos de problemas discretos capaces de ser analizados aparte de sus orígenes históricos, la filosofía continental generalmente sugiere que el argumento filosófico no puede separarse de las condiciones textuales y contextuales de su emergencia histórica. Y aquí es, precisamente, donde cabe encuadrar al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*.

40 *Investigaciones Filosóficas* (43).

También la verdad o falsedad de los enunciados depende no sólo de estructuras lógicas sino de contextos y condicionantes más amplios:

Si alguien nos preguntara: “Pero ¿es tal cosa *verdad*?”, podríamos responderle “Sí”; y si exigiera que se le dieran razones podríamos decirle “No puedo darte ninguna razón; pero, si aprendes más cosas, compartirás mi opinión”. Si no sucediera de ese modo, ello significaría que él es incapaz de aprender historia, por ejemplo⁴¹.

Evidentemente, los usos del lenguaje se insertan en tiempos y espacios concretos. La imagen del mundo que ofrecen las diversas culturas influye, o incluso *determina* nuestra comprensión sobre lo que es verdadero o falso: “Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso”⁴².

La solución final que Wittgenstein dio al inicial problema *transcendental* consiste, pues, en llegar a reconocer todas las multiformes maneras cómo las *formas de vida* crean contextos legítimos para los *juegos de lenguaje*, y cómo a su vez éstos delimitan el alcance y los confines de lo decible⁴³. A diferencia de Kant, quien se opuso siempre a cualquier movimiento que amenazase con alejar la discusión filosófica del análisis del pensamiento racional en cuanto tal, de manera que el discurso quedase convertido en “mera antropología”, Wittgenstein entendió la tarea filosófica como una tarea de autoentendimiento humano, y nos vino a decir: “El lenguaje es *nuestro* lenguaje”⁴⁴. No hay una única forma que conforme nuestro lenguaje. Más bien debemos entender nuestro lenguaje, no en términos de estructura, de su forma, sino en términos de su contenido, de lo que hacemos con las palabras, pues nuestro lenguaje está entretejido en nuestras actividades cotidianas y en nuestra vida y cultura de cada día⁴⁵. Como observa Safranski, Wittgenstein segrega, entonces, del pensamiento lógico, como Schopenhauer, una especie de “conciencia mejor” y, como él, pretende trazar los límites entre lo decible y lo indecible. La lógica del lenguaje, con la que nos

41 *Sobre la certeza* (206).

42 *Sobre la certeza* (94).

43 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, p. 285.

44 *Idem*, p. 283.

45 Cfr. MONK (n. 9), (consultado el 1 de febrero de 2022). Vid. WEIL, Éric, *Logique de la philosophie*. En HADOT (n. 10), p. 43: “No hay el lenguaje: todo ‘hay’ para el hombre proviene del lenguaje. Sólo hay lenguaje, éste o aquél, y el tránsito de uno a otro se produce en la realidad de la vida: no se puede saltar en el lenguaje para llegar, como por un acto mágico, a lo universal o a la presencia; sería más fácil saltar por encima de la propia sombra”.

referimos a lo que “acontece” fuera de ella, “acontece” ella misma a su vez. Es autorreferente y juega sus juegos de lenguaje⁴⁶.

Aunque los planteamientos de Mauthner influyeron en Wittgenstein, como se ha visto, hay sin embargo diferencias, como ha explicado Pubill: “Una diferencia importante, no obstante, radica en que para Wittgenstein la contemplación de lo que se puede decir abiertamente deja claro aquello que no es posible mencionar y que supone cuanto acontece fuera del mundo. Para Mauthner no existe esta bifurcación. El lenguaje es irrelevante en su conjunto y no tiene un punto de conclusión en ningún sentido. Carece, por tanto, de sentido el estudio de su mecánica”⁴⁷. Así, escribe Mauthner: “Las palabras solo tienen sentido para aquel que posee ya sus contenidos de representación; y, asimismo, la gramática de una lengua es completamente inteligible sólo para aquel que no la necesita, porque comprende el idioma”⁴⁸. Este planteamiento está relacionado con el de los juegos del lenguaje del Segundo Wittgenstein, juegos que “flexibilizan sustancialmente los dogmas presentes en el *Tractatus*”⁴⁹, tal como dice con claridad: “...Un significado de una palabra es una forma de utilizarla. Porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez⁵⁰”. Es difícil definir el concepto de “juego de lenguaje”. Wittgenstein propone identificar el significado de una palabra con su uso, con una serie de “semejanzas familiares”, “aires de familia” que se aprecian en el uso lingüístico. Los “juegos de lenguaje” son experiencias de pensamiento en las que se pone en escena un uso más o menos bien delimitado de una o varias palabras⁵¹. Evidentemente, la palabra se incorpora a nuestro lenguaje con toda la carga semántica y cultural que tiene⁵², no puede prescindir de unos “esquemas cogni-

46 Cfr. SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells. Barcelona, Tusquets, 2008, p. 451.

47 PUBILL GALOBART, Francisco (Doctorando), y GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos (Director), *Entre la nada y la eternidad. La doble dimensión metafísica en el pensamiento de Wittgenstein*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, UNED, 2022, p. 43.

48 MAUTHNER, Fritz, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Trad. José Moreno. Barcelona, Herder, 2001, p. 49.

49 PUBILL GALOBART (n. 47), p. 43.

50 *Sobre la certeza* (61). Cuando los niños aprenden los usos del lenguaje, se halla en éste una precomprensión del mundo. A la vez que aprenden la lengua materna, asimilan una determinada forma de vida y una determinada comprensión del mundo.

51 De este modo, hay múltiples “juegos de lenguaje”, entre otros, ordenar, preguntar, relatar un acontecimiento, describir un objeto según su aspecto, hacer un dibujo, jugar al ajedrez, representar los resultados de un experimento por medio de tablas y diagramas, hacer teatro, adivinar enigmas, agradecer, maldecir, saludar, orar...

52 Lo más grave es que los esquemas cognitivos penetran con fuerza en los predicados fundamentales del lenguaje de fundamentación, y la eficacia de un argumento para producir consenso depende de esta fuerza. Como explica HABERMAS, en la base de los “predicados fundamentales de los lenguajes de fundamentación acreditados” se encuentran *esquemas cognitivos*. Un esquema cognitivo es una construcción subjetiva de la experiencia personal. En Psicología, es la organización de nuestra experiencia en forma de significados personales, que guía nuestra conducta, emociones, deseos y metas, lo que depende también de nuestra sociedad, nuestra cultura, nuestra

tivos”⁵³ y está encuadrada en unos “horizontes de sentido”⁵⁴, cuestiones de significado que enlazan con que cada lenguaje tiene una historia, y la historia está presente en los usos que del lenguaje se hacen.

A la base de los diversos “juegos de lenguaje” se halla el concepto wittgensteiniano de “formas de vida”, esto es, la praxis vital común, las diversas reglas y convicciones fundamentales que configuran un sistema o representación del mundo pero, como señala Alexy al explicar a Wittgenstein, las representaciones del mundo y las formas de vida no son ni correctas ni falsas. Quien quiere atraer a alguien a su posición puede hacerlo sólo mediante la persuasión, jamás mediante la fundamentación, ya que sólo hay razones dentro de una forma de vida o una representación del mundo⁵⁵.

Es decir, para Wittgenstein, la función del lenguaje no está regulada por una “lógica trascendental” de la figuración del mundo, sino que se reparte entre la multiplicidad ilimitada de “juegos de lenguaje fácticos”, los cuales son componentes de “formas de vida” o “costumbres” y, como tales, dan apertura *a priori* al sentido a cada particular mundo situacional. Lo determinante es que las manifestaciones lingüísticas acontecen en un juego lingüístico determinado en que el sentido, por una parte, y la comprensión del sentido, por otra, se hallan esta-

religión, etc. Vid. HABERMAS, Jürgen “Wahrheitstheorien”. En *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift para W. Schulz*. Pfullingen, ed. Fahrenbach, 1973, p. 244.

53 A través del concepto de esquema cognitivo conecta Habermas con la epistemología genética de PIAGET, Jean, *Piaget's Theorie*. En: *Carmichael's Manual of Child Psychology*. 3ª ed., vol 1, New York/London/Toronto, ed. Mussen, 1979, pp. 703 y ss, para quien las estructuras fundamentales del conocimiento, los esquemas cognitivos, “no son ni meros reflejos de un orden dado del mundo exterior, como se supuso en el empirismo, ni algo establecido innata o genéticamente, como se afirmó en el racionalismo. Estas se deben entender más bien como construcciones producidas por sujetos dotados genéticamente de una determinada manera, mediante sus acciones en un mundo configurado de determinada manera, en el marco de una determinada sociedad en el transcurso de su proceso de desarrollo. Estas construcciones preceden a cualquier conocimiento y lo determinan”. Vid. NOVALES ALQUÉZAR, María Aránzazu, “Observaciones a la teoría de la acción comunicativa de Habermas desde una óptica feminista” galardonado con el V Premio de Investigación Feminista “Concepción Gimeno de Flaquer” del Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Mujer de la Universidad de Zaragoza, 2002. https://siem.unizar.es/sites/siem.unizar.es/files/users/siem/Premio/v_premio_investigacion-aranzazu_novales.pdf

54 Para Taylor, “horizontes de sentido” son el conjunto de creencias, más o menos establecidas, que configuran el encuadramiento moral de un sujeto y, en función de las cuales, se seleccionan una serie de bienes orientados hacia la plenitud satisfactoria de la propia experiencia existencial. Esto es, la zona de sentido en que alguien está inserto y funciona en su cotidianidad existencial, zona que recibe muchas influencias, de la cultura del sujeto, de las creencias, etc. Taylor mantiene que todo sujeto se halla inserto en un encuadramiento determinado, tanto si se es consciente de él, como si no. Vid. TAYLOR, Charles, “Horizontes ineludibles”. En GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos (coord.), *Doce textos ineludibles de la ética del siglo XX*. Madrid, Alianza, 2002, pp. 230-340.

55 ALEXY, Robert, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*. Trad. Manuel Atienza e Isabel Espejo. Madrid, Centro Estudios Constitucionales, 1989, p. 7, y en nota.

blecidos sobre unas reglas públicas, según unas “costumbres” institucionalizadas. Wittgenstein renuncia a explicar el fenómeno de significar y comprender⁵⁶.

En efecto, entonces, el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* ya “no se muestra preocupado por lo que se puede decir o lo que se debe callar. Ahora todas las consideraciones son susceptibles de ser tratadas y nada queda atrapado en el ámbito del sinsentido. Sin embargo, ese Wittgenstein tardío permanece atento a los temas que siempre le acapararon y sigue careciendo de respuestas concretas ante las cuestiones vitales”⁵⁷. Uno de esos temas es Dios, nos dice: “¿Cómo se nos enseña la palabra ‘Dios’ (es decir su uso)? No puedo dar una descripción gramatical completa de ello. Pero sí puedo, por así decirlo, hacer aportaciones a la descripción: puedo decir algo al respecto y quizá con el tiempo formar una especie de colección de ejemplos”⁵⁸. Como con los “juegos de lenguaje” de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein trata de trascender los límites del lenguaje, esta apertura admite todas las posiciones también las metafísicas: “Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allí —como nuestra vida”⁵⁹.

En cuanto al “otro punto de vista”, conforme el filósofo austríaco más se acercaba al final de su pensamiento y de su vida, más se preocupaba del tema de los distintos puntos de vista de una misma realidad y señalaba que el filósofo debe enseñar a ver las cosas bajo “otro punto de vista”. “¿De qué carece una persona que esté ciega ante esos aspectos?”, pregunta Wittgenstein, y responde: “No es absurdo responder: del poder de la imaginación”. Pero la imaginación de los individuos, aunque necesaria, no es suficiente. Lo que hace falta además para que la gente sea consciente de los *aspectos* (y, por tanto, para que el humor, la música, la poesía y la pintura signifiquen algo) es una cultura. La relación entre la preocupación filosófica de Wittgenstein respecto de *ver-el-aspecto* y sus preocupaciones culturales es por tanto sencilla y directa⁶⁰.

Este fenómeno de *ver-como* interesó mucho a Wittgenstein en el último trimestre de clases que impartió en el Trinity College, antes de decirle a Von Wright que dimitiría de su plaza de catedrático, y que cuando lo hiciera le gustaría que

56 *Investigaciones Filosóficas* (654): “Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como ‘protofenómenos’. Es decir, donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando*”.

57 PUBILL GALOBART (n. 47), p. 102.

58 WITTGENSTEIN (n. 8), p. 473.

59 *Sobre la certeza* (559). No hay que olvidar que Wittgenstein escribió más de la mitad de las observaciones que ahora constituyen *Sobre la certeza*, (en concreto los párrafos numerados del 300 al 676) durante los dos últimos meses de su vida, cuando ya sabía que iba a morir de cáncer de próstata, y al hacerlo produjo lo que muchas personas consideran el texto más lúcido de toda su obra. Wittgenstein se enfrentó de modo pasivo a la enfermedad, dejando que siguiera “su propio curso”. Cfr. MONK (n. 11), p. 520; NOVALES ALQUÉZAR (n. 1).

60 MONK (n. 11), p. 481.

él fuera su sucesor⁶¹. Fue en estas clases donde por primera vez introdujo la famosa y ambigua figura del pato-conejo:

Pero aunque la experiencia de *ver-como* no es típica de toda percepción, es de particular importancia para Wittgenstein, y no sólo a causa de los peligros del fenomenalismo. Podría decirse de su método filosófico que su objetivo es cambiar el aspecto bajo el que se ven ciertas cosas: por ejemplo, ver una demostración matemática no como una secuencia de proposiciones, sino como una imagen; ver una fórmula matemática no como una proposición sino como una regla; ver los informes de estados psicológicos en primera persona (“Tengo dolor”, etc.) no como descripciones sino como expresiones, y así. La “comprensión que consiste en ver relaciones”, podríamos decir, es la comprensión que resulta de un cambio de aspecto⁶².

Lo interesante es que la experiencia de reconocimiento sólo se da en el momento en el que cambiamos el modo de percibir una cosa, el aspecto que decidimos ver; el cambio de percepción a otro aspecto diferente depende de cada uno⁶³. Todo esto procede de que el programa de Köhler para una comprensión “dinámica” de la psicología humana posee un fuerte paralelo con el programa de Goethe para una comprensión “dinámica” de la naturaleza⁶⁴. La morfología de Goethe proporcionó a Wittgenstein un ejemplo del estudio que tiene por objetivo clarificar sin explicar el fenómeno del que trata. Este tipo de estudio consiste en ver analogías: “Sin embargo, resulta fundamental para la manera en que Wittgenstein comprende esta técnica morfológica que los *Gestalten* que se utilizan como *Urphänomene* (la *Urpflanze*, etc.) no sean objetos en sí mismos, no en el sentido en que vemos un objeto físico, sino en el sentido que vemos o reconocemos un parecido”⁶⁵. Ya en las *Observaciones a la rama dorada de Frazer*⁶⁶, se refiere al modo que tenemos de ver las cosas:

61 *Idem*, p. 460.

62 *Idem*, p. 461.

63 *Idem*, pp. 461-462: “Nuestras percepciones, dice Köhler, no están formadas de estímulos discretos, sino de *Gestalten* organizadas: no vemos, por ejemplo, tres puntos en una página; los convertimos en un triángulo y los vemos como una totalidad, un *Gestalt*”.

64 Tal como reconoce en las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein tomó la figura del pato-conejo de *Hecho y fábula en psicología* de Joseph Jastrow (1900), pero su discusión de *ver-el-aspecto* debe más a la *Psicología de la Gestalt* de Köhler que a Jastrow. Para comprender el interés de Wittgenstein en Köhler no se debe olvidar la herencia goethiana que ambos compartían. La palabra alemana *Gestalt* significa “forma” o “configuración” de las cosas, pero para Goethe tiene el sentido de un individuo concreto y de una entidad características, que existe como algo separado y que tiene una forma o configuración como uno de sus atributos. Esta idea de “totalidad segregada” o “totalidad organizada”, contraria al modelo “mecánico” de estímulo-respuesta del conductismo, es utilizado por Köhler para su modelo “dinámico” de comportamiento humano, que pone énfasis en el papel activo de la organización en la percepción.

65 MONK (n. 11), p. 463.

66 Este libro trata de que la magia y los fenómenos emotivamente primarios no pueden explicarse. En él se señala cual es la condición del hombre moderno y su ceguera no ya para entender

El concepto de representación perspicua es de una importancia fundamental. Designa nuestra manera de representar (*Darstellungform*), la manera según la cuál vemos las cosas (Una especie de “*Weltanschauung*” como parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler)⁶⁷.

Esta representación perspicua es el medio para la comprensión consistente en “ver las conexiones”. De ahí la importancia de encontrar *cadena intermedias* (*Zwischengliedern*).

No obstante, una cadena hipotética intermedia lo único que hará, en este caso, es llamar la atención sobre las semejanzas, sobre el nexo entre los *hechos*. De la misma manera que se ilustraba una relación entre el círculo y la elipse en cuanto que una elipse se transformaba progresivamente en un círculo; *pero no para afirmar que una determinada elipse, de hecho, históricamente, se ha desarrollado desde un círculo* (hipótesis evolutiva), sino sólo para agudizar nuestra mirada ante una relación formal.

Pero también puedo ver la hipótesis evolutiva nada más que como el ropaje de una relación formal⁶⁸.

Esta noción de “ver las conexiones”, de encontrar los “parecidos de familia” entre cosas similares pero diferentes, observándolo todo en conjunto, preocupó mucho a Wittgenstein⁶⁹ y se convirtió en una noción clave de la filosofía conti-

a los demás, sino para comprenderse a sí mismo, porque se nos ha hecho opaca nuestra propia naturaleza. Una obsesiva necesidad de dominarlo todo ha tenido por consecuencia el olvido de nuestro ser ritual, expresivo y ceremonial. Recuperarlo no implica irracionalidad, sino que, todo lo contrario, es la condición de la sana racionalidad.

67 Vid. HALLER, Rudolf, *Questions on Wittgenstein*. Londres, Routledge, 1988, en concreto, capítulo 5: “Was Wittgenstein influenced by Spengler?”, pp. 74-89. Algunos estudiosos de Wittgenstein han sugerido que precisamente la influencia de Spengler en Wittgenstein puede haber despertado indirectamente el punto de vista de Goethe, porque *La decadencia de Occidente* puede considerarse como una forma de aplicar el método de Goethe a los fenómenos culturales, más que a los naturales. En este sentido, LEMAIRE, Eric y PADILLA GÁLVEZ, Jesús (eds.), *Wittgenstein: Issues and Debates*. Ontos Frankfurt, Verlag, 2010.

68 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Observaciones a la rama dorada de Frazer*. Madrid, Tecnos, 2012, pp. 66-68. Algunos autores traducen *übersichtliche Darstellung* por “representación sinóptica”, en concreto, los traductores españoles a. G. Suárez y U. Moulines, pero lo importante es retener, como se dice en nota: “que Wittgenstein va a sustituir la explicación por la descripción y que frente a la búsqueda de cualquier esencia se impone la labor de reflexionar (*Besinnen*) sobre las conexiones que se aparecen en una representación perspicua que nos fuerza a ver con más claridad”. Vid. *Investigaciones filosóficas* (122): “Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras. –A nuestra gramática le falta visión sinóptica. –La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en ‘ver conexiones’. De ahí la importancia de encontrar y de inventar casos *intermedios*. El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una ‘Weltanschauung’?)”.

69 Como cuando vemos juntos a los miembros de una familia, pues podemos reconocer las similitudes familiares, pero unas son distintas de otras. Si ponemos juntas las fotografías de cuatro hermanos, “se ven las conexiones”.

mental posterior. En lugar de *esencias*, lo que tenemos son *family resemblances*. En lugar de teoría de la forma lógica, insiste en la importancia de la comprensión que consiste en “ver conexiones”. Lo que dice Wittgenstein está justo en el núcleo de muchas formas de entendimiento no científico. Piénsese por ejemplo en la comprensión de una pieza musical. Hay dos experiencias diferentes: la de quien tiene y la de quien no tiene un profundo conocimiento de la música, pues este último no es capaz de escuchar significados, y no experimentará una tremenda sensación sobrecogedora al escuchar la pieza. Del mismo modo, una persona entendida escuchará y diferenciará aspectos técnicos: “este es un tema”, “esta es una variación de ese tema”, “esto es un cambio de clave”, y así sucesivamente⁷⁰.

De otro lado está el entendimiento del otro. Cuando entendemos a alguien profunda e íntimamente, no es por que tengamos una teoría, sino porque lo conocemos (*sympathetic*). Podemos escuchar su voz correctamente, interpretar sus expresiones faciales, interpretar su lenguaje corporal correctamente, y así sucesivamente. Y esto mismo se eleva hasta la comprensión, no de personas, sino de fenómenos. Se trata de lograr el entendimiento y la consistencia en las conexiones, lo que Wittgenstein estima que se halla también en el corazón de la comprensión en la filosofía. De modo que pone mucho énfasis en nuestra habilidad para cambiar el modo en que vemos las cosas. Podemos ver el pato, podemos ver el conejo, y podemos decidir si ver el pato o el conejo. Y esto es lo que hacen los filósofos; no pretenden construir una teoría de la forma lógica, del significado, del orden, sino que tratan de hacernos ver las cosas bajo un nuevo aspecto, de enseñarnos otro punto de vista⁷¹. Este tema del *ver-cómo* o de cambiar activamente el modo de percibir se relaciona también con el tema de preservar la ambigüedad. Al darnos cuenta de que el mundo es ambiguo, se impone un modo de decir que preserve la ambigüedad. Algunas formas poéticas y artísticas de presentar y escribir preservan deliberadamente la ambigüedad, precisamente de esa manera⁷².

Mas Wittgenstein se pregunta, no qué cambios de aspecto se producen, sino ¿qué *diferencia* señalan los cambios de aspecto? Se puede pensar en ejemplos sugerentes tales como: escuchar una pieza musical de modo diferente, recibir el sentido de un poema o de una novela de modo diferente, o recordar, de un modo u otro modo, reinterpretar un trauma sufrido con vistas a la curación⁷³, fenómenos en los que un “proceso interno” entra en más o menos relación con criterios, elementos o ayudas externos⁷⁴. Cuando se trata de cosmovisiones filo-

70 Cfr. MONK (n. 9), (consultado el 4 de agosto de 2022).

71 *Ibidem*.

72 *Ibidem*.

73 DRURY en HAYES (n. 22), pp. 253-405.

74 Respecto al recuerdo, escribe Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* (305): “Pero seguro que no puedes negar que, por ejemplo, al recordar tiene lugar un proceso interno”.—“¿Por qué da la impresión de que quisiéramos negar algo?” Cuando se dice “Tiene lugar ahí, sin embargo,

sóficas, la consecuencia de un “cambio de aspecto” puede ser un cambio de vida: “En el caso de Wittgenstein, la consecuencia —el ‘criterio externo’— que él anhelaba era una cultura que tratara la música, la poesía, el arte y la religión con el mismo respeto y seriedad con que nuestra sociedad actual trata a la ciencia”⁷⁵. Wittgenstein nunca llegó a superar en su persona las consecuencias del colapso, en 1918, del aparentemente eterno contexto cultural en el que había sido educado, colapso vinculado al naufragio político y cultural de los Habsburgo y sus consecuencias⁷⁶.

La importancia del contexto cultural en el significado del lenguaje en relación con los “usos” del mismo se observa también en el humor: “Ver los aspectos, comprender la música, la poesía, la pintura y el humor, son reacciones que pertenecen a una cultura, a una forma de vida, y que sólo pueden sobrevivir dentro de ella”⁷⁷: “¿Qué sucede cuando la gente no tiene el mismo sentido del humor? No reaccionan adecuadamente entre sí. Es como si entre ciertos individuos existiese la costumbre de que una persona arrojara una pelota a otra, y se supusiera que ésta ha de atraparla y devolverla; pero algunas personas, en lugar de devolverla, se la metieran en el bolsillo”⁷⁸.

En verdad, es difícil imaginarse a un hombre formado en el seno de una de las familias más importantes de la Viena del final del imperio austro-húngaro viviendo en la Inglaterra del período que se extiende entre las dos guerras mundiales, y estas dificultades de conexión cultural no ayudaban precisamente a la estabilidad personal del filósofo. En 1948, cuando Drury le cedió Rosro, la casa de campo de su hermano en Connemara, en la costa oeste de Irlanda, para que pudiera encontrar algo de paz y soledad, volvió a releer un ejemplar de su novela de detectives favorita, *Rendevous with Fear*, de Norbert Davis⁷⁹ y le comu-

un proceso interno” —se quiere continuar: “Tú lo ves, después de todo”. Y seguro que es este proceso interno lo que se significa con la palabra “acordarse”.—La impresión de que quisiéramos negar algo surge de que nos volvemos contra la figura del ‘proceso interno’. Lo que negamos es que la figura del proceso interno nos dé la idea correcta del empleo de la palabra “recordar”. Sí que decimos que esta figura con sus ramificaciones nos impide ver el empleo de la palabra tal cual es”. Y en *Investigaciones Filosóficas* (580) reconoce que: “Un ‘proceso interno’ necesita criterios externos”.

75 MONK (n. 11), pp. 467-468.

76 Vid. WITTGENSTEIN- ENGELMANN (n. 34). “Paul Engelmann: Recuerdos de Ludwig Wittgenstein”, pp. 123-126; NOVALES ALQUÉZAR (n. 1).

77 MONK (n. 11), p. 481.

78 *Ibidem*.

79 Es conocido el interés de Wittgenstein por las novelas de detectives. No se puede determinar exactamente cuándo comenzó a leer ficción policíaca, aunque definitivamente se había convertido en componente fijo de sus lecturas tras su regreso a Cambridge en 1929. Su preferencia era *Detective Story Magazine de Street & Smith*, una revista mensual que leyó, más o menos regularmente, hasta su muerte. En carta a Malcolm de 15 de marzo de 1948, escribe: “Sus revistas son maravillosas. Me sorprende cómo la gente puede leer *Mind* si pudiera leer *Street & Smith*. Si la filosofía tiene algo que ver con la sabiduría, ciertamente no hay ni una pizca de eso en *Mind*, y muy a menudo una pizca en las historias de detectives”.

nicó a Norman Malcolm que, aunque pudiera parecer una locura, “realmente me gustaría escribir al autor y agradecerle”⁸⁰. El estilo detectivesco duro y apartado de la lógica debió interesar mucho a Wittgenstein⁸¹. Estando en Rosro escribe: “El humor no es un estado de ánimo, sino una manera de ver el mundo”⁸². De sus interesantes conversaciones con Wittgenstein en los años 30, Drury relata que disfrutaba con el humor de las novelas de P. G. Wodehouse, bien al contrario que el *Cándido* de Voltaire o *Don Quijote* de Cervantes, que no le parecían divertidas “en absoluto”⁸³.

Por lo demás, el estilo expositivo del Segundo Wittgenstein era tan idiosincrático como antes, pero si en el *Tractatus* había recurrido al mito a través de los aforismos utilizados, ahora se serviría de parábolas o fábulas: “Lo que los Cuentos de Tolstoy hicieron respecto a lo indecible de la ética, estas fábulas

Davis fue una de las grandes figuras trágicas entre los escritores pulp de los años 30 y 40, pues como mezclar lo divertido con lo criminal siempre ha sido difícil de vender, a pesar de su genialidad se reinventó hacia líneas más comerciales. Era un híbrido humorístico y duro del crimen, que realizaba una combinación hábil de acción de tipos duros y comedia excéntrica. Pero su estilo gracioso culminaba frecuentemente con una prosa clara, aguda y directa que bordeaba la poesía. Hoy es un autor de culto que cuesta encontrar. Raymond Chandler fue uno de los primeros fanáticos de Davis, citando *Red Goose* como inspiración de sus novelas. Wittgenstein pidió por carta, en junio de 1948 a Norman Malcolm, infructuosamente, que le buscara en Cambridge otras obras de Davis. Seguramente el estilo narrativo inteligente, lacónico y sarcástico de Davis es lo que le atrajo, unido por supuesto a su preocupación por la transparencia, por llegar a la certeza de los hechos, a la elucidación de las conexiones reales mediante la eliminación de engaños y construcciones aparentes, pues su deseo era exponer la pretensión, la hipocresía, la soberbia, el descuido y el oscurecimiento tan extendidos a menudo en la filosofía y en la ciencia y no sólo en el comercio.

Pero su preferencia no era sólo sobre las historias de detectives duras, de sello norteamericano, sino sobre la novela policíaca en general. Drury recordó una conversación con Wittgenstein en 1936, durante la cual el filósofo elogió a Agatha Christie, afirmando que se requería un talento específicamente inglés para poder escribir tales libros. Para Wittgenstein, las historias de crímenes de Christie eran pura delicia. No sólo las tramas estaban ingeniosamente elaboradas, sino que los personajes estaban tan bien retratados, que parecían personas reales. Cfr. DRURY en HAYES (n. 22), p. 118. WITTGENSTEIN- ENGELMANN (n. 34). “III. Literatura, música, cine”, p. 143.

80 *Carta de Wittgenstein a Malcolm* de 4 de junio de 1948.

81 El nuevo estilo de detective empedernido, con los pies en la tierra, se oponía al viejo estilo de detective con sus deducciones puramente lógicas, del mismo modo en que el pensamiento avanzado de Wittgenstein intentaba distanciarse de una matematización de la filosofía y la ciencia, apartándose cada vez más del atomismo lógico del *Tractatus*. Para Wittgenstein, los fundamentos de la lógica matemática se basaban en meros acuerdos, es decir, invenciones humanas, por lo que eran totalmente diferentes de las leyes de la naturaleza. Aunque rechazaba el intuicionismo de Brouwer, cuyo fundamento filosófico estaba constituido por la noción kantiana de una “intuición matemática básica”, veía con simpatía la posición antirracionalista que representaba Brouwer, quien rechazaba la idea de que las matemáticas tuvieran que fundarse en la lógica y las consideraba una construcción de la mente humana. Vid. MONK (n. 11), pp. 238-239.

82 Wittgenstein en MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, 2º ed., Anagrama, 2016, p. 479.

83 DRURY en HAYES (n. 22), pp. 71-118.

wittgensteinianas lo hicieron respecto a lo indecible de la filosofía del lenguaje”⁸⁴.

3. WITTGENSTEIN Y EL CÍRCULO DE VIENA: DOS SILENCIOS DIFERENTES

3.1. EL AMBIENTE DEL CIENTIFICISMO DE LA ÉPOCA Y LAS DISPUTAS CON EL CÍRCULO DE VIENA

3.1.1. Los positivistas del Círculo de Viena

A Wittgenstein, a través del *Tractatus* se le etiquetó, erróneamente, de positivista lo cual, desde el punto de vista de la juventud, era explicable. Como relatan Janik y Toulmin:

A los jóvenes intelectuales centroeuropeos que crecieron en el naufragio político y cultural del Imperio de los Habsburgo esta reforma filosófica les llegó como una bocanada de aire fresco. Y, a decir verdad, aproximadamente unas cuatro quintas partes del *Tractatus* podía ser usada, sin tergiversaciones obvias, como fuente de slogans positivistas razonables y no-desatinados. De acuerdo con la lectura que hicieron estos jóvenes, el libro aparecía como una magnífica, altamente profesional y aparentemente final denuncia de la superstición (*Aberglaube*), y la divisa con que se cerraba el libro fue inscrita en los pendones de todos los jóvenes magnánimos libre-pensadores⁸⁵.

Esta obra de brillantez lapidaria proponía, entre otras cosas, una teoría lógica del simbolismo y una teoría del *lenguaje como imagen*. Schlick y su grupo se vieron abrumados por la obra y la convirtieron en tema de discusión en prácticamente cada reunión. Los positivistas del Círculo de Viena aplaudieron el *Tractatus* porque parecía fundamentar brillantemente sus posturas positivistas algo, a lo cual, Wittgenstein se opuso en todo momento. Mientras aquellos veían en la obra wittgensteiniana la confirmación del enterramiento final de la Metafísica, el filósofo austriaco insistió en que esta no carecía de interés:

Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo.

Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta⁸⁶.

84 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, pp. 289 y 291.

85 *Idem*, p. 277.

86 *Tractatus* (6.52).

En efecto, durante los años 20, cuando el positivismo lógico de Viena se estaba configurando, los filósofos y científicos respetaban profundamente la autoridad de Wittgenstein y su *Tractatus*. Pero, como detallan, Janik y Toulmin, Wittgenstein:

continuaba siendo un espectador, y un espectador progresivamente escéptico, de modo que a comienzos de los años 30 se había disociado enteramente de las ideas y doctrinas que otros continuaban mirando como sus hijos mentales. Por su lado tenía la esperanza de haber saltado a través por encima de las metáforas del *Tractatus*, de haberlas tramontado; y tras dar un puntapié a la provisoria escala que le sirvió para encaramarse hasta ese punto, le afligía ver a otros que cavaban y se emparedaban permanentemente en lo intelectual concreto. Lo que nunca había sido su intención. Los positivistas lógicos daban de lado las verdaderas dificultades que sobre el lenguaje el *Tractatus* había querido sacar a la luz; y ellos convertían un discurso que había sido ideado para circunvenir todas las doctrinas filosóficas en fuente de nuevas doctrinas, en tanto que dejaban sin resolver las dificultades originarias⁸⁷.

El desacuerdo central entre Wittgenstein y el positivismo lógico era que el conjunto formal de posibilidades que se dan en el “espacio lógico” (este “modo de representación” o “lenguaje”) no podía ser amarrado lógicamente al mundo para cuya descripción lo usamos, ya que las relaciones lógicas se dan solamente dentro del simbolismo⁸⁸. El *Tractatus* venía a decirnos que la relación lenguaje-realidad no era ni podía ser lógica, que la relación que une un signo simple y aquello a lo que corresponde en el mundo real era algo que podía ser mostrado, pero no explicado (*Erklärung*); esta manifestación no era en modo alguno una “definición”. Esta relación podía ser mostrada, pero no afirmada (*gezeigt*, pero no *gesagt*). La insistencia de Wittgenstein en que la relación lenguaje-mundo era inefable del mismo modo en que no podemos ver los rayos de luz con los que vemos, que había sido expresada en la famosa frase final del *Tractatus*: *Wowon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*, la interpretaron los asociados vieneses como el slogan positivista: “¡Metafísicos, empaquetad vuestros trastos!”. Así fue como nació el neopositivismo, híbrido sistema que, como escriben Janik y Toulmin: “aun cuando declaró terminar con toda la metafísica, no acertó sino a reescribir la metafísica de Hume y Mach con el simbolismo de Russell y Whitehead”⁸⁹.

En suma, a Wittgenstein le pareció bien insistir en que los “usos del lenguaje” no podían ser “afirmados” sino solo “mostrados”, y en que ello ya no podía ser

87 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, p. 273. Vid. *Tractatus*, (6.54).

88 *Idem*, p. 275: “No se puede urdir conjunto alguno de definiciones auténticas que, por sí mismo, transforme el formalismo newtoniano u otro conjunto cualquiera de articulaciones simbólicas en llana descripción del mundo”.

89 *Idem*, pp. 277 y 287.

aceptado como justificante del silencio. Así lo expresa su amigo Paul Engelmann, que reconoce que el ámbito espiritual en el que más le estimuló Wittgenstein fue en la literatura⁹⁰: “Lo que Wittgenstein prohíbe se ha comprendido más que suficiente; pero nadie quiere entender que él –a diferencia de los positivistas, que reverencialmente lo malentienden- también ha permitido algo de lo que no se había dado cuenta nadie hasta entonces en filosofía, y que esto segundo es su auténtica contribución. Pues las prohibiciones sólo han de despejar el camino hasta ahora obstruido: el camino a aquello que no se dice en la frase, sino que se muestra en ella”⁹¹.

Por otra parte, tampoco las matemáticas podían ser amarradas a la lógica. Wittgenstein rechazaba el intuicionismo brouweriano y rechazaba el mismo fundamento filosófico del intuicionismo, esto es, la noción kantiana de una “intuición matemática básica”. Pero en la perspectiva de Brouwer, había ciertos elementos que estaban en consonancia con las opiniones de Wittgenstein, especialmente en sus divergencias con la visión de Russell y Ramsey:

En líneas generales podría decirse que la posición filosófica de Brouwer pertenece a la tradición del pensamiento antirracionalista continental, que uno asocia, por ejemplo, con Schopenhauer, y hacia la cual –como Carnap descubrió sorprendido- Wittgenstein sentía mucha simpatía. (Durante este período, Wittgenstein sorprendió a Carnap al defender a Schopenhauer contra las críticas de Schlick). El Círculo de Viena, al igual que Russell y Ramsey, se ubicaban en una posición que nada tendría que ver con esta tradición antirracionalista⁹².

Para Brouwer, como para Wittgenstein, las matemáticas no tenían que fundarse necesariamente en la lógica, sino que son una construcción de la mente humana⁹³. La obra posterior del filósofo austríaco desarrolla estos pensamientos, lejanos cada vez más del atomismo lógico del *Tractatus*, y de la visión logicista de las matemáticas propuesta por Russell y Ramsey, que había guiado el punto de vista expuesto en el *Tractatus*. Puede que el contacto con el enfoque de Brouwer contribuyera a que Wittgenstein considerase que el *Tractatus* no era

90 WITTGENSTEIN-ENGELMANN (n. 34). “Paul Engelmann: Recuerdos de Ludwig Wittgenstein”, p. 135.

91 *Idem*, p. 140.

92 MONK (n. 11), p. 238.

93 *Idem*, p. 239: “Más concretamente, hay elementos en el desacuerdo de Brouwer con el logicismo de Russell que habrían despertado la simpatía de Wittgenstein. Brouwer rechazaba la idea de que las matemáticas podían o tenían que fundarse en la lógica. Además, rechazaba la idea de que las comprobaciones lógicas fueran esenciales en matemáticas. También rechazaba la *objetividad* de las matemáticas en el sentido en que se entiende normalmente: por ejemplo, para Brouwer no hay una realidad matemática independiente de la mente acerca de la cual los matemáticos hagan descubrimientos. El matemático, en opinión de Brouwer, no es un descubridor, sino un creador: las matemáticas no son un corpus de hechos, sino una construcción de la mente humana”.

la última palabra sobre el tema, que quizá había algo más que decir, por lo que debía regresar a Cambridge y trabajar con Ramsey en filosofía⁹⁴.

3.1.2. Relaciones con los miembros del Círculo de Viena. Schlick y Waismann

Mientras Wittgenstein estaba en Cambridge, el grupo, conscientemente unido, publicó una especie de manifiesto que tenía como base la postura anti-metafísica: *La visión científica del mundo: El Círculo de Viena*⁹⁵. El libro fue preparado y publicado como gesto hacia Schlick, reconocido líder y fundador del grupo, que acababa de rechazar una oferta para ir a Berlín, a fin de poder quedarse con sus amigos y colegas de Viena. Al enterarse del proyecto, Wittgenstein escribió a Waismann una carta:

Precisamente porque Schlick no es un hombre vulgar, se debería procurar no permitir que sus 'buenas intenciones' le lleven, a él y al Círculo de Viena, al ridículo por medio de la *jactancia*. Cuando digo 'jactancia' me refiero a cualquier tipo de postura anticumplaciente. '¡Renuncia a la metafísica!' ¡Como si eso fuera algo nuevo! Lo que la escuela de Viena ha logrado debería mostrarse, no decirse... El maestro debería ser conocido por su obra⁹⁶.

Schlick luego manifestó diversas discusiones relacionadas con el porvenir del *Tractatus* a Johan Craidoff quien propuso continuar el *Tractatus logico-philosophicus* como método de estudio próspero. Schlick mismo entró en contacto con Wittgenstein en 1924 y exaltó las virtudes de la obra en su círculo inmediato. Eventualmente Wittgenstein accedió a reunirse con Schlick, Craidoff y Waismann para discutir el *Tractatus* y otras ideas. Ciertamente, se debe a la influencia de Schlick el que Wittgenstein empezara a considerar la perspectiva de regresar a la filosofía después de unos diez años de ausencia, y comenzara a redactar las reflexiones que dieron después lugar a sus *Investigaciones filosóficas* que se publicarían de modo póstumo, por sus albaceas literarios: Von Wright (que reemplazó a Wittgenstein en Cambridge), Anscombe y Rhees.

Habiendo sostenido largas conversaciones entre 1927 y 1936, a pesar de que en 1934 Waismann y Wittgenstein pensaran en escribir conjuntamente un libro que se iba a titular *Logik, Sprache, Philosophie*, y que iba a ser una introducción a las ideas del *Tractatus*⁹⁷, en 1932 dejó de ser el responsable de pre-

94 *Ibidem*.

95 *Die Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*.

96 Wittgenstein, en MONK (n. 11), pp. 267-268.

97 Como tras haber llegado a la redacción definitiva, Wittgenstein retiró su cooperación por desconfianza hacia Waismann, el libro nunca fue publicado en vida de Waismann ni de Wittgenstein. En 1965 apareció en inglés como *Principios de lingüística filosófica*, pero por entonces la publicación póstuma de la propia obra de Wittgenstein lo había vuelto más o menos obsoleto.

sentar las nuevas ideas de Wittgenstein a los miembros del Círculo, labor que le había encomendado Schlick. Ciertamente es que Waismann desarrolló un trabajo ímprobo reescribiendo los sucesivos escritos de Wittgenstein, extraordinariamente “quisquilloso” al querer eliminar ideas que había previamente escrito y con las que ya no estaba de acuerdo⁹⁸, pero Wittgenstein fue progresivamente incrementando su preocupación de que Waismann transmitiese equivocadamente su pensamiento y comenzó a enviar sus textos mecanografiados directamente a Schlick.

Las discusiones tenían lugar en la casa de Schlick. Waismann tomaba notas de lo que Wittgenstein decía, en parte para utilizarlas en su proyectado libro y en parte para mantener informados a los demás miembros del Círculo de Viena (con quienes Wittgenstein se negaba a reunirse), de los más recientes pensamientos de éste. A continuación, estos miembros citaban las ideas de Wittgenstein en las ponencias que presentaban en conferencias de filosofía, etc. De este modo, Wittgenstein mantuvo una cierta reputación como alguien que participaba de manera influyente, aunque en la sombra, en el debate filosófico austríaco. Entre algunos filósofos austríacos incluso se especuló con que ese “doctor Wittgenstein”, acerca del cual oían hablar mucho pero del que no veían nada, no era más que una quimera de Schlick, un personaje mitológico inventado como figura emblemática del Círculo⁹⁹.

Wittgenstein no quería discutir ningún término técnico filosófico con los miembros del Círculo. Cuando asistía a las reuniones con ellos, que era muy pocas veces, se apartaba de las conversaciones e insistía en leerles poesía, especialmente los poemas de Rabindranath Tagore. Esta insistencia no era tan caprichosamente impertinente como debió parecer en el grupo, dada su posición tolstoyana. Cuando se enzarzaba en discusiones filosóficas, prefería hacerlo con Schlick y Waismann que con Carnap y los otros miembros del Círculo más fervientemente positivistas¹⁰⁰.

También en 1932 mantuvo una agria disputa con Carnap a raíz de la publicación por este de un artículo que contiene una argumentación a favor del “fisicalismo”¹⁰¹ que según Wittgenstein él ya había tratado en el *Tractatus* solo que sin ese “horrible nombre”¹⁰². Wittgenstein consideró que Carnap había utilizado, sin el reconocimiento adecuado, sus ideas expresadas en conversaciones con el Círculo de Viena sobre la definición ostensiva y la naturaleza de la hipótesis, y

98 Meticulosidad que ya había enfurecido a Russell en 1913 quien tenía, ciertamente, mucha paciencia y un gran sentido del humor. Vid. MONK (n. 11), p. 299.

99 *Idem*, p. 268.

100 Cfr. JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, p. 272.

101 “Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft”, en *Erkenntnis*, publicación del Círculo de Viena. Posteriormente se publicó en inglés como “La unidad de la ciencia”.

102 MONK (n. 11), p. 303.

alegó que Carnap las había tomado de anotaciones realizadas durante sus conversaciones con Waismann¹⁰³.

La creciente desconfianza de Wittgenstein hacia Waismann, y su resentimiento hacia lo que consideraba una impertinencia por parte de Carnap, coincidieron con sus renovados esfuerzos por elaborar una presentación de su trabajo que se pudiera publicar. Con posterioridad, hubo otras confrontaciones contra los postulados del Círculo. Por ejemplo, Wittgenstein negaría que la intención del principio de verificación hubiera sido fundamentar una teoría del significado, distanciándose del dogmatismo con que los positivistas lógicos aplicaron ese principio¹⁰⁴. En verdad, el *principio* de verificabilidad neopositivista en tanto que criterio de *significatividad* deviene *método* neopositivista de *descripción* que, en rigor, es una fiel imagen de la misma metodología de verificación científica según los cánones de las ciencias empíricas¹⁰⁵. En tanto que el concepto wittgensteineano de *verificación* apunta a un saber moverse en un *espacio lógico* que, en virtud de su *multiplicidad*, resulta ser pertinente para una proposición dentro de un contexto determinado. Así, un método de verificación es, para Wittgenstein, una manera de localizar un camino para ver conexiones pertinentes, y no una estrategia deductiva que se supone garantiza, en su último paso, un contacto decisivo con la realidad¹⁰⁶. Un *método de verificación* es, ante todo, y para *toda* clase de proposición, un método de buscar: una manera de *localizar un camino para ver conexiones pertinentes*. No en el sentido de una estrategia, de una metodología que

103 *Ibidem*: “Con la publicación del artículo de Carnap, las conversaciones filosóficas de Wittgenstein llegaron a su definitivo final. La última conversación de que hay constancia, de hecho, gira enteramente sobre el intento por parte de Wittgenstein de refutar la sugerencia, hecha por Carnap, de que la concepción que éste tiene de la hipótesis la había tomado de Pointcaré y no del propio Wittgenstein. Después de esto, a Waismann no se le volvió a confiar el acceso privilegiado a las nuevas ideas de Wittgenstein”.

104 *Idem*, pp. 271-272.

105 El intento de unir el empirismo con los recursos de la lógica simbólica, hizo que los miembros del Círculo de Viena fueran llamados “positivistas lógicos”, “neopositivistas” o “empiristas lógicos”. La característica más conocida del Círculo, y la que despertó mayor animadversión entre algunos críticos como Popper, que utilizaba el *Tractatus* como punto de referencia fundamental, fue la oposición a toda especulación y a toda metafísica y, por tanto, a gran parte de la filosofía continental, en especial a la filosofía idealista y existencialista alemanas de la época. *Vid.* CHAPA AZUELA, Luz María (Doctoranda) y NUBIOLA, Jaime (Dir.), *La relación crítica de Karl Popper con el Círculo de Viena y Ludwig Wittgenstein. Datos e interpretaciones*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

106 *Vid.* KNABENSCHUH DE PORTA, Sabine, “El mito de la fase verificacionista de Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, Universidad del Zulia, v. 21, n. 48, septiembre, 2004, pp. 7-42, presentado bajo el título “Verificación wittgensteineana, o: el arte de preguntar”, como ponencia en el *XV Congreso Interamericano / II Congreso Iberoamericano de Filosofía*, PUCP, Lima, enero de 2004: “en ningún momento, Wittgenstein defendió un principio de verificación neopositivista. Su célebre fase verificacionista no constituye sino una etapa de pensamiento que se integra orgánicamente en el desarrollo de sus ideas acerca de cuál es la finalidad –y cuál el valor– de aquellas indagaciones que gustaba de llamar investigaciones gramaticales, y que se basaban en gran medida en inquietudes (también) epistemológicamente relevantes”.

garantice, en un último paso, un contacto directo con la realidad (entre otras cosas, porque tal contacto está dado para *toda* articulación significativa), sino en el sentido de una *vía* que nos indica el *tipo* de respuesta que cabe esperar legítimamente para una pregunta, o el *tipo* de interrogante que se puede relacionar legítimamente con una proposición. El único criterio necesario para la verificabilidad de una proposición es la certeza de que existe tal *vía*, y esta certeza *no es discursiva*, sino gramatical y, sobre todo, vital. Lejos de la orientación positivista, el verificacionismo de Wittgenstein es precisamente una concienciación de la estructura articulada del lenguaje y, a través de ella, de la diversidad de nuestros ámbitos cognitivos y conceptuales¹⁰⁷. El propio Drury se lamentó, tras la muerte de Wittgenstein de la interpretación simplista, generalista y errónea del Círculo de Viena e incluso de él mismo hacia 1935 de la conocida frase de Wittgenstein: “El significado de una proposición es su método de verificación”¹⁰⁸.

3.2. A MODO DE COROLARIO. DOS SILENCIOS DIFERENTES

Del análisis anterior se concluye que lo que querían decir Wittgenstein y el Círculo de Viena sobre lo que se puede y lo que no se puede decir, era bien diferente, lo que determina la enorme diferencia de sus posiciones ante lo metafísico y lo místico.

3.2.1. El silencio del Círculo de Viena y el silencio de Wittgenstein

Hay una gran diferencia entre estas dos actitudes de silencio: a) la de Moritz Schlick y el positivismo del Círculo de Viena, que ordenan permanecer en silencio y no hablar de justicia, moralidad, etc. Sin embargo, no hay modo de saber acerca de qué predicen el silencio, y b) la de Wittgenstein, representada por la frase final del *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar hay que callar”. Se puede decir, entonces, que el silencio del Círculo de Viena es “vacío”, mientras que el silencio de Wittgenstein es revelador. El primero no revela nada, no *muestra* nada, se conforma con la ciencia; el segundo *muestra* la trascendencia, aunque no pueda decirla. Hay una gran diferencia entre lo que propone el positivismo lógico en relación con no hablar de la moral, etc. y el misticismo wittgensteiniano, pero tal diferencia crucial no va a aparecer en la página escrita, precisamente porque lo místico es incluido por el filósofo austríaco en lo que no puede ser dicho.

De modo, entonces, que todo lo importante está más allá del límite y no se puede nombrar, al menos, con proposiciones lógicas. Las cuestiones relativas a la “ética de los valores y la significación de la vida”, por hallarse fuera de los

107 *Idem*, pp. 27-28.

108 DRURY en HAYES (n. 22), p. 165.

límites del lenguaje descriptivo aludido, se vuelven -en el mejor de los casos- objetos de una suerte de visión mística, que puede ser transmitida a través de una comunicación “indirecta” o poética”¹⁰⁹. Toda una generación de discípulos pudo ver en Wittgenstein a un positivista, ya que éste tenía en común con los positivistas algo de enorme importancia: trazar la línea que divide aquello sobre lo que podemos hablar y aquello sobre lo que debemos guardar silencio. La diferencia residía solamente en que, a diferencia de Wittgenstein, los positivistas no tenían nada sobre lo que guardar silencio¹¹⁰. Como escribió Paul Engelmann, gran amigo de Wittgenstein, el positivismo sostiene -y ésta es su esencia- que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la vida.

Mientras que Wittgenstein está profundamente convencido de que lo único que importa en la vida del ser humano es aquello sobre lo cual, en su opinión, hay que guardar silencio. Si, a pesar de todo, dirige su tremendo esfuerzo a delimitar eso inimportante [i. e., el alcance y límites del lenguaje ordinario], no es para fijar con una exactitud tan trabajosa la línea del litoral de esa isla, sino ese límite del océano¹¹¹.

En rigor, la evolución del filósofo austríaco avanza hacia el misticismo despegándose cada vez más de la ciencia. En los últimos años de su vida, cuando estaba escribiendo los pensamientos que luego llegarían a configurar su obra *Sobre la certeza*, ataca con insistencia la certeza del método científico¹¹².

Wittgenstein se limitó a ponernos en guardia contra la tentación de perseguir un objetivo, tal vez legítimo, por medios no válidos, algo que también había señalado Kant al diferenciar entre el alcance de la razón pura y el de la razón práctica. Al igual que el filósofo de Königsberg, aconsejaría a los científicos no transitar por los caminos de la filosofía que solo pueden ser *mostrados*¹¹³, y a los filósofos no conducir a la filosofía por el camino descriptivo de la ciencia¹¹⁴. Y para ello se dio a la tarea de escribir lo que Glock ha llamado “el canto de cisne de la metafísica”¹¹⁵. Pero, en rigor, Wittgenstein solo afirmó que la Metafísica no era posible como discurso (igual que la Ética, la Estética y la Religión), nunca dijo que no tuviera un sentido, sino que este no podía ser elucidado mediante el lenguaje. En resumen, la filosofía no puede ocuparse de la tarea científica en torno a la descripción del mundo ni está capacitada para tratar de los valores, de modo que su método correcto sería, “no decir nada más que lo que se puede decir”, o sea, proposiciones de la ciencia natural (es decir,

109 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VI: “El Tractatus reconsiderado. Una verdad ética”, pp. 240-241.

110 WITTGENSTEIN-ENGELMANN, (n. 34). “Paul Engelmann: Recuerdos de Ludwig Wittgenstein”, pp. 149-150.

111 *Idem*, p. 150.

112 *Sobre la certeza*, pp. 695 y 809.

113 Como expone la correspondencia con Moritz Schlick, fundador del Círculo de Viena.

114 Tal como aparece en las cartas entre Wittgenstein y Bertrand Russell.

115 GLOCK, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*, París, Gallimard, 2003, p. 189.

algo que nada tiene que ver con la filosofía)¹¹⁶, y entonces, cuantas veces alguien quiera decir algo metafísico, habría que “probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos”¹¹⁷.

A pesar de que los positivistas integrantes del Círculo de Viena adoptaron la mayoría de los postulados del *Tractatus* como los principios irrefutables de una suerte de *Biblia* en su cruzada antimetafísica, el propio Carnap reconoció posteriormente (además de que junto a Frege y Russell, Wittgenstein había sido su mayor influencia filosófica), que no había prestado ninguna atención a lo que realmente Wittgenstein pensaba acerca de la Metafísica:

Antes, cuando leíamos el libro de Wittgenstein en el Círculo, creía erróneamente que su actitud hacia la metafísica era similar a la nuestra. No había prestado suficiente atención a sus proposiciones sobre la mística, puesto que sus sentimientos y pensamientos en ese campo divergían bastante de los míos. Sólo el contacto personal con él me ayudó a ver más claramente su actitud en este punto¹¹⁸.

Con lo expuesto quiero dejar claro que la posición del filósofo austríaco sobre lo místico no fue, en ningún momento, la misma que la del positivismo lógico, movimiento en el que se suele incluir al primer Wittgenstein. El neopositivismo fue contrario a la religión y a la metafísica, y por esta razón, cuando los filósofos incluidos en esta corriente leyeron el *Tractatus*, desatendieron las sentencias de esta obra en las que Wittgenstein presenta el concepto de lo místico y destacaron sus críticas a la filosofía. Pero cada vez está más claro que esta interpretación fue un malentendido (cuando no una lectura interesada), pues no parece que tuviese la intención de negar la religión o los objetos tradicionales de la metafísica, aunque sí, y nunca hay que olvidarlo, la posibilidad de construir un discurso con sentido sobre estos temas. En conversaciones particulares se declaró creyente (incluso pensó ingresar en la vida monástica), aunque no un creyente ordinario pues el concepto corriente de Dios y del alma no le convencían¹¹⁹. De todo esto hablaba con sus amigos más íntimos. Por ejemplo, le dijo a Drury: “No pienses que desprecio a los metafísicos. Considero a algunos de los grandes escritos filosóficos del pasado entre las obras más nobles del espíritu humano”¹²⁰.

116 Por eso se dice que Wittgenstein termina con la filosofía, le da el golpe de gracia.

117 *Tractatus* 6.53.

118 CARNAP, Rudolf, *Autobiografía intelectual*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 63.

119 Cfr. MONK (n. 11), pp. 225 y 270-272.

120 DRURY, Maurice O'Connor: “Some Notes on Conversations with Wittgenstein”. En *Essays on Wittgenstein in Honour of G. W. Wright*. Amsterdam, Acta Philosophica Fennica, North-Holland Publishing Company, pp. 22-40, en concreto, p. 23.

3.2.2. El silencio de Wittgenstein ante el *mysterium tremendum et fascinans*

Todo ser humano puede ver el mundo desde ambas perspectivas: a) la del científico, limitándose a describir lo que acaece, los hechos del mundo, algo que se hace cotidianamente; b) la del místico, al caer en la cuenta de que algo subyace a esos hechos que se suceden día tras día, a la forma de figurarlos, de describirlos, de representarlos, de que existen ciertas condiciones que hacen posible la experiencia, y percatarse, absolutamente asombrado, sobrecogido, de que el mundo, antes descrito, es, constituyendo precisamente ese el gran misterio o, si se prefiere, el gran milagro. Por tanto, el objeto numinoso que Rudolf Otto cataloga de *mysterium tremendum* sería para Wittgenstein el mundo, ante el cual el estado de ánimo que correspondería sería el asombro intenso, el pasmo, propio del misterio religioso anterior a cualquier intento de racionalización, ya que esto no haría otra cosa que acabar con el misterio¹²¹.

En efecto, de un mundo visto *sub specie aeternitatis* no es posible decir nada lógico, sometido al lenguaje descriptivo. El asombro ante lo maravilloso impone el silencio, el pasmo¹²². En él no hay razonamiento ni posibilidad de efectuar comprobación empírica alguna acerca de él. Un mundo así sería lo absolutamente otro¹²³.

En Wittgenstein, este silencio que se nos impone cuando vemos el mundo de este modo, lejos de no comunicar nada, es un silencio que podríamos denominar “docto”, un estado silencioso de sabiduría que sólo podría alcanzarse al superar todas las proposiciones del *Tractatus*, al deshacernos de la escalera después de haber subido por ella, al resolver el problema de la vida por medio de su propia desaparición o disolución: “La solución al problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema [...]. Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas (tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera

121 OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 2005, pp. 36-39.

122 Esto lo refleja muy bien CARROL, Lewis, en su *Alice in Wonderland*, quien, cuando la envía por la madriguera del conejo, la somete a un mundo de perplejidad. Los personajes hablan inglés y es gramaticalmente correcto, pero Alicia, no obstante, está constantemente desconcertada por el uso del idioma. Wittgenstein se refiere en sus *Investigaciones Filosóficas* a este tipo de perplejidad, al describir la filosofía como “una batalla contra el hechizo de la inteligencia por medio del lenguaje”.

123 KIERKEGAARD, Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid, Trotta, 2007, p. 57, una de las pocas influencias filosóficas de Wittgenstein, se refiere en términos de límite y de lo absolutamente diferente cuando habla de la posibilidad del conocimiento y expresión de Dios: “La pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe en verdad. [...] ¿Qué es lo desconocido? Es el límite al cual se llega siempre [...] lo absolutamente diferente [...] para lo cual no hay indicio alguno. Definido como lo absolutamente diferente parece estar a punto de revelarse, mas no es así, ya que la razón no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta”.

después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo”¹²⁴.

Y la frase más famosa de la historia de la filosofía, con la que finaliza el *Tractatus* despeja muchas dudas sobre el especial carácter del silencio al que Wittgenstein se refiere:

El silencio de Wittgenstein de cara a lo «inexpresable» no era un silencio burlón como el de los positivistas, sino más bien un silencio lleno de respeto. Tras haber expresado que sólo los hechos, que son «neutrales respecto a los valores», pueden ser expresados en la forma proposicional regular, Wittgenstein exhortaba a sus lectores a que apartasen los ojos de las proposiciones factuales y a que los dirigiesen hacia las cosas de valor verdadero; que no pueden ser *gesagt*, sino solamente *gezeigt*. No hay, pues, que admirarse de que Wittgenstein viese la terminación del *Tractatus* como el momento de dejar de hacer filosofía y de dedicarse a actividades humanamente importantes¹²⁵.

En el primer aforismo de los *Cuadernos*, escrito el 25 de mayo de 1915, Wittgenstein afirma que nuestro impulso hacia lo místico proviene de la decepción que nos produce la ciencia. Su escepticismo acerca de la inutilidad de la ciencia para las cuestiones importantes para el ser humano es conocido: “Para asombrarse, el hombre –y quizá los pueblos- deben despertar. La ciencia es un medio para adormecerlo de nuevo”¹²⁶. Las preocupaciones del discurso científico se centran en la naturaleza del mundo y en sus leyes reguladoras, nada más. Es decir, la ciencia puede explicar el “cómo” pero no el “ser” del mundo: “No cómo sea el mundo es lo místico, sino *que sea*”¹²⁷. En efecto, una cosa es que el mundo sea contingente, y otra muy distinta, que no puede dejar de asombrarnos, es que el mundo exista¹²⁸. No podemos aproximarnos a la realidad trascendente: “Ante su vivencia, el lenguaje se repliega y desaparece y solo nos

124 *Tractatus*, 6.521 y 6.54.

125 JANIK y TOULMIN (n. 17). Cap. VII: “Wittgenstein, el hombre, y su pensamiento posterior”, pp. 278-279.

126 WITTGENSTEIN (n. 8), p. 28.

127 *Tractatus*, 6.44. Vid. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Conferencia sobre Ética*, A Lecture on Ethics”, publicada por primera vez en 1965, en *Philosophical Review*, y reproducida con algunas aclaraciones en J. Klagge y A. Nordmann (editores), *Philosophical Occasions, 1912-1951*, Indianapolis y Cambridge, Hackett, 1993, pp. 38-39: “¡Qué extraordinario que el mundo exista!”.

128 ORDI, Joan, *L'imperatiu del silenci*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2008, p. 418: “A pesar de que Wittgenstein no desarrolló ampliamente la razón de esta sorpresa o maravilla (que ya en Platón y Aristóteles daba origen a la filosofía), tal vez podría formularse así: parece “natural” que las cosas que pasan en el mundo, a pesar de ser contingentes, acaben pasando; ahora bien, ya no parece tan “natural” que el mundo exista, ya que también él, considerado como totalidad limitada, es contingente. Y justamente aquí parece radicar la paradoja de la existencia del mundo: la razón de su existencia no se puede hallar en los hechos que en él acontecen”.

queda la intensa consternación ante algo enorme que nos desborda y nos hunde en un silencio, que inevitablemente, tiene mucho de religioso”¹²⁹.

Las cuestiones relativas a la ética, la trascendencia y el sentido de la vida no pueden ser analizadas en base a nuestra capacidad lógica, pero sin embargo, “sentimos el intenso roce de su presencia. Por ello, nos vemos impulsados hacia lo místico como si se tratase de una salida de emergencia. Pero al no poder tratarlo directamente en ningún sentido, lo místico permanece intacto en su realidad trascendente que solo podremos ‘mostrar’. Como consecuencia, nuestra hipotética pregunta se diluye y este desvanecimiento queda como la única respuesta posible. Wittgenstein apunta directamente al silencio como colofón definitivo”¹³⁰. Cuando ya no queda posibilidad de pregunta alguna, esa es precisamente la respuesta¹³¹. De aquí extrae la refutación del escepticismo¹³². La ausencia de preguntas muestra la aproximación a la verdad silente, tal como expresa Panikkar: “Resulta evidente de hecho, que si la ausencia de pensamiento y el silencio de la mente son los requisitos necesarios para llegar a Dios, es porque no hay nada en él que pueda ser pensado”¹³³. Ello produce la apertura diáfana a lo trascendente y a la mística: “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico”¹³⁴. Como resalta Ordi, el *Tractatus*, en efecto “solo ofrece la fundamentación filosófica del imperativo del silencio, que hace posible una vida no escrita con hechos, sino de manera éticamente, estéticamente y místicamente trascendental”¹³⁵. Al establecer claramente lo que resulta expresable, al exponer el escaso alcance del lenguaje proposicional, el espacio restante está compuesto de silencio. Pero no un silencio vacío, mero antagonista de la palabra, sino un silencio cargado, de enorme magnitud: “El filósofo ha depositado tanto contenido, tanta plenitud, en todo lo que ‘no se ha dicho’ [en el *Tractatus*], que nadie puede pasar por alto que esta carencia de palabras engloba los mensajes más decisivos del discurso de Wittgenstein”¹³⁶.

El Segundo Wittgenstein asume ya la vivencia religiosa como una forma de vida que es atendida dentro de su contexto lingüístico correspondiente¹³⁷, tal como expone Baum: “La religión es una forma de vida, no una forma de ciencia. El lenguaje religioso es, pues, un juego lingüístico propio. Y como ningún juego de lenguaje puede ser corregido por otro, nadie tiene tampoco derecho a

129 PUBILL GALOBART (n. 47), pp. 147-148.

130 *Idem*, p. 130.

131 *Tractatus*, 6.52.

132 *Tractatus*, 6.51: “El escepticismo no es irrefutable, sino un sinsentido obvio, pues quiere plantear dudas allí donde no se puede preguntar. Pues una duda solo puede existir allí donde existe una pregunta; una pregunta solo donde existe una respuesta y esta última solo donde puede decirse algo”.

133 PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha*. Madrid, Siruela, 1997, p. 286.

134 *Tractatus*, 6.522.

135 ORDI (n. 128), p. 156.

136 PUBILL GALOBART (n. 47), p. 146.

137 *Idem*, p. 136.

hacer desaparecer, estableciendo criterios de manera caprichosa (como quiso hacer el Circulo de Viena), otros juegos lingüísticos”¹³⁸. Pero en todos los momentos de la evolución del pensamiento del filósofo austríaco, aunque el silencio caracteriza lo místico, no hay lugar para el sinsentido; es un silencio “con contenido”, un silencio “revelador”, lejano de toda postura tradicionalmente calificada de irracional, aunque tal vez pudiera ser “suprarracional”¹³⁹ y, acaso, un silencio trágico pero esperado¹⁴⁰.

Por lo demás, Wittgenstein tiene claro que lo que es un sin sentido es enzarzarse en discusiones acerca de lenguaje y religión. Hacia 1930, cuando Drury estaba dudando de si ordenarse o no sacerdote anglicano, antes de que decidiera finalmente ser médico psiquiatra, ambos sostuvieron importantes conversaciones sobre religión, y Wittgenstein le dijo a Drury:

Pero recuerda que el Cristianismo no es cuestión de decir muchas oraciones; de hecho se nos dice que no hagamos eso. Si usted y yo vamos a vivir vidas religiosas, no tiene que ser que hablemos mucho de religión, sino que nuestra forma de vida sea diferente. Es mi creencia que sólo si tratas de ayudar a otras personas podrás al final encontrar tu camino hacia Dios¹⁴¹.

La *Conferencia sobre Ética* de 1929 no termina con una repetición de la exigencia de guardar silencio. Si bien no se puede hablar con sentido de valores, de moral o de religión, tampoco está Wittgenstein dispuesto ahora a prohibirlo. Al final de esta conferencia vemos de pronto que, a pesar de todo cuanto el pensador conserva de su primera época, su actitud ha cambiado durante el período en el que, retirándose de la filosofía, se dedicó, entre otros oficios, a ejercer

138 BAUM, Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein*. Trad. Jordi Ibáñez. Madrid, Alianza, 1988, p. 173. También PUBILL GALOBART (n. 47), p. 138.

139 *Idem*, p. 133: “...no queda margen para lo irracional. Una gran aportación de la cosmología de Wittgenstein consiste en que en su ideario no existe ni la irracionalidad, ni el absurdo ni el enigma. Todo es claro, evidente y asequible, y aquello que no goza de estas características es simplemente porque está en “el otro lado”, en la dimensión de la trascendencia sobre la que no nos cabe tener opinión. Por tanto, sería más oportuno referirnos al pensamiento de nuestro filósofo como suprarracional, pues comprende, en todo su desarrollo, la aprehensión de la realidad hasta donde resulta posible. Es por ello, que no resulta posible confundir las posiciones metafísicas de Wittgenstein con una defensa del ámbito irracional tal como los entendemos comúnmente y que ya fue motivo de firme disconformidad desde las filas del positivismo”.

140 REGUERA, Isidoro, *El feliz absurdo de la ética*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 34: “Una cosa es el absurdo lógico, sin gracia alguna, mera contravención prosaica de las leyes de la razón y del lenguaje dentro de su mismo juego, normalmente enquistado en las metafísicas, y otra el absurdo místico, el aremeter, a pesar de todo, de la razón y del lenguaje contra sus propios límites, conscientes de su definitivo fracaso en superarlos, pero también de que con su disolución (no hay otro modo de romper el juego) señalan algo superior: al reducto del silencio y sinrazón de los sentimientos místicos. Este absurdo sí tiene «gracia» (chispa intelectual), es decir, sí abre otras posibilidades a la inteligencia. El primer absurdo es irracional, el segundo es trágico”.

141 RHEES, Rush (ed.), “Conversations with Wittgenstein”, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 105.

de jardinero en un convento y de profesor primario en algunas aldeas de montaña de Austria. La conferencia, contrastando espectacularmente con las palabras finales del *Tractatus*, que mandan callar sobre lo que no se puede decir con sentido, termina diciendo:

Veo ahora que estas expresiones sin sentido [como las oraciones morales y religiosas] carecían de significado no porque yo no hubiera encontrado todavía las expresiones correctas sino porque su falta de sentido es su verdadera esencia. Pues todo lo que yo quería lograr con ellas era nada más que *ir más allá* del mundo y esto es lo mismo que decir más allá del lenguaje significativo. Toda mi tendencia y creo que la tendencia de todos los hombres que alguna vez han tratado de escribir o hablar de ética o de religión, era chocar contra los límites del lenguaje. Este ir en contra de los muros de nuestra jaula es perfecta, absolutamente inútil. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, del bien absoluto, de lo valioso absoluto, no puede ser ninguna ciencia. Lo que dice no añade nada a nuestro conocimiento en ningún sentido. Pero deja constancia de una tendencia en la mente humana que yo no puedo dejar de respetar profundamente y que yo no ridiculizaría por nada del mundo¹⁴².

En definitiva, las palabras derivan, entonces, en una especie de “silencio sonoro” de claras evocaciones místicas¹⁴³. En rigor, el imperativo del silencio persiste hasta el final en la obra de Wittgenstein, en sus tres sentidos: lógico, ético y místico¹⁴⁴. Este imperativo es tal, cualquiera que sea el punto de vista de análisis. En su magnífica obra *El peligro de las palabras*, Drury expone, recordando sus conversaciones con Wittgenstein sobre Lichtenberg, que los análisis físicos, químicos, psicológicos, etc., por precisos y elaborados que sean, se encuentran siempre, más pronto que tarde, con “lo incomprensible”¹⁴⁵.

En los Diarios de 1937, Wittgenstein habla de la liberación religiosa como la liberación de los sufrimientos del espíritu. Y esta independencia de lo contingente, el reposo del alma que halla el sentido en la totalidad del mundo, en el único lugar donde existe el valor, acercan al pensador vienés, no solo al cristianismo, sino también a sabidurías orientales como el budismo, el taoísmo o el hinduismo. Pero acerca de ello, del *mysterium tremendum*, y del contenido de las grandes palabras no cabe sino el silencio, pero un silencio revelador y no vacío.

142 WITTGENSTEIN (n. 127), p. 44.

143 Cfr. PUBILL GALOBART (n. 47), p. 273.

144 CORDUA, Carla, “Los sentidos del silencio”. En *Estudios Públicos*, 70, otoño 1998, pp. 243-258.

145 DRURY en HAYES (n. 22), pp. 255-329.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXEY, Robert, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*. Trad. Manuel Atienza e Isabel Espejo. Madrid, Centro Estudios Constitucionales, 1989.
- BAUM, Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein*. Trad. Jordi Ibáñez. Madrid, Alianza, 1988.
- , (coord.), *Diarios secretos. Ludwig Wittgenstein*. Trad. Isidoro Reguera y Andrés Sánchez. Madrid, Alianza, 1998.
- CARNAP, Rudolf, *Autobiografía intelectual*, Barcelona, Paidós, 1992.
- CHAPA AZUELA, Luz María (Doctoranda) y NUBIOLA, Jaime (Dir.), *La relación crítica de Karl Popper con el Círculo de Viena y Ludwig Wittgenstein. Datos e interpretaciones*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.
- CONRAD, Joseph, *El corazón de las tinieblas y otros relatos*. Madrid, Valdemar, 2005.
- CORDUA, Carla, "Wittgenstein y los sonidos del silencio", en *Estudios Públicos*, 70, otoño 1998, pp. 243-258.
- DRURY, Maurice O'Connor: "Some Notes on Conversations with Wittgenstein". En *Essays on Wittgenstein in Honour of G. W. Wright*. Amsterdam, Acta Philosophica Fennica, North-Holland Publishing Company.
- GLOCK, Hans-Johann, *Dictionnaire Wittgenstein*. París, Gallimard, 2003.
- HABERMAS, Jürgen "Wahrheitstheorien". En *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift para W. Schulz*. Pfullingen, ed. Fahrenbach, 1973.
- HADOT, Pierre, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Trad. M. Arranz Lázaro. Valencia, Pretextos, 2007.
- HALLER, Rudolf, *Questions on Wittgenstein*. Londres, Routledge, 1988.
- HAYES, John, *The selected writings of Maurice O'Connor Drury: On Wittgenstein, Philosophy, Religion and Psychiatry*. Londres, Nueva York, Bloomsbury, 2017.
- JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen, *La Viena de Wittgenstein. (Wittgenstein's Viena, Nueva York, Simon and Schuster, 1973)*. Vers. esp. Ignacio Gómez de Liaño. 4ª ed., Madrid, Taurus, 1998.
- JEANS, James, "En la mente de algún espíritu eterno", en Wilber, K. (comp.), *Cuestiones cuánticas*, 1987.
- KIERKEGAARD, Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Madrid, Trotta, 2007.
- KNABENSCHUH DE PORTA, Sabine, "El mito de la fase verificacionista de Wittgenstein", en *Revista de Filosofía*, Maracaibo, Universidad del Zulia, v. 21, n. 48, septiembre, 2004.
- LEMAIRE, Eric y PADILLA GÁLVEZ, Jesús (eds.), *Wittgenstein: Issues and Debates*. Ontos Frankfurt, Verlag, 2010.
- MAUTHNER, Fritz, *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Barcelona, Herder, 2001.
- MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio. (The Duty of a Genius, Londres, Jonathan Cape, 1990)*. Trad. Damián Alou, 2º ed., Barcelona, Anagrama, 2016.
- , *The case of Wittgenstein*. [en línea].
- https://www.youtube.com/results?search_query=the+case+of+wittgenstein.

- MORSCHER, Edgar y STRANZINGER, Rudolf (dirs.), *Ethics. Foundations, Problems and Applications*. Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1981.
- NOVALES ALQUÉZAR, María Aránzazu, “Observaciones a la teoría de la acción comunicativa de Habermas desde una óptica feminista”, Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Mujer de la Universidad de Zaragoza, 2002.
- https://siem.unizar.es/sites/siem.unizar.es/files/users/siem/Premio/v_premio_investigacion-aranzazu_novales.pdf
- , “Wittgenstein como gurú. Metafísica y misticismo en ‘el último filósofo’”, en *Actas del VIII Congreso Mundial de Metafísica*, Octubre 2021 (en prensa).
- ORDI, Joan, *L'imperatiu del silenci*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2008.
- OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 2005.
- PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha*, Madrid, Siruela, 1997.
- PIAGET, Jean, *Piaget's Theorie*. En: *Carmichael's Manual of Child Psychology*. 3ª ed., vol 1, New York/London/Toronto, ed. Mussen, 1979.
- PUBILL GALOBART, Francisco (Doctorando), y GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos (Director), *Entre la nada y la eternidad. La doble dimensión metafísica en el pensamiento de Wittgenstein*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, UNED, 2022.
- REGUERA, Isidoro, *El feliz absurdo de la ética*. Madrid, Tecnos, 1994.
- RHEES, Rush (ed.), “Conversations with Wittgenstein”, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Oxford, Blackwell, 1981, pp. 97-171.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells. Barcelona, Tusquets, 2008.
- TAYLOR, Charles, “Horizontes ineludibles”. En GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos (coord.), *Doce textos ineludibles de la ética del siglo XX*. Madrid, Alianza, 2002.
- WILBER, Ken (comp.), *Cuestiones cuánticas*. Barcelona, Kairós, 1987.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Diario filosófico*. Trad. Jacobo Muñoz. Barcelona, Ariel, 1982.
- Conferencia sobre Ética, A Lecture on Ethics*”, publicada por primera vez en 1965, en *Philosophical Review*, y reproducida con algunas aclaraciones en J. Klagge y A. Nordmann (editores), *Philosophical Occasions, 1912-1951*, Indianapolis y Cambridge, Hackett, 1993.
- , *Cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 2003.
- , *Filosofía. Secciones 86-93 del Big Typescript*. Oviedo, KRK Ediciones, 2007.
- , *Aforismos. Cultura y Valor*. Madrid, Espasa-Calpe, 2007.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Jacobo Muñoz Veiga e Isidoro Reguera Pérez. *Investigaciones filosóficas*. Trad. y notas de Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines. *Sobre la certeza*. Trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Gredos, Madrid, 2009. La primera edición de las *Investigaciones filosóficas* se publicó en Oxford, en 1953 –dos años después de la muerte de Ludwig Wittgenstein–, en texto bilingüe alemán-inglés, a cargo de G. E. M. Anscombe y R. Rhees. Esta traducción castellana se elaboró a partir del texto alemán de la tercera edición (1967), ligeramente modificada por sus editores ingleses.
- , *Cuadernos de notas 1914-1916*. Prólogo de V. Sanfélix Vidarte. Madrid, Síntesis, 2009.
- , *Observaciones a la rama dorada de Frazer*. Madrid, Tecnos, 2012.
- WITTGENSTEIN-ENGELMANN. En SOMAVILLA, Ilse (ed.), *Cartas, encuentros, recuerdos, Wittgenstein-Engelman*. Trad. Isidoro Reguera. Valencia, Pre-Textos, 2009.

DIFERENCIAS ENTRE LA FENOMENOLOGÍA DE WITTGENSTEIN Y LA FENOMENOLOGÍA DE E. HUSSERL

DIFFERENCES BETWEEN WITTGENSTEIN'S PHENOMENOLOGY AND HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

LUIS A. CANELA MORALES

Doctor en Filosofía
Investigador de tiempo completo Titular C
Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana
Veracruz /México
lcanelamorales@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3740-5234

Recibido: 30/04/2022
Revisado: 22/08/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Las principales obras de Wittgenstein en las que aparecen con más frecuencia las referencias al concepto de fenomenología (*Phänomenologie*) son las *Observaciones filosóficas* (1929-1930), la *Gramática filosófica* (1931-1934) y *The Big Typescript* (1933-1934). No obstante, se antoja necesario hacer la precisión de que el uso wittgensteiniano del concepto fenomenología no parece estar vinculado a la tradición fenomenológica husserliana. En este sentido, el objetivo principal de este escrito no será una simple determinación exegética de cuáles son las intenciones filosóficas de uno y otro (de Husserl y Wittgenstein), sino una revisión pormenorizada del papel que juega el concepto de fenomenología en ambos autores y su relación con el concepto de gramática.

Palabras Clave: Husserl, Wittgenstein, Gramática, Fenomenología, Lenguaje.

Abstract: Wittgenstein's main works in which references to the concept of phenomenology (*Phänomenologie*) appear most frequently are the *Philosophische Bemerkungen* (1929-1930), the *Philosophische Grammatik* (1931-1934) and *The Big Typescript* (1933-1934). However, it seems necessary to point out that the Wittgensteinian use of the topic "phenomenology" does not seem to be linked to the Husserlian phenomenological tradition. In this sense, the main goal of this paper is not simply an exegesis of the true intentions of Wittgenstein or Husserl, but a detailed evaluation of the role played by the concept of phenomenology in both authors and, at the same time, how grammar is based on the justification of the use of words in a given language.

Keywords: Husserl, Wittgenstein, Grammar, Phenomenology, Language.

INTRODUCCIÓN

Podría decirse, sin lugar a dudas, que los trabajos de Herbert Spiegelberg, *The puzzle of Wittgensteins Phänomenologie* (1929-?); y Merrill B. Hintikka y Jaakko Hintikka, *Investigating Wittgenstein*; son pioneros en el intento de esclarecer la génesis y el uso de la noción de fenomenología (*Phänomenologie*) en Wittgenstein. Según lo dicho por los Hintikka, tras su regreso a Cambridge en enero de 1929,¹ Wittgenstein emprendió la búsqueda de una mejor presentación de su pensamiento; en esta madurez filosófica, los conceptos de *fenomenología* y *lenguaje fenomenológico* se vuelven puntos nodales. “No obstante, en octubre de dicho año, decae el peculiar entusiasmo con el que acogió a la fenomenología; así, el 22 de octubre señala que la idea del lenguaje fenomenológico es ‘absurda’” (Mejía y Orejarena, 2015, p. 66).

Las principales fuentes en las que aparecen con más frecuencia las referencias al concepto de fenomenología son las *Observaciones filosóficas* (1929-1930), la *Gramática filosófica* (1931-1934) y *The Big Typescript* (1933-1934).² No obstante, se antoja necesario hacer la precisión de que el uso wittgensteiniano del tópico “fenomenología” no parece estar vinculado a la tradición fenomenológica —y por fenomenológico entiendo aquí única y exclusivamente a la fenomenología trascendental—. El objetivo fundamental de este escrito no es, con todo, una simple determinación exegética de cuáles son las verdaderas in-

† Este trabajo surgió del interés por comprender la relación entre Husserl y Wittgenstein dentro del “Seminario sobre las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein”, coordinado por la Dra. Cecilia Beristáin Beristáin (FES-Acatlán, UNAM).

* Las referencias a la obra de Husserl se harán conforme a la siguiente edición: *Husserliana—Gesammelte Werke*, publicada originalmente por Martinus Nijhoff, luego por Kluwer Academic Publishers y actualmente por Springer. Para citar dicha edición emplearé la sigla “Hua”, seguida del tomo en números romanos y las páginas en números arábigos (p.ej. Hua X, 56). La correspondencia de Husserl se citará de siguiente manera: “Hua Dok III”, seguida de una diagonal para distinguir el tomo (que aparece en números romanos) y las páginas en números arábigos (p.ej. Hua Dok III/5, p. 115).

1 Incluso se tiene informe de Wittgenstein declarando en sus propias palabras: “Se podría decir de mi trabajo que es fenomenología” (Drury, 1984, p. 116.). También el testimonio de Rush Rhees que indica que Wittgenstein planeó una vez establecer una teoría puramente fenomenológica del color (1963, p. 217). Estos registros de conversaciones y discusiones informales datan de los años 1929 y 1930 y manifiestan lo que Wittgenstein estaba escribiendo durante ese período.

2 También en las *Observaciones sobre los colores* (1994), encontramos cuatro afirmaciones sobre la fenomenología: “Si bien no existe la fenomenología, sí hay problemas fenomenológicos” (p. 9); “Pero ¿qué clase de proposición es ésta: que la mezcla con blanco quita la coloración al color? / Tal como la entiendo, no puede ser una proposición de la física. / Aquí es muy grande la tentación de creer en una fenomenología, en algo intermedio entre la ciencia y la lógica (p. 15); “El análisis fenomenológico (como, e.g, Goethe lo quería) es análisis de conceptos y no puede ni corroborar a la física ni contradecirla” (p. 16), y “si bien es cierto que no existe la fenomenología, también lo es el que hay problemas fenomenológicos” (p. 49).

tenciones filosóficas de uno y otro (de Husserl y del Wittgenstein tardío)³ —la literatura especializada es extenuante en este respecto— tampoco es saber si Wittgenstein estuvo interesado, aunque sea indirectamente, en estudiar los escritos de Husserl o si efectivamente los conoció y estudió a detalle, sino de una revisión pormenorizada del papel que juega el concepto de fenomenología en ambos autores y, al mismo tiempo, del papel de la gramática y la justificación del uso de las palabras en un lenguaje determinado.

1. TRASFONDO DEL CONCEPTO DE FENOMENOLOGÍA EN WITTGENSTEIN

La primera referencia informal sobre el uso del concepto fenomenología proviene de la serie de conversaciones, durante los últimos diez días de diciembre de 1929, con varios miembros del Círculo de Viena, especialmente con Waismann y Schlick. En el transcurso de la conversación del 25 y 30 de diciembre de 1929, Schlick, teniendo en mente las *Investigaciones lógicas* de Husserl, interroga a Wittgenstein a propósito de “[...] un filósofo que cree que las afirmaciones de la fenomenología son juicios sintéticos *a priori*” (Waismann, 1979, p. 67). La respuesta de Wittgenstein es desconcertante:

Wittgenstein: Cuando digo: “No tengo dolores de estómago”, presupongo con eso la posibilidad de una situación de dolor en el estómago. Mi estado actual y el dolor de estómago pertenecen por igual al mismo espacio lógico. (Lo mismo que cuando digo: “No tengo dinero”, dicha proposición presupone la posibilidad de que alguna vez lo tenga. En realidad, muestra el punto cero del espacio monetario.) La proposición negativa presupone la positiva y *viceversa*.

Tomemos ahora la proposición: “Un objeto no es rojo y verde al mismo tiempo”. ¿Indico con eso simplemente que hasta ahora no he visto tal objeto? Claramente no. Más bien quiero decir: “No puedo ver semejante objeto”, “Lo rojo y lo verde no pueden coincidir en un mismo lugar”. Y ahora preguntaría yo: ¿Qué significa aquí la palabra “poder”? La palabra “poder” es, sin lugar a dudas, un concepto gramatical (lógico), no cósmico. Supongamos ahora que la afirmación: “Un objeto no puede ser rojo y verde”, fuera un juicio sintético, y que las palabras “no puede” significaran la imposibilidad lógica. Puesto que una proposición es la negación de su negación, debe también existir la proposición: “Un objeto puede ser rojo y verde”. Esta proposición sería, asimismo, sintética. Como proposición sintética tendría sentido que in-

3 Por tardío entiendo y asumo la propuesta de Hans-Johann Glock (2004, p. 65) entre cuatro episodios filosóficos de la obra de Wittgenstein. Habría, entonces, un primer Wittgenstein, el del *Tractatus*; un segundo, el del periodo intermedio; un tercero, el de las *Investigaciones*; y un cuarto, el de *Sobre la certeza*.

dicaría que el estado de cosas por ella significado podría existir. Si “no poder” indica la imposibilidad *lógica*, llegamos a la consecuencia de que lo imposible es posible.

Aquí le quedaría a Husserl solamente una salida: decir que existe todavía una tercera posibilidad. A lo que respondería yo: Es posible inventar palabras, no puedo asociar pensamientos con ellas (Waismann, 1979, p. 67-68).

Si bien la referencia a Husserl es evidente, no resulta del todo claro si la oposición y rechazo de Wittgenstein no fue producto del retrato inexacto y poco fiel que Schlick pudo haber construido de Husserl.⁴ Ahora bien, ¿qué otro miembro del Círculo de Viena pudo ser responsable de poner a Wittgenstein en contacto con la fenomenología? Es probable que la influencia haya venido de Carnap y en particular de su obra *La estructura lógica del mundo* (1928). En esta obra casi cualquier estudioso familiarizado con la obra de Edmund Husserl detecta un examen fenomenológico sobre las esencias de la percepción y la representación imaginativa, así como el interés por aspectos formales y no empíricos.⁵ Desde luego, no puede decirse que Carnap estuviera convencido de esta posición. De hecho, hay dos buenas razones para dudar de Carnap como intermediario entre Husserl y Wittgenstein: por un lado, la apropiación carnapiana de la fenomenología es diferente a la concepción que Wittgenstein practicó, por otro lado, la relación de Carnap con Wittgenstein fue, por decir lo menos, suficientemente tensa como para hablar de una influencia.

Frege también representa otra posible fuente de contacto. La última carta de la correspondencia entre Wittgenstein y Frege, del 3 de abril de 1920, empata con una anécdota de P. T. Geach que sugiere que Wittgenstein habría conocido no solo las *Investigaciones lógicas* sino también *Filosofía de la aritmética*, texto poco leído incluso entre los fenomenólogos husserlianos:

[Wittgenstein] se interesó mucho por el plan que Max Black y yo teníamos para un pequeño libro de traducciones de Frege; y fue a través de él que pude localizar algunas obras raras de Frege —la reseña de *Philosophie der Arithmetik* de Husserl y los ensayos “Was ist eine Function” y “Die Verneinung” — en la biblioteca de la Universidad de Cambridge. Me aconsejó que tradujera “Die Verneinung”, pero no “Der Gedanke”: esa obra, según él, era inferior, ya que atacaba al idealismo por su lado

4 Hay que recordar que hacía casi más de una década de la publicación de *Allgemeine Erkenntnislehre* (1918), donde Schlick critica el método fenomenológico de la intuición de esencias como vía de adquisición de conocimiento. En otro artículo posterior, “Gibt es ein materiales a priori?”, presentaría una versión más refinada. Es interesante destacar que el propio Husserl tuvo que “responder” a esta crítica en el prefacio de la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* (1921) señalando que la crítica de Schlick estaba construida sobre una confusión completa de su pensamiento (Husserliana XIX/2, pp. 535 y ss.).

5 Según Spiegelberg, Carnap asistió a los seminarios de Husserl durante el semestre de verano de 1924 y hasta el semestre de verano de 1925 (Spiegelberg, 1981, p. 210; *Husserl-Chronik*, p. 281). Dicho sea de paso, el primer borrador del *Aufbau* se escribió entre 1922 y 1925.

débil, mientras que una crítica del idealismo que mereciera la pena la atacaría justo por su lado más fuerte. Wittgenstein me dijo que le había planteado este punto a Frege en su correspondencia: Frege no podía entenderlo: para él, el idealismo era el enemigo contra el que había luchado durante mucho tiempo y, por supuesto, se ataca al enemigo por su lado débil (Frege, 1977, p. vii).

Y, efectivamente, en la carta del 3 de abril de 1920 Frege responde a Wittgenstein:

¡Muchas gracias por su carta del 19 de marzo! Por supuesto, no me ofende su franqueza. Pero me gustaría saber qué fundamentos más profundos del idealismo cree usted que no he comprendido. Creo haber entendido que usted mismo no considera verdadero el idealismo epistemológico. Por tanto, reconozco, creo, que no hay fundamentos más profundos para este idealismo en absoluto. Los fundamentos de este idealismo sólo pueden ser aparentes, no lógicos [...] Le ruego que repase mi ensayo sobre el pensamiento hasta la primera frase con la que no está de acuerdo, y que me escriba esta frase junto con las razones por las que no está de acuerdo. Probablemente esa será la mejor manera de que me entere de lo que tiene usted en mente. Tal vez no quise combatir el idealismo en el sentido en que usted lo entiende. Probablemente ni siquiera he utilizado la expresión “idealismo” [...] Acabo de notar en una carta suya anterior que usted reconoce un núcleo profundo y verdadero en el idealismo, un sentimiento importante que se satisface erróneamente, por tanto, una necesidad legítima. ¿De qué tipo es esta necesidad? (Dreben y Floyd, 2011, pp. 65-67).

Si bien no es descabellado pensar que las ideas de Husserl pudieron haber sido mencionadas por Frege a Wittgenstein, no parece seguro que esto baste para hablar de una genuina enseñanza.

Finalmente, existe un candidato bastante prometedor: Felix Kaufmann. A propósito, Harry P. Reeder señala lo siguiente:

Kaufmann fue miembro permanente del Círculo de Viena, formado en el positivismo, pero no fue positivista,⁶ y fue llamado en el Círculo “la oposición fiel de su majestad”. Kaufmann fue un fenomenólogo muy respetado por Husserl, quien consideró su libro sobre filosofía de la matemática como una gran contribución a la fenomenología de esta ciencia [...] Cuando fueron estudiantes de derecho [1920], Kaufmann y Schütz estudiaron los libros de Husserl *Investigaciones lógicas*, *Ideen I*, *Lógica formal y lógica trascendental*, *Meditaciones cartesianas*, *Lecciones de la fenome-*

6 En una carta a Arthur Bentley, con fecha del 15 de febrero de 1945, Kaufmann afirma: “Nagel tiene razón en decir que nunca fui yo un positivista lógico y que no fui influenciado fuertemente por Carnap, aunque fui miembro del Círculo de Viena desde el comienzo hasta el fin y aprendí mucho de sus discusiones (PN 15467)” (citado en Reeder, 2009, p. 443). Cfr., también las decenas de cartas entre Husserl y Kaufmann (Hua Dok III/4, pp. 173-243).

nología de la conciencia interna del tiempo, y borradores de *Experiencia y juicio* [...] Aunque el interés de Kaufmann en la metodología de vez en cuando le llevó a distanciarse un poco de la fenomenología, Kaufmann se consideró como fenomenólogo aunque no en sentido doctrinal, a raíz de las diversas influencias de los grupos de investigadores con los que trabajó [...] Pero Husserl mismo consideró que Kaufmann fue uno de los lógicos más competentes entre los fenomenólogos, y también uno de sus amigos más leales (2009, pp. 443-445).

Efectivamente, Felix Kaufmann fue uno de los primeros en intentar combinar activamente los resultados de la fenomenología husserliana con el empirismo lógico del Círculo de Viena. Este intento por salvar activamente la distancia entre el empirismo lógico y la fenomenología husserliana no le salvó de las críticas de Schlick y Waismann. Sobre este punto Wolfgang Huemer señala algo importantísimo:

Kaufmann no siempre lo tuvo fácil dentro del Círculo de Viena. Como no ocultaba su interés por Husserl, era considerado un fenomenólogo por los demás miembros. Gustav Bergmann escribe en sus *Memories of the Vienna Circle* que “cuando ellos [Kaufmann y Neumann, otro participante de las reuniones que se interesaba por Husserl] tomaban la palabra durante el período clásico, Schlick mostraba ocasionalmente cierta impaciencia y a veces incluso interrumpía la discusión directamente”. Bergmann añade que la situación mejoró un poco cuando los wittgensteinianos ganaron más influencia en el Círculo de Viena, ya que “ellos [los fenomenólogos] pretendían reconocer muchas de las ideas que ahora avanzaban [los wittgensteinianos] como antiguas enseñanzas de su propia escuela”, lo que, sin embargo, era rechazado por Schlick y Waismann. Este último, sin embargo, “en privado recomendó la lectura de Husserl”. Este acercamiento podría haber mejorado algo la situación para los fenomenólogos, pero definitivamente fue contraproducente para los wittgensteinianos. “Fue desde este lado, además, desde donde surgieron las críticas. En el Círculo, Hahn preguntó directamente a Waismann cómo se distinguía ya de un fenomenólogo”. Estas observaciones muestran claramente que la asociación con la fenomenología husserliana no mejoró la posición de Kaufmann dentro del Círculo de Viena (2003, p. 153).

Todo parece indicar, pues, que Kaufmann pudo ser quien verdaderamente introdujo a Husserl dentro del círculo de Wittgenstein. Pero antes de tomar partido, no perdamos de vista la otra cara de la moneda: en el campo de la física

del siglo XIX, autores como Ernst Mach,⁷ Ludwig Boltzmann,⁸ Albert Einstein,⁹ Max Planck,¹⁰ Henry Margenau¹¹ y Hans Kleinpeter, también hicieron uso del concepto de fenomenología. En cierto sentido, el propio Wittgenstein mantuvo un genuino interés por la relación entre física y fenomenología (Mejía y Orejarena, 2013).

7 Al comienzo mismo de sus conferencias de Ámsterdam en 1928, Husserl argumenta que su fenomenología puede entenderse como “cierta radicalización de un método fenomenológico que ya era exigido y practicado con anterioridad de manera individual por algunos científicos naturales y psicólogos”. Luego se refiere a la *Naturforscher* y a filósofos que utilizaron este método antes que él, a saber, Ernst Mach, Ewald Hering y Franz Brentano:

En el cambio de siglo surgió en la lucha de la filosofía y la psicología por un método estrictamente científico una ciencia nueva, junto con un método nuevo de investigación filosófica y psicológica. La nueva ciencia se llamó fenomenología porque ella, porque su nuevo método, nació de una cierta radicalización de un método fenomenológico que ya era exigido y practicado con anterioridad de manera individual por algunos científicos naturales y psicólogos. Para hombres como Mach o Hering, el sentido de este método consistía en una reacción contra la falta de suelo que amenazaba al teorizar en las ciencias “exactas” de la naturaleza; se trataba de la reacción contra un modo de teorizar con formaciones de conceptos alejadas de la intuición y con especulaciones matemáticas, que no traía consigo una claridad intelectual acerca del sentido legítimo y los logros de la teoría (Husserl, 2019, p. 483)

8 Boltzmann fue consciente de la distinción entre los términos fenomenológico y fenomenología a un nivel filosófico: el análisis de las sensaciones y los fenómenos relacionados con la observación, y a un nivel científico: las implicaciones matemáticas de la mecánica estadística. En cierta medida, el rechazo de Husserl hacia la propuesta de Mach lo situaría cerca de la epistemología científica de Boltzmann. Incluso, en su rechazo del psicologismo, Husserl y Boltzmann no comparten el fenomenalismo de Mach, cuando este se interpreta como un rechazo a los postulados teóricos (Berg, 2016, p. 3).

9 En la correspondencia de Husserl encontramos varias referencias interesantes que hacen suponer que él conocía de primera mano el trabajo del físico alemán (*cfr.*, las cartas de Husserl a W. P. Bell, del 22 de enero de 1922 (Hua Dok III/3, pp. 33-35) y del 13 de diciembre de 1922 (Hua Dok III/3, pp. 43-50); la carta de Husserl a Alf Tor Nyman, del 28 de junio de 1929 (Hua Dok III/6, pp. 331-315) y, por supuesto, la carta a Hermann Weyl del 9 de abril de 1922 (Hua Dok III/ 7, pp. 293-295), donde explícitamente señala que Oskar Becker, alumno de Husserl en Friburgo, ha preparado una suerte de síntesis de los descubrimientos de Einstein con investigaciones fenomenológicas naturales (*Natur-phänomenologischen Untersuchungen*).

10 En una conferencia de 1941, “El significado y el límite de la ciencia exacta”, Planck usa el término *mundo fenomenológico* y lo identifica con el concepto de imagen científica del mundo. También sostiene que hay un sentido metafísico del mundo real que se encuentra detrás o incluso dentro del mundo fenomenológico, de modo tal que una imagen científica del mundo obtenida por la experiencia siempre se queda corta en el sentido metafísico del mundo real (Park, 1998, pp. 9-10).

11 En 1944, Margenau publicó un ensayo titulado “Phenomenology and Physics” en la revista *Philosophy and Phenomenological Research*. Al inicio de dicho ensayo, Margenau señala lo siguiente:

Es esencial desde el principio evitar una mala interpretación del significado de fenomenología que ha surgido ocasionalmente y que, de hecho, sugiere el nombre. El físico a veces distingue entre una explicación fenomenalista y una explicación dinámica. Una teoría fenomenalista es aquella que se mueve en la superficie de los fenómenos físicos y se esfuerza por describirlos en términos de apariencias observadas en lugar de la forma exhaustiva que proporcionan las teorías dinámicas y causales. Así, es probable que la palabra fenomenología le sugiera al físico algo ligado a la apariencia de las cosas, más que una característica de su naturaleza esencial. La doctrina filosófica de la fenomenología pretende una explicación completa. De hecho, el término fenomenología se usa en este movimiento para referirse al trasfondo más fundamental de toda experiencia. En este sentido, entonces, la explicación fenomenológica es el tipo más básico disponible (1978, p. 317).

Como se puede notar, el uso tan amplio y diversificado del término “fenomenología” fue signo de un entresijo conceptual que dio lugar a emplazamientos teóricos tan distintos que, posiblemente, impidieron un uso más o menos estándar del término “fenomenología”, por lo menos en el terreno de la física del siglo XIX y XX. Como Berg señala:

El uso múltiple y a menudo incoherente del término “fenomenológico” en el discurso filosófico y científico de finales del siglo XIX y principios del XX refleja un discurso intelectual entrelazado y aún no dividido: la filosofía “analítica” y la fenomenología, la filosofía y la psicología (como en el caso de los trabajos psicológicos experimentales de Mach y Brentano y la temprana teoría de la Gestalt), y más generalmente las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) [...] Estos términos aparecieron en varios discursos y con una serie de supuestos epistemológicos que a veces diferían significativamente de un escritor a otro y otras veces compartían un lenguaje discursivo común [...] En este caso, me refiero a un cambio de paradigmas más bien “local”, que culminó con la posterior obra fenomenológica de Husserl, el fenomenalismo científico de Mach y la “localización” del término en la física de Boltzmann (es decir, la termodinámica y la mecánica estadística) (2016, p. 3).

2. LA FENOMENOLOGÍA ES GRAMÁTICA. LA PERSPECTIVA DE WITTGENSTEIN Y HUSSERL

Los intentos de conexión entre el pensamiento wittgensteiniano y la tradición fenomenológica asumen diversos (pero cuestionables) métodos de acercamiento entre uno y otro. Desde aquellos que únicamente enlistan, sin argumentar, temas aparentemente relacionados (Van Peursen, 1959) pasando por la propuesta de Hintikka & Hintikka (1986) y de Gier (1981), por mencionar a los más representativos.¹² En este apartado asumiré el resultado implícito del párrafo anterior, a saber, que si bien Wittgenstein sí usó el concepto de “fenomenología”, él jamás aclaró qué entendía por dicha noción y de dónde pudo haberla asumido. Como ya se observó, bien pudo ser la propuesta por Mach, Boltzmann, Kleinpeter, o Husserl. Incluso, “si se tiene en cuenta el influjo de Russell en el pensamiento de Wittgenstein, y que el atomismo lógico russelliano se concibió claramente como antihegeliano, se podría especular que Wittgenstein incluso estaba pensando en la fenomenología de Hegel cuando recurrió a esa noción” (Villamil Lozano, 2021 p. 33). A continuación una comparación más o menos pormenorizada sobre el papel que juegan los conceptos de

¹² Villamil Lozano hace una enumeración completa sobre la extensa bibliografía a propósito del interés por determinada obra de Wittgenstein analizada al crisol de la fenomenología, (2021, pp. 13-14).

fenomenología y gramática, de manera particular en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, en algunos apuntes de las *Observaciones filosóficas*, las *Investigaciones filosóficas*, siguiendo muy de cerca a Mauro Engelmann (2013) y Villamil Lozano (2021). La idea de situarme en las *Investigaciones lógicas* es porque en esta obra encontramos un planteamiento más desarrollado del concepto de gramática husserliana y por ser, antes de 1929, la referencia más directa sobre estos temas. El tema decisivo se sitúa en la cuarta investigación lógica, pero es necesario transitar, al menos, por las dos primeras.

Husserl sostiene, en las *Investigaciones lógicas*, que la lógica pura, en cuanto ciencia de las unidades teoréticas (juicios, raciocinios, conceptos, etc.) es, por esencia, ciencia de los significados (*Bedeutung*), de sus especies y diferencias, y de sus leyes ideales (Hua XIX/1, 97). Dicho con otras palabras: lo que Husserl afirma es que todos los juicios (de cualquier nivel), en el sentido de actos de juzgar (vivencias), encierran una unidad de significado que es el juicio ideal (Hua XIX/1, 5-6). Siguiendo esta indicación, en el universo de la lógica pura, además de números, también existen otras entidades como los significados y las formas puras que también forman parte de la recién descubierta esfera de lo ideal. Unos y otros son intemporales y con distintos grados de idealidad, misma que exige aclaración y distinción pues la significación de un concepto no es de la misma especie que la significación de las objetividades lógico-matemáticas (siempre de una universalidad superior) (Chillón, 2017, p. 167). En este punto particular ya puede advertirse una zanja teórica: la denominada gramática filosófica de Wittgenstein considera que el significado no se encuentra en la capacidad de representación, sino que el significado de una palabra está en el uso que se hace de ellas. La gramática sería, pues, la responsable de describir estos usos en la medida en que los puede explicar. Es decir, el lenguaje guarda su sentido originario ahí donde nos atenemos al uso común, este quehacer lingüístico propio de la así llamada gramática tiene como tarea originaria el análisis de las reglas en las que se asientan esos usos de nuestro lenguaje (Ruíz Fernández, 2008, p. 274).

Continuando con la primera de las *Investigaciones lógicas* esta inicia con la consideración de las relaciones entre los signos (*Zeichen*) y la significación. En específico, Husserl trata de dar cuenta del concepto de expresión (*Ausdruck*), entendido lingüísticamente. Para lograr esto, Husserl separa aquellos elementos que pertenecen a una expresión de aquellos que no le pertenecen (o que *pueden* aparecer en una expresión sin ser *necesarios* a ella). El primer paso que Husserl da en esta dirección consiste en distinguir la expresión de otro tipo de signos que no son *expresivos* (en el sentido de expresar una significación). Por esta razón, Husserl advierte: “Todo signo es signo de algo, pero no todos tienen una ‘significación’, un ‘sentido’, que esté expresado con el signo” (Hua XIX/1, 30). Efectivamente, todo signo designa o presenta indirectamente a otra cosa, pero no se puede decir que todo signo “signifique algo”. Por tanto, la significa-

ción no es dependiente del signo. Esta distinción también puede verse como un distinguo entre los signos que no expresan nada y los *signos significativos*. Los primeros son llamados signos indicativos o señales (*Anzeichen*) y los segundos expresiones significativas. Los signos indicativos o señales se caracterizan de la siguiente manera.

La primera caracterización positiva del concepto de expresión aparece en el §6 de la primera investigación. En ese párrafo Husserl distingue el lado físico y el lado psíquico de la expresión. El primero es el signo escrito o la voz hablada en su aparición física y real. El segundo es “un cierto curso de vivencias psíquicas (*Belauf von psychischen Erlebnissen*) que, enlazado asociativamente a la expresión, la convierten en expresión de algo” (Hua XIX/, 38). En otras palabras, en toda expresión se distinguen dos aspectos: por un lado, su parte *física*, el signo sensible (articulación de sonidos o grafismos), por otro lado, el conjunto de vivencias psíquicas que convierten a una expresión en expresión *sobre* algo o que convierten lo que no era expresión (un grafismo, un garabato) en expresión. Hacia los §§9 y 10, Husserl señala que:

[hay] que diferenciar dos tipos de actos o series de actos: por un lado, aquellos que son esenciales a la expresión, si esta ha de ser expresión, esto es la palabra vocal animada de sentido. Estos actos los llamamos actos de dar sentido o intenciones significativas. Por otro parte, tenemos los actos que sin duda no son esenciales a la expresión como tal, pero que mantienen con ella la relación lógica fundamental de cumplir (confirmar, robustecer, ilustrar) su intención significativa más o menos adecuadamente y por tanto de actualizar justamente su referencia al objeto (Hua XIX/1, 44).

Se observa que en la articulación del fenómeno de la expresión se conjugan, indisolublemente, los siguientes elementos: (i) su constitución en cuanto fenómeno físico y (ii) los actos que le confieren *significación*:

Los actos diferenciados arriba, la aparición de la expresión y la intención significativa, eventualmente también la plenificación de la significación, no construyen en la conciencia una mera conjunción (*Zusammen*), como si estuvieran dados simplemente en simultáneo. Más bien construyen una unidad íntimamente fusionada de carácter peculiar [...] Dicho de manera puramente fenomenológica, esto no es otra cosa que: la representación intuitiva, en la que se constituye la aparición física de la palabra, experimenta una modificación fenomenal esencial, cuando su objeto adquiere la validez de una expresión” (Hua XIX/1, 45-47).

Llegados a este punto, es conveniente precisar algunas cuestiones. En primer lugar, la significación de una expresión no se agota en su fenómeno verbal sonoro ni se identifica con los actos que dan significación (no es un componente real de la vivencia significativa), antes bien, ella no sólo trasciende la realización

temporal y efímera de esa voz sonora fugitiva y efímera, también trasciende la vivencia de significación, el acto en el que se juzga, esté o no esté expresado. Dicho de otra manera, la significación es aquello que se mantiene *idéntico* e invariable en todos los enunciados y es, además, independientemente del acto de juzgar. Según Husserl, la significación de una expresión no puede ser aquello que aparece y desaparece con cada exteriorización por parte de cualquier sujeto. Por el contrario, la significación se mantiene como ella misma en la variación de distintos actos expresivos que mientan, en distintos momentos, la *misma* significación y, a su vez, no depende de ninguna determinación de carácter psicológico (Hua XIX/1, 50). Es verdad que la vivencia significativa tiene sus contenidos psicológicos que varían de individuo a individuo y se relacionan con la aparición de la palabra física, con los actos perceptivos y demás. Pero el significado que allí aparece es un contenido ideal que aparece siempre igual en toda la multiplicidad de casos (Hua XIX/1, 105).

En la cuarta investigación lógica, Husserl estudia la posibilidad de establecer leyes universales con las que se orienten las significaciones. Dicha tarea comienza con la distinción entre significaciones simples y compuestas (§1). Dentro del tipo de las significaciones compuestas se introduce la distinción entre significaciones categoremáticas y sincategoremáticas. Las primeras se refieren a las expresiones por sí significativas, mientras que las últimas son las palabras que ayudan a la expresión y no tienen, propiamente hablando, significación alguna. El pasaje de un tema a otro se presenta en el §4 y está dado por la pregunta de si a toda palabra de un cierto conjunto dado se le debe atribuir o no una significación propia.

Ahora bien, en el excurso de la primera y la segunda investigaciones lógicas advertí que las significaciones son unidades ideales y que por su propio sentido son necesariamente expresables (aunque no tengan cumplimiento). También señalé que a las significaciones les basta ser posibles para existir. La pregunta que ahora Husserl formula en la cuarta investigación lógica es si es posible establecer leyes universales por las cuales son posibles las significaciones. Ciertamente las significaciones pueden combinarse y dar como resultado nuevas significaciones, pero no toda reunión de significaciones produce una (nueva) significación. Dicho de otra manera: no se puede crear libremente una unión azarosa de significaciones con significaciones. Sólo en algunos casos las significaciones se unen en una nueva significación total, pero en otros casos el resultado es meramente un conjunto inconexo de significaciones (§10). Ahora bien, la búsqueda de tales leyes universales que hacen posible toda significación presupone la distinción entre objetos independientes y no independientes, ya estudiada en la tercera investigación lógica. La finalidad de esto último es establecer categorías esenciales de la significación en las que las leyes apriorísticas de la significación se puedan sostener. Pues bien, lo que determina la posibilidad de unir significaciones no es propiamente el contenido particular de esas significa-

ciones, sino el “tipo” de las mismas. “Las significaciones se clasifican, de acuerdo a su naturaleza, en diferentes géneros, o sea, caen bajo diversas ‘categorías de significación’ (*Bedeutungskategorien*). Las leyes a priori establecen las posibilidades de reunión de tipos o géneros de significaciones” (González Porta, 2008, p. 43). Ellas establecen qué categorías de significación son capaces de ser combinables con otras categorías de significación para así obtener una significación total (§10).

Llegar al punto anterior exige un “nuevo” trabajo de abstracción particular o “formalización” (§13). El trabajo de formalización toma como referencia a la proposición, pues todo significado es una proposición o es parte de una proposición (§13). Ahora bien, en correspondencia con las diferentes partes de la lógica, Husserl cree que en las leyes lógicas se deben diferenciar dos tipos (§14). El primer tipo lo representan las leyes de la significación y el segundo “lo representan leyes que se refieren a la validez objetiva en tanto ésta depende de las formas de la significación y no de la materia. En el primer caso se trata de leyes para evitar el sinsentido, en el segundo, de leyes para evitar el contrasentido” (González Porta, 2008, p. 52). Finalmente, se pueden resumir las tareas de la morfología de las significaciones en tres puntos:

- 1) Se trata de establecer o fijar las formas primitivas de las significaciones.
- 2) Se trata de estudiar las leyes que rigen las posibles combinaciones de categorías de significación.
- 3) Se trata de fijar las formas derivadas de significación reconduciendo estas leyes a un número mínimo de leyes elementales. Las formas primitivas de combinación son “válidas” pues a cada una de ellas le pertenece una ley existencial *a priori*. Así, toda combinación que obedezca a las mismas leyes, resulta en una significación existente (2008, p. 44).

Si tomamos realmente en cuenta este contexto husserliano, el lenguaje fenomenológico wittgensteiniano cumple con una función que tiene que ver con las reglas de uso que hacemos los hablantes de una palabra o de un concepto. Si bien el interés husserliano es establecer o fijar las formas primitivas de las significaciones, así como las leyes que rigen las posibles combinaciones de categorías de significación, la propuesta de Wittgenstein en realidad busca coadyuvar el simbolismo del *Tractatus* a través del análisis de nuestro obrar lingüístico. Siguiendo a Villamil y Engelmann, el lenguaje debía ser “fenomenológico” “porque cualquier otra alternativa, ya sea un lenguaje científico o el lenguaje cotidiano, presupondrá la aprehensión directa del fenómeno, esa aprehensión que el lenguaje ‘fenomenológico’ busca describir (2013, p. 23)”. Dicho con otras palabras, el lenguaje fenomenológico se derivaría del lenguaje cotidiano en la medida en que aquel está relacionado con las descripciones en el lenguaje cotidiano de los hechos (Engelmann 2013).

Ciertamente, la reconstrucción wittgensteniana sobre el lenguaje y el mundo ahora vuelve sobre el lenguaje cotidiano desmontando a las palabras de su carácter puramente lógico. Si el problema refería al carácter identitario entre el mundo y el pensamiento, ahora se trata de evidenciar el carácter natural del lenguaje en tanto actos intersubjetivos, contextuales y fundados en formas de vida. Esta descripción motivaría a creer que existe un parangón con la propuesta fenomenológica husserliana, pero en lo primero que hay que hacer hincapié es que en Husserl encontramos, al menos en las *Investigaciones lógicas*, además de la idea de que llegamos al conocimiento de la psique ajena, la posibilidad de una percepción adecuada de sus actos mentales, tal como lo hacemos con nuestras propias vivencias. Ciertamente es que en Wittgenstein uno puede abiertamente señalar que comprender un nombre es conocer su uso general en el lenguaje, pero también es verdad que Wittgenstein cuestiona la forma en que hablamos de nuestras ideas e imágenes como algo interno. Pero, además, las reglas de uso no son esencias formales, ni esencias materiales, son simplemente juegos de lenguaje surgidos de situaciones vitales. Hay cierto funcionalismo e incluso un cierto pragmatismo en esto. Ciertamente, la gramática para Wittgenstein abarca todas las reglas internas de todo lenguaje que determinan los límites del sentido:

Wittgenstein dice a menudo que en la gramática no se hacen hipótesis o explicaciones empíricas más o menos probables, sino que ella es descriptiva, que en ella se expresa algo obviamente reconocible. Pudiera parecer que el análisis gramatical y la tradición fenomenológica confluyen en ese punto [...] Sin embargo, el sentido de lo que dicen es fundamentalmente diverso. En la tradición fenomenológica se trata de una descripción esencial de los fenómenos, entendidos como realidad concreta. En la gramática de Wittgenstein no se trata de describir nada en ese sentido, sino que ella se asume como descriptiva en el sentido de que aspira a enunciar algo no empírico, obviamente reconocible por otros. Si digo, por poner un ejemplo trivial, que “rojo” es una expresión de mi lenguaje que puedo emplear para clasificar el color de objetos, no estoy describiendo ninguna realidad tal y como se «da», sino que digo algo la no adhesión a lo cual es para mí incongruente con el uso de las mismas expresiones que empleo al enunciarlo. Eso es obviamente reconocible *por quienes concordamos en el lenguaje* (Ruiz Fernández, 2021, p. 75)

En ese tenor, tal como advierte Engelmann ella es sinónima de *sintaxis* por lo que incluiría la sintaxis lógica propuesta en el *Tractatus* (2013), es decir, la gramática consideraría al lenguaje como un cálculo de reglas que rige tanto a las palabras como a las oraciones, así si se cambian las reglas se cambian los significados (Engelmann 2013).

Desde luego, podría decirse que no confunda dos fenómenos: el de la comunicación y el de la comprensión. Pero lo cierto es que lo que Husserl propone no es cómo comprendemos una palabra con significado, sino cómo es que

comprendemos a otra persona que se expresa de manera lingüística. Pero en el caso de Wittgenstein comprender una palabra, esto es, entender su función requiere asumirla desde un juego lingüístico. Hay tantas reglas como juegos de lenguaje. La objetividad viene necesariamente del contexto de emisión para atribuir un sentido completo a sus expresiones (Arce Carrascoso, 1999). Ciertamente, “lo que comúnmente llamamos significar se despliega en un horizonte en el que estamos arraigados y del que no disponemos a voluntad es, en todo caso, un hecho fenoménico positivo tan irreductible como lo es la efectiva posibilidad de la evidencia significativa” (Ruíz Fernández, 2008, p. 272).

Ahora bien, como bien señalan Gisholt Tayabas y Ziriñ Quijano (inédito), cuando Husserl aborda el tema de la comprensión la compara con el acto de *aprehensión objetivadora* mediante el cual aprehendemos un conjunto de sensaciones y vivencias como un objeto y no como mero material sensible (§23). Se percibe y se sabe que eso es un “mango” y no meros colores y formas que luego unimos para crear un objeto. Así, al escuchar una palabra, reconozco un conjunto unitario sonoro, pero sobre esta percepción se funda una nueva aprehensión, un acto que me permite percibir tal expresión como poseedora de sentido. Uno “pasa de largo” a través de los signos físicos y se sumerge en la comprensión y en aquello que mientan en la comprensión y en aquello que mientan (§ 34). No obstante, no hay que pasar por alto que para Wittgenstein los juegos del lenguaje son sistemas de comunicación humana que aparecen, porque no podría ser de otro modo, en *situaciones lingüísticas*. “Entonces, la remisión que hace Wittgenstein del problema de la significación y de la objetividad hacia el uso tiene el mérito de que toda la actividad lingüística está determinada por reglas de juego que se comportan como aquello que puede conferir significado a los términos (Arce Carrasco, 1999). Wittgenstein parte de la idea de que no hay que recurrir a ninguna teoría semántica para entender y precisar el problema del significado de una oración, tampoco es necesario suponer ningún contenido ideal o mental para decir que un término sea significativo. La connotación es simplemente la “regla de uso” a la que se somete toda expresión para que tenga sentido. En todo caso, “la significación lingüística vive en el uso [...] está en obra en una cierta situación. La cuestión es el sentido justo con que esa situación pide ser asumida” (Ruíz Fernández, 2008, p. 270).

Según lo anterior, en el esquema husserliano cuando escuchamos a alguien hablar, lo percibimos como emitiendo palabras significativas (no meras emisiones sonoras). Aprehendemos comprensivamente esas palabras y suponemos en el hablante un conjunto de actos (lo notificado) que le dan sentido a sus palabras en cuanto expresiones de sus pensamientos, deseos, emociones. El asunto aquí es que Wittgenstein apuntaría que hay comunicación lingüística de lo que experimentamos si hay “la posibilidad de concordar públicamente con otros en el uso de las expresiones que para ello empleamos. Solo la relevancia en la

interacción lingüística juega un papel, y el sentido que tiene lo que decimos, cuando empleamos términos de experiencias, esto es, cuando hablamos de lo que experimentamos, está vinculado a dicha relevancia no a «otra cosa» (Ruíz Fernández, 2021, p. 84). En ese sentido, la gramática de Wittgenstein se asume como descriptiva en el sentido de que aspira a enunciar algo no empírico, obviamente reconocible por otros. Se describe la no adhesión a lo cual es para mí incongruente con el uso de las mismas expresiones que empleo al enunciarlo. Tal como señala Ruíz Fernández:

Lo que desplegamos al significar *está en nuestra mano*, es decir, está originariamente condicionado por una disposición libre y por nuestro poder articulador. Ahora bien, aquello que *hacemos* al significar no sólo *está en nuestro poder*. Igual de originariamente, lo significado se realiza en el medio de un arraigo en el que estamos ya situados. Lo que se hace al significar, podríamos decirlo así, se despliega en un horizonte que no está en nuestra mano abolir o crear. Sería efectivamente ridículo pretender que nuestro poder articulador instaurara, por sí mismo y *ex novo*, un nuevo «horizonte significativo» en el que desplegarse. Todo quehacer significativo se mantiene en un arraigo horzontico que no cae bajo el dominio de un libre poder-articulador (2008, p. 269)

CONCLUSIONES

Según lo antes analizado, tanto Husserl como Wittgenstein admiten una distinción disímil entre significado y esencia del lenguaje natural. Por un lado, Wittgenstein piensa que la noción de “esencia” aparece cuando el lenguaje se “va de vacaciones”¹³ (expresión de las *Investigaciones filosóficas*). La “esencia” se expresa, en todo caso, mediante la gramática. Por otro lado, Husserl construye una idea de esencia trascendental que, gracias a las operaciones de la reducción fenomenológica, se manifiesta como incrustada en el mundo. En este sentido, la realidad no es una simple materia bruta separada de su contexto de experiencias, sino un sistema de validez y significado que precisa de la subjetividad. En otras palabras, los objetos solo tienen significado para nosotros a través de nuestra conciencia de ellos según diferentes estructuras de manifestación y con un significado determinado. Wittgenstein, por su parte, presupone en su concepción del lenguaje que el pensamiento y la realidad no tienen una estructura o fundamento lógico, sino únicamente gramatical. Lo que interesa saber es que tiene *sentido decir* en nuestra vida cotidiana. Por otro lado, tanto Husserl como Wittgenstein hacen suyo el papel de la actitud descriptiva del lenguaje. Pero la concepción de la descripción de Husserl surge del terreno fenomenológicamente

13 Es decir, dado que el lenguaje es parte de una actividad, pues con el lenguaje siempre hacemos algo, un tipo de pregunta de este tipo es equivalente a un “no hacer nada”. Wittgenstein dice “wenn die Sprache feiert”, esto es, un lenguaje “que no hace nada”.

reducido, mientras que la concepción de Wittgenstein parte del nivel del lenguaje cotidiano. En ese sentido, para Wittgenstein el significado es considerado como una considerable incrustación comunitaria, nuestros usos lingüísticos se desplieguen a manera de un juego en el que ya estamos situados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCE CARRASCOSO, José Luis, *Teoría del Conocimiento. Sujeto, Lenguaje, Mundo*, Madrid, Síntesis, 1999.
- BERG, Adam, *A Comparative Study of the Theories of Mach, Husserl, and Boltzmann*, USA, Lexington Books, 2016.
- DE PELLEGRIN, Enzo (Ed.), *Interactive Wittgenstein. Essays in Memory of Georg Henrik von Wright*, Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Springer, 2011.
- DRURY, M.O.C., “Conversations with Wittgenstein”. En: RHEES, Rush (Ed.) *Recollections of Wittgenstein*, (2^o ed.) UK, Oxford University Press, 1984.
- FISSETTE, Denis, “Phenomenology and Phenomenalism: Ernst Mach and the Genesis of Husserl’s phenomenology”, *Axiomathes* 22, 2012, pp. 53–74.
- FLOYD, Juliet, “The Frege-Wittgenstein Correspondence: Interpretive Themes”. En: DE PELLEGRIN, Enzo (Ed.), *Interactive Wittgenstein. Essays in Memory of Georg Henrik von Wright*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York, Springer, 2011, pp. 75-107.
- FREGE, Gottlob, *Logical Investigations*, New Haven, Yale University Press, 1977.
- GIER, N. F. *Wittgenstein and Phenomenology: A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty*. SUNY, 1981.
- GISHOLT Tayabas, Gonzalo y Antonio ZIRIÓN QUIJANO (inédito), “Sobre la relectura de Martínez Bonati de la teoría del signo de Husserl” En: ÁLVAREZ MATEOS, María Teresa, Luis A. Canela Morales y Armando Quezada Medina (Coordinadores), *Investigaciones fenomenológicas sobre el sentido y el lenguaje*, Ediciones de la Universidad de Guanajuato.
- GLOCK, Hans-Johann, “Knowledge, Certainty and Scepticism: In Moore’s Defense” En: MOYAL-SHARROCK, D. (Ed.), *The Third Wittgenstein. The Post-Investigation Works*, Routledge, 2004, pp. 63-78).
- GONZALEZ PORTA, Mario Ariel, “La idea de una morfología de la significación o gramática universal en la “4^a investigación lógica” de Husserl”, *Cognitio*, 9, (1), 2008, pp. 41-55.
- HINTIKKA, B. y HINTIKKA, M., *Investigating Wittgenstein*. Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- HUEMER, Wolfgang, “Logical Empiricism and Phenomenology: Felix Kaufmann” En: STADLER, Friedrich (Ed.) *The Vienna Circle and Logical Empiricism Re-Evaluation and Future Perspectives*, New York/Boston/Dordrecht/London/Moscow, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 151-161.
- HUSSERL, E. *Textos breves (1887-1936)* Salamanca: Sígueme. (Coords.) Antonio Ziri3n Quijano y Agust3n Serrano de Haro, 2019.
- *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 2020.

- *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und der 2. Auflage. Halle: 1900, rev. ed. 1913. Hrsg. Elmar Holenstein. The Hague, Martinus Nijhoff [Hua. XVIII], 1975.
- *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Hrsg. Ulrich Melle. The Hague, Kluwer Academic Publishers [Husserliana XX/1], 2002.
- *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921)*. Hrsg. Ulrich Melle. The Hague, Kluwer Academic Publishers [Husserliana XX/2], 2005.
- *Briefwechsel*. Hrsgs. Karl Schuhmann in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann. The Hague, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Band I: Die Brentanoschule
- Band III: Die Göttinger Schule.
- Band IV: Die Freiburger Schüler.
- Band V: Die Neukantianer.
- Band VI: Philosophenbriefe
- Band VII: Wissenschaftskorrespondenz
- MARGENAU, H., *Physics and Philosophy: Selected Essays*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1978.
- MEJÍA, M. y OREJARENA, J., “Wittgenstein y la fenomenología: observaciones sobre la esencia de la fenomenología como lenguaje primario y como gramática”, *Graffylia*, 21, 2015, pp. 60-78.
- PARK, Byong-Chul, *Phenomenological Aspects of Wittgenstein’s Philosophy*, Dordrecht, Springer, 1998.
- REEDER, Harry P., “Wittgenstein Never was a Phenomenologist”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20:3, 1989, pp. 257-276.
- (2009) “Felix Kaufmann, metodólogo” En: Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 441-450
- RHEES, Rush, *The Tractatus: Seeds of Some Misunderstandings*, *Philosophical Review* 72 (2) (1963), pp. 213-220.
- RUIZ FERNÁNDEZ, José, “La gramática como fenomenología. Consideraciones sobre el pensamiento de Wittgenstein”, *Pensamiento*, 66(247), 2010, pp. 169-179.
- “Sobre el a priori material de la fenomenología”, *Pensamiento*, 69 (259), 2013, pp. 315-330.
- “Evidencia, juegos del lenguaje y la posibilidad de la fenomenología”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 41, 2009, pp. 259-284.
- “Wittgenstein y la recusación de la fenomenología”, *Teorema*, Vol. 40 (3), 2021, pp. 65-86.

- SCHUHLMANN, K., *Husserl-Chronik (Denk- und Lebensweg Edmund Husserls)*, Husserliana Dokumente, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977.
- SMITH, B., *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*, Chicago, Open Court, 1994.
- SPIEGELBERG, H., *The Phenomenological Movement*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1965.
- “The Puzzle of Wittgenstein’s Phänomenologie (1929 —?)” En: SPIEGELBERG, Herbert, *The Context of the Phenomenological Movement*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1981, pp. 202-228
- THOMPSON, J., *Wittgenstein on Phenomenology and Experience: An Investigation of Wittgenstein’s ‘Middle Period.’*, Bergen: Bergen University Press, 2008.
- VAN PEURSEN, C. H. “Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 20(2), 1959, pp. 181-197.
- VILLAMIL-LOZANO, A. F., En busca de un ‘Wittgenstein fenomenológico’ y una fenomenología wittgensteiniana (tesis de maestría en filosofía). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.
- WAISMANN, Friedrich, *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, Basil Blackwell, 1979.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Gramática filosófica*, México, IIF-UNAM, 1992.
- *Observaciones sobre los colores*, México, IIF-UNAM, 1994.
- Wittgenstein’s Nachlass: The Bergen Electronic Edition [MS] (ed. Wittgenstein Archives at the University of Bergen). Oxford University Press. <http://wittgensteinonline.no/>
- *Observaciones filosóficas*, México, IIF-UNAM, 2008.
- *Escrito a máquina*, Madrid, Trotta, 2014.
- *Investigaciones filosóficas*, México, IIF-UNAM, 2017.
- ZHANG, Q., “Wittgenstein’s Reconsideration of the Transcendental Problem – With Some Remarks on the Relation between Wittgenstein’s “Phenomenology” and Husserl’s Phenomenology”, *Frontiers of Philosophy in China*, 3(1), 2008, pp. 123-138.

**ANTI-CIENTIFICISMO WITTGENSTEINIANO EN EL
TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS: LA IMPORTANCIA
DE LO IMPORTANTE EN EL PRIMER WITTGENSTEIN**

*WITTGENSTEINIAN ANTI-SCIENTISM IN THE TRACTATUS
LOGICO-PHILOSOPHICUS: THE IMPORTANCE OF
THE IMPORTANT IN EARLY WITTGENSTEIN*

DAVID PÉREZ CHICO

Doctor en Filosofía
Profesor contratado doctor
Facultad de filosofía y letras
Unidad pre-departamental de filosofía
Universidad de Zaragoza
Zaragoza/España
davidpch@unizar.es
ORCID: 0000-0001-7933-8861

Recibido: 25/07/2022
Revisado: 31/08/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: el presente escrito se plantea un objetivo aparentemente muy simple, a saber, mostrar que el *Tractatus Logico-Philosophicus*, a pesar de la temprana recepción neo-positivista, y a pesar de que el libro encontró cobijo bajo la alargada sombra del programa logicista, siendo este un ejemplo claro de cientificismo en filosofía, está escrito con espíritu anti-cientificista. Además, en segundo lugar, intentaré mostrar que la relevancia que esto puede tener para una mejor comprensión de Wittgenstein (tanto en su época temprana como en la posterior) es que permite poner en valor la importancia que tiene para él lo que tenemos por importante, ya sea en filosofía o en nuestra vida cotidiana.

Palabras Clave: Cientificismo, decir/mostrar, lo importante, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein.

Abstract: My aim in this article is very simple indeed, namely to show that Wittgenstein's *Tractatus*, despite its early neo-positivist reception, and despite the fact that the book found shelter under the long shadow of the logicist program, which was as good an example of scientism in philosophy as any can be, is written in an anti-scientism spirit. Secondly, I will try to show that the relevance this may have for a better understanding of Wittgenstein –both in his early and mature

periods– is that it allows us to highlight the importance that for him had what each one of us take to be important, be it in philosophy or in our everyday life.

Keywords: scientism, the important, to say/to show, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein.

“Es una gran tentación hacer explícito el espíritu”
(Wittgenstein, *Cultura y Valor*)

INTRODUCCIÓN*

Desde hace aproximadamente cuatro siglos, aunque de manera abierta e indisimulada desde el siglo XIX, dos fuerzas formidables se han venido enfrentando sin tregua y bajo diferentes avatares, en el campo del pensamiento con el fin de determinar cuál de las dos se arroga finalmente la autoridad epistémica, por así decirlo, universal; esto es, la clase de autoridad que establece quién o qué tiene la última palabra cuando se trata de conocer y explicar la realidad última. En un rincón tenemos a la razón matematizante, objetivista, naturalista y tecnificadora, que impulsa el avance de la manera de pensar, del tipo de entendimiento y de la metodología propias de las ciencias naturales. Una razón que cuenta, además, con la bendición del proyecto ilustrado consistente, dicho en pocas palabras, en sustituir la pasión por la razón. En el otro rincón, tenemos a la razón no instrumental, no cognitiva, situada, atenta a la diversidad, esteti-zante, etc., propia de las ciencias del espíritu o simplemente de las humanidades.

Ahora bien, no puede decirse que el encuentro que estoy tratando de describir de manera tan sucinta alguna vez llegara a ser una verdadera lucha de poder a poder, pues la desigualdad era mucha desde el principio, gracias en buena parte al enorme éxito predictivo explicativo y tecnológico del método científico. De hecho, ha llegado a ser tal este éxito que la principal causa del éxito de la ciencia es... el éxito mismo, lo cual ha permitido que la ciencia haya

* El presente artículo forma parte de sendos proyectos de investigación del Programa Nacional del Gobierno Español: “Perspectivas personales. Conceptos y aplicaciones” (RTI2018-098254-B-100. Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Programa Estatal de I+D+i Orientada a los Retos de la Sociedad. Gobierno de España) and “Comprensión intercultural, pertenencia y valor: aproximaciones wittgensteinianas” (PGC2018-093982-B-100. Ministerio de Economía y Competencia. Gobierno de España).

Una versión anterior de este trabajo fue leída con motivo de la celebración del coloquio de la SEDAF “Lecturas del *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein”, celebrado en Buenos Aires (y on-line) los días 23, 24 y 25 de junio de 2022. Agradezco a los participantes en el coloquio todos sus comentarios. He procurado tenerlos en cuenta siempre que ha sido posible.

Agradezco los comentarios de las personas que anónimamente evaluaron una versión anterior de este trabajo no solo por su interés y pertinencia, sino porque han servido para mejorar sensiblemente la legibilidad de mi texto.

ido imponiendo sin pausa y de forma unilateral, su propia concepción del conocimiento, logrando que cualquier crítica a su concepto de racionalidad sea visto como algo irracional. Y es que la ciencia natural, de la mano del progreso tecnológico, se ha convertido en el estandarte de nuestra civilización. En estas circunstancias, el resto de las áreas de conocimiento no científicas bastante trabajo tienen con asegurar su supervivencia (en términos de legitimidad y respetabilidad epistémica) obligadas a recorrer los pasillos de sus facultades contentándose con no llamar demasiado la atención quizá, en ocasiones, vistiendo una bata blanca con la esperanza de que vestidos de esa guisa no tendrán que dar demasiadas explicaciones.

El neokantismo, la fenomenología, el existencialismo, la Escuela de Frankfurt, una gran parte de la filosofía de la mente no reduccionista, o la filosofía del lenguaje ordinario, comparten su desconfianza y preocupación por los efectos que la expansión de la ciencia pueda tener sobre la salud del espíritu de nuestra civilización. No es, y esto debe de quedar muy claro desde el principio, un rechazo a la ciencia, sino a una indisimulada idolatría a los métodos, las prácticas, el lenguaje, etc. de las ciencias naturales y positivas en general. A esto es a lo que con efecto inmediato pasaré a llamar *cientificismo*.

Definiciones de “*cientificismo*” hay muchas, y algunas de ellas irán haciendo acto de aparición en las siguientes líneas. Por ahora me limitaré a decir que se trata de la concepción según la cual cualquier problema o cuestión inteligible o bien puede ser solucionado por la ciencia¹, o bien no tiene solución; o, en otras palabras: de acuerdo con el *cientificismo* el único conocimiento fiable es el conocimiento científico, y la única clase de entendimiento es la que proporciona una teoría científica.² En resumidas cuentas, el *cientificismo* está estrechamente relacionado con la “sobreestimación de ciertas características atribuidas a la ciencia moderna, como son el rigor, la objetividad, la fundamentación, el carácter metódico, la efectividad, etc.” (Diéguez 1993: p. 85), a la vez que se pone en duda que el resto de las áreas de conocimiento posean esas características. En este punto no me importa tanto definir con exactitud qué es el *cientificismo*, como dejar claro sin esperar ni un segundo más que si el *cientificismo* responde

1 Me refiero a la ciencia en general de una manera que puede parecer imprecisa y, en ese sentido, errónea, pero no es solo que estemos aún en el primer párrafo de la Introducción, lo cual me concede un cierto margen de maniobra, sino que el objeto de crítica no es la ciencia, sino el *cientificismo*.

2 Así, por ejemplo, Putnam: “[el *cientificismo*] es la idea de que la ciencia, y únicamente la ciencia, describe el mundo tal cual es en sí mismo, con independencia del punto de vista” (Putnam 1992). O, en la misma línea: “[el *cientificismo*] es la creencia en que la ciencia [...] el método científico [...] es el único medio natural fiable para adquirir los conocimientos disponibles sobre lo que es real” (Wellmuth 1944: pp. 1-2; citado por Beale 2019: p. 7). Y Habermas ha dicho lo siguiente: “El ‘*cientificismo*’ significa la fe de la ciencia en sí misma o, dicho de otra manera, el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como una forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia (Habermas 1982: p. 13; citado por Diéguez 1993: p. 85)

(al menos) a lo dicho hasta ahora, no cabe la menor duda de que Ludwig Wittgenstein fue un anti-cientificista convencido.

Dejemos claro también lo siguiente: Wittgenstein no conoció el término científico, pero desde luego era contrario a lo que implica y está implícito en las definiciones anteriores, a saber: que todos los problemas pueden resolverse científicamente. Wittgenstein había tenido ocasión de observar esta actitud ejemplificada en algunos autores y libros, como por ejemplo Brentano (2020), contra quien está dirigido su comentario en el *Tractatus* al respecto de “la superficial psicología de hoy en día” (5.5421). Como veremos, para Wittgenstein la ciencia solo puede resolver problemas relativos (¿cómo llegar a la luna?) pero no absolutos (¿debemos proponernos llegar a la luna?).³ Así, como nos recuerda Ray Monk, probablemente el más famoso de los biógrafos de nuestro autor⁴, Wittgenstein rechazaba explícitamente la reducción científicista de nuestra experiencia epistémica. Además, rechazaba con auténtica vehemencia la expansión de la visión científicista que, en muy poco tiempo se habría convertido en el “espíritu que informa a toda la vasta corriente de la civilización europea y americana en la que todos nos encontramos” (CV §29). En esta misma línea, en algunos trabajos más o menos recientes sobre el científicoismo se habla de imperialismo para referirse al intento de imponer los métodos de la ciencia al resto de disciplinas y áreas de conocimiento so pena de verse relegadas a la intrascendencia más absoluta.⁵ En algún trabajo anterior preferí hablar de colonización para referirme al mismo fenómeno (cf. Pérez Chico 2020).

Aceptemos sin más dilación, pues, que Wittgenstein era anti-cientificista. Lo siguiente que quisiera comentar es que cuando se piensa en este aspecto de su pensamiento, se tiene en mente de manera casi exclusiva al segundo Wittgenstein.⁶ Una razón para ello puede ser que, a primera vista, el *Tractatus* tiene toda la apariencia de ser una obra de carácter científicista (además de las influencias de Frege y Russell reconocidas por el propio Wittgenstein, nuestro autor afirma cosas como esta: “[L]a totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales)” (*Tractatus* 4.11)). En ella, Wittgenstein se había propuesto trazar los límites del sentido. Fuera de esos límites queda todo intento de decir lo que no puede ser dicho. El mejor ejemplo de proposición con sentido son las proposiciones de las ciencias naturales, que

3 Agradezco a Vicente Sanfélix los comentarios y referencias anteriores con ocasión del Coloquio de la SADAF “Lecturas del *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein” (vid. nota de agradecimientos, arriba).

4 Véase Monk (1990).

5 Beale (2019).

6 Cf Beale (2018: p. 73). Véase también Beale y Kidd (2017), por tratarse de uno de los pocos libros dedicados por completo a explorar los diferentes rostros del anti-cientificismo wittgensteiniano. Pues bien, tan solo el primero de sus capítulos se centra en el *Tractatus* (cf. Tejedor 2017), el resto están dedicados a la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein.

son las únicas que *dicen* cómo es, de hecho, el mundo.⁷ De tal manera que una parte muy grande de nuestro lenguaje es relegada al limbo del sinsentido; y una parte no menos grande de nuestra experiencia es condenada a no poder ser expresada.

La anterior lectura del *Tractatus*, impulsada en gran medida por la recepción neopositivista del libro y por su indisimulado científicismo, es, no obstante, interesada y sesgada.⁸ Por un lado, porque lo que queda fuera de los límites del sentido es, para Wittgenstein, aunque inefable, lo verdaderamente importante. Esto lo sabemos gracias a la célebre carta que Wittgenstein envió a su amigo y editor Ludwig von Fricker.⁹ Y, por otro lado, porque hay otra manera de interpretar el *Tractatus* que es más fiel al que creo que es su verdadero espíritu (que es uno ajeno y antipático al espíritu cientificista, según declara el propio Wittgenstein en CV), una interpretación según la cual el *Tractatus* cartografía el dominio del discurso fáctico, y al hacerlo lo que consigue por encima de cualquier otra cosa es respetar la idiosincrasia de lo inefable manteniéndolo a salvo de la colonización cientificista.

No me cabe duda de que no serán pocos los que puedan pensar que estoy llevando muy lejos esta distinción entre el espíritu y la letra de un libro. Al fin y al cabo, en ausencia del autor para confirmar cuál es exactamente el espíritu de su trabajo, poco o nada podemos decir sus comentaristas. Pero obviamente no haría esta clase de afirmaciones si no estuviera convencido de que, en el caso de Wittgenstein, la evidencia favorable al punto de vista que defiende se apila ante nuestros ojos en prácticamente cualquiera de sus escritos. En trabajos an-

7 El mejor ejemplo de interpretación cientificista del *Tractatus* es la interpretación neopositivista que mantuvo su influencia durante los años 30 y 40 del siglo pasado. Según esta interpretación no hay ningún contenido inefable que no pueda ser dicho sino únicamente mostrado. Para los intérpretes neopositivistas las únicas posibilidades son dos: o proposiciones con sentido o sinsentidos. Las primeras pueden ser dichas claramente, las segundas ni pueden ser dichas, ni pueden ser mostradas. De acuerdo con los neopositivistas, el objetivo único del *Tractatus* es articular una teoría del significado que trace los límites del sentido.

8 No es, claro está, la única interpretación posible del *Tractatus*. A este respecto es de obligado cumplimiento citar el conocido trabajo de Stern (2003) en el que clasifica las lecturas existentes del libro en cinco categorías. Así, a la mencionada lectura positivista se sumarían, en riguroso orden cronológico, la lectura atomista-lógica (Ramsey 1923; Russell 1922), la lectura metafísica (Anscombe 1959; Stenius 1969), la lectura irracionalista (Engelmann 1968; Janik y Toulmin (1973), y la lectura terapéutica (Diamond 1991, Winch 1987)

9 La parte que nos interesa dice así: “[...] la finalidad del libro es ética. Una vez quise poner en el prefacio unas palabras que ya no figuran en él, las cuales, sin embargo, se las escribo a usted ahora porque pueden darle una clave: quería escribir que mi libro constaba de dos partes: la que está escrita, y de todo lo que no he escrito. Y precisamente esa segunda parte es la más importante. Pues la ética queda delimitada desde dentro, como si dijéramos, por mi libro; y estoy convencido de que, en rigor, SÓLO puede delimitarse de este modo. En resumen, creo: Todo aquello acerca de lo cual muchos aún parlotean hoy en día lo he defendido en mi libro guardando silencio. Por tanto, si no me equivoco, el libro tendrá muchas cosas que decir que usted mismo querría decir, pero quizá no notará que se dicen” (citado en Monk 1994: 179).

teriores¹⁰ me he centrado casi exclusivamente en el *Tractatus* y en menor medida en algunos de sus escritos de índole más personal y privada, de la época en la que avanzaba tenazmente en la redacción de su primera gran obra. También he tratado de encontrar paralelismos reveladores del espíritu al que me refiero entre mi lectura anti-cientificista del *Tractatus* y mi lectura de *Sobre la certeza*.¹¹

¿Qué espero conseguir con la defensa de esta lectura anti-cientificista del *Tractatus*? Bueno, en general, mostrar que el *Tractatus* mira esencialmente por el discurso no fáctico y por la importancia de lo inefable en nuestras vidas (no solo como trasfondo de significado, como el propio Wittgenstein manifiesta en alguna ocasión) y que lo hace indirectamente, mediante la limitación del alcance del método científico y con ello corta de raíz las alas al cientificismo. Y, de manera más concreta esto otro: (1) que, al señalar los límites del sentido, Wittgenstein deja claro que *no* todo lo que es realmente importante puede ser descrito por medio de la lógica ni que lo que le da valor o convierte en importante es explicar cómo es, de hecho, el mundo; (2) que a la manera correcta de ver el mundo a la que conduce la lectura del *Tractatus*, no se llega por medio de una teoría; y (3) que en el *Tractatus* la distinción tan nítida entre decir y mostrar es fundamental. Ahora bien, no es que lo que no puede decirse (lo inefable) *meramente* pueda mostrarse. Uno de los principales logros del *Tractatus*, uno que forma parte de la visión correcta del mundo, es que *decir* y *mostrar* son, *las dos*, maneras de otorgar carta de naturaleza a los objetos de toda la experiencia posible. Esta es otra manera de contrarrestar el exclusivismo epistémico y el reduccionismo metodológico y objetivista del cientificismo.

En el resto del trabajo realizaré una breve caracterización del cientificismo en general y del que Wittgenstein critica sin tapujos en particular. Trataré de perfilar los contornos del espíritu con el que Wittgenstein escribe el *Tractatus*, y eso implicará decir algo sobre el aparente carácter paradójico del libro. Y, por último, querría que con todo ello quedara clara cuál es la importancia de lo importante para el primer Wittgenstein y que en este asunto hay paralelismos claros con la filosofía del segundo Wittgenstein. Pero antes...

10 Este trabajo es una continuación de la serie comenzada con Pérez Chico (2020) y ampliada con Pérez Chico (2021) y Pérez Chico (2022).

11 En este sentido, tengo pendiente una interpretación del comentario que dejó escrito nuestro filósofo en sus *Cuadernos 1914-1916*, el día uno de mayo de 1915: “Mi método no consiste en separar lo duro de lo blando, sino en ver la dureza de lo blando”, de tal suerte que la dureza de lo “blando” entendido este último como inefable en el sentido del *Tractatus*, se corresponde con la de lo “imponderable” de las *Investigaciones*, o con la clase de certeza categorialmente distinta del conocimiento que Wittgenstein con tanto esfuerzo analiza en *Sobre la certeza*. En los tres casos se trataría una dureza completamente diferente a la de la necesidad lógica (Cfr. Wittgenstein 1987: VI, §49)

1. ¿ES REALMENTE TAN IMPORTANTE EL CIENTIFICISMO PARA COMPRENDER A WITTGENSTEIN?

Si, como he dicho en el apartado anterior, la actitud negativa de Wittgenstein hacia el intento por parte de la ciencia de traspasar sus propios límites es algo tan conocido y aceptado entre sus intérpretes, podríamos, con Boncompagni (2018), hacernos la siguiente pregunta: ¿por qué iba a ser interesante, o incluso necesario, seguir escribiendo sobre ello? Se me ocurren al menos tres respuestas. La primera es que, tal y como nos advierte Monk (1999), la oposición de Wittgenstein al cientificismo es constante a lo largo de toda su obra. Es decir, la *cuestión* del cientificismo sería un importante hilo vertebrador de su obra y ayudaría a esclarecer algunos de los debates sobre la misma, algunos más anecdóticos, como por ejemplo el de si podemos hablar de un único Wittgenstein, de dos, tres, o seis; y otros más sustanciales, como por ejemplo puede ser el de la presencia en su obra de una preocupación constante por situar una región del conocimiento *más allá* del conocimiento proposicional; una región en la que el tipo de comprensión en juego sea el de una comprensión sin significado (algo que, según el filósofo norteamericano Stanley Cavell, promete la filosofía de Wittgenstein¹²).

Otra respuesta posible que se me ocurre para la pregunta de Boncompagni es que la cuestión del cientificismo es importante porque permite profundizar en el compromiso de Wittgenstein con la filosofía, con sus métodos y sus metas. La animadversión de Wittgenstein hacia el cientificismo no se explica únicamente porque este colonice el territorio de otras disciplinas como pueda ser la filosofía, sino porque lo hace cegada por una arrogancia que no admite la existencia de algún tipo de comprensión incompatible con el método científico. De cualquier manera, el cientificismo coarta y condiciona la labor filosófica, sus ambiciones y su valor, y a cambio la sume en el ostracismo no sin antes haberla llenado, por si lo anterior fuera poco, de todo tipo de ansiedades epistémicas.

Lo anterior podría llevarnos a pensar que Wittgenstein tenía problemas con las ciencias naturales *per se* (cf. Philips 1993: 57-58). Pero parece más razonable pensar, con Tejedor (2012), que sucede más bien al contrario, que la preocupación de Wittgenstein surge ante cualquier intento de combinar prácticas aparentemente incompatibles. Desde esta perspectiva, el cientificismo sería la extrapolación injustificada de los métodos de la ciencia. Según Tejedor, entonces, lo que, en este sentido, caracteriza al Wittgenstein del *Tractatus* es su intento por salvaguardar la integridad de las ciencias naturales. Esta opinión ciertamente encuentra respaldo en las críticas de Wittgenstein a los intentos por parte de la metafísica, la religión, la ética y/o la estética, de *decir*, esto es, de dar respuesta a la manera de la ciencia a lo que no puede ser dicho de esa manera (el sentido

12 Véase Bearn (2022).

de la vida, la existencia de Dios, el valor de una obra de arte, la corrección de una acción, cuestiones todas ellas, como decíamos con anterioridad, absolutas). Y apunta, desde luego, a un hecho importante, como es que, en muchas ocasiones, son estas disciplinas no científicas las que ponen prácticamente todo de su parte para adoptar los métodos de las ciencias naturales. Sin embargo, esta manera de presentar las cosas no tiene en cuenta que la mayoría de las veces estas otras disciplinas están sometidas a la presión de un sistema que mide su valía con criterios cientificistas. En respuesta a la interpretación de Tejedor (2017) insistiré en la idea de que una interpretación más fiel al espíritu del *Tractatus* es una según la cual lo que pretende Wittgenstein no es salvaguardar la integridad de las disciplinas cuyo campo de acción es lo figurable, medible o ponderable, sino la de las que se mueven en los dominios de lo inefable que, para Wittgenstein, como sabemos porque lo dejó por escrito, es lo realmente importante. O, en otras palabras, aquello de lo que se ocupan las ciencias naturales no despierta el interés de Wittgenstein, no es realmente lo importante para él, pues cuando la ciencia ha dicho todo lo que tiene que decir, resulta que los problemas verdaderamente importantes (como los mencionados arriba) siguen sin haber sido resueltos (cf. *Tractatus* 4.11)

En tercer lugar, el anti-cientificismo de Wittgenstein pone ante nosotros una faceta de su pensamiento y personalidad bastante conocidas, pero no tan tratadas como otras. Me refiero a la faceta que permitiría presentarlo como un filósofo de la cultura. No tanto porque haya tratado temas culturales de manera explícita, sino porque sus preocupaciones en esa línea están presentes implícitamente en su obra y constituyen algo fundamental e interno a su enseñanza (cf. Cavell 2021: pp. 67 y ss.). En este caso, el anti-cientificismo wittgensteiniano es un grito de protesta contra la claudicación cultural de su época ante el avance del cientificismo y de la idea de progreso por el progreso mismo.

2. CIENTIFICISMO: LA NUEVA RELIGIÓN UNIVERSAL

En este apartado me serviré de un conocido trabajo del matemático Alexandre Grothendieck (1971) para guiar mis comentarios. Ciertamente no fue Grothendieck el primero en situar el foco sobre este avatar de la ciencia que estamos llamando cientificismo, y quizá habría otros interlocutores como Haack (2003 y 2013) con contribuciones más numerosas y constantes en el tiempo, pero también más interesadas o parciales. Así, si he elegido a Grothendieck es porque, a pesar de sus excentricidades, sus contribuciones a las matemáticas tan solo son comparables a las de Einstein a la física.

Hablar en filosofía de quién fue el primero o la primera en decir tal o cual cosa es siempre arriesgado. En el caso del término “cientifismo”, parece que fue F. A. Hayek el que lo acuñó en 1941, aunque podemos observar ya en Francis Bacon y en René Descartes la idea de que la finalidad del conocimiento cientí-

fico es “obtener poder y dominio sobre la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana, al tiempo que la subordinación de las demás ramas del saber” (Diéguez 1993: 86). A Hayek le escandalizaba el servilismo con el que las disciplinas no científicas (él se fijaba principalmente en la economía), adoptaban y asimilaban el método científico, así como las prácticas propias de la ciencia como medio para obtener legitimidad epistémica. Así, para él, el cientifismo es “la imitación servil del método y el lenguaje de la ciencia” (Hayek 1979: p. 24). La de Hayek es una visión un tanto estrecha del cientifismo que tan solo tiene en cuenta los efectos que este tiene sobre las ciencias sociales, y más concretamente a la economía.

Volviendo a Grothendiek, el hecho que le parece tan incontestable como denunciante es que la ciencia, por medio de un proceso de expansión imperialista que dura ya 400 años, ha creado su propia ideología –el cientifismo–, que a estas alturas posee muchos de los rasgos de una religión. La expansión de esta ideología se apoya en una base muy sólida: la constituida por el método deductivo y experimental que, con su éxito descriptivo, predictivo y, sobre todo, tecnológico, ha contribuido al incesante aumento del impacto de la ciencia y de su prestigio en la vida cotidiana de prácticamente todas las sociedades y las culturas humanas. Dicho de otra manera, el éxito que ha tenido la aplicación del método científico ha contribuido a aumentar decisivamente la autoridad epistémica de la ciencia y esto, a su vez, ha aumentado la influencia que esta ejerce sobre la población en general.

Antes incluso que Hayek, en 1938 Husserl (1991)¹³ interpretó el éxito de las ciencias naturales en otra clave a partir de una sospecha aparentemente infundada: la sospecha de que las ciencias están en crisis *a pesar* de su éxito. Husserl mantiene que el éxito de las ciencias naturales poco o nada tiene que ver con las cuestiones más importantes, cuya resolución debería haber sido su prioridad en tanto que paladín del proyecto ilustrado, es decir: “las [cuestiones]relativas al sentido o sinsentido de la existencia humana” (Husserl 1991: p. 6), siendo, además, que todo el conocimiento obtenido en el proceso serviría para vivir una vida digna de ser vivida (Husserl 1991: pp. 8-9). La ciencia, entonces, no tendría nada de malo (ni sus métodos ni los resultados alcanzados), si sus objetivos fueran aquellos que finalmente ha acabado persiguiendo, por ejemplo, el aumento imparable del conocimiento y del éxito práctico, objetivos claramente alejados de los nobles objetivos ilustrados originales. En lugar de abogar por la colaboración de todas las ciencias particulares, las ciencias positivas se han arrogado toda la autoridad epistémica y al hacerlo han reducido cualquier pretensión o búsqueda de conocimiento a lo que está al alcance de método científico. Tan solo importan, entonces, los “problemas de hecho”, aquellos a la medida de las ciencias positivas especializadas, pero no los “problemas de razón”. Desde

13 Sigo aquí la exposición de Diéguez (1993).

una perspectiva crítica, la especialización no es más que reducción favorecedora de un objetivismo fisicalista que arroja toda clase de sospechas sobre la subjetividad y las propiedades y los fenómenos cualitativos. La nueva ciencia acuesta a sus objetivos, mucho más variados que los ilustrados, en un nuevo lecho de Procusto. De ahí que Husserl viera en el éxito de las ciencias (el progreso ciego que las alejaba cada vez más del “Mundo de la vida” (Husserl 1991: p. 163)) un síntoma de su crisis: la ciencia obtiene su éxito a costa de adelgazar el espíritu ilustrado. No es que la ciencia esté atravesando una crisis de resultados, sino que la suya sería una crisis de legitimidad de sus pretensiones (en palabras de Diéguez: “una vez que la ciencia no fue capaz de desarrollar el potencial liberador que se le adscribía, se transformó en una fuente de dominio que expande sobre la totalidad de la existencia humana un tipo unilateral de racionalidad, matematizante, objetivista, naturalista y tecnificadora”). El cientifismo es, entonces, la “concesión de una total preeminencia a la ciencia sobre el resto de la cultura” (Diéguez 1993).

O por ponerlo ya en palabras de Grothendieck: el nuestro es un mundo en el que la ciencia se ha convertido en la religión universal. Por un lado, la influencia de la ciencia se ha ido expandiendo por todo el mundo, hasta el punto de superar a cualquiera de las religiones tradicionales. Por otro lado, todo ello ha ocurrido sin que la mayoría de las personas sepa realmente en qué consiste el método científico y tan solo tenga una noción vaga de los descubrimientos y leyes científicas más importantes. En consecuencia, el poder que el término “ciencia” ejerce sobre las mentes del público en general es casi místico y ciertamente irracional. En otras palabras, la ciencia se enuncia dogmáticamente como si fuera una verdad revelada. La autoridad de la ciencia, concluye Grothendieck, es al mismo tiempo indiscutible e incomprensible.

Así que no es nada descabellado establecer la comparación entre ciencia y religión tal y como lo hace Grothendieck. Las motivaciones de la ciencia son irracionales y emotivas, y ambas, ciencia y religión, son intolerantes en sus prácticas. La ciencia logra la cuadratura del círculo cuando, una vez arrogada la autoridad epistémica para sí, afirma sin rubor que no se basa en ningún mito, sino únicamente en la Razón. Esta huida hacia delante de la ciencia que desemboca en el cientifismo no es algo que se produzca necesariamente como resultado de un plan preconcebido, pero eso no impide que haya mucho de circular en el cientifismo, pues es la aceptación del éxito de la ciencia la que sirve para justificar su superioridad en todo respecto sobre otras áreas culturales (Diéguez 1993).

A modo de colofón de este apartado, veamos cuál es el credo del cientifismo según Grothendieck:

1. Prejuicio 1: el único conocimiento real o verdadero es el conocimiento científico.

2. Prejuicio 2: el conocimiento científico es el único que puede alcanzar la verdad.
3. Prejuicio 3: una concepción mecanicista, formalista o analítica de la naturaleza (reduccionismo)
4. Prejuicio 4: Importancia de los expertos (como los sacerdotes que oraban de espaldas a los feligreses y en latín)
5. Prejuicio 5: La ciencia junto con la tecnología tiene la misión de resolver problemas, y no solo constituyen el mejor medio, sino que son el *único* medio.
6. Prejuicio 6: Tan solo los expertos poseen verdadero conocimiento.

3. ANTI-CIENTIFICISMO WITTGENSTEINIANO

Recapitulemos. El cientificismo es una amenaza doble muy real y radical, aunque en un caso es más concreta, y en otra mucho más general: por un lado, tiene que ver con la aplicación del método científico en otras áreas de conocimiento que en principio no son reducibles al mismo; por otro lado, se trata de una amenaza a la buena salud del espíritu de nuestra civilización. La segunda amenaza puede ser debida tanto a una expansión descontrolada e inesperada de la ciencia que acabaría colonizando todas las regiones de nuestro mundo de la vida, como al desenvolvimiento normal de una racionalidad cognitivo-instrumental. Las diferencias entre el primer y el segundo Wittgenstein a este respecto quizá podrían ser explicadas si reparásemos en cuál de las dos amenazas pone cada uno de ellos el foco, si en la aplicación concreta del método científico en ocasiones particulares, o en su colonización del mundo de la vida y en cómo afecta a nuestro pensamiento, a nuestras prácticas cotidianas y a lo que tenemos por importante.

El ya citado Tejedor (2017) explora la amenaza más concreta con el objetivo de mostrar que el cientificismo “distorsiona nuestra comprensión de la ciencia” y por lo tanto es tan peligroso para esta como para cualquier otra disciplina. El esfuerzo delimitador de Wittgenstein en el *Tractatus* tendría como objetivo, según esta interpretación, salvaguardar la integridad de las ciencias naturales poniéndolas a buen resguardo más acá de los límites del sentido. Por mi parte, ya he adelantado que prefiero interpretarlo de esta otra manera: los límites del sentido tienen como misión mantener confinada a la ciencia en su interior, e impedir así su extrapolación a otras áreas de conocimiento, al mismo tiempo que permite observar con claridad que su aplicación no afecta a las otras áreas del saber.

La ciencia: enriquecimiento y empobrecimiento. El método *único* hace a un lado a todos los demás. Comparados con él, todos parecen pobres; cuando mucho, etapas previas. Tienes que descender a las fuentes, para verlas todas juntas, las abandonadas y las elegidas (CV §351)

Una vez confinada la ciencia, el resto de las disciplinas no tendrá que volver a preocuparse del cientificismo. Los límites del sentido aseguran la integridad no solo de las ciencias naturales (Tejedor 2017), sino también las del resto de áreas de conocimiento cuyas aspiraciones no tienen que ser las de decir algo, sin que por ello sean *menos* que las ciencias positivas. Parece claro que a Wittgenstein no podrían interesarle o parecerle menos importantes los problemas de hecho, relativos o contingentes:

Los problemas científicos pueden interesarme, pero nunca apresarme realmente. Esto lo hacen sólo los problemas conceptuales y estéticos. En el fondo, la solución de los problemas científicos me es indiferente; pero no la de otros problemas (CV §460)

También el matemático puede admirar, desde luego, las maravillas (el cristal) de la naturaleza: pero ¿puede hacerlo una vez que se le ha hecho problemático lo que admira? (CV §325)

Cuando alguien crea haber encontrado la solución al problema de la vida y quiera decirse que ahora todo será fácil, sólo necesitará recordar para su reflexión que ha habido un tiempo en el que no se había encontrado esta ‘solución’; pero también en ese tiempo se debe de haber podido vivir, y viéndolo así, la solución encontrada parecerá una casualidad. Y así nos sucede en la lógica. Si hubiera una ‘solución’ de los problemas lógicos (filosóficos), sólo deberíamos pensar que en algún tiempo no tuvieron solución (y también entonces se debió de poder vivir y pensar) (CV §27)

Y como no podía ser de otra manera, a Wittgenstein le parece perfectamente normal que lo que él tiene que decir no sea de interés o que directamente sea incomprensible para un científico y la distancia que se establece a este respecto deja muy claro cuál es el espíritu amenazado y cuál es el que lo ha reemplazado:

Me es indiferente que el científico occidental típico me comprenda o me valore, ya que no comprende el espíritu con el que escribo. Nuestra civilización se caracteriza por la palabra ‘progreso’. El progreso es su forma, no una de sus cualidades, el progresar. Es típicamente constructiva. Su actividad estriba en construir un producto cada vez más complicado [...]

No me interesa levantar una construcción, sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles.

Así pues, mi fin es distinto al del científico y mi manera de pensar diverge de la suya. (CV §30)

En su *Conferencia sobre ética* leemos que la idolatría hacia la ciencia es un rasgo endémico de la época que le tocó vivir. Esta idolatría le parecía a Wittgenstein tremendamente perniciosa para la filosofía y otras áreas de estudio, y para la cultura en general (cf. Wittgenstein 1989: p. 27), porque el cientificismo nos ha convencido de que, si no disponemos de una teoría científica para explicar un determinado fenómeno, entonces no tenemos un verdadero conocimiento del mismo.

En la conferencia citada comprobamos que el tipo de comprensión por la que aboga Wittgenstein forma parte de un determinado *gusto cultural*. Pues bien, el cientificismo es la amenaza más importante para ese gusto. A Frazer, por recordar tan solo un ejemplo bien conocido de pensador cientificista, Wittgenstein lo acusa de “estrechez de espíritu” debido a su mirada objetivadora. Así, Wittgenstein se muestra muy crítico con el cientificismo porque se trata de uno de los rostros del espíritu que enfatiza el crecimiento, el desarrollo y la construcción por sí mismos: el progreso ciego. El cientificismo nos convierte en seres conformistas completamente confiados y abandonados al conocimiento de los expertos: “Para asombrarse, el hombre –y quizá los pueblos– debe despertar. La ciencia es un medio para adormecerlo de nuevo” (CV §28), Wittgenstein llega incluso a insinuar que el matrimonio entre la ciencia y la tecnología es el principio del fin de la humanidad:

[N]o es insensato pensar que la era científica y técnica es el principio del fin de la humanidad; que la idea del gran progreso es un deslumbramiento, como también la del conocimiento final de la verdad; que en el conocimiento científico nada hay de bueno o deseable y que la humanidad que se esfuerza por alcanzarlo corre a una trampa. No es evidente de ningún modo que no sea así. (CV §318)

En definitiva, el espíritu de nuestra civilización, el espíritu cientificista, es claramente “ajeno y antipático” a Wittgenstein (CV §29).

4. EL ESPÍRITU (ANTI-CIENTIFICISTA) CON EL QUE WITTGENSTEIN ESCRIBE EL *TRACTATUS*

Hemos visto qué es el cientificismo y que se trata de una cuestión que preocupa a Wittgenstein, pero es muy poco lo que he dicho sobre mi lectura anti-cientificista del *Tractatus*.

Empecemos por la parte más obvia: gran parte de la dificultad asociada con la posibilidad de ofrecer una interpretación cabal del *Tractatus* obedece a la aparente inconsistencia entre la verdad de los pensamientos contenidos en el

Tractatus y a que, en última instancia, estos realmente no digan nada sobre el mundo, tal y como queda reflejado en la proposición 6.54:

Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos, cuando mediante ellas –a hombros de ellas– ha logrado auparse por encima de ellas. (Tiene, por así decirlo, que tirar la escalera una vez que se ha encaramado en ella).

Tiene que superar esas proposiciones; entonces verá el mundo correctamente

Para tratar de deshacer la paradoja, recordemos lo que dice Wittgenstein en el “Prólogo”:

Si este trabajo tiene algún valor, lo tiene en un doble sentido. Primero, por venir expresados en él pensamientos, y este valor será tanto más grande cuanto mejor expresados estén dichos pensamientos [...]. En este punto soy consciente de haber quedado muy por debajo de lo posible... La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. Y, si no me equivoco en ello, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas

Nos encontremos entonces con que (1) la verdad de los pensamientos expresados en el libro es «intocable y definitiva»; pero (2) esos pensamientos no dicen nada. Es decir: en el *Tractatus*, si una proposición tiene valor de verdad, entonces tiene sentido, por lo tanto, si carece de sentido o es un sinsentido, entonces no tiene valor de verdad. Este parece ser el caso de las proposiciones del *Tractatus*, según afirma el propio Wittgenstein. La paradoja es esta: si las proposiciones que componen el *Tractatus* son verdaderas, entonces son sinsentidos ¿Cómo debemos interpretar esta paradoja tan evidente?, ¿qué clase de verdad es la de los pensamientos expresados por Wittgenstein si el precio que hay que pagar por expresarlos es el sinsentido?, ¿qué se propone exactamente Wittgenstein al describir las proposiciones del *Tractatus*, sus propios pensamientos, como sinsentidos y, por lo tanto, como algo de lo que tenemos que desprendernos?

Morris y Dodd (2007) mantienen que la paradoja desaparece si se muestra que el objetivo del *Tractatus* es un objetivo no alético, que el *Tractatus* no proporciona “conocimiento proposicional, sino que su objetivo consiste en familiarizarnos con los límites del mundo: nos hace sentir esos límites (*Tractatus* 6.45)” (Morris y Dodd 2007: p. 5).

Aunque estoy bastante de acuerdo con la lectura de Morris y Dodd, hay algunos puntos de fricción entre nosotros bastante relevantes. Nombraré solo el más pertinente aquí y lo haré muy rápidamente: Morris y Dodd dan por buena

la separación entre el verdadero conocimiento del mundo (el científico) y el sentimiento. De esta manera, reproducen los esquemas dualistas tradicionales que Wittgenstein, a mi modo de ver, cuestiona. ¿Por qué no puede haber otro tipo de conocimiento, o comprensión, no proposicional? En este punto cobra una importancia vital la distinción tractariana entre decir y mostrar. Su importancia queda debidamente registrada en esta carta que el joven Wittgenstein dirige a Russell:

El objetivo principal es la teoría de lo que puede ser expresado por las proposiciones –es decir, por el lenguaje– (y, lo que viene a ser lo mismo, lo que puede ser pensado) y lo que no puede ser expresado por proposiciones, sino tan sólo mostrado: lo cual, creo, es el problema cardinal de la filosofía (Wittgenstein 1979: p. 124)

Es crucial que aquí no leamos ese “tan sólo” como un demérito epistémico, sino como que es la única manera de acceder a lo verdaderamente importante. Así, si además leemos este fragmento a continuación del fragmento de la carta a von Fricker en la que Wittgenstein confiesa abierta y despreocupadamente que la parte importante de su libro era la segunda, la que no llegó a escribir, no parece nada descabellado afirmar que lo que según Wittgenstein la parte importante, es tal “que no puede ser expresad[a] por proposiciones, sino tan sólo mostrad[a]”. Lo dicho por Wittgenstein en 6.54, entonces, debe hacernos ver que las proposiciones del *Tractatus* no nos invitan a aprehender un conjunto de verdades dispuestas ante nosotros abiertamente (no las dicen), sino que, al mostrarnos los límites de lo que puede ser dicho y, por lo tanto, lo que no puede ser dicho, nos ayudan a ver “el mundo correctamente”.

Se impone aquí un comentario aclaratorio, pues me he estado desenvolviendo como si la interpretación científicista del *Tractatus* fuera la hegemónica y no hubiera habido ninguna otra contraria a ella, cuando, de hecho, la realidad es la contraria. Así, aunque estoy convencido de que sigue siendo la que por defecto se asocia al libro del joven Wittgenstein, en el contexto académico la interpretación científicista del *Tractatus* conoció mejores tiempos. Tanto es así que se podría pensar que la interpretación que estoy proponiendo tiene escasa vigencia. Y lo cierto es que el debate en torno a cuál es la interpretación correcta del *Tractatus* ha sido muy animado desde los años 80 del siglo pasado gracias a la aparición de lo que se conoce como lectura o interpretación resuelta o decidida (*resolute*) del *Tractatus*.

Los defensores de la interpretación resuelta (entre quienes destacan Cora Diamond y James Conant¹⁴) ponen en el acento en lo que denominan el marco (*frame*) del *Tractatus*, esto es, el “Prólogo” y las proposiciones 6.53-7. La im-

14 Kevin Cahill, Alice Crary, Ed Dain, Rob Deans, Piergiorgio Donatelli, Burton Dreben, Juliet Floyd, Warren Goldfarb, Logi Gunnarsson, Martin Gustafsson, Michael Kremer, Oskari Kuusela, Thomas Ricketts, Rupert Read, Matt Ostrow and Ed Witherspoon (Conant 2007: 111, nota 3)

portancia que tiene el marco es que acaba de una vez por todas con la apariencia paradójica del libro. Según la lectura resuelta, Wittgenstein quiere decir lo que dice literalmente en parágrafos como 6.54: que todas las proposiciones del *Tractatus* son sinsentidos (en otras palabras: no transmiten ningún contenido, ni ninguna comprensión inefable sobre la naturaleza de la realidad, el pensamiento o el lenguaje.) ¿Es posible otra lectura anti-cientificista del *Tractatus* distinta a la interpretación resuelta?

La demarcación de saberes que hace Wittgenstein en el *Tractatus* tiene un claro componente de denuncia. Concretamente, lo que denuncia es la creencia de que la única comprensión válida es aquella por medio de la cual aprehendemos hechos, una creencia esta que tiene las consabidas consecuencias negativas para cualquier fuente de comprensión que no sea objetiva (así es como he leído siempre *Tractatus* 6.43, 6.4312, 6.432, 6.44, 6.52, 6.522 y 6.54). Wittgenstein se encarga de dejar muy claro que la voluntad (no como hecho, que sería el objeto de estudio de la psicología), el sentido de la vida, que el mundo sea (y no cómo sea), etc. no son problemas que corresponda resolver a la ciencia natural, ni nada sobre lo que se pueda decir algo, esto es, hablar sobre ello, decir alguna cosa con pretensión de verdad. Se muestran, y mostrar algo no tiene un estatus epistémico menor que el decir algo. De hecho, lo que se muestra, lo místico, forma parte de la visión correcta del mundo que busca el autor del *Tractatus* aupándose sobre las proposiciones del libro. Al menos hasta la 6.54, porque tal y como lo veo, la célebre proposición 7 ya forma parte de la visión correcta del mundo. Una visión que conlleva un mejor y más profundo entendimiento de la posición que ocupamos en el mundo y de nosotros mismos, por ejemplo, haciéndonos conscientes de nuestra tendencia a incurrir en errores y a sufrir ilusiones cuando nos dejamos llevar por el impulso científicista de decir lo que no puede ser dicho debido a su afán colonizador.

Repito: tratar de dar una explicación cabal del aparente carácter paradójico del *Tractatus* requiere que demos respuesta a la siguiente pregunta: ¿Por qué se desprende Wittgenstein de la escalera? Si atendemos a su *confesión* en *Tractatus* 6.54, se trata nada menos que del reconocimiento de que cada uno de los eslabones de esa escalera, es decir, las proposiciones del *Tractatus*, son sinsentidos –porque pretenden teorizar, *decir* algo sobre lo que nada puede ser *dicho* (ya sea el significado, el pensamiento o el mundo)–. Pero debemos apresurarnos a reconocer algo más, algo fundamental, a saber, que el primer reconocimiento no es producto de una comprensión teórica, sino una cuestión de actitud, de estar dispuestos a llegar hasta allí o, mejor aún, a reconocer que siempre hemos estado allí arriba, solo que siendo incapaces de reconocer lo que se nos muestra.

Podría decir que, si el lugar al que quiero llegar estuviera al final de una escalera, renunciaría a alcanzarlo. Pues allí adonde quiero llegar verdaderamente debo estar ya de hecho. (CV § 32)

Así que en tanto que no se trata de un descubrimiento teórico, por así decirlo, tampoco puede tratarse realmente de una paradoja, pero el hecho de que lo parezca es la sacudida que nos hace falta para despertar al asombro después de que el conocimiento que obtenemos de las proposiciones con sentido nada pueda o tenga que decir sobre lo importante.

Mi interpretación anti-cientificista explorada en Pérez Chico (2021) se resume de la siguiente manera: la visión correcta del mundo que se obtiene al comprender las proposiciones del *Tractatus*, es una visión liberadora de los corsés epistémicos (representacionistas, cientificistas) que limitan nuestro mundo y lo transforman o en un objeto más de conocimiento: en un algo acabado. Desprenderse de las proposiciones del propio *Tractatus* no es realmente un sacrificio, sino una necesidad, porque cualquiera que quiera ver el mundo correctamente tiene que desprenderse de sus convicciones o prejuicios, entre otros, epistémicos. Esta resistencia monolítica para aceptar que pueda haber un tipo de logro sustantivo diferente a la ratificación o justificación del contenido de nuestros pensamientos y proposiciones se traduce en una interpretación según la cual el *Tractatus* condena a la metafísica y a cualquier otro discurso no fáctico a guardar el más absoluto de los silencios y a habitar las profundidades del sinsentido y la incomunicación. Mientras el acento se ponga en los aspectos positivistas y anti-metafísicos del *Tractatus*, en su realismo descriptivista, etc., o, al contrario, en el sentido literal de las proposiciones del *Tractatus*, Wittgenstein se encontrará muy solo en la atalaya desde la que se ha desprendido de la escalera que le llevó hasta allí arriba y, por lo tanto, no tendrá a nadie con quien hablar, aunque pocos silencios son tan elocuentes.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: ¿CUÁL ES LA IMPORTANCIA DE LO “IMPORTANTE”?

Me imagino a alguno de mis improbables lectores moviendo su cabeza en señal de negación y volviendo una y otra vez sobre las mismas preguntas: ¿de qué manera puede ser importante aquello que cae fuera del mundo y, por lo tanto, más allá de los límites del sentido?, ¿no se trata, por definición, de un sinsentido? Es más, ¿no es por eso mismo, ilógico y por lo tanto irracional?

Lo primero que tenemos que decir es que el sentido en el *Tractatus* es un sentido fáctico, depende única y exclusivamente de cómo es (o podría ser) el mundo. Según la teoría figurativa, tener sentido es, en definitiva, ser comunicable. Lo que se puede comunicar, entonces, se limita a lo que tiene sentido fáctico. Si lo que puede ser dicho es una prerrogativa de las disciplinas descriptivas que figuran el mundo, entonces estas no tienen nada que decir sobre lo importante.

Para lo que es más elevado resulta absolutamente indiferente cómo sea el mundo (*Tractatus* 6.432)

[l]o místico [i.e.: lo inefable, ergo, lo importante según reconoce Wittgenstein en su carta a von Fricker] no consiste en cómo es el mundo, sino en que sea. (*Tractatus* 6.44)

En la misma línea, el ámbito de la ciencia es el ámbito de lo contingente, de lo que podría haber sido de otra manera. La importancia de lo importante, lo inefable, entonces, reside en que su reconocimiento nos hace sentir que en una imagen científica de la realidad no hay lugar para lo importante. Sea cual sea la función que puedan tener las proposiciones que nos ayudan a reconocer lo inefable deben servir para provocar un cambio de actitud a propósito de la vida y del mundo en quienes las lean comprendiéndolas.

En tercer lugar, más allá del límite de sentido no hay nada que pueda ser caracterizado en términos de verdadero o falso porque lo que allí se encuentra es lo absolutamente incondicionado. El límite, entonces, lo es también para la clase de inteligibilidad que puede proporcionar la ciencia natural acerca de nuestro mundo.

En consecuencia, y, en cuarto lugar, la imagen científica, objetiva, del mundo no es la visión correcta porque es a todas luces incompleta.

Se sigue, entonces, que el *Tractatus* constituye un esfuerzo titánico por parte de Wittgenstein para hacer inteligible lo místico, contra la concepción realista/representacionista del sentido que convierte en algo inefable en un sentido peyorativo que no se corresponde con el que le otorga Wittgenstein. Desde la estrecha visión científicista del mundo, lo inefable es algo inútil para lidiar con nuestros problemas vitales, por lo que, dadas las limitaciones de esta imagen, según hemos visto, estos problemas quedarían desatendidos: “Sentimos que, aun cuando todas las posibles preguntas científicas hayan obtenido una respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado” (*Tractatus* 6.52).

6. CODA: MÁS ALLÁ DEL *TRACTATUS*, UN AVANCE

Un último apunte sobre la importancia de lo importante. Lo que en algún momento me gustaría ser capaz de afirmar justificadamente es que existe un paralelismo claro entre, por un lado, la visión correcta que se nos muestra cuando hemos comprendido el *Tractatus*, y más concretamente que el reconocimiento de lo que se nos muestra es un asunto que depende de la actitud del sujeto tractariano, de su voluntad y no del entendimiento y, por otro lado, todo el desarrollo en la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* a partir de la evidencia imponderable que nos permite ver aspectos. Sé que hay un trecho largo por recorrer entre ambos extremos, pero me gusta pensar que en el fondo

el joven Wittgenstein y el Wittgenstein maduro compartían interés por cuestiones que encuentro que son básicas en su pensamiento: la regularidad de nuestro comportamiento lingüístico, la concordancia en juicios, la dureza de lo blando... Todas ellas, en el fondo, tienen en común que dependen de que prestemos atención a lo que tenemos por importante. Por un lado, como defiende Cavell siguiendo a Wittgenstein y a pesar de Austin, no se trata de elegir entre lo importante y la verdad porque son la misma cosa. Por otro lado, creo que esto confirma la filosofía de Wittgenstein tiene una clara orientación ética aún sin necesidad de escribir una sola fórmula ética de manera explícita.

En un célebre pasaje de las *Investigaciones*, Wittgenstein se expresa de esta manera tan característica:

¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros). Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan. (Wittgenstein 2008: §118)

Lo que habría hecho Wittgenstein, su examen, sería algo aparentemente tan inocuo como recomendar que en filosofía se reconduzcan “las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano” (Wittgenstein 2008: §116). Pero ojo, no valdría únicamente con conducir las de vuelta a su tierra natal, sino que, al hacerlo, también nosotros, quienes las reconducimos, debemos aprender a ver el mundo, el lenguaje y nuestra relación con ellos de otra manera, quizá ahora descendiendo por otra escalera hasta el suelo áspero. No lo sé, el caso es que también nosotros debemos cambiar, ser reconducidos hasta que veamos las cosas correctamente –¿sinópticamente?–, y no esperar de brazos cruzados a que se obre el milagro o a que otros decidan por nosotros qué es lo importante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSCOMBE, G.E.M. (1959): *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Ateneo: Buenos Aires, 1977.
- BEALE, J. (2018): “Wittgenstein anti-scientific Worldview”, en J. Beale y I. James Kidd (eds.): *Wittgenstein and Scientism*, Londres: Routledge, pp. 59-80.
- _____, (2019): “Scientism and Scientific Imperialism”, *International Journal of Philosophical Studies*, DOI: 10.1080/09672559.2019.1565316
- BEALE, J. y KIDD, I.J. (eds.) (2018): *Wittgenstein and Scientism*, Londres: Routledge.
- BONCOMPAGNI, A. (2018): “Book review of Jonathan Beale and Ian James Kidd (eds.) *Wittgenstein and Scientism*”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, <https://ndpr.nd.edu/news/wittgenstein-and-scientism/>

- BOUDRY, M. y PIGLIUCCI, M. (eds.) (2017): *Science Unlimited? The Challenges of Scientism*, Chicago: University of Chicago Press.
- BRENTANO, F. (2020): *Psicología desde un punto de vista empírico*, Salamanca: Sígueme.
- CONANT, J. (2007): "Mild Mono-Wittgensteinianism", en A. Crary (ed.): *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, Cambridge: MIT Press, pp. 31-142
- CHILD, W. (2017): "Wittgenstein, Scientism and Anti-Scientism in the Philosophy of Mind", en K. Cahill y Th. Raleigh (eds.): *Wittgenstein and Naturalism*, Londres: Routledge, pp. 81-100.
- DIAMOND, C. (1996): "Throwing Away the Ladder. How to read the *Tractatus*", en *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge, MA: MIT Press, pp.179-204.
- DIÉGUEZ, A. J. (1993): "Cientificismo y modernidad: una discusión sobre el lugar de la ciencia", en J. Rubio Carracedo (ed.): *El giro posmoderno*, Málaga: Universidad de Málaga, pp. 81-102.
- DUPRÈ, J. (1994): *Against Scientific Imperialism*, en: *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, v. II: Symposia and invited papers, pp. 374-381.
- ENGELMAN, P. (1967): *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, B. F. McGuinness (ed.), Blackwell: Oxford.
- FRANKFURT, H. (2006). *La importancia de lo que nos preocupa*. Traducción de Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen, Buenos Aires: Katz.
- GOLDFARB, W. (1989): "Wittgenstein, Mind and Scientism", *The Journal of Philosophy*, 86, pp. 635-642.
- GROTHENDIECK, A. (1971): "The New Universal Church", *Survivre et Vivre*, n° 9, pp. 3-8 (Trad. de John Bell).
- HAACK, S. (2003): *Defending Science within Reason: Between Scientism and Cynicism*, Nueva York: Prometheus Books.
- _____, (2013): "Six Signs of Scientism", en *Putting Philosophy to Work*, 2nd edition, Nueva York: Prometheus Books.
- _____, (2017): *Scientism and its discontents*, Rounded Globe.
- HABERMAS, J. (1982): *Conocimiento e interés*, (trad. esp. de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Martín Santos) Madrid: Taurus.
- HAYEK, F. A. (1979): *The Counter-Revolution of Science*, Glencoe, Il.: The Free Press.
- HUSSERL, E. (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas), Barcelona: Ed. Crítica.
- JANIK y TOULMIN (1973): *Wittgenstein's Vienna*, Weidenfeld and Nicholson (eds.), Londres (Trad. esp. de Ignacio Gómez de Liaño, *La Viena de Wittgenstein*, Athenea: Sevilla, 2017)
- MORRIS, M. y Dodd J. (2007): "Mysticism and Nonsense in the *Tractatus*", *European Journal of Philosophy*, pp. 1-30.
- NEURATH, O., CARNAP, R. y HANN, H. (1995): "Manifiesto del Círculo de Viena - La concepción científica del mundo" [Trad. de: "Wissenschaftliche Weltauffassung — der Wiener Kreis" en Otto Neurath, *Wissenschaftliche Weltauffassung Sozialismus und Logischer Empirismus*, R. Hegselmann (ed.), Francfort del Meno: Suhrkamp, pp. 81-101.]

- PEELS, R. (2017): "Ten Reasons to Embrace Scientism", *Studies in History and Philosophy of Science*, 63, pp. 11-21.
- PÉREZ CHICO, D. (ed.) (2019): *Wittgenstein y el escepticismo: certeza, paradoja y locura*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- _____, (2020): "Wittgenstein contra la colonización epistémica de *lo importante*", en A. Tomasini (ed.), *Wittgenstein y la ciencia*, Ciudad de México: Procesos editoriales, pp. 159-184.
- _____, (2021): "Observaciones en torno a la importancia de lo inefable en el *Tractatus*, *Laguna*, 49, pp. 27-43. <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.49.02>
- _____, (2022): "O sons do silêncio. Observações sobre a importância do inefável no *Tractatus Logico-Philosophicus*", en Dall'Agnol, Darlei, Sattler, Janyne, Peruzzo Júnior, Leo (coords.), *TLP 100: Revisitando a obra de Wittgenstein*. Curitiba, Florianópolis: PUCPress, EDUFSC
- RAMSEY (1923): "Critical Notice of the *Tractatus*, en *Mind*, 32, pp. 465-478.
- ROBINSON, D. y WILLIAMS, R. (2015): *Scientism: The New Orthodoxy*, Londres: Bloomsbury.
- RUSSELL, B. (1922): "Introducción" en *Tractatus Logico-Philosophicus* (trad. esp. De J. Muñoz e I. Reguera), Alianza: Madrid, 2002, pp. 185-197.
- SANFÉLIX, V. (2021): "Tractatus 5.63-5.641". *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 8, n.º 2, pp. 223-242.
- SCHLICK, M. (1930): "El viraje de la filosofía" en Ayer, A. J. (comp.): *El positivismo lógico*, Madrid: FCE, 1993, pp. 59-65.
- STENIUS, E. (1960): *Wittgenstein's Tractatus: a Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*, Blackwell: Oxford.
- STERN, D. (2003): "The methods of the *Tractatus*. Beyond Positivism and Metaphysics?" en P. Parrini, W. C. Salmon y M. H. Salmon (eds): *Logical Empiricism. Historical Contemporary Perspectives*, Pittsburg: University of Pittsburg Press, pp. 125-156.
- TEJEDOR, C. (2012): "Una ética sin sujeto: lógica y misticismo en el *Tractatus* de Wittgenstein", en *Teorema, revista internacional de filosofía*, vol. XXXI/1, pp. 5-25
- _____, (2015): *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*, Londres y Nueva York: Routledge.
- _____, (2017): "Scientism as a Treat to Science: Wittgenstein on Self-Subverting Methodologies", en J. Beale y I. J. Kidd (eds.) (2017), pp. 7-28.
- _____, (2021): "El *Tractatus* y las ciencias naturales", *Análisis. Revista de investigación filosófica*, Vol. 8, n.º 2, pp. 243-266, DOI: https://doi.org/10.26754/ojs_arif/arif.202126285
- WINCH, P. (1987): "Language, Thought, and World in Wittgenstein's *Tractatus*, en *Trying to Make Sense*, Oxford: Blackwell, pp. 3-17.
- WITTGENSTEIN, L. (1979): "Carta a Russell de 1919", en *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Madrid: Taurus.
- _____, (1987): *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Traducción castellana de Isidoro Reguera, Madrid: Alianza.
- _____, (1989): *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós
- _____, (2002): *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Traducción, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos. [*Tractatus*]

_____, (2013): *Aforismos. Cultura y valor*, Barcelona: Espasa. [CV]

_____, (2008): *Investigaciones Filosóficas*. Traducción castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Editorial Crítica: Barcelona.

HOW TO CONDUCT RESEARCH INTO HISTORY BY ASSEMBLING CERTAINTIES: SOME GUIDELINES DRAWING FROM WITTGENSTEIN'S AND ORTEGA Y GASSET'S LATER WORKS

*CÓMO INVESTIGAR EN HISTORIA RECOPILANDO CERTEZAS:
ALGUNAS ORIENTACIONES A PARTIR DE LAS OBRAS TARDÍAS DE
WITTGENSTEIN Y ORTEGA Y GASSET*

JOSÉ MARÍA ARISO

Doctor en Filosofía
Profesor Titular
Universidad Internacional de La Rioja
Facultad de Educación
Logroño/España
josemaria.ariso@unir.net
ORCID: 0000-0003-4594-6388

Recibido: 20/05/2022
Aceptado: 12/09/2022

Abstract: José Ortega y Gasset relied on his notion of 'belief' to argue that historical studies should consist, above all, in assembling the distinctive and characteristic beliefs of a historical period: for, in this way, we could know what was regarded as reality within that context, which might allow us to gain a better understanding of the historical events under study. As I will show in this paper, Ludwig Wittgenstein did not evince an interest in historical studies; yet his notion of 'certainty' is very similar to Ortega y Gasset's conception of 'belief', in addition to which certainty in Wittgenstein's sense may be of great help to better understand not only how historical studies can be conducted by following Ortega y Gasset's suggestions, but also which risks are entailed by such studies.

Keywords: History; Certainty; Belief; Wittgenstein; Ortega y Gasset.

Resumen: José Ortega y Gasset se basó en su noción de 'creencia' para argumentar que los estudios históricos deberían consistir sobre todo en compilar las creencias características y distintivas de un período histórico: pues de ese modo sabríamos qué se consideraba como realidad en aquel contexto, lo cual nos permitiría entender mucho mejor los eventos históricos

objeto de estudio. Como mostraré en este artículo, Ludwig Wittgenstein no mostró interés por los estudios históricos, pero su noción de ‘certeza’ es muy similar a la concepción que Ortega y Gasset tenía de ‘creencia’, además de lo cual la certeza en sentido wittgensteiniano puede ser de gran ayuda para entender mejor no sólo cómo se pueden llevar a cabo los estudios históricos siguiendo las orientaciones de Ortega y Gasset, sino también qué riesgos presentan dichos estudios.

Palabras Clave: Historia; Certeza; Creencia; Wittgenstein; Ortega y Gasset.

INTRODUCTION

“What has history to do with me? Mine is the first and only world”. As Sluga (2017, p. 417) pointed out, these words, written by Ludwig Wittgenstein (NB, p. 82) in his wartime notebook on 2 September 1916, might reflect not only his expectation of dying in the First World War, but also a common European feeling at that time, i.e. that Modern Europe was saying goodbye to the history of its last four hundred years in order to enter a new and unforeseen world. But this anti-historical feeling was also reflected on his *Tractatus Logico-Philosophicus*, where Wittgenstein presented a timeless world of static facts without drawing attention to its origin and evolution: after all, Wittgenstein denies in this work the “passage of time” (TLP §6.3611), the “causal nexus” (TLP §5.136) and the dependence of one fact on another (TLP §§2.061, 2.062). More specific comments by Wittgenstein about History can be found in his remarks on Oswald Spengler, whom he included in the list of the ten thinkers who “influenced” him (CV, p. 16) even though paradoxically Wittgenstein added later that Spengler is “not great” (CV, p. 53). As a proof of the difficulty of clarifying how Spengler influenced Wittgenstein, neither Janik and Toulmin (1974) nor Malcolm (1967), two of the most influential studies regarding the philosophical influences on Wittgenstein, make reference to Spengler. Furthermore, the appearance of Spengler’s name in the above-mentioned list of ten thinkers also seems surprising keeping in mind the low esteem in which his work is widely held (DeAngelis, 1994). Be that as it may, and according to Haller (1988) and Monk (1990), Wittgenstein inherited from Spengler methodological resources such as morphological descriptions and instructive comparisons. Yet Wittgenstein’s references to Spengler were mostly related to the distinction between cultures and civilizations. Specifically, Spengler (1926) likened the evolution of cultures to the ages of human life, but highlighting that, in its later stage, culture ceases to be a living organism and becomes a civilization – that is, a rigid and dead structure in which the flowering of the arts is replaced by the predominance of physics, mathematics and mechanics. Wittgenstein (CV, p. 9) thought that he lived in a decadent civilization “characterized by the word progress”, thus sharing Spengler’s cultural pessimism. However, Wittgenstein’s remarks on culture and civilization placed particular

emphasis on how to live in the spirit, which led him to obsessively meditate on how he might live in such spirit (see Ariso, 2012).

Subsequently, Wittgenstein did not write much more about historical issues, not even about the history of philosophy. In fact, Glock (2006, p. 289) noted that “Wittgenstein’s attitude towards the study of past philosophers ranged from indifference to hostility”. Nonetheless, comparisons between Wittgenstein and previous philosophers or even some of his contemporaries have often proved to be enlightening. A clear example of this can be found in Mulligan (2012), who described relevant connections between Wittgenstein’s notion of “certainty” and very similar concepts developed by continental philosophers such as Edmund Husserl, Max Scheler, Herbert Leyendecker, Adolf Reinach, and José Ortega y Gasset. Indeed, Ortega y Gasset not only provided an inspiring conception of “belief” [*creencia*], but also indicated how this concept could be used to conduct research into History. In this paper, I aim to show how Wittgenstein’s notion of “certainty” can be employed to this end by building on Ortega y Gasset’s work. Hence, I will start by explaining some similarities and differences between Wittgenstein’s notion of “certainty” and Ortega y Gasset’s conception of “belief” taking as a reference Ariso (2011)¹, after which I will offer a set of guidelines which, although they do not make up a systematic procedure for the study of History, will at least allow us to better understand how research can be conducted in this field by assembling certainties and which risks must be taken into account.

1. CERTAINTY AND BELIEF APPLIED TO THE STUDY OF HISTORY

According to Ortega y Gasset (2007), beliefs are taken for granted in our daily life without us being aware of them, to the extent that they constitute what we regard as reality. However, he adds, when we no longer believe something, or when we lose a belief, a hole is opened in our layer of beliefs, which leads us to consciously build an idea or thought in order to fill such hole. While Ortega y Gasset thus distinguishes between “belief” and “idea”, Wittgenstein (OC §308) carries out a categorial distinction between “certainty” and “knowledge”, emphasizing that they are not “mental states”. From Wittgenstein’s standpoint (OC §569), inner experiences do not allow us to distinguish whether we know something, for “a mental state of conviction [...] may be the same whether it is knowledge or false belief” (OC §42). Regardless of how emphatically someone may utter the expression “I know...”, this will not make it possible to objectively establish that the possibility of making a mistake about that has been logically excluded (OC §§15, 194). As Ariso (2020, pp. 659-660) pointed out, this logical exclusion is not located “in the traditional and context-independent logic which

1 See also Wagner (2021), Wagner and Perona (2018), and Wagner and Ariso (2016).

is valid in all possible worlds, but in the particular logic that emanates from our linguistic practices or language-games”, as they show what we consider as a mistake in daily practice (OC §196). Within a particular world-picture, which is constituted by all our certainties (OC §§93-96), everything must speak for – and nothing against – them (OC §§93, 118), so that people who share this world-picture will be unable to explain or understand what could be regarded as the discovery of being wrong about its certainties. While the expression “I know” is used when someone has to demonstrate the truth by giving compelling grounds that are surer than her assertion (OC §243), certainty cannot be grounded because, even though we might offer a number of grounds for it, there would be “none as certain as the very thing they were supposed to be grounds for” (OC §307). Hence, we can be wrong when we have previously claimed to know something: that is just why Wittgenstein (OC §12) recommended that the expression “I know...” be replaced by “I thought I knew”. Yet certainties cannot be called into doubt. In such a case, says Wittgenstein (OC §§419, 490, 494), we could not be certain of any judgment. Seemingly, we might go on judging, but our judgments would then not be based on the “inherited background” against which we all distinguish between true and false (OC §§514-515). If a certainty were lost or seriously called into doubt, this would also involve calling into question the whole background or world-picture. For, far from being intrinsically convincing, our certainties are “rather held fast by what lies around” them (OC §144). Therefore, if one of our certainties were called into question, the rest of our certainties would be toppled with it (OC §§234, 274), as a result of which we could not be certain of the meaning of our words either (OC §§114, 158, 456, 506).

Meanwhile, Ortega y Gasset (2007) does not even consider whether the idea or thought developed to fill the hole in the layer of our beliefs really makes sense. In his view, the key is that it is just then that the individual starts to think, that is, when the individual experiences genuine doubt – I mean genuine inasmuch as it is actually felt and not simply thought. Just as beliefs become reality itself for the individual, genuine doubt is also as real as any other reality. Yet no one can discern when an idea transforms into a belief. The adhesion to any given thought requires an act of will: hence, it is not reality for us because Ortega y Gasset (2007, p. 31) contemplates reality as counterwill [*contravoluntad*]. It is not possible for us to become aware of our own beliefs as such, for they cease to be reality for us as soon as we try to think about them. That is why Raley (1971, p. 90) was wrong when claiming that a set of beliefs is “accepted” by people who share it. As said above, an act of acceptance necessarily requires not only to think about such system of beliefs, but also to decide to accept some ideas instead of a whole system of beliefs. As Ariso (2016, p. 578) noted regarding certainties, such a decision would not go beyond a mere “willingness towards the conversion” because the acquisition of beliefs is not something we do, but something that simply “*happens*” to us. As regards certainties, there are at least

four reasons as to why they cannot be acquired at will. Firstly, certainties are ungrounded, so that they cannot be reached through a particular reason or explanation. Secondly, certainties are not mental states, as a result of which it is irrelevant that the individual who wishes to acquire a certainty shows a specific mental state. Thirdly, mere willingness towards conversion does not suffice to assimilate a certainty. And last but not least, the fact of trying to act according to the certainty involved does not guarantee at all that it will be acquired.

What I have said so far may already help us to glimpse some basic differences between the tasks of the novelist and those of the historian. As Ariso (2017) showed regarding Miguel de Unamuno's novel *Niebla*, the novelist is certain not only of what goes on at any time in the minds of his characters, but also of which their certainties are. Even though the novelist never thinks in terms of certainties in Wittgenstein's sense or beliefs in Ortega y Gasset's sense – and even if he is not acquainted with any similar concept advanced by any other philosopher – he will continuously indicate, albeit implicitly, which doubts and mistakes are regarded as unintelligible by his characters. Conversely, the historian and the biographer know what happened to a specific individual, or even what he was certain of, because of the grounds or proofs collected in their investigations. Of course, the historian is not expected to share the certainties he has detected in a particular community; in fact, although he wished to acquire such certainties – at least temporarily in order to better understand the mentioned community – this would not depend on his will. Every one of us may test this by trying to attain, even for a while, the certainty of Ancient Egyptians according to which the Earth is square: at most we will be able to show our willingness to attain such certainty. But curiously, in the educational field it is often expected, albeit implicitly, that pupils acquire countless certainties on diverse issues (Ariso, 2019a), including historical ones. By way of example, a History teacher will more or less reluctantly accept that one of his pupils makes a small mistake and says that the Battle of Lepanto took place in 1575, but he would be shocked if another pupil claimed that the 2022 Russian invasion of Ukraine occurred before the reign of the Catholic Monarchs in Spain. Regardless of whether the teacher never became aware of Wittgenstein's conception of "certainty" or Ortega y Gasset's notion of "belief", he would be fully convinced that such a mistake is so large that it should not be regarded as a mere error, but as a folly characteristic of someone who does not know what he is talking about or has even gone mad. Admittedly, it is also conceivable that some political regimes intend to indoctrinate pupils by trying to make them assimilate certainties that are not matched by reality. At this point it might be argued that such certainties would be false, but even though those propositions that are expected to be assimilated as certainties can be false, certainties can be neither true nor false because, as noted above, they make up the background against which we distinguish between true and false. As Moyal-Sharrock (2004, p. 71) pointed out, our

certainties “do not reflect truth” because they “are not reflections of how the world is”.

It should be added that certainties are, in a sense, so fundamental that they cannot be uttered *qua* certainties. I should like to illustrate this point by telling an anecdote. Whenever I have prepared a stay abroad, I have been contacted taking for granted that I was a woman because my middle name is “María”, so that I had to make clear that I was a man. In this case there was room for doubt, and my remark was aimed precisely at removing this doubt. However, if I suddenly told my relatives and friends “My name is José María and I am a man”, they would be astonished because they would not understand why I was making such an obvious claim. In this regard, Moyal-Sharrock (2004, p. 8) notes that certainties can be verbally rendered for “heuristic” purposes, be it for “philosophical analysis” – as I will do in this paper – or for “linguistic instruction” – as is the case with parents who teach their child. Meanwhile, Ortega y Gasset (2007) considered beliefs as ineffable because, as they cease to be reality for us as soon as we try to think about them, we can only refer to them as ideas. If I concentrated on uttering “My name is José María” or “I am a man” *qua* belief, I would be making an effort of will, so that counterwill – characteristic of belief in Ortega y Gasset’s sense – would be missed. But even though we cannot utter beliefs as such, the task of their collecting may be, according to Ortega y Gasset (2008), the best way of becoming acquainted with the reality of an individual, a community, or even a long time period. Let us see, then, how this task can be carried out by assembling certainties.

2. GUIDELINES TO CONDUCT RESEARCH INTO HISTORY THROUGH CERTAINTIES

In view of what I have just said, it might seem that the task of the historian – at least in relation to certainties – should merely consist in listing all the certainties that characterize a community or a given epoch. But some important nuances should be kept in mind. As Ortega y Gasset (1985, p. 12) already warned, it is of utmost importance to show an adequate *sensitivity* [*sensibilidad*] to the historical period under study. Let us analyze piecemeal what this sensitivity consists of. To begin with, this analysis should not be confined to identifying a single certainty, however important it might be: for, if this is a very distinctive or characteristic certainty of a given historical period, it is expected that it will significantly affect other relevant certainties of the same period. If this influence on other certainties did not exist, or if such influence were so slight that it could hardly be detected, there would be room to seriously doubt whether it was a truly relevant certainty, or even whether it was a certainty at all. To this it should be added that certainties are not shared irrespective of other ones: instead, they make up a system (OC §141) by becoming mutually supportive (OC §§142,

144). Meanwhile, Ortega y Gasset (1985) notes that beliefs are not organized in a logical way, but in a vital one: that is why beliefs may sometimes turn out to be incongruous, contradictory, or at least disjointed from one another. The way I see it, Ortega y Gasset's conception of belief systems thus facilitates that attention focuses on a specific belief because, from this standpoint, a novel and distinctive belief could be shared without being supported by other beliefs, and even conflicting with the rest of beliefs: in fact, the examples provided by Ortega y Gasset usually revolve around a particular belief. For instance, he states that the relationship between man and world was based on the belief in God from the Middle Ages up to its weakening in the 15th century and subsequent loss in the 16th century: at that time belief in God was substituted by belief in reason, whose decline at the beginning of the 20th century leads Ortega y Gasset to conclude that vital and historical reason should then start guiding us (Ortega y Gasset 2008, pp. 16-21). In my view, such categorical statements about how a single belief is replaced by another one as the benchmark in Europe for several centuries may provide a very biased and superficial view of reality, so that much more detailed explanations should be offered to justify these statements. It should be acknowledged that the rise of rationalism and physical-mathematical reason influenced the weakening of belief in God: yet this occurred in very complex and diverse ways depending on the context, to the extent that this influence could be regarded as null in many relevant contexts. Nonetheless, Ortega y Gasset (2008, p. 20) seems to remove this complexity by referring to "a collective state of belief" [*un estado colectivo de creencia*] that constitutes "a reality independent from individuals, [...] and with which they must count whether they want it or not" [*una realidad independiente de los individuos, [...] y con la cual los individuos tienen que contar quieran o no*]. Of course, Ortega y Gasset does not mean by this that belief in God ceased to exist in the 15th and 16th centuries: instead, he meant that it lost its role as benchmark within European society, such role being subsequently assigned to belief in physical-mathematical reason. Yet, even though the latter had a clear predominance in some contexts, it is of the utmost importance to consider the relevance and scope of the former in order to understand many events and even the very sensitivity of a large part of Europe from the 15th century on.

When a very relevant belief is detected, one may be tempted to focus on it to such an extent that the limits of its scope and impact are lost sight of, so that it may even be contemplated as the only predominant belief within that context. Ortega y Gasset (1985, p. 12) himself warned of the danger of idealizing a country or a race by presenting them as "norms of perfection" [*normas de perfección*], thus banishing them from time and thereby showing them in an ethereal atmosphere as if they were cult objects that are adored but not explained. But we have already seen that Ortega y Gasset offered very superficial explanations focused on specific beliefs, which led him to provide too categorical conclusions. Against this background, it seems to me very

commendable to create classifications of beliefs that allow us to become more sensitive towards a wide variety of beliefs. In this vein, Ortega y Gasset (1985) distinguished between “living faith”, “inert faith” and “doubt”; but there are other classifications that can also serve as examples: I am referring, above all, to the classifications of certainties carried out by Moyal-Sharrock (2004) and Kusch (2021), who published an interesting study of the certainties characteristic of Nazi concentration camps (see Kusch, 2017). It should be noted that the fact of detecting diverse types of certainties also entails being able to identify what seems to be a certainty or a belief, but is not. A clear example of this can be found in the assimilation in Nazi Germany of the certainty according to which killing Jews was not wrong but necessary. In principle, one might think that this certainty was unanimously assimilated in Nazi Germany; but this was not the case:

[T]here arose a number of local moral – or rather, immoral – certainties encouraged by the Third Reich and assimilated by the population to varying degrees, e.g. that killing Jews was not wrong but necessary. Some may have shared this certainty; others may have tried to do so unsuccessfully; still others may have pretended to share it, just to avoid problems; many others abhorred it; and there may even have been people who remained indifferent to the matter. (Ariso, 2022, p. 69)

Furthermore, we should not forget the possibility that what seems to be a certainty is really a grounded knowledge-claim, as is the case with people who cling to an idea *because* a text or a person regarded as an authority has taught them so. It would therefore be wrong not to analyze in detail the complex variety of forms that a specific idea or conviction has taken within a community, as it can range from certainty to indifference itself. This complexity of human history is also hidden by the macro-interpretations that tried to bring order into world history. To give one pair of examples, Spengler (1926) and Toynbee (1934) contemplated human history as a process in which civilizations should pass through stages of rise, maturity, and fall. Spengler and Toynbee endeavoured to adjust very diverse historical events to these stages; but even though the resulting interpretations can often be rather stimulating, human history is too complex to be explained through a single factor. In this vein, Wittgenstein showed in his sharp criticism of Freud’s work to which extent the search for a mono-causal explanation can become problematic:

[Freud] wanted to find some one explanation which would show what dreaming is. He wanted to find the *essence* of dreaming. And he would have rejected any suggestion that he might be partly right but altogether so. If he was partly wrong, that would have meant for him that he was wrong altogether – that he had not really found the essence of dreaming. (LC, p. 48)

I should like to highlight here the implicit assumption – characteristic of the work of many renowned authors – that any great enigma can only and thoroughly be solved by finding out an ultimate cause, which confers a special charm and beauty upon it. Once someone seems to have found such cause, he may be tempted to adjust any event to it by forcefully defending it before any form of criticism, and, what is worse, without considering alternatives. This led Wittgenstein (LC, p. 45) to wonder: “Couldn’t the whole thing have been differently treated?” Of course, this question should be taken into account from the very moment in which someone envisages to account for several centuries of human history through one only factor that is expected to drive history. In fact, it would be highly recommendable to suspect from the outset every mono-causal explanation of complex historical events or stages, as thought-provoking as such explanation may seem.

Regarding the sensitivity necessary to understand a community through its certainties, we should also keep in mind that certainties, strictly speaking, are something we *show* in what we say and do. In other words, certainties are “enacted” because they cannot be meaningfully said (Moyal-Sharrock, 2004, p. 98). This entails that the collection of certainties in historical studies should not consist in making a list of propositions, but in precisely describing how certainties are shown in our most spontaneous ways of acting, particularly before the seeming doubts that we do not consider as such because there is no room for them within our language-games. Admittedly, this procedure is rather cumbersome: for, to give just one example, it is much more comfortable to confine oneself to noting that “The Earth is square” was one of the certainties shared by Ancient Egyptians. But this option brings at least two problems. On the one hand, it is likely that the fact of considering a certainty as a statement out of its original context or from the standpoint of our own world-picture leads us to conclude that it may be either true or false, so that Egyptians would just be wrong regarding this issue. Yet, obviously, if this were really a certainty for the Egyptians, it would be neither true nor false within their world-picture, but an unquestionable assumption that allowed them – together with countless certainties – to distinguish between true and false. On the other hand, we might think that the fact that two world-pictures differ only in one certainty is almost irrelevant. By way of example, and taking for granted that at least some Flat-Earthers are really certain that the Earth is flat, there seem to be no more differences between their world-picture and ours. However, there are more certainties concerned. As regards Flat-Earthers, their certainty that the Earth is flat is also linked to certainties like “the only way of travelling in a straight line from South America to Australia is necessarily through the North Pole, and in no case through Antarctica” (Ariso, 2021, p. 7). Additionally, the Egyptians’ certainty that the Earth is square should have decisively influenced “their projects and even some of their fantasies and fears” (Ariso, 2019b, p. 1037). Hence, the Egyptian culture and way of thinking cannot be thoroughly

understood without taking into account how it is conditioned by its certainties, above all those that more overtly differ from ours.

With this in mind, it should come as no surprise that Ortega y Gasset (2008) notes that the best method for checking the state of beliefs at a given time consists in comparing such state with different ones: indeed, he adds that it would be most appropriate to discern which the fundamental belief – i.e. the belief that vitalizes all others – was within a given community. Nonetheless, I think that a problem underlies this interesting remark: specifically, it should be clarified whether we intend either to compare lists of beliefs – say certainties – or to detect how they were shown in their original context. In the first case, we would run the above-mentioned risk of making all too sweeping generalizations. Thus, it would be imprudent to strongly assert that all Egyptians shared the certainty according to which the Earth was a square in which some mountains supported at the edge the vault of the sky. Can it be ensured that this certainty was shared by the vast majority of Egyptians? Although the representation of the Earth as a square appeared in some paintings of the time, does this entail that it was the prevailing certainty in Ancient Egypt instead of an idea held by a group of wise people? Is it not reasonable to wonder whether a large part of the population was certain of the existence of an underworld, and that, in comparison, the specific form of the Earth was indifferent to them? This invites us to think that historical studies should compare how people reacted in different cultures before similar situations paying special attention to the doubts that were regarded as unintelligible in each context. Undoubtedly, this way of proceeding would yield results less striking than the ones provided by the fundamental and vitalizing belief mentioned by Ortega y Gasset; yet this course of action would likely produce results more adjusted to reality, even though they would not be as striking as the ones provided by a mono-causal explanation. After all, while it is difficult to verify whether a specific certainty is being shared in our current society – where we have access to a huge wealth of information – it is particularly difficult to check this regarding a civilization that disappeared thousands of years ago.

A further problem is that the most widely shared certainties are not formulated, so that their literal expression should not be expected to be found in historical documents: instead, certainties characteristic of that stage would be implicit in those texts or representations. As a result, this context would not be appropriate for attempting to detect a certainty through direct evaluation, i.e. by basing on a guiding question aimed at bluntly checking whether a particular individual shares a specific certainty. Instead, it would be more suitable to resort to indirect evaluation, which focuses on spontaneous reactions in order to discern which doubts are regarded as meaningful (Ariso 2018). In this vein, the fact that Ancient Egyptians represented the Earth as square-shaped should lead us to wonder if this representation was intended to reflect an idea about which

they had doubts. Stated otherwise, the question arises whether it would make sense to represent something about which one is certain. When Ancient Egyptians represented the God Geb lying as if it were the flat Earth over which the Goddess Nut rose arched, thus representing the vault of sky, it is reasonable to think that, as it happened in other cultures, they had the intention to educate the uninitiated, and, above all, to worship gods. For, if we rule out both these goals, it is not at all clear why people should wish to represent something about which they were certain. Conversely, it is entirely understandable that a certainty is explicitly represented or verbalized when there are alternative certainties within such context. By way of example, when Christopher Columbus sought funding for his voyage, it made sense not only to claim that the Earth is round, but also to show pictures of his planned path along a spherical surface, for many people still took for granted that the Earth is flat. In that context, as is often the case, each position was manifested in many different ways: indeed, the corresponding advocates might become certain of it, they could know it through reasons, range between both positions, and even lose interest in this issue.

Be that as it may, I disagree with Ortega y Gasset (1982, p. 128) when he claims that the standard situation is that someone holds ideas that challenge her own beliefs. For, in such a case, I would add, the very concepts of “belief” and “certainty” would cease to fulfil the functions that Wittgenstein and Ortega y Gasset attribute to them. Nevertheless, I admit that it can sometimes be very helpful to check whether an individual holds an idea that turns out to be incompatible with his own beliefs. Such ideas could be regarded as “resistances”, but not in the sense of resistances to change that, as Medina (2013) suggested, are derived from the very certainties which are shown by someone. Medina (2016) refers to resistances that generate defence mechanisms that may lead someone to become fully reluctant to standpoints that question his own. This may happen, for instance, when someone is certain that his race is superior to another one, and therefore he feels uncomfortable with people who remark that such conviction is absolutely absurd. Conversely, I am referring to those resistances generated towards one’s own certainty, as is the case when someone falls prey to the certainty according to which his race is superior to another one although he holds time and again the idea that such certainty is abhorrent, which will not necessarily be sufficient to get rid of it.

Arguably, communities that have shared certainties about racial superiority seem to be guilty of having become certain thereof. Yet it should be remembered that if a community or even a whole civilization ended up acquiring a specific certainty, such assimilation did not depend on people’s will. This is the case both in individual and collective acquisitions of certainties, as a result of which neither an individual nor a whole country – like Nazi Germany – should be condemned for having acquired a specific certainty, however heinous it might be. Of course, it is of the utmost importance to study processes of assimilation of certainties;

but even when it were obvious that a community clearly encouraged a strong willingness towards a heinous certainty, it would be a serious mistake to confuse willingness – which, of course, would be extremely reprehensible – with the acquisition of a certainty.

CONCLUSION

Ortega y Gasset's proposal to conduct research into History by assembling beliefs had some similar precedents. Aside from the mentioned contributions of Spengler and Toynbee, the Annales school – created by Bloch (1963) and Febvre (1932), and currently led by Chartier (1996) – focused on the history of mentalities in order to discern how people perceived and operated within the world in a specific historical period. Yet, in my view, it can be particularly interesting to analyze which certainties are characteristic of a historical period because we have the advantage of what I regard as a precision tool: I am referring to the fact that certainties in Wittgenstein's sense are identified through the logical exclusion of mistake within the corresponding world-picture. The rigour of this logical exclusion should allow us not only to detect certainties, but also to clearly distinguish a number of nuances: for example, variations and developments of certainties, exceptions to them, convictions that cannot be considered as certainties, grounded knowledge, more or less reasonable doubts, and even lies, among others. From this it follows that this kind of research may help to identify certainties characteristic of the sensitivity of a former age; but, in many cases, the result will consist in a complex patchwork of certainties mixed with very different elements. As if this were not enough, this procedure will require a very extensive research work, in addition to which the result will not be as spectacular as the unveiling of a hidden certainty that seems to suddenly explain the whole enigma; nonetheless, avoiding such expectations will facilitate that we accept a view of past cultures much more adjusted to reality. According to Ortega y Gasset (1985, p. 217), the simpler a belief, the more consistent and fundamental its contribution to the concerning community will be. However, I think that this should not lead us to conclude that a world-picture will not be interesting when it is made up of complex certainties due to their fuzzy nuances, and particularly if such certainties are mixed with a number of ideas and opinions that seem to be certainties, but are not. Although this overview appears to be less dazzling than the perspective derived from the finding of a mono-causal explanation, the priority is to find out the certainties shared in a specific period, however disappointing they may seem. After all, it can be extraordinarily interesting to discover that a community or even a whole culture was not driven by a single and basic certainty, but by a bunch of puzzling certainties mixed with a number of diffuse fears and fantasies.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- ARISO, José M., “Why the wrongness of killing innocents is not a universal moral certainty”, *Philosophical Investigations*, 45(1), 2022, 58-76.
- _____, “The teacher as persuader: On the application of Wittgenstein’s notion of ‘persuasion’ in educational practice”, *Educational Philosophy and Theory*, 2021, DOI: 10.1080/00131857.2021.1930529
- _____, “Religious certainty: Peculiarities and Pedagogical Considerations”, *Studies in Philosophy and Education*, 39, 2020, 657-669.
- _____, “Teaching children to ignore alternatives is—sometimes—necessary: Indoctrination as a dispensable term”, *Studies in Philosophy and Education*, 38(4), 2019a, 397-410.
- _____, “Can a culture of error be really developed in the classroom without teaching students to distinguish between errors and anomalies?”, *Educational Philosophy and Theory* 51(10), 2019b, 1030-1041.
- _____, “Enhancing second-order empathy in medical practice by supplementing patients’ narratives with certainties”, *BMC Medical Education*, 18, 2018, 35.
- _____, “Unamuno’s Mirror-Games: On the Seeming Omnipotence and Meaningfulness of Writing in the Grammatical Void”, *Linguistic and Philosophical Investigations*, 16, 2017, 90-103.
- _____, “Can certainties be acquired at will? Implications for children’s assimilation of a world-picture”, *Journal of Philosophy of Education*, 50(4), 2016, 573-586.
- _____, *Wahnsinn und Wissen. Zu Wittgensteins Lage und Denkbewegung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.
- _____, “Unbegründeter Glaube bei Wittgenstein und Ortega y Gasset: Ähnliche Antworten auf unterschiedliche Probleme”, *Wittgenstein-Studien*, 2, 2011, 219-248.
- BLOCH, Marc, *The Historian’s Craft*. New York: Knopf, 1963.
- CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- DE ANGELIS, William J., “Wittgenstein and Spengler”, *Dialogue*, 23, 1994, 41-61.
- FEBVRE, Lucien, *A Geographical Introduction to History*. London: Kegan Paul, 1932.
- GLOCK, Hans-Johann, “Wittgenstein and History”. In: PICHLER, A.; SÄÄTELÄ, S. (Eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*. Frankfurt a.M.: Ontos Verlag, 2006, 277-303.
- JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen, *Wittgenstein’s Vienna*. New York: Simon & Schuster, 1974.
- KUSCH, Martin, “Disagreement, Certainties, Relativism”, *Topoi*, 40, 2021, 1097-1105.
- _____, “Analysing Holocaust Survivor Testimony”. In: KRÄMER, S.; WEIGEL, S. (Eds.), *Testimony / Bearing Witness*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017, 137-167.
- HALLER, Rudolf, *Questions on Wittgenstein*. London: Routledge, 1988.
- MALCOLM, Norman, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. London, Oxford and New York: Oxford University Press, 1967.
- MEDINA, José, “On Refusing to Believe: Insensitivity and Self-Ignorance”. In: WAGNER, A.; ARISO, J. M. (Eds.), *Rationality Reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief, and Practice*. Berlin and Boston: De Gruyter, 2016, 187-199.

- _____, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. New York: Oxford University Press, 2013.
- MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. London: Jonathan Cape, 1990.
- MULLIGAN, Kevin, *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2008.
- _____, *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2007.
- _____, *Las Atlántidas y Del Imperio Romano*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1985.
- _____, *Goethe - Dilthey*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982.
- RALEY, Harold C., *José Ortega y Gasset: Philosopher of European Unity*. Alabama: The University of Alabama Press, 1971.
- SLUGA, Hans, "Time and History in Wittgenstein". In: SLUGA, H.; STERN, D. G. (Eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 417-440.
- SPENGLER, Oswald, *The Decline of the West*. New York: Alfred A. Knopf, 1926.
- TOYNBEE, Arnold J., *A study of history*. London: Oxford University Press, 1934.
- WAGNER, Astrid, "Filosofía como ortopedia de la creencia fracturada. Aproximaciones de Ortega a una filosofía terapéutica". In: LÓPEZ MOLINA, A.; ROLDÁN, C.; ZAMORA, J. (Eds.), *Filosofía como historia de las ideas y de las formas políticas*. Madrid: Guillermo Escolar, 2021, 347-372.
- WAGNER, Astrid; ARISO, José M. (Eds.), *Rationality Reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief, and Practice*. Berlin and Boston: De Gruyter, 2016.
- WAGNER, Astrid; PERONA, Ángeles J., "Perspectivas etnológica y antropológica en Ortega y Wittgenstein". In: DE SALAS, J.; ARISO, J. M. (Eds.), *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 2018, 303-343.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Culture and Value*. Oxford: Basil Blackwell, 1998. [Abbreviated as "CV" throughout].
- _____, *On certainty*. Oxford: Blackwell, 1997. [Abbreviated as "OC" throughout].
- _____, *Notebooks 1914-1916*. Oxford: Basil Blackwell, 1969. [Abbreviated as "NB" throughout].
- _____, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967. [Abbreviated as "LC" throughout].

DIFÍCILES TRIÁNGULOS: LA KANTIANIZACIÓN DEL SEGUNDO WITTGENSTEIN QUE PROPONEN APEL Y HABERMAS

*DIFFICULT TRIANGLES: APEL AND HABERMAS' KANTIANISATION
OF THE SECOND WITTGENSTEIN*

ISABEL G. GAMERO CABRERA

Doctora en Filosofía
Profesora ayudante doctora
Departamento de Lógica y Filosofía Teórica
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Madrid/España
ig.gamero@filos.ucm.es
ORCID: 0000-0002-6216-7119

Recibido: 28/06/2022
Revisado: 25/07/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: En este artículo expondré la interpretación de la obra del segundo Wittgenstein y su aproximación a la filosofía trascendental de Kant, que proponen Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, destacando sus semejanzas y diferencias. Contrastaré esta propuesta con otras dos formas de interpretar la obra de Wittgenstein: la resoluta de James Conant, y la relativista, de Peter Winch y Richard Rorty. Acabaré formulando algunas críticas a las propuestas apelsiana y habermasiana, por su distanciamiento de la filosofía del lenguaje cotidiano del segundo Wittgenstein.

Palabras Clave: argumento trascendental, contradicción performativa, juego de lenguaje, lenguaje cotidiano.

Abstract: In this article I present Apel and Habermas' interpretation of the second Wittgenstein work and their approach to Kant's transcendental philosophy, highlighting their similarities and differences. I contrast this proposal with two other ways of interpreting Wittgenstein's work: James Conant's, resolute interpretation and Peter Winch and Richard Rorty's relativist one. I end by formulating some criticisms of the Apelsian and Habermasian proposals, because of their distancing from the second Wittgenstein's everyday language philosophy.

Keywords: transcendental argument, performative contradiction, language-game, everyday language.

1. EL WITTGENSTEIN DE APEL¹

1.1 PRESENTACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN APELSIANA

En su *Transformación de la Filosofía*, Apel parte de la equiparación entre juegos de lenguaje y formas de vida (IF:§19, §23²) y de la crítica al juego de lenguaje privado (IF:§243-307), para sostener que todo juego de lenguaje se puede compartir, y que incluso la propia autocomprensión del solipsista (si es que fuera posible), ya se encuentra mediada por un juego de lenguaje que se corresponde con una forma de vida (1985a:357). El hecho de que todos los seres humanos formamos parte de algún juego de lenguaje facilita y permite nuestra comprensión (1985b:212). Negar esto supondría, según Apel, algo contrafáctico o contraintuitivo que contrasta con el hecho de que nos comprendemos (1985a:350). Define así un *factum* (o hecho incuestionable): la posibilidad del entendimiento entre seres humanos (1985b:329).

Esta posibilidad no sólo se da en el interior de cada juego, sino entre distintos. A partir del aforismo §206 de las *Investigaciones* (“El modo de actuar común es la guía para comprender un lenguaje extraño”), Apel explica que quien trata de comprender un juego de lenguaje extraño, ya participa en él y se abre así una nueva dimensión comprensiva, que abarca esos dos juegos y abre la posibilidad de otro juego superior, que denomina “hermenéutico” o “trascendental”. Este juego está “ligado reflexiva y críticamente a todos los juegos de lenguaje” (1985b:331) y se orienta hacia un horizonte hermenéutico de sentido y comprensión universal.

Para argumentar esta tesis, Apel recurre a la argumentación trascendental kantiana, que considera compatible con la del segundo Wittgenstein: de modo análogo a la postulación kantiana de la unidad de los fenómenos en la idea de mundo (1978:A334, B391), según Apel, sólo desde la postulación del horizonte de unidad de los juegos es posible comprender, ya no sólo otras formas de vida, sino la nuestra. Es decir, la comprensión sólo resulta posible si se postula una instancia superior o juego de lenguaje trascendental, que “libera *a priori* la estructura de los objetos posibles” y nos provee de reglas para entendernos (1985a:359).

Como entiende, siguiendo a Wittgenstein, que “hablar del lenguaje forma parte de una actividad o una forma de vida” (IF:§23), para Apel esta unidad no

1 Este artículo ha sido posible gracias a la participación en el Proyecto de investigación “Institución y Constitución de la Individualidad: Aspectos ontológicos, sociales y de derecho” (PID2020-117413GA-I00/AEI/10.13039/501100011033).

2 En todas las citas usaré el sistema APA (año:número de página), excepto en las de Wittgenstein, donde indico abreviatura de título de obra (el listado de obras y abreviaturas se puede encontrar en la bibliografía) seguida de número de aforismo, no de página, en esos casos indicaré que se trata de un aforismo con el signo ‘§’. También cito de forma canónica la *Crítica de la razón pura* de Kant, número de pasaje en las versiones A y B, en vez de número de página.

sólo se da en el lenguaje, sino que conduce a una forma de vida que identifica con la sociedad occidental. Formula así una “consideración histórico-antropológica”, sobre el progreso de las sociedades occidentales (1985b:334), que al estar más cerca de este horizonte se convierten en guía para otras culturas. Para Apel, la cultura occidental cumple una función imprescindible en el establecimiento de este horizonte común porque en su historia se han venido reflejando críticamente todos los juegos lingüísticos y formas de vida establecidos (1985a:317).

Según este argumento, las sociedades occidentales (no menciona cuáles) han superado innumerables dificultades en su devenir (tampoco menciona cuáles) por lo que ha desarrollado una racionalidad “neutral y común” (1985b:336) y un lenguaje conceptual, intersubjetivamente válido, que permite comunicar, sin apenas equívocos, y es recíprocamente interpretable para todas las culturas. Al estar guiada por este juego de lenguaje superior y racional, la humanidad irá superando conflictos y mejorando en el establecimiento de un horizonte compartido (1985b:336). Según Apel, este horizonte es posible porque todos los juegos poseen un elemento común: una misma forma de lenguaje; también es un horizonte necesario porque persigue una forma de vida ética universal. El filósofo alemán denomina al elemento compartido de los juegos “la esencia unitaria del lenguaje” (1985a:342) y la hace equivaler a una situación ideal de unión de las distintas culturas en una misma forma de vida y de ética.

1.2 CRÍTICAS A ESTA INTERPRETACIÓN

1.2.1. Desde la obra de Wittgenstein

Si se lleva a cabo una lectura literal de la obra del Wittgenstein tardío, cabría mantener que la propuesta de Apel se distancia bastante de lo que realmente propuso el filósofo vienés.

Aunque en su etapa más temprana, en el *Tractatus*, Wittgenstein sí contempló la posibilidad de una dimensión ética-trascendental (que estaría fuera del mundo y resulta inefable, T:§6.4ss.), en su obra tardía (por ejemplo, SC:§47) insistió en la necesidad de dejar de lado consideraciones trascendentales. Tampoco admite una fundamentación de los juegos de lenguaje desde la racionalidad. En sus palabras: el juego de lenguaje es “algo imprevisible [...] No está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está ahí. Como nuestra vida” (SC:§559). Esta alusión a la vida como algo práctico, compartido y no razonado es importante para entender la propuesta del segundo Wittgenstein: en oposición al *factum* apelsiano, para el autor vienés, “la fundamentación no llega nunca a un término”, sino sólo hay un “modo de actuar sin fundamentos” (SC:§110). Se dan así distintos sistemas o formas de vida, con distintas creencias y conocimientos. Asimismo, lo que se estima como razonable cambia, según la época (SC:§336) o el sistema (SC:§410), no existiendo nada en común que compartan todos los juegos. En el

aforismo §67 de las *Investigaciones* rechaza, explícitamente, la posibilidad de que haya algo en común a todos los juegos y dialoga con un hipotético filósofo idealista que, a la manera de Apel, insiste en que debe haber algo en común. A esta insistencia Wittgenstein responde: “Aquí sólo juegas con palabras” (IF:§67). El filósofo austriaco se muestra tajante con la “peculiar ilusión” (IF:§96) o “búsqueda de un ideal” (IF:§98), que intenta hacer un ejercicio de abstracción para prescindir de lo contingente de cada juego y buscar un rasgo común a todos. Aspiraciones como esta, según Wittgenstein, nos ciegan e impiden ver las aplicaciones y los usos reales de las palabras (IF:§100). Rechaza así esta búsqueda de un “superorden” entre “super-conceptos” y recuerda que si las palabras usadas en filosofía tienen un empleo, este ha de ser “tan bajo” como términos cotidianos (“mesa”, “lámpara”, “puerta”, en sus ejemplos IF:§97).

1.2.2 Desde interpretaciones resolutas y relativistas

En el inmenso panorama de interpretaciones de la obra de Wittgenstein existen algunas contrarias a esta comprensión trascendental, entre ellas voy a destacar la interpretación relativista de Peter Winch y Richard Rorty, y la resoluta de James Conant.

En primer lugar, Winch y Rorty aceptan la equiparación entre juegos de lenguaje y formas de vida, pero rechazan la postulación o búsqueda de un horizonte universal.

Para Winch (1994:50), el *Tractatus* era compatible con un único modelo de racionalidad y una “verdadera imagen del mundo” (véase T:§2.03ss.), por la correspondencia entre proposiciones y hechos; pero esto no es posible en las *Investigaciones*, donde no hay un único modelo de racionalidad ni una verdad trascendental, ya que el acuerdo o desacuerdo entre conceptos y realidad toma tantas formas como posibles usos del lenguaje, no habiendo ningún uso superior ni previo a la práctica misma de cada juego (1994:52). Winch encuentra un “error categorial” (1994:56) en intentos (como los de Apel) de definir, desde parámetros occidentales, un modelo de racionalidad y de vida que se considera como el mejor o el único. Tampoco acepta que se entienda la racionalidad occidental como universalmente válida, ni que se pretenda convertir nuestra forma de vida en modelo para otras (1994:42ss.).

Rorty, por su parte, rechaza cualquier concepto universal de verdad, al definir lo “verdadero” como lo que un conjunto de personas acuerde como válido para su comunidad (2007:25), por lo que lo que se crea verdadero puede cambiar en distintas comunidades, épocas o juegos de lenguaje. Recuerda también que los intentos de definir universales se suelen caracterizar por la imposición de las formas de vida o creencias occidentales sobre otras culturas, en un ejercicio de imperialismo. Mantiene que las distintas corrientes filosóficas que entendieron la verdad como universal resultaron ser convencionales, particularistas y surgieron, casi

siempre, en el ámbito occidental, que denomina: “parroquiano” (1996:157). Recuperando el aforismo §612 de *Sobre la certeza*,³ explica que en el contacto entre distintas formas de vida, las potencias occidentales suelen intervenir con fuerza y violencia, antes que con razones o persuasión, tendencia facilitada por el desarrollo técnico y la invención de armamentos, de los que carecen otras culturas. En sus palabras: “Nosotros los liberales occidentales hemos tenido el rifle *Gatling* y el nativo no” (1996:295). No habría entonces, horizontes ideales y universales, como los que propone Apel, sino ejercicios de violencia y dominación por parte de Occidente.

Otra interpretación que contrasta con la de Apel es la resoluto, propuesta a inicios del siglo XXI, por autores como James Conant o Cora Diamond, que sostienen que no hay contenido ni tesis en la obra de Wittgenstein.

Conant (2006:174) rechaza que Wittgenstein tratara de definir una teoría con conceptos porque todo lo que escribió este autor fue un ejercicio práctico dirigido eliminar errores gramaticales o pseudoproblemas. Para argumentar esto, recurre al penúltimo aforismo del *Tractatus*, el §6.54, en el que Wittgenstein mantuvo que quien lo entiende “a él” (a Wittgenstein, como persona, no a su obra; no deja de insistir Conant, 2006:173), reconoce que sus proposiciones son absurdas o sinsentido, lo que le lleva a abandonar la filosofía y ver el mundo de manera correcta. Quien no entiende esto, continúa Conant (2006:173), es que no ha comprendido al autor ni su intención resoluto, e incurre en errores interpretativos que los resolutos tratan de corregir. El principal error (2006:175) es insistir en la existencia de una teoría wittgensteiniana, pese a las declaraciones explícitas de este autor de que no hay tesis ni contenidos en filosofía (véase TLP:§4.112, §4.003, §6.53; o IF:§128). Otra formulación del error (2006:176) es tratar de encontrar sentido en lo que Wittgenstein, literalmente, definió como sinsentido o absurdo (véase TLP:§4.003, §6.54 o IF:§119). Para Conant, no hay distintos tipos de sinsentido (iluminador, no iluminador⁴), sino una ilusión de sentido que Wittgenstein disuelve. En definitiva, para este intérprete resoluto lo único que pueden hacer los filósofos que tratan de entender a Wittgenstein es criticar la búsqueda de contenidos y sentido donde sólo hay intentos de disolver malentendidos gramaticales o pseudoproblemas. Tras ello, sólo quedaría “tirar la escalera” (TLP:§.54) y dedicarse a otra tarea.

Aunque Apel nunca haya dialogado con los intérpretes resolutos (quizá por su distancia temporal y temática), los errores en la interpretación de Wittgenstein que Conant diagnostica se pueden encontrar en *La transformación de la filosofía* Sin

3 “He dicho que 'combatiría' al otro -pero, ¿no le daría razones? Sin duda; pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones está la persuasión. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas)” (SC §612).

4 Hacker definió estos tipos de sentido en *Illusion and Insight* (1986).

embargo, con su propuesta superadora y omniabarcante, Apel hace compatible estas críticas con su teoría.

1.3 RESPUESTAS A ESTAS CRÍTICAS

1.3.1 La superación de Wittgenstein

En respuesta a las críticas de Wittgenstein a la filosofía, la principal contracrítica que Apel le dirige es que si pretendía ser entendido, entonces ya tenía que llevar a cabo ciertos usos del lenguaje y argumentaciones racionales que validan la interpretación hermenéutico-trascendental. Si Wittgenstein no admitió la posibilidad de definir un contenido racional, compartido por todos los juegos, entonces tampoco pudo mantener que haya o no unidad entre los juegos. En palabras de Apel:

“El que niega la unidad de la analogía de todos los posibles significados de la palabra ‘juego lingüístico’ no puede, como filósofo, decir absolutamente nada con sentido sobre los juegos lingüísticos [...] mas tampoco podrá decir -con sentido- que no haya ninguna unidad de analogía dentro de la diversidad de significados, ligados al lenguaje, de una palabra (y que ello esté en la esencia del uso humano del lenguaje)” (1985a:262).

Esto es, pese al rechazo explícito de Wittgenstein a que haya contenido o tesis en filosofía, según Apel, Wittgenstein necesitaba mantener, al menos, alguna tesis, con contenido y pretensión explicativa, si es que esperaba ser entendido (1985a:168). Por el contrario, si se acepta, al pie de la letra, la declaración de que la filosofía no puede explicar nada, sino tan sólo describir y resolver malentendidos (IF:§124ss.), entonces se acaba la filosofía y el pensador vienes limita su capacidad de comunicación con sentido, quedando “alienado” y “autoenajenado” (1985a:316). Además, ¿cómo se daría la relación entre maestro y aprendiz, si se hace una propuesta sin contenido ni tesis? Apel pregunta cómo podría Wittgenstein pretender “convencer a la infeliz víctima de las cavilaciones metafísicas de la falta de sentido de las cuestiones que se plantea” si, al mismo tiempo, renunciaba a “una visión teórica de la esencia de la función del lenguaje” (1985a:343). Si esta renuncia fuera posible, la propuesta de Wittgenstein sería una “metafísica monadológica que no puede justificarse a sí misma como dotada de sentido” (1985a:319). Por supuesto, Apel no acepta la “unilateralidad destructiva” (1985a:262) de esta renuncia y la supera, con su concepto de racionalidad.

Como alternativa, Apel (1985a:342ss.) propone la capacidad racional y crítica, propia de la filosofía, y afirma que esta también se da en la obra de Wittgenstein, aunque él lo pretendiera negar. Este intérprete alemán insiste en que si Wittgenstein prestó atención a la filosofía (aunque fuera para criticarla), en realidad, con su crítica ya mostraba una cierta comprensión racional que conecta con la propuesta apelsiana. Esto es, quien alude a la filosofía, aunque sea para criticarla, ya

ha abierto una dimensión de sentido donde se relacionan al menos dos juegos de lenguaje: el cotidiano y el filosófico. Para Apel, cuando Wittgenstein criticaba los usos filosóficos ya estaba realizando “afirmaciones teóricas y universalmente válidas sobre la esencia del significado de las palabras” (1985a:342), por lo que, en cierta manera (y según este argumento), con sus críticas a la filosofía, Wittgenstein ya estaba anticipando la posibilidad del juego de lenguaje trascendental (1985a:342).

Renunciar a esta dimensión racional que conecta los juegos y garantiza la comprensión, supondría, de nuevo, renunciar al sentido de las palabras, e incluso a la propia autocomprensión, lo que invalidaría las críticas a la filosofía y no permitiría a Wittgenstein (ni a nadie) entenderse (1985a:262).

1.3.2. Posibles respuestas a los resolutos

Aunque Apel nunca haya dialogado con los autores resolutos, cabe recuperar sus críticas a “las escuelas analíticas de Cambridge y Oxford” (1985b:68ss) y a la propuesta de Ryle (1950; criticada por Apel en 1985b:63ss.) para pensar cuál podría ser la respuesta de Apel a esta interpretación.

El autor alemán considera que si se entiende al pie de la letra el aforismo wittgensteniano: “la filosofía deja todo como está” (IF:§124); entonces el filósofo perdería su función social, dejaría de ser un sujeto comprensible y no podría afirmar nada con sentido sobre nada. Apel (1985b:314) encuentra una contradicción performativa en Wittgenstein y sus intérpretes quienes, por un lado, niegan la posibilidad de hacer filosofía pero, por otro lado, siguen escribiendo filosofía y pretenden ser comprendidos, lo que (como vimos en el apartado anterior) corrobora la dimensión racional que Apel postula.

Este autor también tiene en cuenta las referencias de Wittgenstein a la disolución de problemas filosóficos y sinsentidos, y su crítica a esta posibilidad se puede entender como una réplica plausible contra la interpretación resoluta.

Apel coincide con Wittgenstein en que una de las tareas de la filosofía es disolver falsos problemas para tener una comprensión más clara del funcionamiento del lenguaje (véase IF:§108ss.); pero esto no quiere decir, continúa Apel, que tales problemas no existan. Por el contrario, los problemas filosóficos diagnosticados (con sentido) por Wittgenstein resultaron “imprescindibles para la progresiva ampliación de la conciencia humana en la historia del espíritu” (1985a:312); por lo que superar pseudoproblemas también contribuye al horizonte de unidad que Apel propone.

En relación con el sinsentido, Apel reconoce que hay momentos de irracionalidad y sinsentido en la filosofía y en nuestras vidas, pero por este mismo motivo una filosofía crítica como la de Wittgenstein resulta necesaria. Además, el hecho de que sea posible diferenciar entre sentido y sinsentido, y criticar este último es

otra forma de corroborar la existencia de la dimensión racional que ya conocemos. Existe entonces sentido compartido que permite discernir lo que es comprensible y racional para una comunidad de hablantes (1985a:307). Negar este sentido sería un sinsentido, que llevaría más allá de los límites de lo comprensible. Por este motivo, los sinsentidos tienen que ser criticados y superados, con argumentos racionales. Para Apel es contradictorio criticar los sinsentidos y pretender, al mismo tiempo, negar su concepto de sentido y racionalidad: no es posible decir que algo carece de sentido y criticarlo, si no se comprende aquello que se critica y, por supuesto, esta comprensión viene posibilitada por la dimensión racional y el *factum* de la razón (1985a:341).

En resumen, si se puede criticar algo por carecer de sentido, esto se debe a que los juegos de lenguaje están conectados entre sí y anticipan, mediante su conexión, un marco de sentido universal y superior que los abarca a todos: el juego de lenguaje trascendental. (1985b:242ss.).

Si se pretendiera renunciar a esta dimensión unitaria y trascendental, se llegaría a una situación de sinsentido e irracionalidad que bloquearía la comprensibilidad de quien osara poner en cuestión la propuesta de Apel. Esta persona se acercaría al solipsismo, no podría ser entendido por sus iguales (1985a:351), ni (quizá) entenderse a sí mismo. Además, como los juegos de lenguaje están conectados con las formas de vida, esta persona también estaría renunciando a una forma de vida ética para toda la humanidad. En palabras de Apel: si se niega la posibilidad de hacer filosofía, se invalidarían “todos los intentos del pensamiento especulativo de querer trascender y revolucionar el uso público del lenguaje y la comprensión de la vida y del mundo, [así como] el fecundo diálogo de la historia espiritual de Occidente en el que hasta hoy se han venido reflejando críticamente todos los juegos lingüísticos y modos de vida establecidos” (1985b:317).

1.3.3 Respuestas a los relativistas

Apel no dialoga con Rorty, pero tiene en cuenta y critica la interpretación relativista de Winch y sus respuestas también se pueden trasladar a la propuesta rortiana.

Ante la pregunta sobre si la postulación de una dimensión universal y racional, cercana a la forma de vida de Occidente, puede implicar la imposición de marcos filosóficos y occidentales sobre otras formas de vida, Apel responde que esta pregunta supone no entender su concepto de racionalidad y que formularla conduce a una “monadología” y su “consecuente relativismo radical” que resultan insostenibles, por sus consecuencias éticas (1985b:86).

Para el filósofo alemán (1985a:171ss), circunscribir los límites del lenguaje y la comprensión a una sola comunidad significa retraerse a la comprensión del lenguaje y el mundo que Wittgenstein expuso en el *Tractatus*, e ignorar las aporta-

ciones de la segunda etapa del autor. Según esta crítica de Apel, los intérpretes relativistas de las *Investigaciones* parecerían estar diciendo que cada hablante sólo emite palabras con sentido para su propia comunidad, por lo que pierde la referencia al mundo y no logra conectar distintas realidades. Esta forma de comprender la comunicación humana es solipsista, se asemeja a las tesis del *Tractatus* (donde no es posible llegar al sentido del mundo, porque reside fuera de él, T:§6.41) y contraintuitiva, ya que no puede explicar el *factum* de la comunicación que Apel postula. Es más, sostiene (1985a:172) que el cambio de perspectiva de Wittgenstein en su segunda etapa se puede entender como un intento de dar una imagen más clara de cómo nos comprendemos y comunicamos los seres humanos.

A diferencia del *Tractatus*, en las *Investigaciones* los significados no se dan de modo externo, por designación o referencia, sino que surgen de las interacciones de los hablantes. Entonces, según Apel, si los seres humanos nos entendemos y los juegos de lenguaje están conectados, esto sólo es posible porque estamos situados en un “horizonte humano concreto de significatividad” (1985b:64), compartido, potencialmente, por todos los hablantes, lo cual invalida la interpretación relativista.

El filósofo alemán rechaza la propuesta de Winch porque teoriza sobre los juegos de lenguaje de modo externo y behaviorista, como un científico social o antropólogo que observa desde fuera distintas formas de vida y las describe, sin participar en ellas. Según Apel, Winch parece entender formas de vida distintas a las suyas como “sistemas de reglas que difieren [...] de la forma de vida del intérprete” (1985b:76); sistemas cerrados que sólo se pueden conocer desde dentro, “a partir de sus reglas inmanentes”, sin conectar con nada más (1985b:86). Por supuesto, según Apel, así no se dan las conexiones entre juegos (ni en la interculturalidad ni en la investigación antropológica o social). Critica así la interpretación de Winch por ser behaviorista, externista y “científico-técnica” (1985b:87), más cercana al objetivismo del *Tractatus* que a la dimensión práctica y compartida de las *Investigaciones*.

Para Apel, una interpretación correcta de la obra del segundo Wittgenstein no resulta compatible con este behaviorismo externista, y enfatiza, por el contrario, la “íntima capacidad vivenciadora de cada individuo” (1985b:76) para comprender otras formas de vida. Esto es, cualquier intento de comunicación (en una misma forma de vida o entre distintas), siempre viene acompañado por la propia reflexión sobre los procesos comunicativos, y cuando se da esta reflexión se abre la dimensión racional que ya conocemos. En el momento en el que se comprende algo, ya se ha superado la mera descripción externa y conductista y surge lo que Apel denomina “empatía” (1985b:80), así como una “empiría común” de la que surgen “nuevos horizontes, nuevas posibilidades de estilos de vida” (1985b:82). Esta vinculación se da “de hecho” (Apel, 1985b:83), porque no vivimos solos, sino que siempre nos relacionamos con otras formas de vida, dándose así la

“apertura empírica a nuevas posibilidades de vida y de comprensión” que conducen a la “auténtica percepción de las cosas” (1985b:83) y al “propósito cognoscitivo común de la humanidad” (1985b:86).

Negar tal racionalidad o tal horizonte remitiría, de nuevo, al solipsismo, relativismo y monismo que Apel critica y considera incompatible con sus *facta* y la obra del segundo Wittgenstein (1985b:30). Critica así a Winch, por tomar una perspectiva externa y separada de la práctica real de comunicación y abstraer “la realidad del diálogo histórico” que se da entre culturas (1985b:86). En definitiva, para Apel no habría juegos de lenguaje privados e incommunicables, sino que, desde la interpretación de sentido y las prácticas comunicativas compartidas surge la “unidad dialéctica de usos del lenguaje, praxis vital y comprensión del mundo” (1985b:89), que desborda los límites de cada comprensión particular, para ampliar y profundizar el diálogo (racional y comprensivo) que los seres humanos siempre estamos estableciendo (1985b:90).

1.4 RECAPITULACIÓN DE ESTAS CRÍTICAS Y DE LA PROPUESTA DE APEL

Según Apel, la propuesta de Wittgenstein se sumaría al juego de lenguaje de la historia universal, que genera un “criterio ampliado del sentido de la praxis” y favorece la “autotranscendencia reflexiva de los juegos lingüísticos en el contexto abierto al futuro del diálogo histórico de la humanidad” (1985a:319). Es decir, la crítica wittgensteiniana a la filosofía es un paso previo para formular la filosofía trascendental de Apel. Por el contrario, si nos mantuviéramos en las interpretaciones relativistas o resolutas, se acabaría “el fecundo diálogo de Occidente en el que participan todos los juegos de lenguaje” (1985a:317) y seríamos sujetos solipsistas o comunidades desconectadas, y Apel no admite esta posibilidad.

Negar el horizonte de unidad y comprensión (comunidad de comunicación o juego de lenguaje trascendental) supone, según Apel, renunciar a una forma de vida más comprensiva, verdadera, justa y racional. Vemos así como la propuesta apelsiana se traslada a un ámbito sociopolítico. Este autor sostiene que cuando los científicos abandonan el enfoque behaviorista e instrumental (similar al de Winch, ya criticado) y se integran (como los demás hablantes) en el diálogo universal mencionado, surge un nuevo sentido de verdad, que trasciende los juegos de lenguaje particulares y busca objetivos comunes para toda la humanidad, al margen de intereses partidistas o instrumentales (1985b:340).

Además, para que esta conexión sea universal no basta con circunscribirla al ámbito de la filosofía y de la ciencia, sino que se tiene que vincular con la política. Las distintas formas de vida deben unificar los sentidos de términos como “verdad” o “justicia”, para que se pueda evaluar qué prácticas respetan o no el contenido de esos términos (1985b:202). Retomando las críticas a la interpretación relativista de Wittgenstein, Apel argumenta que el significado de los términos no

puede circunscribirse a una comunidad cerrada, de modo inconmensurable y sin posibilidad de crítica, sino que tiene que existir un criterio de validez universal que permita la comprensión, la crítica y se oriente hacia el horizonte señalado. No basta con que haya términos comunes, traducibles de una lengua a otra, sino que resulta necesaria una práctica comprometida con la mejora de las circunstancias de la humanidad. Postular este horizonte se convierte en el deber moral de seguir una norma ética universal (la ética del discurso) y aplicarla a toda la humanidad, vinculando teoría y práctica en un mismo horizonte emancipador (1985b:202).

En conclusión, si aceptamos la mutua coimplicación entre usos del lenguaje y formas de vida, es decir, si todo juego de lenguaje supone una forma de vida, entonces según Apel (1985a:258ss.) ha de existir una forma de vida acorde con el juego de lenguaje trascendental. Se daría así una “teoría ontológica wittgensteiniana” (1985a:315), según la cual el juego de lenguaje trascendental (que detenta todas las características de los juegos de lenguaje particulares y constituye la condición de posibilidad de todos ellos) es posible y realizable. La opción contraria sería irracional y solipsista.

1.5 UNA POSIBLE ÚLTIMA CRÍTICA Y UN CALLEJÓN SIN SALIDA

En nombre de los argumentos contrafácticos y contraintuitivos que tanto aprecia Apel, cabe esgrimir la objeción de que, por mucho que este autor presuponga o postule un horizonte de comprensión entre todos los seres humanos, esta comunicación no se da en un mundo cada vez más polarizado (Almagro, 2019), lleno de *fake news* (Frankfurt, 1988) y con intereses egoístas que priman sobre los intentos de comprensión y sustituyen la verdad por bulos (Kakutani, 2018). Aunque hay que tener en cuenta que cuando Apel escribió su obra no había tanta polaridad ni tantas noticias falsas ni existían las redes sociales, desarrolla un argumento que puede servir de respuesta a esta crítica. Insiste en que el hecho de que el juego de lenguaje trascendental aún no se haya realizado no supone ninguna objeción a su propuesta, sino un paso más de un proceso dialéctico (1985b:408), en el que, con nuestras críticas a las mentiras y nuestros intentos (a veces frustrados) de entendernos nos aproximamos al horizonte señalado. Destaca la importancia de mantener la voluntad de comprensión y de reflexión, así como un “compromiso humano” para que la racionalidad, la verdad, la ética y la justicia se vayan extendiendo y nos aproximemos a la “comunidad crítica de comunicación” que confirmaría la realidad del juego de lenguaje trascendental y mejoraría nuestra existencia (1985b:314).

Aunque se podría seguir aduciendo que Apel se ha excedido en su interpretación de la obra de Wittgenstein y que está planteando unos escenarios quizá deseables, pero irrealizables, el filósofo alemán sigue esgrimiendo el argumento de la contradicción performativa y sostiene que cualquiera que desee que su crítica sea entendida, ya está corroborando su concepto de racionalidad y la posibi-

lidad de su horizonte. Su concepto de racionalidad se convierte en la “condición de posibilidad y validez del acuerdo y del autoacuerdo [...] del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y del obrar con sentido” (1985b:318), así como en el motor de la historia y la condición necesaria para la emancipación de la humanidad. (1985b:410). Negar la racionalidad o el horizonte implicaría negar el progreso histórico, nos impediría hablar con sentido, pensar, criticar, entendernos e incluso actuar. No parece haber salida al planteamiento de Apel: o aceptamos su propuesta o nos vemos abocados al solipsismo.

2. EL WITTGENSTEIN DE HABERMAS

2.1 CRÍTICAS DE HABERMAS A APEL

Aunque es discípulo y continuador de la obra de Apel y juntos propusieron la ética del discurso, Habermas critica la propuesta apelsiana en dos aspectos concretos (la fundamentación de la filosofía y el papel del filósofo), que paso a describir.

2.1.1 El papel fundamentador de la filosofía

Habermas (2000:195ss.) reconoce que, históricamente, la filosofía fue una disciplina primera y fundamentadora; sin embargo, a finales del siglo XX (tras el giro lingüístico y la obra del segundo Wittgenstein), no admite que la filosofía se entienda como un saber fundamentador, separado del resto, ni como una disciplina que guía, por separado, a todas las dimensiones de la sociedad (ciencia, ética, política...) hacia un único modelo de racionalidad y vida. Habermas rechaza los horizontes ideales de Apel y le preocupan los efectos que esta comprensión unívoca de la racionalidad puede tener sobre las sociedades humanas.

También (2000:197ss.) critica que Apel conciba la filosofía como una disciplina primera y transcendental que se fundamenta a sí misma (por su racionalidad incuestionable) y, por ello queda autorizada para criticar tanto a otras disciplinas como a los procesos sociales y políticos, y para proponer un único modelo de racionalidad, ética y vida. Según Habermas, Apel no puede dar razones de esta fundamentación e incurre en una contradicción: parte de un concepto muy fuerte de racionalidad que aplica a casi todo, pero no somete a su propia teoría a esta crítica, sino que postula sus conceptos como *facta* incuestionables, en nombre de esta idea, no argumentada, de racionalidad. Se evidencia así, según Habermas, la unilateralidad del pensamiento apelsiano y un cierto decisionismo en defensa de una racionalidad que nunca es razonada o argumentada, sino sólo postulada (1987:138).

Para Habermas, esta forma de hacer filosofía sólo resulta comprensible por la herencia kantiana que recibe Apel (2000:194) y que lo aparta de la filosofía del lenguaje cotidiano del segundo Wittgenstein. Habermas critica a los filósofos de tendencia idealista (como Kant y Apel) por formular una serie de problemas, tan abstractos y elaborados que son irresolubles, a no ser que se postulen entidades o hechos (*facta* de la razón), que no son soluciones, sino supuestos muy teóricos muy elaborados, que se deben a una exigencia excesiva de la filosofía idealista y se separan de la realidad cotidiana (2000:194ss.). Esto es, dada su influencia kantiana, Apel acaba postulando una serie de conceptos muy abstractos (como el juego de lenguaje trascendental) que están completamente separados de la comprensión cotidiana de la razón humana y sólo se sostienen desde una concepción excesivamente fundamentada y racional de la filosofía.

Habermas (1989:455) también problematiza el salto argumentativo que da Apel, desde una dimensión comunicativa a una ética y política. No admite que Apel postule (sin argumentar) un juego de lenguaje trascendental y lo haga equivaler a la forma de vida ética de Occidente. Según esta crítica (2000:195), con esta equivalencia la racionalidad comunicativa y sus pretensiones de validez (claridad, verdad, veracidad y corrección; véase 1989:300ss.) se confunden con el contenido prescriptivo de la ética; esto es, contenidos en principio lingüísticos quedan identificados con la forma de vida occidental. En otras palabras, Apel comienza por buscar la racionalidad de los discursos y acaba unificando las distintas formas de vida en una sola (la occidental) y critica (o condena al solipsismo) a quien no acepte su propuesta. Este salto, según Habermas, sólo puede justificarse por el carácter fundamentador, y a la vez acrítico, que Apel atribuye a la filosofía.

Por el contrario, la razón comunicativa habermasiana no es una fuente de normas éticas ni se identifica con ninguna forma de vida; sólo presenta una pretensión contrafáctica orientada al entendimiento, que no puede juzgar los modos de vida. Los argumentos propios de la razón comunicativa son la “fuerza débilmente motivadora de las buenas razones” (2000:143) y la convicción de que la mejor decisión posible es la que tenga en cuenta a todos los implicados y sus opiniones, en la búsqueda de consensos lo más amplios posibles. Habermas sigue reconociendo la necesidad de un concepto universal de corrección y verdad (característico de la ética del discurso y del que se pueden dar razones); pero lo sitúa en el lenguaje, insistiendo en la diferencia entre razón comunicativa y formas de vida.

2.1.2 El filósofo frente al mundo (o críticas a la filosofía de la conciencia)

Habermas también critica a Apel por incurrir en lo que denomina “filosofía de la conciencia” o “del sujeto”. Se trata de un error propio de la filosofía idealista y fundamentalista, el “último baluarte de certeza metafísica”, del que, según Habermas, nos debemos deshacer porque no resulta compatible con el falibilismo humano ni con la filosofía destrascendentalizada de finales del siglo XX (2000:198).

Este error (cuyo paradigma más clásico y representativo es Descartes solo, en su salón, filosofando) sucede cuando se entiende a cada sujeto como un núcleo aislado que conoce a los objetos, e incluso a otros sujetos, como externos y separados de sí mismo. Se establece una distinción infranqueable entre sujeto y mundo, y los sujetos solo pueden acceder al mundo y a otros sujetos por medio del lenguaje, en su uso referencial (1984:163). Habermas distingue dos manifestaciones del error: la comprensión de la filosofía como disciplina primera y auto-fundamentada, que encuentra en la obra de Apel; y el cientifismo, propio del positivismo lógico y presente en el *Tractatus*. En ambos casos, la filosofía acaba anulada, porque pierde su capacidad crítica y su relación con el mundo y otros sujetos (1986:12). Para superar este error, propone otra interpretación de la obra del segundo Wittgenstein.

En su crítica concreta a Apel, Habermas considera que este autor dio algunos pasos para superar la primera manifestación del error, ya que criticó el reduccionismo de la filosofía analítica y comenzó a definir la ética del discurso. Ahora bien, por su influencia kantiana, Apel no se libró de la primera manifestación del error (1987:357). Según Habermas, el concepto fuerte de racionalidad de Apel (descrito en el apartado anterior) sólo es posible si se piensa que los seres humanos conocemos con la seguridad propia de la filosofía de la conciencia. Tal confianza en la razón sólo puede darse si se entiende al filósofo como un ser aislado que, separado del mundo e inmune a las críticas, establece un paradigma de racionalidad y de forma de vida que impone, acriticamente, sobre otras formas de vida; sin tener en cuenta las diferencias entre ellas ni a los otros sujetos (1990:43).

Como alternativa, Habermas propone una interpretación lingüística, no trascendental ni ideal de la obra del segundo Wittgenstein que, según él, daría mejores resultados para superar dichos errores. Encuentra en ciertos pasajes de las *Investigaciones* un precedente al cambio de paradigma que él lleva a cabo en su *Teoría de la acción comunicativa*, llegando a afirmar que Wittgenstein fue uno de los primeros autores en efectuar “sin vacilación alguna el paso desde la filosofía de la conciencia a la teoría del lenguaje” (1989:64): en el *Tractatus* aún se daba una comprensión del sujeto y del conocimiento, semejante a la filosofía de la conciencia,⁵ pero la superó en las *Investigaciones*, gracias al concepto de juego de lenguaje, en el que se vinculan teoría y prácticas humanas. Esto es, gracias a la crítica del juego de lenguaje privado, el filósofo (como cualquier persona) deja de estar separado del mundo y otros sujetos. Habermas valora que el segundo Wittgenstein concediera especial interés a la dimensión pragmática e intersubjetiva del lenguaje, porque así superó la concepción referencial del significado del *Tractatus*, lo cual permitió generar una pluralidad de situaciones de entendimiento posibles y definir un nivel metacomunicativo y reflexivo del lenguaje, antecedente del concepto habermasiano de racionalidad comunicativa (1989:73).

5 Véase, por ejemplo, TLP:§5.64, §5.632, §5.542 y §5.631.

A partir de estas dos críticas, cabe preguntar si la interpretación de Wittgenstein que da Habermas se aleja de los horizontes ideales apelsianos y de la filosofía trascendental kantiana, para acercarse a interpretaciones relativistas o resolutas. Para responder, expondré al diálogo crítico que Habermas estableció con estos intérpretes.

2.2 DIFÍCILES EQUILIBRIOS

En su recepción de la obra de Wittgenstein, Habermas lleva a cabo difíciles equilibrios para evitar la interpretación idealista y trascendental de Apel, sin caer en interpretaciones relativistas y resolutas. Expresado con un símil del autor, se propone reaccionar “tanto contra la destrucción iconoclasta que acaba tirando el niño con el agua del baño, como tanto contra una lectura normativista que deja intacta la ilusión de la razón pura” y la aplica de modo incuestionado hacia la realidad (2002a:13). Como alternativa, propone una interpretación racional y comunicativa de la obra del segundo Wittgenstein, vinculada exclusivamente al lenguaje y con pretensión de universalidad. En este apartado desarrollaré las críticas de Habermas a las interpretaciones resolutas y relativistas, a la vez que voy esbozando su comprensión de la obra de Wittgenstein.

2.2.1 Críticas a los resolutos

Aunque Habermas tampoco dialoga directamente con los intérpretes resolutos, cabe pensar que no acepta esta interpretación porque sostiene que en la obra de Wittgenstein sí existen contenidos, en los que él se va a apoyar para definir sus conceptos. Ahora bien, en principio, esto no significa que apruebe completamente la interpretación trascendental apelsiana, ya que Habermas entiende estos contenidos como comunicativos o lingüísticos, y elimina consideraciones ideales y trascendentales. Para Habermas, la crítica disolutiva que Wittgenstein hizo a la filosofía en las *Investigaciones* no resulta válida, ya que el autor austriaco no dio razones convincentes para su rechazo a la existencia de tesis en filosofía (1989:76), ni se dio cuenta de que, incluso para definir un uso terapéutico y criticar la posibilidad de vinculación de distintos juegos de lenguaje, resulta imprescindible que otros usos del lenguaje, como el crítico y el cognitivo, ya estén en conexión con los juegos de lenguaje cotidianos, abriéndose así una nueva dimensión comprensiva (1989:75).

Habermas (1989:75) propone superar las críticas del segundo Wittgenstein a la filosofía con la formulación de una teoría que vincule contenidos de las *Investigaciones* con una consideración racional de la filosofía y de los procesos comunicativos humanos. Esta teoría va a ser fundamental tanto para superar el idealismo apelsiano y los errores de la filosofía del sujeto ya descritos, como para evitar comprensiones relativistas y reduccionistas. Reivindica así la importancia de los

contenidos teóricos de la obra del segundo Wittgenstein (concretamente, la imposibilidad de un juego de lenguaje privado y la conexión entre juegos de lenguaje y formas de vida) y los desarrolla para formular una teoría con pretensión de universalidad y proporcione una comprensión más adecuada de la capacidad comunicativa humana. Sostiene que si “Wittgenstein hubiera desarrollado una teoría de los juegos del lenguaje, ésta hubiera tenido que adoptar la forma de una pragmática universal” (1989:66), es decir, la propia propuesta de Habermas.

2.2.2 Críticas a los relativistas

Uno de los rasgos más característicos de la propuesta habermasiana es su pretensión de universalidad, aunque, a diferencia de Apel, Habermas no postula horizontes trascendentales ni pretende reducir todas las formas de vida a una sola; sino que busca rasgos universales en la capacidad comunicativa humana y, para ello, da una interpretación antropológica no relativista, de las *Investigaciones*.

Habermas retoma los pasajes de las *Investigaciones* en los que un antropólogo trata de entender qué significa seguir reglas en una cultura distinta a la suya (IF:§206), para argumentar que es posible comprender y conectar distintos juegos de lenguaje. Para este intérprete, el antropólogo parte de “la precomprensión procedente de las propias tradiciones en las que ha crecido” para hacer sus propias suposiciones sobre cómo se siguen reglas en esa cultura (1989:67). A diferencia de la filosofía de la conciencia (que tomaba una posición externa para conocer), este antropólogo sólo puede comprobar si sus suposiciones son acertadas si abandona su papel de observador y participa en el juego, poniendo las reglas en práctica y relacionándose con los nativos. La participación más o menos exitosa en otros juegos de lenguaje y el hecho de que se dé (o no) comprensión y aprendizaje son muestras de que se pueden conectar distintos juegos y hay comunicación entre formas de vida (1989:68). Los hablantes se vinculan cuando se conectan distintos juegos e incrementan así su competencia comunicativa y conocimiento de otras culturas. Al mismo tiempo, se abre una dimensión más amplia de comprensión que abarca distintos juegos y favorece el concepto de racionalidad comunicativa de Habermas. Por el contrario, las propuestas relativistas no pueden explicar estos procesos y conexiones.

En primer lugar, Habermas considera que la interpretación de Wittgenstein que hace Winch (la denomina “culturalista”, 1987:87) resulta útil para limitar ciertos excesos de la filosofía y la antropología occidental, concretamente, sirve para criticar comprensiones de la racionalidad que son acríticas consigo mismas y que tienden a imponer sus conceptos y comprensión del mundo sobre otras personas o formas de vida (1987:99). Ahora bien, de esa crítica (que perfectamente se le puede dirigir a Apel), no se sigue que haya relativismo o inconmensurabilidad entre culturas, ya que la propuesta de Winch, según Habermas, es demasiado

débil para argumentar la tesis de la incommensurabilidad y no puede explicar el hecho de la interculturalidad (1987:99).

Habermas reconoce que (1987:85) Winch “acusa con toda razón a los antropólogos victorianos” por excederse en sus interpretaciones de otras culturas. Concretamente, estos antropólogos “encasquetan a las culturas ajenas los estándares de racionalidad, presuntamente universales, de nuestra propia cultura” (1987:85). Ahora bien, esto no significa (y parafraseo el argumento de Habermas con mis palabras) que no haya posibilidad de comprensión entre Winch, Apel, estos antropólogos victorianos y personas de otras culturas. Para Habermas, es innegable que existe una dimensión que facilita la comprensión intercultural: en cualquier forma de vida hay “imágenes del mundo susceptibles de verdad o de falsedad” (1987:89), que poseen contenidos que se pueden debatir, corroborar o criticar y, en estos hechos encuentra trazas de la racionalidad comunicativa, que entiende como universal. En sus palabras: “Cualquiera sea el sistema de lenguaje que elijamos, siempre partimos intuitivamente de la presuposición de que la verdad es una pretensión universal de validez. Si un enunciado es verdadero, es merecedor de un asentimiento universal, cualquiera sea el lenguaje en que esté formulado”. (1987:89-90).

Esta dimensión universal no es exclusivamente racional, como Apel postulaba, sino que en su reinterpretación de la obra de Wittgenstein, Habermas sostiene que también es práctica y compartida: “Las imágenes del mundo lingüísticamente articuladas están entretreídas con formas de vida, esto es, con la práctica cotidiana” (1989:90). Esto es, si nos entendemos (y parece que lo hacemos) esto no sólo se debe a argumentos racionales y explicaciones teóricas, sino a actitudes, prácticas o, en palabras de Wittgenstein, “el modo de actuar humano común” (IF:206). Además, esta posibilidad de comprensión se da, sobre todo y según Habermas, por nuestras inquietudes existenciales: las distintas imágenes del mundo “arrojan luz sobre temas existenciales, que se repiten en todas las culturas, del nacimiento y la muerte, de la enfermedad y la desgracia, de la culpa, del amor, de la solidaridad y de la soledad”; que abren “posibilidades cooriginarias de dar sentido a la vida humana” (1987:91). Por el contrario, si creyéramos, como Winch que cada comunidad es un todo aislado, no podríamos entendernos ni compartir estas cuestiones existenciales, nos encontraríamos ante la posibilidad, contrafáctica y contraintuitiva, de inefabilidad.

Habermas dirige a Rorty críticas similares a las de Winch y le suma un nuevo ingrediente, relacionado con los conflictos entre culturas. Según Habermas, el relativismo rortiano no hace justicia a la objetividad del conocimiento ni a la posibilidad de alcanzar la verdad y crea problemas sin solución, que resultan especialmente preocupantes cuando se trasladan a conflictos reales entre distintas formas de vida (2002b:230). Rorty sostiene que cada forma de vida tiene una coherencia interna, sus propias ideas de justicia y verdad, por lo que “no podemos saltar fuera de nuestra piel democrática occidental cuando encontramos otra cultura, y no

deberíamos intentarlo” (1996:287). Esta actitud no resulta satisfactoria para Habermas, porque renuncia a un marco universal donde se trate a todos los seres humanos como iguales, y sólo propone conceptos débiles e intransferibles de verdad y justicia, con los que no se puede conocer otras formas de vida, ni aprender de ellas, ni criticar o tratar de corregir violencias o injusticias que se den (que es la principal motivación de Habermas).

Para el filósofo alemán, el relativismo de Rorty no resulta compatible con el realismo epistemológico ni con la fuerza revisora de los procesos de aprendizaje ni, mucho menos, con “el sentido universalista de las pretensiones de verdad que trascienden todos los contextos” y pretenden incluir a todos los sujetos (2002b:47). Es decir, al haber renunciado a nociones fuertes (y pretendidamente universales) de verdad o razón, en la propuesta rortiana las prácticas de justificación (los motivos que damos de por qué hacemos lo que hacemos) pierden su “punto de orientación” y resultan indiscernibles de las costumbres de cada comunidad, perdiéndose así la posibilidad de justificación o crítica de tales costumbres (2002b:257). De esta forma, en la teoría de Rorty, cualquier práctica no sería “*nada más que hechos sociales*” (2002b:258),⁶ de la que no se podría dar ninguna explicación o justificación, más allá de “así es como hacemos las cosas”. Esto resulta insuficiente para Habermas porque supone renunciar a la posibilidad de comprender y explicar a otros el porqué de nuestras acciones.

Además, Rorty también deja sin explicación un sentido de verdad, potencialmente universal, que Habermas localiza, a su manera, en la obra del segundo Wittgenstein: se trata de las “certezas de acción” que se dan el desempeño cotidiano de los juegos de lenguaje, donde no tiene sentido cuestionar en todo momento si es verdad lo que hacemos, sino que simplemente lo hacemos. Según Habermas: “No cruzaríamos ningún puente, no utilizaríamos ningún automóvil, no nos someteríamos a operación alguna [...] si no tuviéramos por verdaderos los supuestos utilizados en su producción y ejecución” (2002b:245). Defiende así un “realismo de las prácticas cotidianas” y su correspondiente “verdad incondicionada” o “verdad sin índices epistémicos” (2002b:51) de la que no podemos dudar porque (como sucedía, según Habermas, en *Sobre la certeza*), son actitudes previas a nuestros juicios y razonamientos que se relacionan con el quehacer cotidiano en los juegos de lenguaje. Y, según Habermas, Rorty no puede explicar esta noción de certeza.

Por último, el filósofo alemán esgrime otro argumento para criticar las propuestas de Winch y Rorty (y de cualquier interpretación relativista), argumento que le acerca a marcos apelsianos. Se trata de la ya conocida contradicción performativa (2000:200), que Habermas encuentra en la actitud de autores que son críticos con el concepto de racionalidad comunicativa; pero que, al mismo tiempo (y de ahí la contradicción), pretenden expresarse con sentido y ser entendidos. Es

6 Cursivas de Habermas.

decir, no es posible pretender ser entendido, si no se afirma un marco común de comprensión, en una dimensión racional, propia de la racionalidad comunicativa (1987:89ss.). En otras palabras, según Habermas sólo podemos entender las propuestas de Winch y Rorty, si aceptamos que hay una racionalidad comunicativa y potencialmente universal que es la que permite tal comprensión. En caso contrario, no sería posible comunicar entre distintas otras formas de vida ni aprender de ellas ni criticar o corregir nuestras prácticas, lo cual (de nuevo y según Habermas) es contrafáctico y contraintuitivo.

2.3 PROPUESTA DE HABERMAS

Tras haber criticado la filosofía apelsiana y las propuestas relativistas y resolutas, Habermas propone sus propios conceptos: racionalidad comunicativa y certezas del mundo de la vida, en los que también interviene su interpretación de la obra de Wittgenstein.

2.3.1 Racionalidad comunicativa

Para Habermas, cada vez que se inicia una conversación y otras personas nos entienden (o no nos entienden y piden aclaraciones), ya se está presuponiendo, intuitivamente, la dimensión de validez universal, susceptible de crítica, que busca lograr el mejor argumento posible y lograr consensos; esto es, ya se está poniendo en práctica la racionalidad comunicativa (1987:89ss.). Este es un concepto teórico, lingüístico y compatible con el respeto a las distintas formas de vida, porque se basa en unos criterios de validez normativa que, según Habermas, son inherentes al lenguaje y están presentes siempre que prime la voluntad de entendimiento (1987:75). A diferencia de Apel, Habermas no identifica la racionalidad con ninguna forma de vida, sino que la traslada a un terreno abstracto, propio del lenguaje, que permite la distancia adecuada para la (auto)crítica. Seguiría siendo universal, pero no se ubica en la realidad de los hablantes, sino en los procedimientos de argumentación. En sus palabras: “La idealización de las condiciones de justificación no [parte] de las propiedades 'fuertes' de la cultura correspondiente”; sino que debe plantearse “desde las propiedades formales y procesuales de las prácticas de justificación que están extendidas en todas las culturas” (2002b:248).

Para definir este concepto, se ayuda de ciertos contenidos de la obra de Wittgenstein, en oposición a la interpretación resoluta. Habermas explica que Wittgenstein no fue consciente de las implicaciones de su teoría, al reducir la identidad de los significados al seguimiento de reglas, por ello no investigó las relaciones que se establecen entre hablantes de distintos juegos ni la dimensión reflexiva que se abre cuando hay entendimiento. Según Habermas, no es posible compartir significados ni saber si se está siguiendo bien una regla, si no se establecen expec-

tativas recíprocas sobre el comportamiento y las intenciones de los hablantes en dos niveles: (1) el de los hechos, los otros sujetos y el mundo; y (2) el proceso comunicativo mismo (1987:70ss.). Si hay comprensión entre distintos juegos, posibilidad de crítica y aprendizaje (y, para él, no hay duda de que las hay), entonces ya se ha abierto una dimensión intersubjetiva y metacomunicativa, potencialmente universal. En sus palabras: “La comunicación mediada por el sentido sólo es posible a condición de una simultánea metacomunicación” (1987:72).

Habermas define así la doble dimensión del acto de habla: la referencial y la metacomunicativa. En la primera se da verdad por acceso al mundo, de modo científico, pero también con interacciones con otras personas. La segunda surge de un análisis de los usos del lenguaje y permite la definición de conceptos, como la racionalidad comunicativa. A diferencia de Apel, Habermas no identifica estos conceptos con ninguna forma de vida, sino con unos procedimientos argumentativos abstractos y formales, e insiste en que no los postula de forma abstracta o con argumentos puramente racionales (como *facta* de la razón); sino que sólo constata que estos conceptos surgen, de modo teórico, cuando se reflexiona sobre los procesos comunicativos de los hablantes. En definitiva, la racionalidad comunicativa sirve para explicar (*a posteriori* y de modo teórico) las prácticas de comunicación cotidianas, pero no puede sustituirlas (1987:75).

2.3.2 Certezas

Otro elemento característico de la propuesta de Habermas, donde interviene su interpretación de la obra de Wittgenstein, son las certezas. A diferencia de los intérpretes relativistas, Habermas sostiene que no es posible dudar de todo y que existen elementos compartidos por todos los juegos; pero esta seguridad no se debe a ningún *factum* de la razón, como en el caso de Apel, sino a las certezas.

Siguiendo el fragmento §205 de *Sobre la certeza*,⁷ Habermas sostiene que estas son unos contenidos no verdaderos ni falsos que se encuentran en el fundamento de los juegos y constituyen la condición de posibilidad del conocimiento, la creencia y la duda. Se trata del trasfondo cotidiano y aproblemático del mundo de la vida y el saber implícito que opera en nuestras prácticas y no se pueda explicar, ya que “no está en nuestra mano hacerlo consciente ni cuestionarlo a voluntad” (1987:430). Conllevan, además, un “sano sentido común”, propio de todo aquello “dado simplemente por descontado”, o “lo que experimentamos sin hacemos cuestión hasta nuevo aviso” (1988:186). Siendo contenidos incuestionables y fundamentales que dan sentido a los modos de vida, dudar de ellas supondría un absurdo (1987:430).

7 “Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es verdadero, ni tampoco falso” (SC:§205).

De nuevo, a diferencia de Apel, Habermas insiste en que él no postula a las certezas de modo teórico y abstracto, independiente de lo que suceda en la realidad; sino que, siguiendo a Wittgenstein (por ejemplo, IF:§241) sólo constata que estas se dan como una “concordancia entre formas de vida”. Es decir, si los seres humanos se entienden y saben cómo seguir reglas es porque en su práctica cotidiana han interiorizado las mismas prácticas; esto es, han adquirido un juego de lenguaje. En palabras de Habermas: “La comunidad que une *ex antecedente* en un contexto de acción a los sujetos hablantes y agentes es un consenso sobre reglas devenidas hábito” (1989:68). En *Pensamiento postmetafísico*, explica las certezas como el sustrato inamovible e invariable del mundo de la vida, que se mantienen firmes “hasta que un *shock* las derrumba”, siendo entonces sustituidas por otras certezas (1990:95). Vemos así como Habermas define otra noción de verdad universal e indudable, no por razones teóricas, sino porque es la forma como (según su argumento) interactuamos con otras personas.

2.4 CIERRE DEL CÍRCULO: LA KANTIANIZACIÓN DEL SEGUNDO WITTGENSTEIN (O LO INEVITABLE)

La pregunta que queda para cerrar este artículo es si la comprensión de la obra de Wittgenstein que da Habermas es distinta a la de Apel. Una revisión de las obras de Habermas de finales de siglo XX nos va a ayudar a contestar.

Pese a las críticas que dirige a Apel ya descritas, a partir de los años noventa Habermas va a mantener consideraciones trascendentales débiles y dar una interpretación de la obra de Wittgenstein, no tan distinta a la de la *Transformación de la filosofía*. En *Verdad y justificación*, Habermas propone una concepción débil, naturalizada y contemporánea de la noción “trascendental” y debilita el idealismo kantiano con algunos elementos de la obra del segundo Wittgenstein. Cabría decir que Habermas “kantianiza” la obra del segundo Wittgenstein lo que le acerca, cada vez más, a la interpretación apelsiana. Por ejemplo, equipara los esquemas trascendentales de Kant con los de juegos de lenguaje para dar una nueva acepción de “trascendental”, según la cual, “cualquier cosa que sea un objeto posible de la experiencia es, en definitiva, expresión de nuestra actividad” (2002b:29). Esto significa que existen ciertas actividades o prácticas que permiten que conozcamos como conocemos y que actuemos como actuamos. En estas prácticas, Habermas incluye todo lo que caracteriza las distintas formas de vida (intereses, acciones, creencias, costumbres, valores, reglas...) y nos hace humanos. Estos elementos posibilitan nuestra experiencia y nuestro conocimiento, siendo innegables. Por este motivo, las califica como trascendentales en el sentido kantiano de la “totalidad de condiciones de un condicionante dado” (1978:B379).

Esta comprensión trascendental contrasta sobremanera con la interpretación relativista de Wittgenstein y genera dificultades: Habermas sostiene que él sigue reconociendo el pluralismo y la diversidad de cada forma de vida, y, al mismo tiempo, encuentra elementos universales y trascendentales, compartidos por to-

dos los juegos de lenguaje. Considera que estos elementos son innegables ya que posibilitan el entendimiento, tanto propio como mutuo, por lo que “suponen una condición trascendental” (2002b:29). Algunos ejemplos de estos elementos previos, universales y posibilitantes son la imposibilidad de un juego de lenguaje privado, la necesidad de que haya reglas o la vinculación entre significado y uso. Según Habermas, sin estas condiciones no podría darse comprensión, crítica, ni explicaciones teóricas. Y en oposición a las interpretaciones relativistas, sostiene que “no es obligado derivar del pluralismo de los juegos [...] la consecuencia de una multiplicidad de universos lingüísticos inconmensurables”; sino que, por el contrario, cabe mantener “la expectativa de descubrir rasgos trascendentales universalmente extendidos que caractericen la constitución de todas las formas socioculturales de vida” (2002b:29).

En conclusión, en los años noventa Habermas da una comprensión trascendental de los juegos de lenguaje, al entenderlos como una estructura previa y posibilitante de la interacción y comprensión humana. Esta comprensión es difícilmente compatible con cualquier marco relativista y acerca al filósofo alemán a las explicaciones kantianas y apelsianas.

En *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*,⁸ Habermas intensifica esta comprensión trascendental y kantianizada de la obra de Wittgenstein. Su propósito es encontrar las “huellas de la razón destrascendentalizada en la acción comunicativa” (2002a:61), y vuelve a identificar los juegos de lenguaje con las condiciones imprescindibles de la comprensión humana. En esta ocasión, sus interlocutores críticos son filósofos analíticos como Dummet, Davidson y Brandom, autores que, según Habermas, no han llegado a comprender “la cuestión del uso destrascendentalizado de la razón” (2002a:17).

Para evitar la reducción del significado que proponen estos autores, Habermas se propone recuperar la noción kantiana de razón, pero reconoce que la propuesta de este filósofo alemán debe adecuarse al momento postmetafísico de la filosofía, por lo que compensa los marcos idealistas kantianos con la comprensión trascendental débil de la obra del segundo Wittgenstein. Según esta actualización, las ideas de la razón pura ya no se pueden entender ni como constitutivas ni como ideales, sino como aquellas “suposiciones idealizantes” que se arraigan en la práctica comunicativa cotidiana. No obstante, siguen siendo inevitables y condición de posibilidad del conocimiento y la comunicación, en tanto, “no podemos evitar [suponerlas] cuando entramos en procesos de entendimiento mutuo” (2002a:19). Estas presuposiciones se convierten en la base efectiva de la comunicación (esto es, en la condición de posibilidad, explicada antes); pero, a la vez, son contrafácticas y regulativas, porque apuntan más allá de las situaciones comunicativas pre-

⁸ Cabe destacar que, tras esta obra, Habermas no ha vuelto a referirse a la obra de Wittgenstein, centrando su atención en temas como la sociedad postsecular o la bioética.

sentos y prefiguran un horizonte de consenso, idealmente universal, bastante similar a la comunidad ideal que propuso Apel.

Según Habermas, los conceptos de la razón son, al mismo tiempo, immanentes al lenguaje, como condición de posibilidad del sentido compartido; y trascendentes a las prácticas discursivas de las formas de vida, porque apuntan a una situación ideal que incluye a todos los hablantes (2002a:17ss.). Esta proyección trascendental es deseable e inevitable, ya que sólo en ella se tiene en cuenta a todos los sujetos, con sus reivindicaciones y diferencias. También aduce que su teoría proporciona una explicación sin alternativas del desarrollo de los procesos comunicativos humanos. Por estos motivos, insiste en seguir usando el término “trascendental”, que ahora adquiere dos sentidos: condición de posibilidad y horizonte de unidad.

Es decir, para Habermas no existen alternativas al lenguaje proposicionalmente diferenciado y la mejor explicación que se puede dar de los procesos de comunicación humanos es su postulación de la “estructura interna racional de la acción, orientada al entendimiento” (2002a:18). Para explicar la inevitabilidad de estas condiciones trascendentales recurre a elementos de la obra del segundo Wittgenstein; en concreto, mantiene que el proceso de seguimiento de reglas está vinculado a lo que, según Habermas (2002a:18), Wittgenstein denomina “gramática de la inevitabilidad”, que el filósofo alemán entiende como irrebাসable y equi-para con la condición trascendental descrita y su horizonte correspondiente (2002a:18).

Por último (y, de nuevo, en difícil equilibrio), Habermas considera que estos rasgos trascendentales son compatibles con las diferencias entre formas de vida y el carácter convencional de cada juego de lenguaje. Aunque es posible explicar el origen histórico y convencional de cada cultura, cuando se ha comprendido que todas están posibilitadas por una estructura previa común (que ahora se identifica con la racionalidad comunicativa) y apuntan a un horizonte de consenso que mejora la vida en común; entonces, y en un nivel teórico, ya quedan corroborados estos rasgos trascendentales, que devienen incuestionables, al ser la condición de posibilidad del sentido compartido y del entendimiento. Es esta estructura (trascendental, posibilitante e irrenunciable) la que permite el establecimiento de lazos comprensivos dentro de cada comunidad. En un segundo momento, distintas comunidades o formas de vida se van conectando y generan un sentido compartido, en la postulación de un horizonte universal de comprensión, asimismo trascendental e irrenunciable (2002a:18ss.).

Cabe terminar esta sección destacando las enormes semejanzas entre esta concepción universal y trascendental de las reglas del juego de Habermas y la que expuso Apel, así como su distancia con los intérpretes resolutos y relativistas.

3. POSIBLES CRÍTICAS

3.1 SOBRE LA KANTIANIZACIÓN DE WITTGENSTEIN

Como cierre de este artículo cabe destacar que la interpretación que proponen Apel y Habermas no llega a ser consistente con una lectura “al pie de la letra” de la segunda etapa del pensador vienés.

En el caso de la expresión “gramática de la inevitabilidad” que Habermas (2002a:18) atribuye a Wittgenstein, cabe aducir que en el *Nachlass* (2000), no aparece en ningún momento esta expresión; y que en toda su obra sólo aparece una vez el término “inevitable” [*unvermeidlich*] en relación con la necesidad lógica⁹ y en los años treinta, es decir, quince años antes de la redacción de las *Investigaciones* y en un ámbito temático distinto. En este pasaje de 1934 Wittgenstein explica el carácter inevitable y necesario del principio de doble negación, sin aludir a los sistemas de reglas ni a la comprensión antropológica del juego de lenguaje. Y aunque en *Investigaciones* mantenga que, al seguir una regla, no se elige, se sigue ciegamente (IF:§219), esto no significa que no se pueda actuar de otro modo, desobedecer una regla o entenderla de modo distinto. Por el contrario, el pensador austriaco insiste en que las reglas son compatibles con distintos cursos de acción; que es posible seguir una misma regla de modo diferente, sin que implique error, y que siempre caben nuevas interpretaciones de una regla (IF: §201, §206, §213). En todo caso, que haya una cierta obligatoriedad en las reglas no implica el carácter de inevitabilidad que Habermas propone, dando una comprensión de la obra de Wittgenstein casi indiscernible de la kantiana.

Respecto de las semejanzas entre las obras de estos dos autores, cabe mantener que desde Stenius (1960, citado repetidamente por Apel, véase 1985a:223ss.) existe bastante consenso en que hay paralelismos entre el *Tractatus* y la *Crítica de la razón pura*; pero la presencia de elementos kantianos en la segunda etapa de este autor no es tan evidente y crea discrepancias.

Más allá de la evidencia textual, donde Wittgenstein mantiene nos exhorta a olvidar la “seguridad trascendental” (SC:§47), intérpretes como Strawson (1966¹⁰) y Stevenson (1982) encuentran analogías entre la refutación kantiana del idealismo (véase 1987:B274ss.) y el argumento de Wittgenstein en oposición al juego de lenguaje privado; lo que coincide con la comprensión de Habermas,

9 Esta mención se encuentra en MS147, 4v. Manuscrito titulado: *Grosses Notizbuch Sog. C3*, fechado en febrero de 1934. Concretamente dice: “Denken wir an die Verneigung als an eine Umkehrung Wir uns die Verneigung als Umkehrung erklärt, dann ist erscheint uns der Satz $\neg (\neg p) = p$ unvermeidlich” (Si pensamos la contradicción como una inversión nos explicamos la contradicción como una inversión, entonces la expresión $\neg (\neg p) = p$ nos parece inevitable”).

10 Cabe destacar que Strawson defiende esta analogía entre Kant y el segundo Wittgenstein en su obra de los sesenta, *Bounds of sense*. Posteriormente, en *Skepticism and Naturalism* (1987), la negó, al proponer una interpretación naturalista del Wittgenstein tardío.

explicada en el apartado anterior. Por otro lado, autores como Glock, Hacker y Kuusela se muestran críticos con la atribución de consideraciones trascendentales al segundo Wittgenstein. Glock (1997) avisa de que las semejanzas de superficie entre las obras de Kant y Wittgenstein impiden ver la especificidad de cada autor y no tienen en cuenta la crítica del segundo Wittgenstein a la existencia de tesis, argumentos y explicaciones en filosofía. Baker (1998:325) sostiene que el argumento contra el juego de lenguaje privado no es un contenido propio de Wittgenstein, quien nunca lo nombró así, sino que fue una elaboración posterior de Malcolm. Por su parte, Hacker (2013) reconoce que hay consideraciones trascendentales, algo vagas y poco articuladas, en el *Tractatus*; pero que Wittgenstein abandonó esta forma (autocontradictoria y limitante) de argumentación en su segunda etapa, en nombre de unos usos cotidianos del lenguaje, siempre cambiantes, al estar originados en las prácticas humanas. Y Kuusela (2001) también rechaza la comprensión kantiana de la obra del segundo Wittgenstein, al destacar que este autor se opuso a la idea de una filosofía fundamentadora de la realidad (justo la interpretación de Apel) y trató de sustituir cualquier intento de fundamentación o explicación filosófica por descripciones (véase IF:\$109).

Cabe destacar que los argumentos de Glock y Kuusela se acercarán a la interpretación resolutive y ya conocemos la réplica que les daría Apel, en forma de contradicción performativa: si pretenden que entendamos sus críticas, entonces ya están afirmando un cierto contenido racional...

3.2 SOBREINTERPRETACIONES Y DISTANCIAMIENTOS DE LO COTIDIANO

Es bastante plausible que Apel y Habermas no aceptaran la crítica anterior, ya que reivindican esta kantianización de Wittgenstein e insisten en la necesidad de superar las interpretaciones relativistas y resolutas, para definir la comprensión racional, universal y cuasi trascendental ya explicada.

Cabría preguntar si esta interpretación kantianizante es errónea o, utilizando las palabras de Biletzki (2003), si se trata de una sobreinterpretación de Wittgenstein.

Responder afirmativamente a esta pregunta conduce a debates infinitos y de difícil salida sobre quién entiende mejor la obra de Wittgenstein (y parte de este artículo es una muestra de este debate). Para evitar esta confrontación directa entre intérpretes, voy a trasladar mi crítica a otra dimensión, no tan apegada al texto mismo de Wittgenstein, sino dirigida a mostrar una dificultad interna (que Gómez llama “contradicción flagrante”, 1995:103) de la interpretación de Habermas y Apel. Me interesa preguntar si esta interpretación (con su constatación de hechos universales e indiscutibles, en nombre de la razón, y su búsqueda de horizontes de consenso) es compatible con la intención misma de Apel y Habermas de proponer una ética del discurso, con una dimensión práctica y aplicada que se

dirige a hacer diagnósticos de los procesos comunicativos humanos y tratar de solucionarlos.

Esto es, no sólo cabe objetar que con la persecución de estos ideales, Habermas y Apel intentan reducir el pluralismo de los juegos de lenguajes a sólo uno, universal y racional, en oposición a lo que literalmente mantuvo Wittgenstein (véase *Investigaciones* §65). Mi principal crítica no sería esta, sino que Apel y Habermas parecen querer reducir todas las formas de racionalidad, comunicación (y vida, en el caso de Apel) a una sola: la suya, que no pueden universalizar (Gamero, 2021:149).

Autores como Tully (1989) o Pleasants (1999) han dirigido a Habermas una crítica similar a la que este dirigió a Apel (descrita en la sección 2.1.1 de este artículo). Sostienen que Habermas no aplica a su teoría su propio concepto de crítica y racionalidad, manteniendo consideraciones no argumentadas, sino sólo postuladas, a la manera del filósofo de la conciencia que acaba asumiendo una posición externa para normar cómo deben ser los procesos comunicativos.

Habermas podría responder que sí da argumentos a favor de su teoría, en tanto la racionalidad comunicativa es una herramienta que no impone contenidos, sino que escucha distintas razones y argumentos para quedarse con los que reconozcan a más individuos y sus circunstancias y lograr así consensos lo más amplios posibles (2000:143); y que con su reconocimiento de las certezas sólo está constatando la existencia de una dimensión que se puede constatar en cualquier conversación cotidiana: lo indiscutido y compartido que nos permite comprendernos (1987:430). Sin embargo, esto no resulta convincente para estos críticos, por distanciarse de la obra del segundo Wittgenstein y correr el riesgo de reducir el pluralismo humano a un único modelo de racionalidad y consenso. Tully (1989:188ss.) critica que Habermas pretenda imponer su forma de comprender la comunicación (y por extensión, de relaciones humanas) de modo universal y normativo. Al fijar un modelo universal de racionalidad, y ponerlo en la base de los procesos comunicativos humanos, Habermas abandona la multiplicidad y diferencias entre juegos de lenguaje y reduce el pluralismo humano a un único modelo de consenso, excluyendo así otras formas de racionalidad (1989:190).

Por el contrario, y reivindicando una interpretación pluralista de la obra del segundo Wittgenstein, Tully (1989:190) sostiene que en los procesos comunicativos no se da un único modelo de racionalidad, sino modos de actuar comunes, variables y sin contenido, que se deben más a costumbres y convenciones que a razones últimas. Para este crítico, Habermas parece no tener en cuenta que son posibles distintas formas de racionalidad, justicia o consenso, que se corresponde a formas alternativas de entender las relaciones humanas, y que no se pueden reducir a un único modelo (por muy ideal y orientado al consenso que parezca). Se produce así lo que Tully (1989:173) entiende como la mayor ironía de la pro-

puesta de Habermas, ya que este autor parecía buscar consensos lo más amplios posibles donde se diera un mayor reconocimiento e inclusión; pero, en realidad, se encuentra comprometido de antemano con un concepto limitado y restringido de racionalidad (una ilusión concreta de cómo funcionan los procesos comunicativos humanos) que impone y universaliza, sin poder dar motivos de tal universalización, más allá de su propia convicción.

Siguiendo esta línea, Pleasants (1999:163ss.) esgrime una objeción inspirada en Wittgenstein (IF:§115) para mantener que Habermas está cautivo por una concepción ideal de cómo funciona el lenguaje (la acción comunicativa, orientada al consenso), que aplica (incluso impone) a los procesos comunicativos humanos, sin evaluar si tal concepción ideal es deseable o realizable. Como consecuencia, y aunque Habermas sostenga que su concepto de racionalidad comunicativa sólo explicita las condiciones básicas que deben cumplir los procesos argumentativos, en realidad, ya está imponiendo su propia idea de consenso sobre tales procesos, reduciendo la pluralidad humana a un sólo modelo.

En referencia a las certezas, Vicente Gómez (1995:111) critica que Habermas reifica la dimensión lingüística de los hablantes, la vacía de contenido, olvidando el origen histórico y contingente de todos los conceptos, que puede ser explicitado, criticado y superado. Esto es especialmente preocupante, continúa Gómez (1995:107), porque al ontologizar y deshistorizar estos conceptos, Habermas bloquea la posibilidad de criticarlos, lo que, en última instancia, incapacita a la racionalidad comunicativa para criticar y cambiar las certezas del mundo de la vida, que se entienden como fijas e inalterables. De esta manera, la teoría crítica habermasiana pierde su carácter crítico y acaba justificando el orden social existente, de modo similar a como lo hacía Apel.

CIERRE

En este artículo he problematizado las propuestas de Apel y Habermas por su exceso de racionalismo y un cierto idealismo, de raíz kantiana, que se distancia de los procesos de comunicación cotidianos y de la obra del segundo Wittgenstein. La interpretación universal y racional de la obra del pensador vienés que proponen estos autores sólo se puede mantener si se acepta la validez de la argumentación trascendental y se obvia la comprensión pluralista, cotidiana y cambiante que propuso el segundo Wittgenstein, para quien, por ejemplo, no era posible postular un ideal que tuviera que hallarse en la realidad (IF:§101), ni se podía insistir con énfasis en que las cosas deben ser así, con “un modo de expresión algo histórico, propio de la jerga universitaria” (Z:§299).

Como ya se ha reiterado, para el filósofo austriaco, los juegos de lenguaje “no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje”, sino “objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro

lenguaje por vía de semejanza y desemejanza” (IF §130). Se trata de reconducir las palabras de su empleo metafísico a sus usos cotidianos (IF:§116), para evitar aspiraciones a ideales, como él mismo hizo en el *Tractatus* (IF:§97-98), o cabe localizar en la interpretación de Apel y Habermas.

Cabe condensar estas críticas destacando, con Muguerza (1990:106), que lo que diferencia a la obra de Wittgenstein de las interpretaciones racionales y kantianizantes de Apel y Habermas es que mientras que los teóricos del discurso limitan la multiplicidad de los juegos de lenguaje para adecuarlos a su restringido concepto de racionalidad y a su modelo de consenso, para Wittgenstein no existía la posibilidad de finales felices ni ideales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMAGRO, Manuel (2019). “La polarización política”. *Revista de la SLMFCE*. Nº extraordinario 41-44.
- APEL, Karl-Otto (1985a). *La transformación de la filosofía. Vol. 1: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica* (Trad: Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill). Madrid: Taurus.
- _____, (1985b). *La transformación de la filosofía. Vol. 2: El a priori de la comunidad de comunicación* (Trad: Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill). Madrid: Taurus.
- BAKER, Gordon (1998). “The private language argument”. *Language & Communication* 18, 325- 356.
- BILETZKI, Annat (2003). *(Over)interpreting Wittgenstein*. Dordrecht: Kluwer.
- CONANT, J. (2006). “Wittgenstein’s Later Criticism of the *Tractatus*”, PICHLER, A; SÄÄTELÄ, S. (Eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*. Frankfurt: Ontos, 172–204.
- FRANKFURT, Harry (1988). *On Bullshit*. Cambridge: Cambridge UP, 1988.
- GAMERO CABRERA, Isabel G. (2021). *La paradoja de Habermas*. Madrid: Dado.
- GLOCK Hans-Jonas (1997). “Kant and Wittgenstein: Philosophy, necessity and representation”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 5:2, 285-305. DOI: 10.1080/09672559708570857
- GÓMEZ, Vicente (1995). “Mundo administrado o colonización del mundo de la vida”. *Daimon*, Vol. 10103-113.
- HABERMAS, Jürgen (1984). *Ciencia y técnica como “ideología”* (Trad: Manuel Jiménez y Manuel Garrido). Madrid: Tecnos.
- (1986). *Conocimiento e interés* (Trad: Manuel Jiménez, José Ivars y Luis Martín). Madrid: Taurus.
- (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Vol. 1, Racionalidad de la acción y racionalización social* (Trad: Manuel Jiménez). Madrid: Taurus.
- (1988). *Teoría de la acción comunicativa. Vol.2, Crítica de la razón funcionalista* (Trad: Manuel Jiménez). Madrid: Taurus.
- (1989). *Complementos y estudios previos* (Trad: Manuel Jiménez). Madrid: Cátedra.

- (1990). *Pensamiento postmetafísico 1* (Trad: Manuel Jiménez). Madrid: Taurus.
- (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso* (Trad: José Mardomingo). Madrid: Trotta.
- (2002a). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (Trad: Pere Fabra). Barcelona: Paidós.
- (2002b). *Verdad y justificación* (Trad: Pere Fabra y Luis Díez). Madrid: Trotta.
- HACKER, Peter (1986). *Insight and Illusion* (2ª edición, revisada). Oxford: Oxford UP.
- _____, (2013). “Kant and Wittgenstein: the Matter of Transcendental Arguments”, cap. 2º de *Wittgenstein: Comparisons and Context*. Oxford: Oxford UP, 31-53.
- KAKUTANI, Michiko *The Death of Truth*. Nueva York: Tim Dugan, 2018.
- KANT, Immanuel (1978). *Crítica de la razón pura* (Trad: Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara.
- KUUSELA, Oskari (2001). “Wittgenstein’s Way Out of Kantian Philosophy”, HALLER, R.; PUHL, K. (Eds.), *Papers of the 24th International Wittgenstein Symposium Vol. IX (1)* Kirchberg: ALWS. 435-439.
- MUGUERZA, Javier (1990). *Desde la perplejidad*. México: FCE.
- PLEASANTS, Nigel (1999). *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory*. Nueva York: Routledge.
- RORTY, Richard (1996). *Objetividad, relativismo y verdad* (Trad: Jorge Vigil). Paidós: Barcelona.
- _____, (2007). *Sobre la verdad* (Con Habermas) (Trad: Patricia Wilson). Amorrortu: Buenos Aires.
- RYLE, Gilbert (1950). *The concept of mind*. Nueva York: Barnes & Noble.
- STENIUS, Erik (1960). *Wittgenstein’s “Tractatus”*, Oxford: Blackwell.
- STEVENSON, Leslie. (1982) “Wittgenstein’s Transcendental Deduction and Kant’s Private Language Argument”, *Kant Studien*, Vol. 73:1-4, 321-337.
- STRAWSON, Peter (1966). *The Bounds of Sense*. Londres: Methuen.
- _____, (1987). *Skepticism and Naturalism*. Londres: Routledge.
- TULLY, James (1989). “Wittgenstein and Political Philosophy”, *Political Theory*, Vol. 17:2, 172-204.
- WINCH, Peter (1994). *Comprender una sociedad primitiva* (Trad: Salvador Ginés). Barcelona: Paidós.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1979). *Zettel* (Trad: Octavio Castro y Ulises Moulines). México: UNAM [Citado como Z, seguido de aforismo].
- (1993). *Tractatus logico-philosophicus* (Trad: Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, 12ª edición). Madrid: Alianza. [Citado como T, seguido de aforismo].
- (2000). *Wittgenstein’s Nachlass (Bergen Electronic Edition)*. Bergen: Wittgenstein Archives y Oxford: Oxford UP.
- (2006). *Sobre la certeza* (Trad: José Luis Prades y Vicente Raga; 4ª reimpression). Barcelona: Gedisa. [Citado como SC, seguido de aforismo].
- (2008). *Investigaciones filosóficas* (Trad: Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, 4ª edición). Barcelona: Crítica, 2008. [Citado como IF, seguido de aforismo].

WITTGENSTEIN AND NEOPYRRHONISM: METAPHILOSOPHY, ARGUMENTS AND PERSUASION

WITTGENSTEIN Y EL NEOPIRRONISMO: METAFILOSOFÍA, ARGUMENTOS Y PERSUASIÓN

GUADALUPE REINOSO

Doctor of Philosophy
Chair of Metaphysics II
College of Philosophy and Humanities
National University of Córdoba
Córdoba/Argentina
guadalupe.reinoso@unc.edu.ar
ORCID: 0000-0003-0003-5732

Recibido: 23/08/2022

Aceptado: 12/09/2022

Abstract: Wittgenstein's latest work, *On Certainty*, has not only been read as the dissolution of Cartesian skepticism but as a proposal of a new skepticism. This "new" skepticism has been understood by R. Fogelin (1976 [2002], 1981, 1994) as close to Sextus Empiricus's Pyrrhonism. Therefore, he called it Neopyrrhonism. To Fogelin, both authors share the epistemological strategy that assumes that basic beliefs of common sense do not require any type of justification but cannot be doubted either. My proposal is to review this epistemological interpretation of the notion of Neopyrrhonism in light of the metaphilosophical aspects developed by both authors. These aspects highlight the non-theoretical and therapeutic way of understanding philosophy, as well as the persuasive-argumentative abilities they share. Thus, I suggest conceiving of Neopyrrhonism as *metaphilosophy* rather than as one kind of philosophy focused on the problem of knowledge or justification.

Keywords: argumentation; disagreements; metaphilosophy; neopyrrhonism; persuasion; skepticism; Wittgenstein.

Resumen: El último texto de Wittgenstein, *Sobre la certeza*, no sólo se ha leído como la disolución del escepticismo cartesiano, sino como una propuesta de un nuevo escepticismo. Este "nuevo" escepticismo ha sido entendido por R. Fogelin (1976 [2002], 1981, 1994) como cercano al pirronismo de Sexto Empírico. Por ello, lo llamó neopirronismo. Para Fogelin, ambos autores comparten la estrategia epistemológica que supone que las creencias básicas del sentido común no requieren ningún tipo de justificación pero tampoco se puede dudar de ellas. Mi propuesta es revisar

esta interpretación epistemológica de la noción de neopirronismo a la luz de los aspectos metafilosóficos desarrollados por ambos autores. Estos aspectos ponen de manifiesto la forma no teórica y terapéutica de entender la filosofía, así como la capacidad persuasiva-argumentativa que comparten. Así, sugiero concebir el neopirronismo como metafilosofía y no como una clase de filosofía centrada en el problema del conocimiento o la justificación.

Palabras Clave: argumentación; desacuerdos; escepticismo; metafilosofía; neopirronismo; persuasión; Wittgenstein.

1. NEOPYRRHONISM: AN EPISTEMOLOGICAL APPROACH*

Although R. Watson (1969) was the first one to establish the link between Wittgenstein and Sextus Empiricus¹, it was R. Fogelin (1976, 1981, 1994) who spoke of “Neopyrrhonism” to establish the relationship between them. Its interpretation is based on the distinction between “philosophical skepticism” and “skepticism *about* philosophy” to present the differences between Descartes’s version and Sextus Empiricus’s version. To Fogelin, Pyrrhonian skepticism -in Sextus Empiricus’s version- uses “self-refuting philosophical arguments, taking philosophy as its target” (Fogelin 1994: 3) and presents the central role of the *epoché* (suspension of judgment) as a core element to describe this kind of skepticism. Focusing on the problem of suspension of judgment, Burnyeat and Frede (1997) presented two potential interpretations of Pyrrhonism: as *rustic* - the suspension of judgment extends to all our beliefs; or, as *urban* - the suspension of judgment only reaches philosophical dogmas. Fogelin understood Sextus’s proposal as *urban* Pyrrhonism because “it combines philosophical skepticism with skepticism *about* philosophy, that is, to have doubts about philosophy on the basis of philosophical arguments” (Fogelin 1994: 3). Therefore, given the *urban* interpretation of suspension, a contemporary Neopyrrhonism does not imply casting doubts on our common-sense beliefs, but only questions the philosophical theses. To Fogelin, this interpretation allowed him to understand that the strategies deployed in the philosophy of the last Wittgenstein, especially the reflections on how our concepts of knowledge and certainty operate are similar to the strategies outlined by Sextus Empiricus. This is so despite the fact that they dissolve the Cartesian skeptical challenge.

* This article is part of my research project *Pirronismo y Neo-pirronismo: el influjo del escepticismo antiguo en la filosofía contemporánea* (2018-2023), Secretariat of Science and Technology (SeCyT), National University of Córdoba-Argentina.

1 Watson proposed that both authors shared the strategy against metaphysics in favor of the common sense; and that both assume philosophy as a critical method. Wittgenstein and Sextus Empiricus “showed how to destroy any metaphysical system which claims knowledge of entities outside the public world common to the experience of all men” (Watson 1969, p. 229). In the case of Sextus this destruction or elimination of metaphysics is exhibited especially in his critique of *representationalism*. In the case of Wittgenstein, it is exhibited in his critique of *phenomenalism*.

For this interpretation, Fogelin focused on the Agrippa's tropes - especially in three of his modes: return to infinity, circularity, and hypothetical mode- that arise from the philosophical reflection about our ordinary epistemic practices. Fogelin's conclusion was that the contemporary theories of justification that he considered -coherentism and contextualism- cannot resolve the trilemma; therefore, they must suspend judgment. Thus, a contemporary Neopyrrhonism is postulated which, given this suspension, does not imply questioning our commonsense beliefs. Instead, it implies questioning only philosophical theses or theories of justification that are proposed.

Given this framework of interpretation, Fogelin (1994) understood that Wittgenstein wrote many paragraphs in *On Certainty* difficult to reconcile with a pyrrhonic reading. In particular, the paragraphs of the last writing dedicated to exploring the idea of "grounding" or "foundation" (Cf. Stroll, 1994; Moyal-Sharrock 2004, 2005; Coliva 2015, 2016)² of language games and objective certainty are non-pyrrhonic. Thus, the philosophy of the last Wittgenstein, especially in *Philosophical Investigations* (1958) and *On Certainty* (1969), actually presents an oscillating position between a neo-pyrrhonism and a clearly non-pyrrhonic position. To Fogelin, both aspects played a cardinal role in the philosophy of the late Wittgenstein, delineating a style of thought that he describes as "a battle" between both aspects. Especially those from which an alternative theory of justification to the foundationalist one defended by Descartes could be derived: a kind of coherentism or contextualism.

On the other hand, some scholars have raised discrepancies with the way in which Fogelin presents his so-called "neo-pyrrhonism" as an inheritance of ancient skepticism. Gisela Striker (2014) assessed that the notion of neo-pyrrhonism Fogelin developed and then applied to the second Wittgenstein does not have its source in the Sextus Empiricus's pyrrhonism, but in a modern version -in particular, by Modernity's interpretation of Agrippa's modes (Cf. Striker 2004: 14). Fogelin also reflected a modern vision -possibly of Humean inspiration- in the way in which he understood that the Pyrrhonic adhere to the practices of ordinary life, and in the way he interpreted it is similar to that of Wittgenstein (Cf. Striker 2004: p. 14). Striker characterizes Fogelin's position as an *epistemological* Pyrrhonism, since it is unrelated to one of the central topics in Sextus Empiricus's version: the primary ethical concern, *ataraxia*. All in all, she suggests that, while Fogelin is not a "Pyrrhonist", as he is not a faithful supporter of the ancient sect,

2 D. Moyal-Sharrock (2003, 2005, 2016) and A. Coliva (2015, 2016) consider that these reflections Wittgenstein made on the status of these propositions allow them to develop an epistemological project that they have called "hinge epistemology". In this framework, Coliva has proposed the idea of extended rationality. Thus understood, Wittgenstein's proposal contributes to the development of an epistemological project that would make it possible to avoid Agrippa's trilemma. For an excellent critical discussion of this reading, see Gómez-Alonso, M. and Pérez Chico, D. (2019).

he can nevertheless be described as a “Pyrrhonian”. Even though he was inspired by classical texts, he offered a modified version of the views of its predecessors (Cf. Strike, 2004: p. 13). Accordingly, Williams (1999) points out that, by focusing on Agrippa’s problem, Fogelin presented a “stripped-down” version of ancient Pyrrhonism. From this reading, Fogelin would belong to the neo-Humean pessimism for seeing “a permanent tension between our ordinary epistemic practices and the inevitable [skeptical] results of philosophical reflection on them” (Williams, 1999: 142). From Gómez-Alonso’s reading (2012), Fogelin has not revived Pyrrhonism but transformed it. This would be seen in how Fogelin’s Neopyrrhonism would finally situate the distinction between epistemological scrutiny and everyday practices, in ordinary language itself. This would produce a new radicalism that ends up undermining our most basic certainties (Cf. Gómez-Alonso 2012).

Although I agree with the neopyrrhonic notion of showing the link between Wittgenstein and Sextus Empiricus³, I consider Neopyrrhonism should be based on the metaphilosophical aspects central to the philosophical proposals both authors made. Neopyrrhonism is vitally an open-ended inquiry that implies the ability of using different philosophical argumentative strategies in a non-quietist sense, but in a *performative* one. From this proposal, the argumentative skills explored by both authors do not cancel or destroy philosophy. This allows us to recognize an enriched aspect of the way of understanding argumentative practices. In order to develop these ideas, I have examined Fogelin’s epistemological Neopyrrhonism (1). In the next section (2), I propose a metaphilosophical approach to Neopyrrhonism that emphasizes the *performative* aspects of doing philosophy by questioning the philosophy that Sextus Empiricus and Wittgenstein share. In (3), I discuss “quietist” readings which, by emphasizing non-theoretical commitments, can lead to the cancellation of philosophy in both proposals. In (4), I review the way of understanding philosophical arguments and its relation with persuasion in both authors. Finally, in (5), I present my conclusions.

2. METAPHILOSOPHY

It seems clear that both in Sextus Empiricus and in Wittgenstein the reflection on the limits, the scope and the methods that philosophy can develop are present. Their proposals focus on differentiating their philosophical orientations from dogmatic philosophy. Hence, the question of philosophy guides their

3 Also P. Junqueira Smith (1993, 2019), based on a Pyrrhonian reading of sensitive perception and the knowledge of the world derived from it, suggests that many contemporary authors could adhere to a Wittgensteinian-inspired Neopyrrhonism in current epistemological debates. Pritchard (2016), on the other hand, referred to “Wittgensteinian Pyrrhonism” based on the exploration of the structure of our reasons. Thus, according to Pritchard, the opinions in *On Certainty* are very close to those in *Outlines of Scepticism*.

philosophical proposals. From my reading, I understand that this questioning about philosophy is part of the philosophical exercise. It does not seek to destroy philosophy; rather, it is an anti-theoretical philosophical way of exercising philosophy. Therefore, I assume that both proposals can be understood as metaphilosophical.

Lazerowitz coined the term metaphilosophy in 1940 to refer to “a special kind of investigation which Wittgenstein had described as one of the ‘heirs’ of philosophy. The method of investigation consisted in translating philosophical statements back into the verbal idiom”, (Reese, 1990: p. 28). Lazerowitz used this term to refer to “the investigation of the nature of philosophy, with the central aim of arriving at a satisfactory explanation of the absence of uncontested philosophical claims and arguments” (Lazerowitz, 1970). In this way, it is emphasized that metaphilosophy is mainly concerned with philosophical “language”. Its function is to analyze, clarify, or dissolve what are considered linguistic deviations that philosophers make when they want to build a theory. In Reese’s reconstruction of Lazerowitz’s position, the prefix “meta” means “beyond”: “metaphilosopher goes beyond philosophy, dissolving philosophical statements back into those of ordinary language” (*Ibid.*). His proposal is “in” philosophy, in the sense that it operates on material which he calls philosophical; it is “beyond” philosophy in the sense that it dissolves that material from the outside; and it is “about” philosophy because it makes a judgment about the entire philosophical enterprise, (Cf. *Ibid.*: 29). Lazerowitz based his position on Wittgenstein’s paragraph from PI §116: “What we do is to bring words back from their metaphysical to their everyday use”. This literal interpretation either has risks and could reduce philosophy to ordinary language or considers common sense has the answers to philosophical questions (as G. E. Moore thought).

On the other hand, in his *Philosophical Investigations*, Wittgenstein explicitly stated: “one might think: if philosophy speaks of the use of the word ‘philosophy’ there must be a second-order philosophy. But it is not so: it is, rather, like the case of orthography, which deals with the word ‘orthography’ among others without then being second-order”, (PI §121). Thus, I do not understand metaphilosophy as a second-order reflection or language but as a way of offering philosophical remarks (*Bemerkungen*) in order to rethink philosophy as part of the philosophical activity. This seems to be in tune with the way he describes philosophy as an activity and not as a theory or doctrine (TLP 4.112; PI §109); as a set of methods and therapies and not as a unique method: “there is not a philosophical method, though there are indeed methods, like different therapies”, (PI §131). Taking into account these *performative* aspects, and from my suggestion, metaphilosophy cannot be only reduced to an initial propaedeutic instance. Rather, it should be seen as a philosophical orientation that regards the examination of philosophy itself as cardinal. Therefore, this examination of philosophy is also philosophical. From this use of term “metaphilosophy”, *familiar resemblances* could be found

between Wittgenstein's philosophical remarks *about* philosophy and those of Sextus Empiricus.

Pyrrhonism is generally understood as the ability to oppose philosophical arguments of equal weight. As in scales, having the same weight -to be believed or accepted- arguments and counter-arguments cannot be in favor of either of the two. Given this equality in the philosophical reasons and not having a criterion to choose between the positions in dispute suspends judgment. In its origins, Pyrrhonism was thought of as a cure or therapy that seeks to combat the precipitation typical of dogmatism, which postulates conditions for knowledge that cannot be satisfied (PH I. I. 20, I. 27-30, I. 205; III. 280-81)⁴. Sceptics execute the battle, in the argumentative-dialectical field that dogmatists have built, to show the latter that, in their own terms, it is not possible to achieve the conditions they demand to assert they know what is true by nature. From my perspective, this therapeutic work should not be interpreted as a purely critical or destructive attitude. Sextus Empiricus presented his philosophical orientation from the close link between suspension of judgement and the "curing" of dogmatists' rashness. Philosophical uses of argumentations and persuasions, which "differ in potency", have the therapeutic purpose "of vigorously rebutting the dogmatic affliction of conceit, against those who are distressed by a severe rashness" [PH III. 280]. In so doing, metaphilosophy is a way of offering arguments to rethink about philosophy as a part of doing philosophy. This approach highlights the non-theoretical aspects of philosophy, and emphasizes the view that assumes it as an ability of clarification by offering persuasive arguments. Nevertheless, avoiding substantive philosophical theorizing can be read as a quietist proposal. Specifically, it seeks to avoid the postulation of positive theses or dogmas and to develop constructive arguments. In the next section, I will discuss this reading.

3. QUIETISM

In the context of contemporary philosophy, quietism is directly related to a certain interpretation of Wittgenstein's work that emphasizes the therapeutic purpose of his proposal. In this interpretation -also called *resolute reading*-, philosophy is conceived of as an activity without substantive theses (Crary 2000; McDowell 2009; Wright 1989, 1992, 2001). Philosophy does not provoke any

4 References to Sextus are made by placing PH [*Pyrrōneioi Hypotypōseis*] for *Outlines of Scepticism* and AM for *Adversus Mathematicos*, followed by the book number, stop and the line number after the citations. Annas and Barnes, *Outlines of Scepticism* (2000) will be used. There is a previous translation, the bilingual edition (Greek-English) of the works of Sextus made by R. G. Bury (1933-1939). Bury divides the translation into four volumes: volume I (1933) *Outlines of Pyrrhonism* (PH I, II, III); volume II (1935) *Against the Logicians* (AM VII, VIII); volume III (1936) *Against Physicists* (AM IX, X) and *Against the Ethics* (AM XI); volume IV *Against the Professors* (AM I, II, III, IV, V, VI). In case Bury's edition is used, it will be properly indicated.

progress or modifications, as Wittgenstein stated: “[Philosophy] leaves everything as it is”, (PI §124). Then, this way of understanding philosophy seems to assume that philosophical problems or disagreements are irresolvable. Taking these elements into account may lead to arguing that the earliest defense of philosophical quietism, in the history of Western thought, is found in the Pyrrhonian skeptics from the Hellenistic period. The Pyrrhonists pursued quietude or imperturbability (*ataraxia*) through suspension of judgment (*epoché*) and abstinence from assenting to any philosophical thesis (*dogmas*).

Neopyrrhonism as quietism can be understood as a proposal in which an argumentative-constructive philosophical theory is not postulated and in which philosophical problems or disagreements are irresolvable. Through the medical metaphors of purgatives used by Sextus, Pyrrhonian quietism provides the first combination of a therapeutic approach to philosophizing with an anti-theoretical stance. This way of understanding the proposal stresses the critical –purgative– aspect of the use of arguments and tropes. This form of quietism must face the accusation of self-refuting –for using arguments to its non-theorizing proposal. In Sextus, this problematic seems to be related to using tropes to provoke a complete suspension of judgement that cancels philosophy since no philosophical disagreement can be resolved.

Recently, D. Pritchard (*forthcoming*) has adhered to Wittgensteinian quietism and has argued that “helps support the interpretation of Pyrrhonism as a perpetual inquiry” (p.1). Pritchard reviews a quietist reading of Wittgenstein focusing on two aspects: 1- philosophy as an activity rather than as a body of doctrine; 2- the general immunity from philosophical/sceptical criticism that our everyday practices exhibit. He is especially interested in how Wittgenstein’s treatment of *hinge* commitments (*On Certainty*) can refine ideas about why certain commitments are immune to Pyrrhonian skeptical tropes. From my reading, focusing on the *hinge* ones tends to favor an epistemological reading of Neopyrrhonism and to promote substantive opinions. I consider that Sextus and Wittgenstein were not especially interested in epistemic issues as an aim; rather, they were interested in them as part of questioning dogmatic modes of doing philosophy. In what follows, I examine the challenges of quietism in each of the authors separately.

3.1. WITTGENSTEIN’S CHALLENGE: RESOLUTE READING

Supporters of a ‘resolute’ –also called ‘therapeutic’– reading of Wittgenstein begin with the interpretation proposed by Cora Diamond (1988) in “Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus”. From this text, she and Conant (2004) propose that TLP should be read in an ironic key, that is, a correct reading of its statements should lead to the recognition that these same statements say nothing, they are simply nonsense; but they are not a special kind of nonsense, they are simply absurd propositions. This reading also proposes a therapeutic

continuity between TLP and the later Wittgenstein, especially the *Philosophical Investigations*:

Wittgenstein gives voice to an aspiration that is central to his later philosophy, well before he becomes later Wittgenstein, when he writes in §4.112 of the *Tractatus* that philosophy is not a matter of putting forward a doctrine or a theory, but consists rather in the practice of an activity –an activity he goes on to characterize as one of elucidation or clarification– an activity which he says does not result in ‘*philosophische Sätze*’, in propositions of philosophy, but rather in ‘*das Klarwerden von Sätzen*’, in our attaining clarity in our relation to the sentences of our language that we call upon to express our thoughts, (Conant and Diamond, 2004: 47).

Although I consider that the non-theoretical proposal of philosophy is present throughout Wittgenstein’s work, there are differences in how to understand the kind of elucidations that philosophy can offer. In the first period, it is associated with philosophy understood as a clarifying activity of the logical structure of language, which makes it possible to distinguish sharply the propositions that make sense from those that do not. In the second period, including the so-called *transition period* (1929-1935), there are variations but, in general, philosophy is still understood as an activity. In this period, especially in *On Certainty*, the descriptions or observations that philosophy offers help to distinguish: the *functions* that propositions can fulfill in different language games, and the relations that propositions can have with basic non-propositional phenomena. This description is not equivalent to understanding the status of philosophical remarks as similar to those found in the literature. Thereby, argumentative practices - without being reduced to the model of formal logic - play a decisive role in grammatical analysis within the framework of the clarifying activity exercised by philosophy.

It is hard to deny that Wittgenstein’s anti-theoretical approach to philosophy is an ever-present theme throughout the different periods of his work. In relation to this approach, the distinction between philosophical clarifications or remarks and scientific explanations is crucial. This distinction, related to his reflection on philosophy, is present in different ways throughout his production. In TLP, he made a distinction between explanations that can be offered by natural sciences and the clarifications offered by philosophy (4.111; 4.112). In the transition period, the distinction between reasons and causes, ‘aesthetic’ explanation and ‘causal’ explanation, descriptions and explanations is constantly present. In many paragraphs of *Philosophical Investigations*, he explored the idea of philosophical *describing* associated with the idea of his grammatical method (PI §109; 124; 126; 180; 219; 240, 496 among others). In *On Certainty*, he blurred the sharp distinction between empirical and logical propositions (§35; 83; 96-8; 136-7; 167; 213; 273; 308-9; 319-21; 401-2; 494; 569; 651), and emphasized the descriptive method in philosophy (§82; 167; 189; 321; 628).

In what follows, I am interested in highlighting what relation is established between this way of understanding philosophical remarks and argumentation in *On Certainty*. In Wittgenstein's exploration of the differences between philosophical remarks and scientific explanations, which he understood basically as empirical hypotheses, he established that argumentation works within already established language games. This is connected with the idea that arguments cannot be offered in favor of language games (OC §103-105, 138). For instance, Moore-type cases are a special class of propositions that appear empirical but whose function in our system of beliefs is logical (OC §136-37). Wittgenstein pointed out that we cannot offer arguments in favor of them since they are not the product of any investigation (*Untersuchung*), (OC §315; 383; 577; 599). Given this limit established for argumentation, it seems to be understood -as Fogelin (1985) did- that Wittgenstein, as well as Pyrrhonics defends a self-destructive orientation of philosophical argumentation. This conclusion seems to be accentuated by Wittgenstein's mention of the use of slogans (OC §610) in combat (OC §609, 610, 612) between different belief systems or cultures. In this confrontation, we cannot offer arguments, we can expect a *conversion* (OC §92) using persuasive techniques (OC §262, 612, 669) - which seems to be the opposite of offering arguments or reasons.

We have already seen Wittgenstein distinguished explanations (the search for definitions or essences) from descriptions (clarifications) in philosophy. Thus, for him, and against the search for essence in philosophy, the task of reflecting (*Besinnen*) on the non-causal connections is imposed. These connections can be seen in what he called *perspicuous or synoptic representation (übersichtlichen Darstellung)*, which allows us to have a clear vision. The idea of connection, in his second philosophy, is related to the function that certain concepts fulfill in our network of linguistic uses. In criticizing this notion of explanation, Wittgenstein appeals to the notion of perspicuous or synoptic representation which is established as a mode in which we see things. This way of seeing shows the possible connections that can be established between the phenomena we are interested in understanding. I believe that these explorations are intended to make the distinction between the status of philosophical observations and scientific explanations present throughout his work clear. However, this categorical distinction does not imply a rejection of giving arguments in philosophy as quietist readings seem to stress. As we shall see in section 4, both Wittgenstein and Sextus Empiricus did not abandon argumentative practices; instead, they must be understood outside the reductive model of traditional deductive logic. Skeptical arguments do not seek to refute or win a debate but to show the dogmatist that what she thinks she has proved cannot be proved. They also generate a way of seeing phenomena under a new network of connections. In this way, there is a *performatic* change in how we understand what philosophically intrigues and unsettles us.

3.2. SEXTUS EMPIRICUS'S CHALLENGE: APRAXIA AND AFASIA

In his *Outlines* and *Adversus*, Sextus Empiricus took the challenge of *apraxia* seriously, not only in terms of cancellation of life but also in its connection with the exercise of philosophy. From my reading, when he proposed the distinction between two criteria - the criterion of truth and the criterion of action (PH I. 21-24)-, he did not suggest differentiating two autonomous spheres: philosophy on the one hand; common life on the other. By distinguishing between these two criteria, Sextus presented two ways of exercising philosophy and understanding its relation to common life. In the opening of the first book *Against the Logicians* (AM VII. 1), Sextus warned that what makes a difference between skeptical philosophy and other philosophical systems and doctrines is what is understood as orientation (*agogué*) and as ability (*dynamis*). These terms were already presented in PH (I. 8), but it is also necessary to apply them to the parts into which dogmatic philosophy is divided (Logic, Physics and Ethics) in order to “be less prone to rashness either in our own sceptical investigations of things or in our contradictions of the Dogmatists” (AM VII. 1). For Sextus (AM VII. 27), the problem of criterion of truth is present “everywhere”, not only because “man is by nature a truth-loving animal” but also because this criterion is a problem for the most generic systems of Philosophy. If we do not have a criterion about the true existence of things, the *boasts* of the dogmatists will be abolished. On the contrary, if we come up with a criterion of apprehension of truth, “the Sceptics will be convicted of rashness and of defiant disregard for the general belief” (AM VII. 27).

Sextus Empiricus applied his usual practice of distinguishing in which sense we use terms. The term criterion has two senses: “the one sense it is used of that in view of which we *do* these things and not those; in the other, it means the thing in view of which we *assert* that these things exist and those do not exist and that these are true, those false” (my italic, AM VII. 29). The former sense is related to the skeptical orientation proposed in PH and to the challenge of not being inactive or inert. In order to share daily life activities, skeptics need to “possess some criterion both of choice and of aversion: the appearance (*phenomenon*)” (Cf. AM VII. 30). The latter seems to be used with three meanings: the general -every measure or standard of apprehension-, the special -every *technical* measure of apprehension-, and the most special -every measure of apprehension of a *non-evident* object (Cf. AM VII. 33, PH II. 14-21, 80-96). The last one represent the logical standards which dogmatic philosophers introduce to discover truth. In order to criticize this criterion, Sextus performed a diagnosis about the diversity of contradictory opinions that dogmatic philosophers have on the matter. This diagnosis implies a double strategy: on the one hand, the skeptic accepts the dialectical scenario in which the dogmatist presents these diverse opinions; on the other hand, it is in this scenario that the skeptical ability to counter-argue each of the disputed opinions is deployed to show the dogmatist, under her own criteria, that she cannot affirm what she affirms. Therefore, judgment is suspended.

I am interested in highlighting some aspects of the practical or action criterion because not only does this criterion imply the skeptic defense against the accusation of inactivity in daily life but it also implies a way of understanding philosophical practice. The point on which I will focus is the fourth one listed by Sextus: instruction in the arts (*téchnai*) (PH I. 23-24). Sextus dealt with an aspect of the arts by discussing the dogmatic notion of the “art of living” (*bios techné*) developed in the discussion about ethics (PH III. 188, 239-252; AM XI 168-215). He also reviewed this notion in relation with the processes of learning and teaching this art (PH III. 253-279; AM XI 216-256). On the other hand, at the end of Book I, Sextus seemed to make a connection between the accusation of *apraxia* and the accusation of self-refutation. He set out the ways in which skeptical expressions can be used without dogmatic implications in their uses. To do this, he used the image of purging: skeptical expressions are like purgative drugs, they disappear once their use is over (PH I. 206-207; II 188; AM VIII. 480-481). This important connection is taken up again in the discussion about grammar, when Sextus expounded an “apology” – a defense- of daily speech to express what skeptics feel without dogmatic commitments (AM I. 229-240). Sextus rejected the art of grammarians based on universal criteria for distinguishing the correct uses of Greek and chose to accept the public criteria derived from the ordinary uses of Greek (AM I. 153). Some arts, such as medicine, have been developed to avoid hurtful things; others, such as navigation, to discover beneficial things. The art of grammar, especially reading and writing is also among the most useful arts that contribute to the conduct of life (Cf. AM I. 50-55).

Hence, the uses of skeptical expressions are not assertive in a dogmatic sense. Then, Sextus distinguished the skeptical proposal from other philosophies and raised the comparison with the various schools of the art of medicine (PH I. 236-241). The medical school closest to skepticism is the Methodist school, since it practices medicine without looking for causes of diseases but paying attention to symptoms – “to avoid rash treatment of things non-evident by arbitrary assertions” (PH I. 237). In this way, skeptics are closer to methodists in the non-assertive use of medical expressions or reports (PH I. 240) that only seeks to record the patients’ symptoms. This comparison with the medical practice of the methodists sheds light on how Sextus began to raise the possibility of an alternative philosophical practice over the dogmatic one -that has already been suspended. Similar to skeptics, this school of medicine is guided by appearances (*phenomena*) understood under the fourfold description of practical criteria. Here Sextus established a brief but important link between the idea of undogmatic linguistic uses -“reporting descriptively” (PH.I 15, 197, 203) as *istorikos* does (PH.I 4). On the one hand, these reports have the performative and pragmatic character of daily speech (their non-ontological commitments, their non-assertive way); on the other hand, they represent the possibility of communicating the skeptical orientation. Thus, not only do skeptics show their interest in avoiding the charge of self-contradiction and

apraxia but they also show their ability to produce skeptical reports. Therefore, the absence of doctrine does not imply the absence of an intelligible skeptical practice of argumentation.

4. SKEPTICAL ARGUMENTS

For Fogelin's Neopyrrhonism, skeptical arguments have a double *refutative* role: they serve to refute the dogmatist and, at the same time, they are self-refuting because they vanish once used. On the one hand, skeptical arguments are designed to counter-argue; on the other, they must be self-counter-argumentative. Pyrrhonian arguments are not simply dispensable, since, as part of philosophizing, they also need to be eliminated. Sextus Empiricus's metaphors of the purgative (PH I. 206-7) and the ladder (AD VIII. 481) emphasize this aspect. Now for Fogelin, the double scope of the skeptical refutation did not imply accepting the rustic interpretation (Barnes and Burnyeat 1997). The corrosive power of skeptical arguments does not reach all our beliefs; instead, they acquire their power within the framework of dogmatic dialectics. Fogelin took up Frede to defend this point: "Since the skeptic wants to see whether his opponent at least by his own standards or canons has the knowledge, he in his own arguments adheres to these standards. But this does not mean that he himself is committed to them" (Frede's quotation in Fogelin, 1994: 7). Here Fogelin seemed to connect the use of argumentation only for dogmatists to suspend judgment. Thus, Fogelin seemed to emphasize the character of refutation or cancellation without leaving room for a non-corrosive, non-self-refuting use of skeptical argumentation.

On the other hand, and focusing on *Philosophical Investigations and Remarks on the Foundations of Mathematics*, Fogelin (1996) emphasized how difficult Wittgenstein's philosophical proposal is. To summarize the Wittgensteinian proposal: "philosophers are thrown into confusion because they are predisposed to see the different uses of language in a way that is inappropriate for them" (Fogelin 1996: 34). Since it is not a matter of starting from wrong theses or factual mistakes, but from the *bewitchments* of language, the task of philosophy is to induce us to *abandon* these linguistic seductions. This abandonment is not easy to achieve because philosophical confusions are deeply rooted. The critical-grammatical work on these linguistic deviations is difficult and "only a complete global reorientation can break the spell of a *picture that holds us captive*" (Cf. PI §115). This would explain the meandering and sometimes twisted but always challenging character of Wittgenstein's own writing. Fogelin wrote:

the deep entrenchment of philosophical orientations -their resistance to direct refutation- helps explain the complexity of Wittgenstein's own writings. His attacks often lack the structure of direct arguments because their targets are often resistant to direct

arguments. His writing is complex and shifting because its target is complex and shifting (1996: 35).

Fogelin seemed to consider that there would be a more direct use of refutation and certain epistemological commitments in *On Certainty* -especially, and as mentioned above, when Wittgenstein explored the foundations of language games. Nevertheless, in 1985 Fogelin published a short article “The Logic of Deep Disagreements”, in which he set out the concern for the place of argumentation when profound disagreements that have no apparent resolution arise. Inspired by a series of paragraphs from Wittgenstein’s *On Certainty* (§ 609-612), he first established the conditions for “the language of argumentation” understood as the exchange of *compelling grounds*⁵ (*zwingende Gründe*, OC §243). Fogelin concluded that this exchange can only occur when there is a common background of widely shared beliefs, preferences, and agreement on procedures for resolving disagreements. Unlike normal argumentative contexts, *deep* disagreements are those in which argumentative exchange becomes impossible. Argumentation is not possible due to the fact that participants do not have a shared background. For this reason, Fogelin described *deep* disagreements as not having rational resolution.

Once again, he turned to Wittgenstein (OC §612) to conclude that the only way to combat deep disagreements is persuasion, understood as a set of non-argumentative and non-rational techniques. Here I will not explore the problem of disagreement, a central theme both in Wittgenstein and Sextus Empiricus. What I am interested in rescuing is the distinction between argumentation (rational strategies) and persuasion (irrational strategies) attributed –wrongly, from my reading- to Wittgenstein. I consider the idea of persuasion as part of the argumentative (i.e. rational) strategies both developed is central to their philosophical proposals. Hence, a neopyrrhonic proposal understood as metaphilosophy can rescue the *performative* persuasive aspects of the argumentative practices that philosophy can cultivate.

4.1. PYRRHONIAN DIALECTIC: ARGUMENTS AND PERSUASION

In a general sense, an argument can be defined as a reasoning from which an attempt to prove or refute a thesis is made. Refutation is given through the demonstration of the truth or falsity of a thesis. One way of evaluating arguments, which was developed in ancient philosophy, is to ponder them valid or invalid.

5 “Arguing is the process of producing these compelling grounds. But to be compelling grounds must be true or at least thought to be true and, together with other accepted propositions, lend adequate support to the claim to be established. Thus arguing, i.e., engaging in an argumentative exchange, presupposes a background of shared commitments”, (Fogelin, 1985, p. 6).

These are the bases for the development of formal logic. Aristotle distinguished strictly logical arguments from probable arguments. The former are strict and their function is to refute the adversary by showing the truth of the thesis defended by the arguer. The latter are not strict and their function is merely to convince or persuade the opponent. This distinction seems to have been fundamental - especially for Plato- to distinguish the argumentative-refuting exercise of philosophy against the mere persuasion of the sophists. In response to these concerns, the philosophical tradition thought of persuasion in non-epistemic or non-rational terms. Thus, it would be an illegitimate form of argumentation or a non-argumentative (not open to refutation) way of producing effects on the other.

Fogelin (1985) began his text by pointing out that formal deductive logic and the notion of validity are too strict. This strictness in the pondering of arguments makes most of them invalid. He proposed to rescue the broader understanding of arguments as contextual argumentative practices proposed by Toulmin (1958) -which inaugurated the development of the informal logic movement (see especially Perelman & Olbrechts-Tyteca 1952, 1958). However, Fogelin seemed to rescue the traditional distinction that differentiates argumentation from persuasion categorically. This could explain why Fogelin interpreted that Neopyrrhonism only achieves a self-destructive argumentative task. Instead, if we understand the persuasive argumentative practice proposed and exercised by Wittgenstein and Sextus Empiricus in an enriched way, we will rescue the *performative* elements of their proposals. Hence, Neopyrrhonism as metaphilosophy assumes a non-restrictive vision of understanding the argumentative practice of philosophy. Its main goal is not to refute but to make the opponents see persuasively that under their own parameters they cannot affirm what they affirm. Therefore, the aim is to provoke a new way of seeing the phenomenon they are trying to understand.

It is trivial to say that argumentation is a central part of Sextus Empiricus's proposal. The compilation of tropes and their uses applied to dogmatic philosophies and the so-called liberal arts can be understood as a great treatise on argumentation. However, from a metaphilosophical approach such as the one presented here, the point is to understand that skeptical argumentation cannot be reduced to the function of *refutation*. In other words, Sextus Empiricus's argumentation is not to be understood in the framework of the dogmatic validity of formal logic or in the framework of sophistry and relativism. On the contrary, skeptical arguments seek suspension of judgment and not to refute or gain a debate definitely. Suspension of judgment concerns neither dogmatists nor sophists. Pajón Leyra (2013) interprets that skeptical argumentation is not conceived of as a way of access to truth -as the dogmatists argued. The use of arguments is related to persuasive purposes but, unlike sophists, it does not seek to win a debate. The value of argumentation for the Pyrrhonian consists in its persuasive power to show that assertion may be due to dogmatic rashness, but

pyrrhonic arguments do not seek to refute the interlocutor. Sextus Empiricus closed *Outlines of Scepticism* by indicating that

Skeptics are philanthropic and wish to cure by argument, as far as they can, the conceit and rashness of the Dogmatists. Just as doctors for bodily afflictions have remedies which differ in potency, and apply severe remedies to patients who are severely afflicted and milder remedies to those mildly afflicted, so Sceptics propound arguments which differ in strength - they employ weighty arguments, capable of vigorously rebutting the dogmatic affliction of conceit, against those who are distressed by a severe rashness, and they employ milder arguments against those who are afflicted by a conceit which is superficial and easily cured and which can be rebutted by a milder degree of plausibility. This is why those with a Sceptical impulse do not hesitate sometimes to propound arguments which are sometimes weighty in their plausibility, and sometimes apparently rather weak. They do this deliberately, since often a weaker argument is sufficient for them to achieve their purpose [PH III. 280-81].

From Pajón Leyra's interpretation, what distinguishes pyrrhonists is the kind of dialectical exercise they put into practice when arguing. Sceptical dialectic is not designed for an audience, as is the case of sophists' work, but for an interlocutor whom it is intended to persuade not to remain in her state of conviction (Cf. Pajón Leyra, 2013, pp. 185-87). Thus, depending on the interlocutor pyrrhonists interact with, they can make use of a variety of arguments that are more or less formal, more or less brilliant, and more or less accurate. The purpose of the pyrrhonian dialectic is practical or *performative*: to get her interlocutor out of the confusion in which she finds herself as a result of rashness. This does not mean that pyrrhonians consider their interlocutor to be committing an epistemic mistake that must be refuted with a valid argument. On the contrary, this way of interpreting the pyrrhonian dialectic is very close to Socrates's Maieutic (Cf. Pajón Leyra, 2013, p. 192). Socratic Maieutic does not pretend to win by imposing counter-arguments. Rather, it attempts to get the interlocutor to arrive at a position for herself by analyzing her own arguments, evaluating the reasons offered to support them, distinguishing the persuasive power they possess, etc.

Bouveresse (2006) interpreted Wittgenstein as conceiving philosophical work only as a Socratic enterprise of elucidating what is already there before everyone's eyes: the philosopher has, strictly speaking, nothing original and new to say, (my translation. Bouveresse, 2006, p. 175). Wittgenstein's philosophy is assumed to be an investigation or ability to perceive the real on a background of possibilities far greater than that of the usual conception (Cf. *Ibid*). In *Culture and Value*, Wittgenstein wrote: "Nothing is more important though than the construction of *fictional* concepts, that which will teach us at last to understand our own" (MS 137 78b: 24.10.1948). This idea of the fictional seems to accentuate the limits of argumentation in philosophy. As in *On Certainty*, the categorical distinction between argument and persuasion seems to follow. This is reinforced by the same

distinction previously made by Wittgenstein in his *Lecture on Aesthetics* (1938). This distinction is associated with the idea that *seeing differently* is an attitudinal change that often requires non-argumentative strategies. The reason for this is that a different seeing is understood to be more connected to, in Wittgenstein's terms, a difficulty of the will, than of the intellect (Cf. Wittgenstein 2005, p.300e). Fogelin assumed that because these persuasive strategies are not argumentative; they are not rational either.

Unlike Fogelin, I interpret the distinction between persuasion and argumentation should be understood in the broader framework of concerns for the kind of remarks or descriptions that philosophy can offer. The distinction between argumentation and persuasion is in tune with Wittgenstein's concern to reduce philosophy to the model of scientist explanation. Neither does this concern lead him to hold an irrational model nor to hold that we cannot make a distinction between well-held opinions, weak opinions, superstitions, etc. Inventing fiction, examples, refreshing analogies, is not a literary exercise of fiction; it is an argumentative exercise -but it is not reduced to the principles of formal logic. It is an exercise that demands argumentative, creative and conceptual analysis abilities. From my reading, by not distinguishing argumentation (rational strategies) from persuasion (irrational strategies) as Fogelin does, neither Sextus Empiricus nor Wittgenstein accepts the notion of deep disagreement. The idea that it is possible to determine that there are irresolvable disagreements by definition is dogmatic. Sextus Empiricus speaks of *undecidable* disagreements, i.e., disagreements that so far cannot be resolved because there is no defining criterion to indicate what the compelling reasons are. However, this does not mean that pyrrhonics abandon the search for reasons to make use of persuasion as a manipulation -or as an irrational strategy.

In Agrippa's Five Modes -a synthesis of the modes (or *tropes*) of suspension of judgment- Sextus Empiricus establishes disagreement as the first: the mode deriving from dispute [or the mode of disagreement] (...) "we find that *undecided* dissension [*anepikriton stasin*]⁶ about the matter proposed has come about both in ordinary life and among philosophers. Because of this we are not able either to choose or to rule out anything, and we end up with suspension of judgment" (PH I. 166). With these indications of disagreement, pyrrhonians understand that, in our dialectical practices of arguing, it is not easy to find a criterion that settles the dispute. The question of not finding criteria is to be connected to the particular contexts in which disagreement arises.

6 Bury (1933) translates *anepikriton stasin* as "interminable conflict"; Annas and Barnes (2000) as "undecidable dissension". We follow Nathan Power (2010), who chooses the term "*undecided* dissension" to highlight that those involved in the dispute cannot be party and judge at the same time.

5. NEOPYRRHONISM: A METAPHILOSOPHICAL APPROACH

From a revitalization of ancient skepticism, Neopyrrhonism understands that argumentative practices can fulfill a propaedeutic and performative function by not being reduced to a model that understands them only in terms of refutation. This is related to not reducing pyrrhonism to a kind of philosophy focused on the problem of knowledge, that is, to offering arguments or reasons that only serve to justify. Rescuing this performative function of pyrrhonian dialectic is only possible if we do not reduce these practices to a combative clash in the context of justification and if our argumentative practices are understood in an enriched way. Interpreting disagreements as *undecided* –and not as deep or irresolvable– allows us to continue arguing in different ways. Moreover, not building philosophical theories does not mean denying that argumentative practice helps to understand what disagreements are based on, to face new dogmatism that may appear, to restrain a certain rashness in the ways of reasoning, to recognize the misunderstandings and illusions that arise from the way philosophical problems are formulated, and so on.

Thereby, Neopyrrhonism as metaphilosophy is a philosophical orientation that advocates the creative use of persuasive argumentative practice. I find this is the most interesting way to integrate a complementary reading of the works of Sextus Empiricus and *On Certainty*. Therefore, I suggest conceiving of Neopyrrhonism as *metaphilosophy* rather than philosophy focused on the problem of knowledge or justification, as Fogelin did. These aspects highlight the non-theoretical and therapeutic way of understanding philosophy, as well as the persuasive-argumentative abilities Sextus Empiricus and Wittgenstein share.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- BOUVERESSE, J. *Wittgenstein: La modernidad, el progreso y la decadencia*. México: UNAM, 2006, 301p.
- CONANT, J. and Diamond, C. “On Reading the Tractatus Resolutely: Reply To Meredith Williams and Peter Sullivan”. In: KÖLBEL, M. and Weiss, B., [Eds.], *The Lasting Significance of Wittgenstein’s Philosophy*. Abingdon: Routledge, 2004, pp. 46-99.
- COLIVA, A. *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*. UK: Palgrave Macmillan, 2015, 233p.
- COLIVA, A.; MOYAL–SHARROCK, D. [eds.]. *Hinge Epistemology*. Leiden–Boston: Brill, 2016, 285p.
- DIAMOND, C. “Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus”. *Philosophy* 63 (243), 1988, pp. 5-27.
- FREDE, M., Burnyeat, M. *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis: Hackett Pub. Co, 1997, 182p.
- FOGELIN, R. “Wittgenstein and the History of Philosophy”. In *Wittgenstein*. New York: Routledge & Kegan Paul Ltd, 2002, pp. 226-234

- _____, "Wittgenstein and Classical Skepticism". *International Philosophical Quarterly*, 21, March, 1981, pp. 3–15
- _____, "The Logic of Deep Disagreements". *Informal Logic*, 7(1), 1985, pp. 1–8.
- _____, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press, 1994, 253p.
- _____, "Wittgenstein's critique of philosophy". In: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. SLUGA, H., Stern, D. [Ed.] Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 34–58.
- GÓMEZ-ALONSO, M. "El neo-pirronismo de Robert Fogelin: estrategias escépticas en la epistemología analítica contemporánea". In: BORDOY A. [Ed.], *Una mirada actual a la filosofía griega*. Palma de Mallorca: Ediciones de la SIFG, 2012, pp. 1229-1241.
- GÓMEZ-ALONSO, M. and PÉREZ CHICO, D. "Epistemología de goznes y escepticismo. Observaciones críticas a la tesis de la racionalidad extendida". *Disputatio*, Philosophical Research Bulletin, 8, no. 11, 2019, pp. 293–325.
- MACHUCA, D. *Disagreement and Skepticism*. London, Routledge, 2013, 324p.
- MOYAL-SHARROCK, D. *The Third Wittgenstein: The Post-Investigation Works*. Hampshire: Ashgate Wittgensteinian studies, 2004, 225p.
- MOYAL-SHARROCK, D. and BRENNER, W. H. *Readings of Wittgenstein's On certainty*. New York: Palgrave Macmillan, 2005, 341p.
- PAJÓN LEYRA, I. *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*. Madrid: Escolar y Mayo, 2013, 290p.
- PERELMAN, Ch. & Olbrechts-Tyteca, L. *Rhétorique Et Philosophie Pour Une Théorie de l'Argumentation En Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952, 161p.
- PERELMAN, Ch. & OLBRECHTS-TYTECA, L. *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, 1958, 350p (vol. 1), 384p (vol. 2).
- PRITCHARD, D. H. "Wittgensteinian Pyrrhonism". In: Machuca, D. [Ed.] *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. London: Springer, 2016, pp.193-202.
- PRITCHARD, D. (2020) "Pyrrhonism and Wittgensteinian Quietism". In L. Perissinotto & B. R. Cámara [Eds.] *Ancient Scepticism and Contemporary Philosophy*. Italy. Mimesis International, (forthcoming). Available in https://www.academia.edu/43925914/PYRRHONISM_AND_WITTGENSTEINIAN_QUIETISM
- POWERS, N. "The System of the Sceptical Modes in Sextus Empiricus". *APEIRON*, a Journal for Ancient Philosophy and Science, 003-6390, 2010, pp. 157-172.
- REINOSO, G. "Las preguntas metafísicas y otras enfermedades filosóficas: Wittgenstein y el pirronismo". *Sképsis: Revista de Filosofía*, Vol. IX, n. 17, 2018, pp. 99-113.
- _____, "Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del juicio y persuasión". *Estudios de Filosofía*, N° 60, Medellín, 2019, pp. 141-158.
- _____, "Neopyrrhonism as Metaphilosophy: A Non-Quietist Proposal". *Revista Praxis Filosófica*, Universidad del Valle, Cali, no. 54, 2022, pp. 11-30.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Sextus Empiricus*. Translated by R. G. Bury. 4 volumes. London, William Heinemann, 1933-1939, 2074p.
- _____, *Outlines of Skepticism*. Translated by Annas, J. and Barnes, J. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 250p.

- SMITH, P. Junqueira (1993) "Wittgenstein e o pirronismo: sobre a natureza da filosofia". In: *Analytica*, vol. 1, n°1, 1993, pp. 153-186.
- _____, (2019) "Neopirronismo wittgensteiniano". In: D. Pérez Chico [ed.] *Wittgenstein y el escepticismo: certeza, paradoja y locura*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 283-314
- STRIKER, G. "Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism". In SINNOTT-ARMSTRONG, W. [Ed.], *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: University Press, 2004, pp. 13-24.
- TOULMIN, S. E. *The uses of argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958, pp. 286.
- WATSON, R. A. "Sextus and Wittgenstein". *Southern Journal of Philosophy*, 7(3), 1969, p. 229-237.
- WILLIAMS, M. "Fogelin's Neo-Pyrrhonism". *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 7 (2), 1999, pp. 141-158.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. London: Blackwell, 1958, p. 241.
- _____, *On Certainty*. London: Blackwell, 1969, p. 90.
- _____, *Culture and Value*. London: Blackwell, 1998, 196p.
- _____, *The Big Typescript TS 213*. London: Blackwell, 2005, 1852p.

**SECCIÓN EN MEMORIA DE SATURNINO
ÁLVAREZ TURIENZO: AGUSTINISMO,
PERSONA Y ÉTICA**

SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO: SEMBLANZA ACADÉMICA

SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO: AN ACADEMIC PORTRAIT

In memoriam

ANTONIO PINTOR-RAMOS

Doctor en Filosofía.
Universidad Pontificia.
Salamanca/España
apintorra@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-6289-2855

Recibido: 20/06/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Con la muerte de Saturnino Álvarez Turienzo desapareció el último representante de una época de la Universidad Pontificia de Salamanca. En este artículo se busca acercarse a su personalidad académica y contextualizar su papel fundamental al tener que refundar la Facultad de Filosofía en circunstancias muy desfavorables. La dotó de todos los instrumentos a su alcance, sin poder evitar sus debilidades. Esta Revista es una de sus creaciones más perennes.

Palabras Clave: Álvarez Turienzo, Filosofía, Ética, Universidad Pontificia, Salamanca, Revista.

Abstract: The passing of late Saturnino Álvarez Turienzo marked the disappearance of the last representative of an era in the Pontifical University of Salamanca. This paper wishes to approach his academic personality and contextualize his key role in the reshaping of the Faculty of Philosophy under very unfavourable circumstances. He gave it all the tools he could, without being able to avoid its weaknesses. *Cuadernos salmantinos de Filosofía* is one of his most enduring creations.

Keywords: Álvarez Turienzo, Philosophy, Ethics, Pontifical University, Salamanca, Revista “Cuadernos salmantinos de Filosofía”.

1. MI PERSPECTIVA

El día 17 de agosto de 2021 falleció en su residencia del Colegio San Agustín de Salamanca Saturnino Álvarez Turienzo a la proveyta edad de 101 años. En realidad, su nombre era Saturnino Álvarez Fernández, pero, rebuscando en ancestros, encontró Turienzo, el apellido de su abuela paterna, un topónimo que da nombre a la pedanía de Turienzo de los Caballeros en la Maragatería de León, su provincia natal, aunque él procedía de la pequeña población de La Mata de Monteagudo, en la montaña y ya en el límite este de la provincia. Esto lo oficializó, aunque en realidad el nombre completo era Saturnino Álvarez-Fernández Turienzo, que creo que no utilizó nunca fuera de los papeles oficiales¹.

Saturnino gozó de una larga vida en la que mantuvo siempre la lucidez mental y lo que más le perturbó fue el progresivo deterioro en la visión, debido a una degeneración macular hoy por hoy incurable, que él intentó retrasar rodeándose de todo tipo de lupas porque su camino habitual de acceso al mundo pasaba por la lectura.

Pensé que era el momento de escribir algo así como una “semblanza académica” porque esto no se había hecho, estaba olvidado y, sin embargo, fue una personalidad decisiva en el devenir de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA). Me puse a la tarea, recopilé los (pocos) documentos pertinentes e intenté darle forma; entonces me di cuenta de que ese proyecto, al que no renuncié definitivamente, ahora no era viable porque necesitaba una radiografía profunda y dolorosa de la historia entera de la Facultad; sin ello, no podía entenderse que a partir de 1970 Saturnino encabezó un proceso que significaría una verdadera “refundación” de la Facultad.

Serán fundamentales aquí los años que van entre 1970 y 1983 en los cuales Saturnino, con distintos títulos y buscando argucias legales, estuvo oficialmente al frente de la Facultad de Filosofía. Un cúmulo de circunstancias imprevisibles marcó un primer quinquenio proceloso (1970-1975) en el que el proyecto estuvo a punto de naufragar en más de una ocasión. Sólo en su origen esto tuvo que ver con la gran “reforma” de la UPSA en 1970, tuyo su epicentro en la Facultad de Teología, acontecimiento narrado y publicitado ampliamente por sus protagonistas y principales beneficiarios, que ni tomaron en consideración que los problemas de la Facultad de Filosofía, una vez desencadenados, tenían su propia dinámica y a Saturnino se le asignó pilotar un proceso sin darle los mínimos recursos necesarios porque, con muy pocas excepciones, aquellos teólogos no tenían conocimientos ni interés en la filosofía². Es lógico que él se

1 Me referiré a él por su nombre de pila, como hice los últimos 52 años de su vida. También abreviaré los nombres y títulos de las personas que aparezcan en esta historia con los datos necesarios para identificarlos.

2 De hecho, uno de los mentores de la “reforma” en teología y “el rector” según los nuevos Estatutos ni siquiera menciona el nombre de Saturnino en el proceso, reduciéndolo todo a un tema

sintiese desbordado, abandonado y aislado y eran frecuentes en él los estadios de disgusto e irritación ante la impotencia que sentía y la incompreensión, cuando no la animadversión beligerante, que le rodeaba.

Mis credenciales ahora son muy poco sólidas. He rastreado a fondo los documentos oficiales y oficiosos de la época, muy en primer lugar las *Memorias académicas* de cada uno de los cursos. Sin embargo, las *Memorias*, como fuente informativa, deben utilizarse con precaución; al ser responsabilidad directa de cada secretario general, las informaciones que recogen no tienen la pretensión de ser exhaustivas, sino aquellas que en cada momento él juzgue relevantes para los intereses de la universidad; dependen de la recogida de información, que es aleatoria y está mediada por los intereses de los informantes, pero, a su vez, su selección y enfoque están en función de los intereses de relaciones públicas y a veces de propaganda de la universidad, por supuesto teniendo en mente un determinado tipo de receptor. Que la Facultad de Filosofía haya pasado por un largo trance de vicisitudes que no dejaron rastro en las *Memorias* puede explicarse de varias maneras, pero lo que no será fácil es encontrar algo que supla esas ausencias.

En este caso, una parte muy importante del apoyo con el que tejere este relato corresponde a algo tan limitado como mi propia experiencia, no sólo la memoria individual, sino también el recuerdo de conversaciones con compañeros y alumnos de otras promociones, algunos de ellos ya fallecidos; no deja de ser interesante esa puesta en común porque aporta matices distintos y muestra que mi promoción estudió en una etapa de decadencia, que significaba el agotamiento del primer modelo y podía señalar la transición hacia otra etapa o también el final de la aventura, por desaparecer los objetivos iniciales. Estudié filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras (luego explicaré esta denominación brevemente) de la UPSA entre octubre de 1962 y junio de 1967, cuando obtuve el título pontificio de “Licenciado en Filosofía”. En octubre de 1967 me desplazé a la Universidad “Central” de Madrid y convalidé mis estudios con la lectura pública de mi tesina el 9 de marzo de 1968. Regresé a Salamanca ese mismo año de 1968 y aprobé los cursos de doctorado, ocho cursos monográficos acumulados en unos tres meses y que eran un requisito imprescindible, pero no influían directamente para nada en el título de doctor que, al revés que en otras facultades, dependía directamente de la tesis doctoral. En aquel momento, esto era algo brumoso: una tesis doctoral exigía un duro y largo trabajo con escasa recompensa, su final era incierto porque no se había presentado ninguna tesis doctoral ante un tribunal mixto y la mía en 1973 tendría el dudoso honor y la correspondiente dosis de zozobra en ser la primera de esta condición. En 1974-75, después de varias vicisitudes, me incorporé definitivamente como profesor (sucesivamente encargado de cátedra, titular y catedrático) a la Facultad de Fi-

intraeclesial: véase SEBASTIÁN, F., *Memorias con esperanza*. 2 ed., Madrid: PPC, 2016, pp. 152-170.

losófia de Saturnino, que ya no era en la que yo había estudiado, y allí desarrollé toda mi carrera profesional.

Cuando Saturnino se jubiló al cumplir la edad reglamentaria, la revista *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, que él había fundado, le dedicó un nutrido volumen como homenaje³. En su “Presentación”, firmada pero por mandato del Consejo de Redacción, escribí lo siguiente: “Es un hecho constatable que en su casi medio siglo de existencia la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca sufrió un cambio fundamental, que afecta a la raíz misma de su concepción y que, por tanto, no estuvo exento de traumatismos considerables. Sea por elección propia o por la fuerza de las circunstancias, el prof. Saturnino Álvarez Turienzo, con sus largos años al frente de la Facultad, fue la personificación, la encarnación visible de ese cambio hasta el punto de que cabe hablar de un ‘antes’ y un ‘después’. No se quiere decir con ello que todo lo de ‘antes’ fuese malo y todo lo de después ‘bueno’, no se trata de establecer sobre ello un juicio definitivo (al menos quien esto escribe no sería nunca el indicado para pronunciarse con objetividad), sino tan sólo constatar el hecho de que la actual Facultad de Filosofía es impensable sin la gestión del homenajeado”⁴. En aquel momento no se podía decir mucho más ni era prudente. Ahora, más de treinta años después, cuando a mí ya sólo me unen “lazos sentimentales” con aquella Facultad, después de múltiples conversaciones con Saturnino en los contextos más dispares, podría ser la ocasión para desarrollar lo enunciado en el párrafo antes citado. No estoy seguro de que sea prudente, pero recuerdo el verso de Virgilio, tantas veces mal citado: *Audentis fortuna iuvat*⁵. Soy persona no neutral ni ajena a los acontecimientos, las fuentes disponibles son poco fiables; pero a ello podría contraponerse otra razón contundente: vamos quedando pocos que hayamos vivido esa etapa que, precisamente por esa escasez de fuentes, corre el riesgo de quedar en la bruma del olvido. Lealmente, desconozco si esto interesará hoy a alguien.

Este escrito no pretende ser una *laudatio* ni tampoco una *vituperatio* (ambas cosas se mezclan con más frecuencia de lo que uno esperaría), tampoco una *oración fúnebre*, no sólo porque carezco de la elocuencia de un Bossuet, sino porque, oriundo de una zona de España muy dada al culto de los muertos, siento repulsión por la frecuente manipulación cercana a la necrofilia que tantas veces he observado. No será un escrito autobiográfico y, si tengo que recurrir con alguna frecuencia a la primera persona de singular, es para advertir de la

3 Fue el vol 17, 1990, de *Cuadernos salmantinos de Filosofía*. De él se hizo una edición limitada en formato de libro con el título *Entre la muchedumbre y la soledad. Homenaje al Prof. Saturnino Álvarez Turienzo* (Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1990) 626 páginas + una foto en offset. No hay ninguna diferencia ni de contenido ni de paginación, sólo el I.S.B.N es distinto, por lo que cabe encontrarlo así en bibliotecas. Sí existe algún ejemplar en el mercado de libros usados, pero a precio de incunable.

4 *Cit.*, pp. 5-6.

5 *Eneida*, X, 284.

debilidad de un relato que, a falta de documentos más sólidos, tiene que recurrir a la limitación y la contingencia de la perspectiva individual, a la fragilidad de la memoria para suplir tantas lagunas documentales. Por ello, sigo siendo persona no adecuada para escribir una “Historia de la Facultad de Filosofía de la UPSA”, conforme a los cánones de las ciencias históricas porque sigo siendo parte, aunque sea minúscula, de los hechos narrados. No es este un escrito neutral ni lo pretende; al contrario, es un escrito conscientemente *reivindicativo* porque, con sus luces y sus sombras, Saturnino cambió de hecho la Facultad de Filosofía y probablemente, visto desde hoy, tampoco tenía otra opción; eso le causó innumerables desvelos, le irritó en muchos momentos y esto no ha sido reconocido ni es siquiera mencionado por los mismos que cargaron sobre él con aquella responsabilidad, cuyo carácter abismal seguramente se fue aclarando a medida que se avanzaba.

A Saturnino se le dedicaron en vida dos amplios homenajes en fechas diferentes, con perspectivas distintas y, por tanto, pueden tomarse como complementarios; de hecho, no se repite ni uno solo de los colaboradores, que sin duda no es casual y estoy completamente seguro de que él mismo estuvo en la trastienda de ambos. Al primero con motivo de su jubilación, ya me he referido y es un homenaje “académico” en el que todos los colaboradores proceden de ese mundo. Comienza con una “Bio-bibliografía”, cuya fuente básica puedo asegurar que fue el propio Saturnino, quien, según pude comprobar luego, transmitía alguna imprecisión en los datos y operó un cierto grado de selección conforme al criterio de escoger lo que consideraba publicaciones de tipo “científico”, lo cual toca una línea muy sutil en la que la autoridad del autor no es suficiente garantía.

Trece años más tarde, la revista de los agustinos del R. M. de El Escorial le dedicó otro homenaje, coincidiendo con sus 35 años como director de la secular publicación en dos etapas distintas. El título general de este grueso volumen es *Homenaje al P. Saturnino Álvarez Turienzo*⁶. Sólo en la parte bibliográfica – aquí llamada “Escritos” – aparecen dos referencias al homenaje anterior, una de ellas incompleta. Doy por hecho que Saturnino dio indicaciones y tomó decisiones respecto a las colaboraciones pedidas y a los autores invitados en los dos casos, también en la estructura en cinco secciones de este homenaje, a las que antecede una “Gratulatoria” de autoridades eclesíásticas, de la orden agustina y de la Universidad. Ninguno de los colaboradores repite en ambos homenajes, lo cual sin duda obedece a una decisión expresa, razonable sin duda, y en este

6 *La ciudad de Dios*, CCXVI, núm.2-3, 2003, 311-1152. Esto es 841 páginas+ un grabado con la foto del homenajeado en el marco inconfundible de su estudio de Salamanca; la foto era reciente y, si se compara con la del homenaje de 1990 (una foto de estudio), se aprecian cambios, pero ni una ni otra reflejan la edad real que en cada caso tenía el homenajeado. Cada una de las secciones de este homenaje se inicia con un grabado en blanco y negro, de buen gusto y bien elegido.

caso de los colaboradores que podríamos llamar “externos” la mayoría son de alumnos de Saturnino dirigidos por él en sus doctorados. Este homenaje se abre con un estudio que es la biografía más detallada existente y se cierra con una bibliografía –la sección aludida de “Escritos”- que, a su vez, es la más completa de las publicadas⁷; la sección 3 de este apartado –“Fuentes y Bibliografía”- es valiosa pero ya estaba incompleta cuando se publicó y tiene alguna imprecisión.

Hay una diferencia de bulto entre la bibliografía de 1990 y la de 2003: la primera contiene un total de 223 entradas, la segunda tiene 346, sin contar la última sección ahora aludida; esa diferencia lógicamente no se debe solo a los trece años que las separan; como estoy seguro de que ambas proceden directa o indirectamente del homenajeado, es patente que ha cambiado el criterio. Es decir, en 2003 buscó una especie de lista “definitiva”, algo propio de una persona que ya tenía 83 años y había cerrado cualquier relación con la docencia desde 1999, mientras que en 1990 había recogido aquellas publicaciones que consideraba “científicas”, aunque en la práctica es casi imposible establecer una línea de delimitación clara. Saturnino estaba manifiestamente contento y agradecido por este homenaje; cuando me entregó un ejemplar, no disimuló su cara de satisfacción y, contra su costumbre inveterada, no tuvo ningún matiz que añadir

Aludo a esto con cierto énfasis porque lo que sigue da por supuestos estos dos homenajes. Nada tengo que añadir a la personalidad del religioso agustino, ni a la amplia etapa de estudiante aplicado, menos aún a la traumática, y pienso que insuperable, experiencia de una larga guerra civil escondido en la flor de su juventud cuando tocaría tomar en libertad las decisiones claves de la vida; en eso se explaya con acierto el citado trabajo de M. González Velasco, a partir de datos que supongo derivados directamente de conversaciones con el propio Saturnino, fuente no imparcial pero insustituible.

2. ANTECEDENTES E INICIOS DE SU PROFESORADO EN SALAMANCA

Hay que decir que la selección y el nombramiento de los profesores de la UPSA antes de los Estatutos de 1971 carece de cualquier transparencia y da la impresión –sin duda parcial- de que se trataba de decisiones discrecionales del Gran Canciller, sobre todo en la etapa del obispo Barbado Viejo (1942-1964), que había sucedido en la sede salmantina y en el cargo de Gran Canciller a Enrique Pla y Deniel, el impulsor de la restauración de la UPSA e inmeditamente

7 GONZÁLEZ VELASCO, M., “Saturnino Álvarez Turienzo (1920). Biografía y escritos”: *La ciudad de Dios*, 216, 2003, 325-384. La sección “Escritos”, a su vez, está dividida en 8 apartados (2.2 hasta 2.9 en numeración decimal, con el curioso apartado 2.9 que, a continuación de “varios”(2.8), lleva el título optimista de “obra poética”. El escrito es muy minucioso e insustituible, sobre todo para los primeros terribles treinta años del homenajeado

promovido a la sede primada de Toledo. También son oscuras las categorías dentro del profesorado y, para no complicar inútilmente este tema, intentaré traducirlos a la terminología actualmente más comprensible fijándome, no tanto en lo que podían ser sus títulos formales, sino en la función que desempeñaban en el conjunto de la universidad. Había un núcleo de profesores estables (catedráticos o titulares, estos últimos ordinariamente en camino de ser catedráticos); había profesores encargados de cátedra, que carecían de algún requisito para ser estables o tenían otra actividad que impedía una dedicación adecuada; había profesores asociados que, ejerciendo su labor en otros centros, tenían a su cargo alguna actividad complementaria en la UPSA; había, finalmente, un porcentaje proporcionalmente elevado de profesores invitados (podrían llamarse también extraordinarios) encargados de cursos monográficos y que solían pasar unas pocas semanas en la UPSA. Como cabe suponer, con el paso del tiempo se fue fortaleciendo y ampliando el cuerpo de profesores estables, sobre los que recaía directamente el peso del día a día de la universidad.

Saturnino sería, siempre en la Facultad de Filosofía, profesor invitado desde 1953, profesor de Ética encargado de cátedra desde 1966 hasta 1970⁸, profesor numerario titular de Ética en 1970 y, ya con Estatutos de 1971 y conforme a su normativa, catedrático de Ética desde 1975 hasta su muerte en 2021. En junio de 1970 fue nombrado vicedecano en funciones (no había Estatutos vigentes) para la Sección de Filosofía, cargo para el que fue elegido, ya estatutariamente, en 1971 y, de nuevo, en 1974. En 1977, una vez abandonada la obsoleta organización de las Facultades de Filosofía y Letras, fue elegido Decano de la Facultad de Filosofía y reelegido en 1980 para un segundo trienio hasta 1983, agotando los mandatos seguidos permitidos por Estatutos. Ocupé el cargo de Vicedecano (teniendo a su cargo también las funciones de Secretario) de la Facultad de Filosofía desde 1977 a 1983 a propuesta de Saturnino. En 1974 apareció el primer número de *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, de los que él fue el principal promotor y director hasta su jubilación, de tal modo que los “editoriales” o “presentaciones” que aparecen en volúmenes sin firmar son siempre de su autoría. Quien esto escribe fue Secretario de Redacción de esa misma revista desde 1977 hasta 1990, año en el que fui nombrado Director; el primer acto oficial en que actué como director fue la presentación pública y multitudinaria, trasladada por ello al Aula Magna, del número homenaje a Saturnino a finales de noviembre de 1990.

8 Aquí tendré que hacer alguna precisión a estos datos “oficiales”.

2.1 LOS SUPUESTOS

Antes de desarrollar estos escuetos datos, es conveniente hacer dos precisiones, hasta hace poco innecesarias, pero que los tópicos de estos tiempos olvidan o incluso rechazan bajo la guía de hábiles demagogos que tienen a su disposición los fabulosos recursos de las tecnologías de la información, algo cuyo poder no pudo ni soñar el más cruel tirano de los que no han faltado en el mundo. Saturnino fue ajeno a esta revolución con una actitud rayana en la tecnofobia, una de las barreras en las que el paso de los años hizo su implacable labor.

Era Saturnino una persona dotada de una inteligencia extraordinaria, con unas capacidades connaturales excepcionales que le abrían a un amplio abanico de estudios y también a tareas de gobierno; en esa época hablaríamos de una “lumbera” porque el concepto de “genio” siempre fue de muy difícil utilización en filosofía. En cambio, no era un gestor ni tenía ningún interés por unas tareas que lo aburrían y esquivaba todo lo que podía; sin embargo, no toleraba el más mínimo desorden en su entorno. De poco servían dotes naturales excelsas si no se cultivaban; Saturnino dedicó a ello apasionadamente toda su vida con el objetivo de una excelencia que no le venía desde la cuna, sino que tuvo que conquistar y fortalecer cada día de su vida. Saturnino se dedicó a la filosofía porque se acomodaba a sus intereses y las circunstancias lo propiciaron, pero no abandonará nunca sus aficiones literarias, personificadas en su constante interés por Fray Luis de León, no sólo como excelso escritor sino extrayendo de él una especie de sabiduría de la vida. Su inclinación concreta por la filosofía práctica, en una época en la que esta era invocada y asediada por unas ciencias humanas a la búsqueda de su propio territorio, fue uno de los hilos conductores de su actividad intelectual. En la recámara estuvo siempre la defensa de la asediada subjetividad, el magisterio de san Agustín. No era Saturnino persona que buscara transmitir grandes seguridades intelectuales; al contrario, le encantaba rodearse de un halo de misterio para azuzar inquietudes, sacudir certezas y se complacía en dejarnos perplejos con un oráculo desconcertante que exigía cavilaciones. Le gustaba romper nuestra querencia natural por la simetría y, por decirlo así, suspendía el discurso en la dominante cuando todos esperábamos que descansase en la tónica, con lo cual provocaba el desconcierto sobre la verdadera tonalidad.

Algo de esto se nota en sus escritos. Saturnino fue autor de varios “libros”, pero el verdadero crisol de su pensamiento está en sus artículos, de los cuales se nutrían directamente o indirectamente aquellos libros; se trata sobre todo de un ramillete de artículos, de distintas fechas, en los que su talento puede desarrollarse sin constricciones de tema ni de espacio y que dejan abiertos caminos, que frecuentemente él ya no recorría. La mejor expresión de este estado de cosas es quizá *Revisionismo y diálogo* (1969), libro muy de su momento sin las pretensiones teóricas de otros, que justamente por ello refleja ese bregar intelec-

tual que lucía más elaborando preguntas que dando respuestas. Esto explica en parte su juicio y su negativa tajante a cualquier publicación o refundición de su tesis doctoral, defendida por fin en 1968: *impublicable*, sentenciaba categóricamente⁹. De refilón, esto explica la dificultad insuperable con la que se han encontrado los que pretendieron estudiar su pensamiento y encontrarle su lugar en la abundante reflexión ética de su tiempo¹⁰; es un recurso de emergencia hablar de “agustinismo personalista” (en realidad, el título de su tesis) y, además, es discutible que existiese un “agustinismo” filosófico o, incluso si existió en un determinado momento en España, Saturnino parece haberlo contemplado desde una prudente distancia. Firme en sus convicciones básicas, no le gustaba que las discusiones se crispasen; en esos casos, hacía uso de una ironía que cortaba de raíz la disputa, no la ironía sutil de agudeza de ingenio, sino una ironía demoledora más próxima al sarcasmo. Nada extraño, pues, que Saturnino ofreciese su mejor rendimiento académico en el formato de “cursos monográficos” en los que podía elegir tema y vías de su desarrollo. En cambio, el testimonio de promociones de alumnos en distintos años coinciden en que la enseñanza del día a día en una materia sistemática como la Ética general, que en teoría debía aportar la base para discusiones ulteriores, no era modelo de orden ni de claridad hasta que siguió una referencia escrita.

La segunda anotación se refiere a su vivencia de la libertad (los filósofos preferiríamos escribir “autonomía”) como el valor innegociable sin el cual la vida no merece ser vivida. En los cincuenta y dos años en los que tuve un trato frecuente con él creo haber entendido lo que esto significaba, pero, como sucede siempre en una personalidad tan compleja como Saturnino, es tema resbaladizo y no fácil de expresar. Se trata básicamente de estar siempre al mando de la propia vida, no de una anomia moral o jurídica sino de unas normas y leyes que uno pueda apropiarse. Se puede y se debe obedecer; él era un fraile con voto de obediencia y, hasta donde yo puedo saber, nunca estuvo en su Orden

9 La tesis se titula *San Agustín y la formación del concepto de persona*, dirigida por el Prof. Ángel González Álvarez, figura entonces conocida y poderosa dentro de la filosofía institucional; fue defendida el 16 de diciembre de 1968. No encuentro rastro de este original en todos los intentos de búsqueda en la Universidad Complutense, que debería tener en depósito un ejemplar. Sin embargo, aparece un escrito que sin duda es parte de la tesis y fue publicado en el *Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1970, I, 43-77; en efecto, es un texto atiborrado de citas y que probablemente fue entregado antes (quizá ese mismo 1968, pues aparece identificado solo como profesor en El Escorial) ya que el libro se retrasó dos años respecto al motivo (el septuagésimo cumpleaños de Zubiri).

10 Principalmente Enrique Bonete Perales, al que podríamos considerar su *discípulo* más laborioso y más próximo a él como cultivador de la misma área de saber. Después de una breve alusión a la rama “personalista-agustiniana” (1986), de la que el autor no parece quedar satisfecho, volverá sobre el tema ciñéndose a la década de 1970. Véanse sus escritos “La ética en la España contemporánea (1939-1975)”. En HEREDIA SORIANO, A. (Ed.), *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía española*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1986, 412-415. BONETE PERALES, E., “Ciencias sociales y disolución del “hombre interior” (Aproximación al pensamiento ético de S. Álvarez Turienzo)”: *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 17. 1990, 23-37

a disgusto, aunque probablemente esperaba que los que mandaban supiesen mandar bien; cuando esto no sucedía, se revolvía contrariado y poco dado a ceder en sus decisiones. Dedicado a la filosofía, entendía esta como un saber autónomo, abierta a otros muchos saberes, casi todos desgajados históricamente del tronco inicial de la filosofía, pero ni la medida del valor ni el criterio de verdad de una filosofía estarán nunca en los posibles servicios o incomodidades que pueda crear a otro saber, por excelso que este se considere. Esta fue también una de las guías de su gobierno al frente de la Facultad de Filosofía de la UPSA, abriéndola como saber secular a otros saberes, haciendo valer sus aportaciones en ámbitos más amplios, resistiendo el intento (suave o duro) de tutelarla que siempre le rondó. La labor de Saturnino podría definirse como la *secularización* de la Facultad de Filosofía de la UPSA, palabra que escandalizará a más de uno y, sin embargo, es inocua y solo refleja lo que la Facultad era desde hacía ya mucho tiempo. La dificultad del empeño vendría de que se retrasó al menos una década lo que se debía haber hecho legalmente para adecuarla a lo que era su realidad, incluso en su funcionamiento interno del día a día. En su vida personal, su longevidad y el buen tono de su salud mental y física le permitieron reducir al mínimo cualquier tipo de dependencia, cosa que detestaba y a la que se oponía con todas sus fuerzas, incluso en detalles que podrían parecer nimios.

2.2 ACERCAMIENTO A SALAMANCA

Saturnino vino a Salamanca por vez primera en el curso 1953-54 (presumiblemente en la primavera de 1954) para impartir un curso monográfico, en principio de elección y desarrollo libres, aunque posiblemente sujeto a alguna aprobación formal previa. En ese curso el tema será “Derecho natural y Ciencias del Espíritu”, un tema que, en medio de formulaciones diversas, será una constante en sus estudios.

¿A dónde venía, qué se esperaba de él, qué podía aportar? Al comienzo, no hay confusión posible: a la “Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca”, título oficial que se repetirá hasta que en 1958, a la vista de la realidad en un superficial lavado de cara de los *Statuta*, desaparece sin más explicaciones la denominación “eclesiástica”. La primera “restauración” de la Universidad, fue promovida por el obispo Enrique Pla y Deniel y, por elevación de este a la Sede primada de Toledo al año siguiente, fue gestionada de hecho por el obispo dominico Francisco Barbado Viejo, sorprendente Gran Canciller que parece ejercer funciones “ejecutivas” frente al carácter más “protocolario” del Rector Magnífico. Se trataba de una “restauración” (palabra reiterada hasta la saciedad) en un doble sentido. “Restauración” de la neoescolástica, como “doctrina oficial” de la Iglesia Católica, que de hecho era un “neotomismo”, movimiento internacional promovido desde León XIII abiertamente por los sucesivos papas y adop-

tado en la España de la inmediata posguerra como “ideología oficial” mediante una profusa labor de legislación y de directrices, especialmente dirigidas a la enseñanza media, con el objetivo nada disimulado de cortar con las tendencias liberales e izquierdistas de la etapa política anterior. Que la neoescolástica se identificase de hecho con neotomismo obedece a una larga historia, cuyo epicentro no estuvo en España y que aquí no nos concierne. Lo que es un error frecuente es identificar neotomismo con una única corriente dogmática y cerrada sobre sí misma, no porque esto no haya existido, sino porque es sólo un modo extremo de entender el prefijo “neo” como restauración presuntamente pura del pensamiento tomista en tanto que doctrina capaz de hacer frente a los nuevos desafíos y enderezar el rumbo perdido de la cultura de los tiempos recientes. En otro extremo, sin embargo, se pensaba que los tiempos habían cambiado tanto, el volumen y la misma ordenación del mundo del conocimiento era tan distinta que ese prefijo “neo” solo podía entenderse como una “reforma” guiada por “el ánimo” (más que por la letra) del tomismo. En medio, caben múltiples mezclas e incluso en cada proceso histórico suele notarse un inicio con espíritu entusiasta guiado por un tomismo riguroso que progresivamente va adoptando posturas reformistas. Es evidente que aquí estamos hablando de una “universidad pontificia” al estilo de las universidades romanas y no de una “universidad católica” al estilo de otras conocidas instituciones. Se trataba de una universidad promovida por el obispo de Salamanca, que llevaba anejo el cargo de Gran Canciller, aunque desde el comienzo pensada desde un cierto “pluralismo”, que quería implicar a todos los obispos y superiores de casas religiosas, estando abierta, asimismo, a todo tipo de instituciones religiosas tanto en su alumnado como en su profesorado. En esto se distinguía de la Universidad Pontificia que los jesuitas regentaban en la localidad cántabra de Comillas y que de hecho se había convertido en la única institución española con capacidad para ofrecer grados superiores en Teología, Filosofía y Derecho Canónico, una vez que esta función desapareció de los Seminarios Mayores (ordinariamente los metropolitanos, pero también el de Salamanca) al no poder cumplir con las exigencias de la constitución *Deus scientiarum Dominus*, promulgada por Pío XI el 24 de mayo de 1931 para poner coto a las corruptelas y abierto desprestigio de esas enseñanzas.

Pero el término “restauración”, justamente en Salamanca, tiene otro sentido, que marca claramente su orientación ideológica. Todos los documentos fundacionales, incluida la entusiástica adhesión del ministro de Educación Nacional de la época, José Ibáñez Martín, aluden machaconamente al modelo de “La Escuela de Salamanca” de los siglos XVI y XVII, guiada por los maestros dominicos del convento de San Esteban y propulsores de un tomismo riguroso. Se trataba de revivir aquellos viejos laureles de lo que un jovencísimo Menéndez Pelayo había llamado “luz de Trento”. Los tomistas rigurosos seguían la interpretación del cardenal Cayetano, cuyos “comentarios” se habían incluido en la llamada edición “Leonina” de la *Summa Theologiae*, un proyecto de edición

crítica de las obras de Tomás de Aquino que nunca llegó a su término; se distinguían de otro “tomismo” más abierto y cuya corriente más fuerte fue la suareciana, fuertemente promovida por los jesuitas. En sentido amplio, todos los “neoescolásticos” eran “tomistas” porque aceptaban como patrimonio común una base de tomismo, base no siempre fácil de determinar, a partir de la cual en cuestiones parciales aparecían algunas posiciones agustinianas, bonaventurianas o escotistas, al lado de la poderosa corriente “suareciana”. Para los lectores de hoy, resultará difícilmente comprensible la enconada polémica que mantuvieron tomistas de estricta observancia y suarecianos, con revistas especializadas, luchas por el poder en cátedras y en las nuevas instituciones del Estado surgido de la guerra civil. En este contexto, la UPSA se irá convirtiendo por un tiempo en el bastión del tomismo riguroso que están siendo embestido desde distintos frentes y perdiendo importantes batallas a favor de posiciones menos dogmáticas y más abiertas.

Quedaba claro, pues, que lo que pretendía restaurarse era un tomismo *riguroso*, en oposición a todas las corrientes de raíz liberal y socialista que habían dominado en la España anterior y, también, internamente en oposición a otras formas de tomismo *abierto*¹¹. En la inmensa ola de retórica, los discursos grandilocuentes de las autoridades eclesiásticas invocan una y otra vez viejos laureles, nada ajustados por cierto a la realidad histórica del momento, pero con la función de legitimar la que inicialmente era un muy modesto proyecto. En este espíritu de cruzada intelectual, en una época de miseria dentro de un país que apenas salía de una cruel guerra y con escasísimos recursos materiales y de personal, se erigen las facultades de Teología y de Derecho Canónico.

Cuando estos estudios adquieren una mínima consolidación, se acomete la tarea de erigir una Facultad Eclesiástica de Filosofía en 1945. El muy minucioso –y excesivamente reglamentista, todo hay que decirlo– “plan de estudios”, que se envía a Roma y se aprueba (“de Roma viene lo que a Roma va”) es por sí solo elocuente y no precisa de comentarios. Se trata de un plan de cinco años de filosofía eclesiástica (soy consciente de oxímoron, pero era lo que se pretendía), en el doble sentido de que su profesorado y su alumnado serían “eclesiásticos” (no se negaba expresamente la presencia de seglares, pero no parece que nadie hubiese tomado en cuenta esa posibilidad). Sus contenidos estaban orientados a una preparación de los estudios de Teología en una clara concepción de facultad *ancilar*, una organización satélite cuyo valor y disposición veían dados por su eficacia como instrumento conceptual para la Teología.

Esto se ve de modo diáfano en el primer plan de estudios, dispuesto de manera muy detallada por semestres y con la carga lectiva de cada materia; tan detallista era en estos puntos, que es muy dudoso que llegase a aplicarse nunca

11 Busco adjetivos descriptivos y asequibles, que no prejuzguen el valor de cada posición y cuyo sentido se irá viendo al analizar sus desarrollos concretos.

en su literalidad. Aun así, merece atención porque, con algún lavado de cara, en su núcleo estuvo vigente casi tres décadas, impertérrito a todos los cambios en el alumnado y en la sociedad y, por tanto, condicionando todo el futuro de la Facultad. Ese plan tenía un núcleo central que era la Metafísica, con una parte general (Ontología) y partes especiales: Cosmología, Psicología Racional y Teodicea; le servía de introducción la Lógica, entendida neutralmente como instrumento (*órganon*) del razonamiento y de ella derivaba la Filosofía práctica, también dividida en una Ética general y una Ética especial (frecuentemente Derecho Natural). Este esquema, nada original y repetido con pocas variantes mil veces, en realidad no era escolástico, sino que derivaba directamente del racionalista alemán Christian Wolff. Asumido por la neoescolástica, tiene como reto convivir con el desarrollo de las ciencias modernas: siguiendo también a Wolff, hay una Física y una Cosmología, una Psicología Experimental y una Psicología racional, cuya coexistencia se basa en una invocación de la teoría de los grados abstracción que permite afirmar que las ciencias se ocupan de las cosas como *aparecen*, mientras que el objeto de la metafísica es examinar las cosas como *realmente son*. No hace falta mucha imaginación para darse cuenta de que esto iba a propiciar una amplia superficie de fricciones, para las que hubo que programar una serie de asignaturas “auxiliares” cuyo tema eran “Cuestiones científicas relacionadas con...” la Cosmología o la Psicología Racional; en la práctica, eso se traducía en la defensa del hilemorfismo frente a las nuevas tendencias de la Teoría General de la Relatividad y de la Mecánica Cuántica, posturas decididamente antiintuitivas difícilmente al alcance de aquella doctrina de la abstracción. El otro foco de discusiones acaloradas en esta época aparece en el área antropológica y se refiere a la evolución: primero, se discutió si se admitía o no como hecho y, ya aceptado el hecho, la discusión se centró en su alcance, en aquel momento con los escritos de Theilhard de Chardin en el centro de la atención.

Además de estos desafíos procedentes de las ciencias, la neoescolástica se enfrentaba a críticas procedentes de otras filosofías que ponían en cuestión el núcleo metafísico de ese programa. Aunque algunos destacados medievalistas llamaban la atención sobre su anacronismo (así, de modo destacado Gilson), se consolidó en los programas una materia que tenía por objeto central defender la posibilidad y el alcance de la metafísica a través casi siempre de alguna forma de “realismo crítico”, aceptando el reto lanzado por Descartes. Se llamó “Criteriología” o “Crítica”, que fue la denominación más habitual, a pesar de su evidente prosapia kantiana cuando, paradójicamente, Kant era el principal adversario a batir. Cuando apareció una corriente neoescolástica llamada “transcendental”, que asumía íntegramente el planteamiento kantiano, la denominación más frecuente fue “Teoría del conocimiento”; esta corriente la inauguró el jesuita belga J. Maréchal, la siguieron en Alemania personalidades destacadas como Lotz o Rahner y, aunque las obras más importantes de esta tendencia fueron traducidas rápidamente en conocidas editoriales, tuvieron una repercu-

sión muy tardía y reducida a círculos limitados, cuando ya la escolástica estaba en fase de derribo en casi todas las instituciones docentes.

Hay que reconocer que este plan, si dejamos de lado los excesos reglamentistas, tenía sus ventajas desde el punto de vista formativo: era sistemático y completo, de tal modo que, si se llegaba a su núcleo, había una total continuidad entre todas las materias “principales”, a las que, por definición, debían subordinarse las “auxiliares” y, de modo mucho más indeterminado, las “especiales”: tal era, en efecto, la agrupación de las distintas materias, algo que tenía luego repercusiones importantes. A ello hay que añadir que se había alcanzado una precisión terminológica, sin parangón con ninguna otra filosofía y que había que aprender con su posible degeneración en jerga; eso sí, la precisión iba unida al latín como lengua vehicular y se desinflaba cuando se traducía a lenguas vivas, por lo que los textos o los apuntes que a veces los sustituían estaban ordinariamente en latín, también para tratar cuestiones de ciencias contemporáneas, y las explicaciones, si ya fueron abandonando pronto el latín, siempre lo daban por supuesto y recurrían a él en numerosas expresiones “técnicas”. Por el contrario, era completamente anacrónica la “restauración” del método escolástico como modelo de enseñanza: se enunciaba una tesis, se procedía a su demostración conforme al método silogístico, se señalaban los adversarios y se procedía a su refutación conforme a la tesis enunciada; si este ritual se hacía de modo público con asistencia de toda la facultad, se llamaba “academia solemne” y estaba regulada su periodicidad. La consecuencia de esto es que el estudio de la filosofía tenía como objetivo la memorización de un conjunto de tesis, indiscutibles y enunciadas en modo dogmático; de ellas había desaparecido cualquier recuerdo de aquella emoción cuyo problematismo había desembocado en esas tesis ya anquilosadas. En consecuencia, enseñar filosofía era repetir y transmitir con la máxima fidelidad las tesis definitivamente establecidas y defendidas contra sus múltiples adversarios, hasta formar un sistema completo que se cerraba sobre sí mismo; a su vez, del alumno se esperaba sólo una actitud receptiva y pasiva, sin ningún espacio para el trabajo personal o para cualquier contribución.

Esto se hacía todavía más claro con el itinerario “ordinario” propuesto para los alumnos. Coursaban un trienio de filosofía tomista, complementada con un curso breve en tercer año de historia de la filosofía, la cual tenía en la práctica el carácter de materia “complementaria” porque, una vez establecida la verdad plena de una filosofía, su historia sólo podía explicarse como el desarrollo hasta llegar a esa plenitud y, a partir de ahí, como la sucesión de errores de una humanidad descarriada; en una palabra, doxografía, no sin peligros, que dotaba al alumno de un barniz erudito, pero en el fondo irrelevante. El dominico Guillermo Fraile, integrado en la facultad desde el comienzo, defendía sin tapujos esta visión; esto chocaba mucho con el hecho de que estaba publicando el tratado de historia de la filosofía más amplio y más cuidadoso en documentación

de los existentes entonces en lengua española, fuesen originales o traducidos. Esta obra, cuyos primeros tres gruesos volúmenes aparecieron entre 1955 y 1966 (faltaban al menos otros dos volúmenes, pero él no vivirá para publicarlos), lo habían convertido en una celebridad; en la práctica, esto hará de él la referencia y el guardián de la ortodoxia tomista de la facultad. Si se tiene en cuenta que, por ejemplo, el tratamiento de Aristóteles ocupaba algo más de ciento cincuenta páginas y el de Tomás de Aquino más de doscientas, amén de una retahíla interminable de figuras oscuras y desconocidas, será evidente que este texto no era adecuado para iniciar al estudiante en la historia de la filosofía porque estaba pensado como tratado para consulta.

Después de ese trienio, los alumnos recibían el título pontificio de “bachiller” en Filosofía y pasarían a la Facultad de Teología, donde, lejos de cualquier ruptura, quedarían “sedimentados y perfeccionados los estudios filosóficos”¹², mientras se subsanaba el obstáculo de la escasa edad de muchos estudiantes para la madurez que exigen los conceptos filosóficos, lo cual aparece explícitamente¹³, aunque choca con el hecho de que en ese trienio se encontraba todo el cuerpo de la filosofía centrada en su núcleo más abstracto. Terminada la licenciatura en Teología, se proponía un retorno para cursar un cuarto año que era una puesta al día de las materias principales (no había ninguna asignatura nueva) para obtener la licenciatura y un eventual quinto año para el doctorado. Había perfecta continuidad, por tanto, entre una facultad satélite de ida y vuelta y el astro que era el centro de aquella universidad. Esto exigía una sola condición: la identidad doctrinal, garantizada por un tomismo riguroso en los núcleos doctrinales de filosofía y teología, lo cual será el distintivo de la UPSA, frente al “tomismo” de inspiración suareciana dominante en la Universidad Pontificia de Comillas y las múltiples licencias que aparecían en las tres universidades del Estado que conferían títulos superiores en Filosofía, a pesar de la febril actividad legisladora del nuevo Estado y el esmero en los controles ideológicos de profesores y alumnos. Vale la pena anotar el porcentaje escaso de alumnos que, una vez terminada la Teología, volvían para completar los grados en Filosofía; no es baladí, es que el aprecio por la filosofía, como saber autónomo, era casi nulo en los ambientes eclesiásticos. Tampoco la estructura inicial de la UPSA buscaba remediar eso.

Este plan de estudios no debía resultarle extraño a Saturnino. No diferiría mucho de lo que él había encontrado cuando cursó el trienio de Filosofía de su Orden en el monasterio de Santa María de la Vid, lo cual, a su vez, le puso en

12 Así constaba literalmente en la noticia de la “Restauración de la Facultad de Filosofía”, en la *Memoria académica*, del curso 1945-46, p. 7.

13 “Las principales razones de esta mayor amplitud del Plan de estudios se fundan en el hecho de que la gran mayoría de los alumnos de la Facultad de Filosofía, en España, son jóvenes de dieciséis a dieciocho o diecinueve años, cuyo desarrollo mental no les permite, comúnmente, abarcar y profundizar los temas filosóficos”: *Id.*, p. 8

inmejorables condiciones para cursar la carrera de Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid como “alumno libre” pues ya en 1948, al poco de terminar los estudios dentro de la Orden, comenzó su profesorado en el Real Colegio Universitario de María Cristina, un centro superior de estudios jurídicos, adscrito a la universidad Central de Madrid. Se ocupó desde 1948 hasta 1976 de las materias de “Derecho Natural” y “Filosofía del Derecho”, lo cual determinó su interés por la filosofía práctica, pero sin el exclusivismo que luego caracterizará a muchos “expertos” en un área regional de la filosofía ya que, al mismo tiempo, en el cercano Monasterio se ocupó de las materias de “Introducción a la Filosofía” y “Fundamentos de Filosofía”; es posible que fuese aquí donde Saturnino se atuvo más rigurosamente a unos programas perfectamente delimitados. Su venida a Salamanca no parece que obedeciese a ninguna “cuota” de ningún tipo; más bien, la Facultad de Filosofía, tenía dificultades de consolidación y vertebración, no sólo por su dependencia de la Teología, sino también por la dificultad de reunir un cuadro estable de profesores adecuadamente cualificados y buscaba apuntalarse con un porcentaje notable de “cursos monográficos” (deberían estar reservados para alumnos de licenciatura y de doctorado) que, de hecho, tenían más libertad en la elección y el desarrollo de temas y estaría liberado de aquel “método escolástico”, que no se ajustaba a la idiosincrasia de Saturnino. Al mismo tiempo, se tomaba nota de su labor como candidato posible para una cátedra en el futuro si la experiencia docente resultaba satisfactoria y el interesado, como era de esperar, completaba su doctorado en un tiempo razonable, lo cual, nótese bien, entonces solo se podía hacer dentro del Estado en la Universidad Central porque la ley Moyano de 1857, dada la decadencia general de los estudios, había retirado a todas las universidades la potestad de conferir el grado de doctor reservándolo a la Universidad Central, algo que sólo se empezará a romper, precisamente con la Universidad de Salamanca como pionera, en 1954 siendo rector Antonio Tovar y como colofón de la celebración de los fastos del VII Centenario de la Universidad salmantina.

Estas razonables expectativas en torno a Saturnino se van a cumplir, pero los plazos se irán dilatando. Saturnino impartirá su curso monográfico anual en Salamanca durante tres lustros, sin faltar un solo año, al margen de las vicisitudes de los cambios del plan de estudios inicial y durante un tiempo en el que la Facultad y la Universidad abandonaron por la fuerza de los hechos su inicial carácter “eclesiástico”. Nada amigo de sistemas cerrados ni de tuteladas exteriores, a él le gustaba insistir y profundizar en la fuerza de los problemas y, sin descartar en este punto alguna evolución a lo largo del tiempo, se abría a repensar a fondo los temas y a nuevos enfoques. Su privilegiada situación en El Escorial le permitía otear desde la distancia la dura pugna entre el tomismo riguroso y el más abierto inspirado en Suárez. Su condición de agustino y estudioso de San Agustín permitía mirar desde fuera esa polémica y, al mismo tiempo, lo protegía de las escaramuzas de unos y otros.

Por lo mismo, le facilitaba la integración en los grupos más significativos de la época. Ante todo, la Sociedad Española de Filosofía, creada el 27 de mayo de 1949, a la sombra del Instituto Luis Vives que, dentro del marco del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, buscaba servir de mascarón de proa y vigía ideológica del nuevo régimen. Los dominicos tomistas se habían lanzado al frente con celo misionero. De hecho, consiguieron colocar como primer presidente del citado Instituto al dominico Manuel Barbado Viejo, interesado en la naciente Psicología Experimental. Pero su muerte temprana en 1946 los llevó a la torpeza de sustituirle por el teólogo Santiago M. Ramírez, al que consideraban maestro y guía de la restauración del tomismo. Sin embargo, su incapacidad para integrar a las distintas sensibilidades existentes de hecho en el “tomismo” español, le forzaron a dimitir a los pocos meses y fue sustituido por don Juan Zaragüeta, una persona de concordia que había desempeñado tareas del profesorado en la Universidad Central, tareas que le permitían enlazar con los profesores y cultivadores de la filosofía anteriores a la guerra. Desde 1942 el Instituto tenía a su cargo la publicación de referencia *Revista de filosofía*, con periodicidad trimestral y dirigida durante muchos años por Manuel Mindán, alumno de la facultad de Filosofía en tiempo de la República y con la ambición de publicar e informar de todo lo que de relevante se hiciese en España en torno a la filosofía. Esta publicación, que entra en claro declive al comienzo de la década de 1960, marca perfectamente los momentos de la parábola de la neoescolástica en España como filosofía oficial de hecho, aunque de derecho esto no se podía extender directamente a la universidad.

3. FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS: ADAPTACIÓN DEL PLAN DE ESTUDIOS

Cuando se procedió a la aprobación definitiva de la facultad de Filosofía, en la tardía fecha del 26 de julio de 1956, había cierta conciencia de que aquel primer plan de estudios se había quedado anticuado y también, aunque de forma difusa, que España estaba aislada respecto a la filosofía que se hacía en Europa. De hecho, en una carta en italiano, que acompañó al Decreto de Erección Canónica de la Facultad en el típico latín de la Curia, el prefecto de la Congregación de Seminarios y Universidades, el cardenal Pizzardo, insinuaba al Gran Canciller “*ragioni di opportunità*” para repensar el encuadre de esos estudios en el marco, habitual en España, de una Facultad de Filosofía y Letras, dejando abierta la puerta a “*Sezione o Istitutti letterari e scienfici*”¹⁴, que se considerasen oportunos.

14 En la *Memoria académica*, del curso 1956-57, p. 52; publicada inmediatamente después del solemne Decreto

No parece que estos afanes, moderadamente “renovadores”, procediesen del núcleo de la Facultad de Filosofía, muy a gusto con su situación de hecho, al dictado de la Teología. Tampoco parece que pesase en ello la situación de alumnos seculares, en aumento pero minoritarios todavía, a la hora de facilitar la convalidación civil de unos estudios, con programas entonces muy dispares. Más bien, debieron ser las dificultades de organización y funcionamiento interno al verse desbordada una universidad eclesiástica organizada en torno a la Teología. De hecho, existía desde 1949 una Facultad de Humanidades Clásicas con una demanda apreciable por parte del alumnado, a pesar de que esa misma titulación existía con carácter oficial en la universidad civil y, además, pasaba por un momento de cierto esplendor. Pero por esos mismos años, bajo el empuje de un nombre destacado del nacionalcatolicismo como el jesuita A. Garmendia de Otaola, se estaban llevando a cabo los preparativos que desembocarán en la creación de una facultad de Pedagogía en 1958; su alumnado, con amplia presencia femenina, era mayoritariamente secolar y la referencia a la Teología era muy tenue.

Lo cierto es que, sin que se hayan conservado más noticias de los pasos y acuerdos pertinentes¹⁵, el curso 1958-59 aparece una nueva estructuración interna en la que los estudios de Filosofía dejan de ser una Facultad propia y aparecen como sección de una nueva Facultad de Filosofía y Letras, inicialmente al lado de la especialidad de Humanidades Clásicas y de Pedagogía; en 1964 se añadiría la nueva sección de Ciencias Sociales y todavía en 1971 aparecerá por breve tiempo como “sección” la creación reciente de la titulación en Psicología.

La nueva Facultad de Filosofía y Letras seguía puntualmente la estructura vigente en las universidades estatales, reguladas por una Orden del 31 de agosto de 1939. Siempre arrastró la sospecha de ser una facultad-escoba, que agrupaba una serie de estudios poco valorados socialmente y que se habían ido quedando descolgados en las diversas agrupaciones internas que fueron vertebrando la enseñanza superior en España desde la Ley Moyano de 1857. La novedad estaba en que al catálogo de “secciones”, por otra parte abierto, se anteponían dos “cursos comunes”; superados estos, cada alumno debía seguir tres cursos en una de las distintas secciones antes de obtener la correspondiente licenciatura y, como es lógico, el número de esas secciones habilitadas dependía de cada universidad. Sólo la Universidad Central de Madrid y la Universidad de Barcelona organizaron todas las secciones y el doctorado seguía reservado, como sucedía en todas las titulaciones, a la universidad Central de Madrid desde los días de la Ley Moyano. La heterogeneidad de contenidos, la diversidad de

15 Véase lo que aparece en la amplia colaboración de CABEZAS SANDOVAL, J. A., para el colectivo dirigido por GARCÍA Y GARCÍA, A., *La Universidad Pontificia de Salamanca. Sus raíces. Su pasado. Su futuro*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1989, 227-247. Esta obra colectiva es esencial para conocer la intrahistoria de la Universidad en su primer medio siglo de existencia.

intereses del alumnado, la escasa continuidad entre los “cursos comunes” y las distintas especialidades hicieron que, en el mejor de los casos, aquellos cursos comunes apareciesen como una ampliación del bachillerato de letras y la aportación y el aprecio dependía de la personalidad de cada profesor.

Es evidente que, desde el punto de vista institucional, la Filosofía pasaba de ser una Facultad encabezada por un decano, a una sección regida por un vicedecano o decano adjunto, en teoría bajo la autoridad de un decano de la Facultad de Filosofía y Letras; no es que hubiese gran diferencia en la práctica, pues la competencia de los decanos de hecho no iba mucho más allá de la de fijar los horarios lectivos y las fechas de exámenes de cada curso. Para el alumnado, sin embargo, la situación cambiaba visiblemente. Al margen del rumbo posterior que siguiese cada cual en su vida, los estudios de Filosofía debían tener sentido en sí mismos y debían también habilitar para una profesión, que ordinariamente era el profesorado de la enseñanza secundaria, algo entonces con una alta estima social. La “copia” del plan de las universidades civiles tenía una ventaja práctica nada desdeñable, pues permitía acceder a estudios similares de otra universidad o de otra especialidad con un coste mínimo de adaptación; al mismo tiempo, también con un coste mínimo permitía la convalidación casi directa del título pontificio de licenciatura, cosa que se hizo frecuentemente en las Facultades de Filosofía de Madrid y de Valencia.

Casi simultáneamente, se debió de iniciar una negociación, presumiblemente larga y difícil, para buscar alguna vía para el reconocimiento de los estudios, asunto crucial para la sección de Pedagogía cuyo alumnado era abrumadoramente seglar y con objetivos de promoción profesional que dependían de ese reconocimiento. La sección de Humanidades Clásicas tenía cerrado ese camino por el veto interpuesto por la Universidad civil al estar doblada en ambas entidades la misma titulación, lo cual es índice de que la buena disposición del gobierno de turno en el momento de la puesta en marcha de la UPSA y el de unos veinte años después había variado sustancialmente, hasta el punto de que hubo que recurrir a la mediación del Concordato entre la Santa Sede y el Estado español de 1962. Es patente que en el núcleo duro del profesorado de Filosofía esta vía tampoco despertaba ningún entusiasmo porque el carácter híbrido que de hecho adquiría la Facultad –eclesiástica y civil- insinuaba la necesidad de atender a la formación de profesionales de la filosofía, algo para lo cual algunos carecían de interés y de preparación. Lo cierto es que el Decreto del 7 de septiembre de 1963, que se concretará con Decreto posterior de 5 de marzo de 1964, regulaba la vía para ese reconocimiento directo mediante la aprobación de todas las materias –dentro de programas “iguales a los de los centros oficiales del Estado”- y un posterior examen de conjunto ante un tribunal nombrado al efecto por el Ministerio, el popular “mixto”, compuesto por dos profesores numerarios de la UPSA y tres numerarios del Estado, entre ellos el presidente, en

el práctica con atribuciones casi ilimitadas para la elaboración del programa, el establecimiento de la fecha y el modo de desarrollo de las pruebas.

A la vista de la trayectoria posterior, es obvio que esta nueva estructuración de los estudios filosóficos ofrecía una ocasión para revisar a fondo el tipo de enseñanza y para una “reforma” profunda del plan de estudios. No era casualidad que la universidad abandonase en su denominación oficial el título de “eclesiástica”, así como el lavado de cara de los *Statuta*, cuya característica más notable sería la apertura al posible alumnado seglar, aunque siempre adaptándose a las exigencias de la formación de eclesiásticos.

Por las mismas fechas se desencadenó el último intento de aquel tomismo riguroso por mantener el control ideológico; tuvo su epicentro en el convento salmantino de San Esteban y fue una campaña que, minuciosamente preparada y debidamente amplificadas, terminó en un ruidoso fracaso. El instrumento era un libro, firmado por el P. Santiago M. Ramírez obedeciendo (así se dijo entonces) órdenes de sus superiores, que era una denuncia del pensamiento de Ortega y Gasset como incompatible con el dogma católico. El intento fracasó porque su objetivo, lejos de buscar una mejor comprensión de Ortega, era borrarlo de las librerías y del uso normal de las bibliotecas incluyendo su obra (se supone que bajo la denominación habitual de *Opera Omnia*) en el *Index*, cosa que parece que ni fue tomada en consideración. Esto no significó el final del tomismo riguroso, aunque marcó su rápido declive como fuerza con presencia en la opinión pública. Lo que hicieron sus defensores fue encastillarse en sus posturas ante el reproche general, procedente no sólo de los que pasaban por continuadores de Ortega, sino por personas que se oponían a que la conformidad con una determinada expresión del dogma católico pudiese ser el criterio para valorar el pensamiento. En suma, desde posturas a veces muy distintas, se proclamaba la autonomía del saber filosófico, algo inocuo porque eso es lo que se venía diciendo desde los griegos y lo que habían defendido también los grandes maestros medievales.

Detrás de estas actitudes una cuestión de alcance: ¿es la Filosofía un saber autónomo que justifique una organización universitaria propia o, por el contrario, es un saber auxiliar transversal a otros saberes? Esto generará una ruidosa polémica a partir de un folleto de Manuel Sacristán en 1968, con una respuesta de Gustavo Bueno. En el fondo, el núcleo de profesores de la UPSA no tenía interés por una filosofía con voz propia en su orden y, por ello, no atendieron la oportunidad que se les brindaba.

Da la impresión de que se implantaron los “cursos comunes” porque era una necesidad impuesta desde fuera como un añadido ajeno a la Facultad; se olvidó o se minimizó su carácter de Facultad “civil” acentuando su carácter de “eclesiástica”, que seguía siendo orientada y tutelada por la Teología, por más que fuese creciente el número de alumnos que no tenían intención de continuar es-

tudios teológicos e incluso estos, muy sensibles a aires de renovación existentes, buscaban un saber más autónomo. En la práctica, la “reforma” significó trasladar a los tres años de especialidad el primer plan de estudios de cuatro años, no derogado, con la previsible sobrecarga y la inevitable reducción de carga lectiva en las materias, lo cual arrinconó los cursos monográficos sin tiempo material para aplicarles la atención debida en el muy sobrecargado quinto curso. Aunque estos cursos monográficos se compartían con doctorado, tampoco aquí se le dedicaba más que la atención indispensable porque no tenían otra función que cumplir un requisito imprescindible que luego no influía en el grado de doctor, dependiente en su totalidad de la tesis doctoral. Sí es cierto que Saturnino, a pesar de la actitud distante con el alumnado, no pasaba desapercibido y era valorado por su actitud abierta y la agudeza de sus observaciones; todo el mundo pensábamos que estaba a la espera de la ocasión propicia para incorporarse al profesorado estable, proceso que nos era completamente extraño y desconocido.

El resultado de esto es que se generaron tensiones internas dentro de la facultad, perfectamente perceptibles, que en la práctica hacían imposible una estructuración sólida. Con un mismo plan de estudios había un grupo decreciente que solo cursaba las materias básicas para seguir estudios de Teología. Había también un grupo crecientemente numeroso de “complementarios” que, habiendo cursado Teología, completaban las asignaturas para conseguir por la vía más rápida un título con reconocimiento civil. Finalmente, los que seguían los cursos ordinarios se sentían progresivamente ajenos a un saber alejado del mundo real, anquilosado en sus métodos y en sus fórmulas. La mayoría del profesorado seguía a la defensiva encerrado en el carácter “eclesiástico” de la facultad y lo que provocaba era desafecto y desapego respecto a un saber poco atractivo; de hecho, era frecuente el abandono de los estudios para acceder a otros con más interés y que gozaban de mayor aprecio social.

No obstante, ha de notarse que también aquí se dio un cambio de cierto alcance. Tradicionalmente, los estudios encuadrados en la Facultad de Filosofía y Letras tenían carácter más bien ornamental y no se veían como camino para una ocupación profesional; de hecho, aparecían más bien como una afición que podía complementar otros estudios más serios –lo más frecuente era compaginarlos con Derecho- o eran elegidos por alumnos que no pensaban o no necesitaban vivir de sus estudios. Pero a partir de mediados de la década de los 60 crece mucho la demanda de enseñanza secundaria y se multiplican los centros que necesitan un profesorado cualificado, de tal manera que las licenciaturas de la Facultad van a ser buscadas para cubrir los puestos de profesores de enseñanzas medias, creando en esos estudios un perfil “profesional” que hasta entonces no era relevante. Era una salida profesional honrosa, que tradicionalmente tenía un fuerte componente “vocacional” porque no estaba bien retribuida económicamente, pero tampoco escapaban de esta vía otras titulaciones

tradicionales como las licenciaturas en matemáticas o en física. Por tanto, el objetivo pedagógico de estas titulaciones ahora estaba marcado por preparar a los estudiantes para ejercer la profesión docente y ponerlos en situación de afrontar las oposiciones que se requerían para la incorporación estable a los cuerpos docentes. No parece que el núcleo de profesores de la Facultad de Filosofía se hubiera ocupado directamente de esta situación, que en este caso concreto debería también contemplar la capacitación para superar sin dificultades ni angustias la prueba final del examen mixto.

En otro orden de cosas, el paso del tiempo hacía su labor y la generación de profesores que había puesto en marcha la universidad iba desapareciendo por ley de vida. En 1964 (este sería un año trágico en este capítulo) el 29 de abril moría el obispo Francisco Barbado Viejo, que se había dedicado a fondo a la atención de la Universidad y a configurarla a su medida; su sucesor en la sede salmantina y que llevaba adherido el cargo de Gran Canciller, Mauro Rubio Repullés, intentó cumplir con su cometido, pero tomó toda la distancia posible de la gestión hasta que consiguió que aquel título quedase desligado de la sede salmantina y durante un tiempo fue casi habitual que recayese en el presidente de la Conferencia Episcopal. El 12 de junio de ese mismo 1964 murió inesperadamente el Rector Magnífico, don Luis Sala Balust, sin cumplirse ni seis meses desde de su solemne toma de posesión y en el que parece que se habían puesto esperanzas para un ejercicio del cargo menos formalista; esa muerte inesperada conmocionó no solo a la Universidad en período de exámenes finales, sino a toda la sociedad salmantina.

Por su parte, la Facultad de Filosofía iba perdiendo profesores de su primer grupo. Había muerto hacía pocos años el dominico Jesús Valbuena, catedrático de Teodicea y primer decano de la facultad; le había sucedido como encargado de cátedra el también dominico Juan Hermosilla y García-Echave, un asturiano con gran sentido del humor y sin ninguna otra pretensión intelectual que desempeñar la tarea que le habían encargado sus superiores. Después de varios meses gravemente enfermo, el 19 de mayo de ese mismo 1964 murió don José Bellido, catedrático de Cosmología; le substituyó provisionalmente Arsenio López Rodríguez, el primer caso de un doctor de la propia Facultad que accedía al profesorado, pero que, después de muchas vicisitudes y retrasos, al verse vetado en sus aspiraciones por su obispo, abandonó el sacerdocio, la facultad y el cultivo de la filosofía; no habrá un profesor estable de esta materia hasta unos tres lustros después. El 2 de enero de 1964 había muerto también el catedrático de Ética, don Bernardo Rincón; como se trataba de una materia programada para el último curso y no se podía aplazar, se hizo cargo provisionalmente Longinos Jiménez, un sacerdote salmantino muy unido a la UPSA, pero economista de formación y sin aspiraciones para permanecer en la titularidad de esa materia. ¿No era esta la ocasión que se estaba esperando para promover a Saturnino?

Es lo que sucedería a partir del curso 1967-68 y la demora, con escasa ganancia para varias promociones de alumnos, no tiene especial misterio.

Si se le esperó, fue porque no era fácil encontrar un candidato tan preparado para una asignatura considerada principal en todos los planes de estudios, pero que, desde el mismo Aristóteles, tenía sus dificultades por la peculiaridad de los juicios prácticos. Saturnino acumulaba una amplia experiencia docente en el campo de la filosofía práctica y había establecido muchas relaciones con profesores de las facultades de Derecho que en aquel momento, en las cátedras de Derecho Natural y Filosofía del Derecho, profesaban en su mayor parte alguna forma de iusnaturalismo. Era una personalidad intelectual sobresaliente dentro de su Orden y en 1955 había sido nombrado director de la revista *La ciudad de Dios*, una revista con larga tradición y personalidad propia, superviviente de muchas convulsiones políticas y eclesíásticas y que, por tanto, podía observar con cierta distancia las discusiones intraescolásticas desde la base de un amplio agustinismo.

Saturnino aparece con frecuencia en los círculos de la *Sociedad Española de Filosofía*, promovida desde el Instituto Luis Vives, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y su nombre se va haciendo habitual en las “Semanas de Filosofía” por él promovidas, encargándose en 1967 de la organización de la IX Semana de Filosofía y de la publicación de las correspondientes actas¹⁶. Es también miembro de lo que parece una sección de aquella sociedad, la *Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Social* y, en un contexto muy similar, miembro activo de la *Asociación Española de Filosofía Medieval*, dentro de la cual actuó como tesorero el celebrarse en Madrid el V Congreso Internacional. Asiste habitualmente a congresos internacionales, no sólo agustinianos como el de 1954, sino a los Congresos Internacionales de Filosofía celebrados en Venecia ese mismo año y regularmente hasta el celebrado en Varna en 1973; en la época esto estaba al alcance de muy pocos, aunque era la mejor ocasión para tomar el pulso a los problemas filosóficos en discusión. Esto tiene importancia porque tejó una amplísima red de relaciones personales en las que tenía un especial olfato para detectar el talento y mantendrá relaciones cálidas con personas muy alejadas de sus convicciones intelectuales.

Esto se acompañaba de una amplia producción escrita, con dos libros publicados (uno de ellos más bien de tema literario) y unos sesenta artículos de temática muy diversa, aunque con los ejes del agustinismo, los temas antropológicos y la filosofía práctica como referencias dominantes. La imagen que transmite es la de un investigador-profesor, constantemente preocupado por los avances en su campo, en un espíritu abierto a nuevos problemas o a repensar los viejos. En sus escritos, más que la reafirmación de unas tesis admitidas de antemano, domina la preocupación de sugerir nuevos matices e interesar en los

16 *Lenguaje y Filosofía*. Madrid: CSIC, 1969.

temas tratados, al margen de las fosilizadas definiciones o concepciones tópicas.

Al mismo tiempo, se van desarrollando sus notables cualidades para el gobierno. Nombrado definidor de la Orden entre 1958 y 1961, será elegido prior de El Escorial para el trienio 1964-67, cargo en aquel momento lo suficientemente relevante para que se ganase el aprecio y el respeto de las autoridades eclesiásticas y despertase el interés de algunas autoridades civiles. De esta época es su contacto con el Ministerio de Información y Turismo durante la etapa de Fraga Iribarne (1962-1969), al que admirará siempre, no tanto quizá por sus ideas políticas, como por su capacidad de trabajo y su decisión a la hora de transformar en su área el panorama general de la política de la época.

Con este impresionante *curriculum*, era lógico que se le facilite por todos los medios su incorporación al profesorado de la UPSA y que también se aceptasen los aplazamientos necesarios. Lo normal es que se buscara una solución provisional hasta que terminase su mandato como prior de El Escorial y este debió de ser el compromiso que asumió Longinos Jiménez. Todas las biografías dicen que Saturnino fue nombrado profesor encargado de cátedra en Ética el año 1966 y, como el dato a todas luces procede del propio interesado, no hay motivo para ponerlo en duda.

Sin embargo, tampoco hay ninguna duda de que en el curso 1966-67 no se incorporó a la docencia ordinaria y se limitó a impartir el habitual curso monográfico de cada año, esta vez sobre el tema “Historia y Ética”. Puedo asegurarlo porque mi curso llegaba ese año a quinto y fue el afectado; en el último momento se nos comunicó que el profesor previsto para Ética no se incorporaría ese año, Longinos Jiménez tampoco prolongó su suplencia y, al ser una materia de último curso y no poder aplazarse, el capuchino Pelayo de Zamayón (Evangélista Mateos Turrión mantuvo siempre su nombre de religioso capuchino) añadió a su cátedra de Derecho Natural y a una asignatura secundaria –“Interpretación de textos”, ese año dedicada a las *Questiones disputatae de veritate* de Tomás de Aquino- la carga de la Ética general, para lo cual siguió como libro de texto el del P. Ireneo González, que formaba parte del curso de los jesuitas *Philosophiae Scholasticae Summa*. No hace falta decir que en un curso, ya de por sí sobrecargado, encargar tres asignaturas al mismo profesor, que además tampoco destacaba por su excelencia y era un defensor apasionado de la antigua usanza, produjo una fuerte insatisfacción y muestras sensibles de desagrado por el método y el modo de conducir su enseñanza.

Puede ser que Saturnino pidiese un año antes de encargarse de la docencia ordinaria para poder terminar su mandato al frente de El Escorial. Esto no es incompatible con el hecho de que, en medio de tanta actividad, su tesis doctoral se fue retrasando más de lo esperado y necesitaba un tiempo para ultimarla, pues era condición innegociable para su incorporación estable al profesorado

de la Universidad. Ciertamente había pasado mucho tiempo desde su licenciatura en Filosofía y Letras, había participado en numerosas actividades, había dedicado veranos a ampliar estudios en Francia (Paris y Burdeos) y Alemania (Würzburg y Munich). Sea una u otra la razón o incluso la suma de ambas, Saturnino se hizo cargo de la docencia normal de Ética en el curso 1968-69; tenía cuarenta y ocho años y era la personalidad más relevante de la nueva generación que sucedía en Filosofía a los fundadores. No se instaló por el momento en Salamanca, sino que se desplazaba parte de la semana (probablemente tres días) y seguía manteniendo la residencia y su docencia en El Escorial. El 18 de diciembre de 1968 defendió con brillantez su tesis doctoral en la Universidad Central de Madrid con el ya mencionado título *San Agustín y la formación del concepto de persona*, dirigida, al menos oficialmente, por Ángel González Álvarez, catedrático tomista de Ontología, que había ocupado puestos relevantes en la política educativa y dirigía, al menos también oficialmente, la colección “Biblioteca hispánica de Filosofía”, publicada por la editorial Gredos y referencia entonces de las publicaciones filosóficas en España, junto con la editorial Herder de Barcelona. Alcanzado el doctorado y con su impresionante *curriculum* fue nombrado profesor titular de Ética en 1970 y, ya según el procedimiento arbitrado en los nuevos Estatutos, será nombrado catedrático en 1975. Casi desde el comienzo, su docencia va a incluir también las materias de Derecho Natural y de Introducción a la Sociología, programadas en un plan de estudios que pedía a voces una reforma profunda y que él solía organizar en torno a un tema monográfico, vía en la que su docencia era muy productiva, mientras que le costaba mucho más la docencia de cada día en un materia fundamental y planteaba dificultades para que sus alumnos lo pudiesen continuar hasta que les facilitó una referencia escrita que le permitió seguir con su peculiar método.

4. LA REFUNDACIÓN DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA.

El 3 de diciembre de 1969, en una asamblea de alumnos de la facultad de Teología, se pone en marcha la convulsión interna más profunda que sufría la UPSA desde su fundación. Su origen y epicentro fue la Facultad de Teología, pero afectó a toda la Universidad porque esa Facultad pretendía y en buena medida siguió pretendiendo ser el núcleo y la guía de la institución, cuyo alumnado había desbordado desde hacía algunos años el marco clerical inicial, del mismo modo que la sociedad española entraba en un proceso acelerado de secularización y desapego del poder eclesiástico. Es razonable pensar que ese estallido fue la desembocadura de una serie de desencuentros provocados por los nuevos aires del Concilio y la falta de cualquier respuesta a la hora de unas exigencias que buscaban una teología más abierta y comprometida con los problemas de nuestro tiempo. Inicialmente, parecía un problema intraeclesial y así

fue tratado; un grupo más innovador, apoyado por una parte importante del clero y con sólidos apoyos incluso en la jerarquía, utilizó al alumnado de Teología como palanca para precipitar un cambio, que en realidad afectaba a los profesores de Teología dogmática y Teología moral. Esto se concretó en la sustitución de un número no muy amplio de profesores, aunque en algún caso con una fuerte dosis de dramatismo personal, por unos relevos ya dispuestos y que fueron los beneficiados y los futuros defensores de este movimiento.

Dada esa posición de la Teología en el conjunto de la UPSA, la visita apostólica de 1970 convulsionó a toda la universidad; quedaron en suspenso los Estatutos, ciertamente obsoletos, y cesaron todos los cargos académicos delegando provisionalmente la dirección en una Comisión en la que la Facultad de Filosofía apenas tenía representación. Dada la inseguridad que esto significaba, se propusieron acelerar todo lo posible el proceso porque no podía detenerse la actividad académica y el objetivo fundamental era elaborar unos nuevos Estatutos en los que todos los cargos fuesen electos y los delegados elegidos por el alumnado tuviesen representación en todos los órganos de gobierno, algo que era novedad absoluta en la universidad española y fue observado con curiosidad e interés porque eran muchos los que creían que con ese diseño era imposible que funcionase una institución con las jerarquías tan marcadas como la universidad.

Este seísmo tuvo una inmediata réplica en Filosofía, a la que apenas se prestó atención ni se le dio importancia porque los líderes del proceso en realidad desconocían la situación concreta de los estudios de filosofía, educados en sus centros con la vieja idea de un saber subsidiario de la teología y sin autonomía propia. Sin embargo, esa réplica iba a tomar una dinámica propia en la que se despertaron muchos otros factores y marcó una problemática y una trayectoria muy distinta a la solución rápida conseguida con algunos ajustes en Teología. La confluencia en esos años de muchos factores, en su mayoría ajenos a la UPSA, transformó el medio en un mar proceloso que, al no prestarle la atención requerida ni poner los medios adecuados, se convirtió en una peligrosa travesía en la que el frágil esquife estuvo a punto de naufragar varias veces durante al menos un quinquenio. Lo que sucedía en Filosofía no afectaba por igual a las otras secciones de la Facultad; la sección de Humanidades Clásicas había entrado en una caída acelerada desde el momento en que el Concilio prescindió del latín en la liturgia y su demanda en la enseñanza secundaria se iba recorriendo progresivamente; su refundación como Facultad de Filología Bíblica Trilingüe, para lo cual sí se concedió la posibilidad del correspondiente “tribunal mixto”, fue un intento a la desesperada para salvar su existencia que finalmente no tuvo éxito. En principio, la sección de Pedagogía no quedaba directamente afectada más que en lo concerniente de modo general al estatuto del profesorado y del alumnado, común a toda la Universidad.

El cambio operado en breve espacio de tiempo repercutía por dos caminos distintos en Filosofía. El núcleo de su profesorado, que seguía anclado en el modelo primero de un tomismo riguroso al servicio de la Teología, se encontró totalmente desconcertado ante el hecho evidente de que la Teología que de hecho se enseñaba ya no demandaba una filosofía concreta y, en todo caso, no el modelo vertical de un tomismo riguroso, algo que había sido barrido de la facultad de Teología y posiblemente era el blanco directo del ataque. La cúpula de la Iglesia Católica se había olvidado de cualquier “filosofía oficial”, lo cual había recludo lo que quedaba de aquel tomismo en círculos minoritarios y cerrados. A ello se añadía en España el estigma de aparecer públicamente como la “filosofía oficial” de un régimen político, en proceso de decadencia y fuertemente cuestionado; incluso los sucesivos planes de bachillerato, manteniendo una carga lectiva relativamente alta para la filosofía, se habían abierto a posturas muy alejados del férreo control ideológico de los textos de la posguerra. Este camino podía tomar una derivada radical y estoy convencido de que esta no era una opción puramente imaginaria: si inicialmente la Filosofía había aparecido en la UPSA como subsidiaria de la Teología, si la Teología que ahora se iba a enseñar ya no necesitaba de la Filosofía, entonces los estudios de Filosofía en la UPSA ya no tenían razón de ser. En el caso de que en adelante la Teología necesitase algunos apoyos filosóficos, debería incluirlos en sus planes de estudio, como efectivamente se hizo a partir de la instauración de un Quinquenio Institucional, que incluye algunas materias de filosofía, pero no justificaba la existencia de una titulación específica de la materia.

El otro camino se refería al alumnado. Hasta entonces, el alumnado de Filosofía y, en general, de toda la universidad española, tenía un papel meramente pasivo como receptor de una enseñanza impartida desde las cátedras; ni el alumnado tenía ninguna participación en la enseñanza que se impartía ni tampoco se le consideraba capacitado para valorarla, lo cual olvidaba un matiz: el objetivo de toda enseñanza es el aprendizaje del alumno y solo tiene éxito si ese aprendizaje se consigue. De hecho, la tarea de los profesores era dar sus clases, no tenían que permanecer en la universidad fuera de esas horas; sólo las autoridades tenían locales de despacho con horarios limitados y pensados para resolver problemas de trámite. Es cierto que habían existido movimientos de protesta y, en el caso de la filosofía, la exigencia de una mayor proximidad al pensamiento que por entonces se estaba cultivando en Europa, pero fueron minoritarios y reprimidos. En el caso de la UPSA la barrera se había agrandado con la opción de la mayoría del profesorado de encerrarse en el carácter “eclesiástico” de la Facultad e ignorar los intereses de un alumnado progresivamente identificado con la otra cara “civil” de la Facultad. Lo que sí apareció a finales de los años 60 es que un alumnado, mínimamente organizado, tenía poder real para modificar las pautas docentes e incluso desencadenar el cese de profesores desprestigiados, como se acaba de ver en Teología; es algo que los nuevos Estatutos recogerían en un gesto asombroso para la época. El cambio de la actitud

meramente pasiva a la participación activa se va a complicar con otros factores de tipo político y distorsionará gravemente la docencia durante algo más de un quinquenio.

Que en junio de 1970 Saturnino fuese nombrado y aceptase ser “vice decano en funciones” para la sección de Filosofía es algo que resulta muy sorprendente. La razón que le llevase a aceptar tal encomienda, que tenía delante formidables retos y unas competencias y recursos mínimos, es un arcano cuyo fondo real desconozco y admite distintas hipótesis; por más que le pregunté directa e indirectamente por este punto desde perspectivas distintas y en ocasiones muy diferentes, siempre esquivó la pregunta o respondía con evasivas y, si bien estoy convencido de que hay una poderosa razón de fondo que se me escapa, me parece igualmente claro que quería mantenerlo en el ámbito de la privacidad. Por tanto, lo que sigue aquí es una reconstrucción altamente hipotética a la vista de la deriva que fueron tomando los acontecimientos, algo imprevisible cuando aceptó la propuesta.

En el momento de ese nombramiento, es posible que el encargo no fuese más allá de conseguir que los daños colaterales de la “revolución” en Teología no interrumpiesen la actividad académica normal, pues el núcleo duro del profesorado iba a quedar profundamente afectado. Es de suponer que Saturnino no tenía tampoco conocimiento detallado de ello porque sus contactos con la Facultad eran habituales desde hacía tiempo, pero su incorporación al profesorado estable era reciente y residía fuera de Salamanca. Los consejos debían de reunirse pocas veces y tenían muy pocas atribuciones. Saturnino tenía prestigio intelectual, pero no contaba de entrada con la confianza de la mayoría del profesorado; su núcleo duro lo veía con recelo y desconfianza. Algún profesor que podía apoyar otro planteamiento distinto tampoco cambiaba el balance porque, o bien no tenía capacidad organizadora ni lo pretendía (caso del catedrático de Lógica) o estaba volcado en otras actividades (caso del catedrático de Antropología Filosófica y fundador de los estudios de Psicología). Pero eso mismo jugaba a favor de su elección: recién llegado, tendría más libertad para las decisiones que fuese necesario tomar, contaba con una importante experiencia de gobierno al frente de una institución tan importante como el Monasterio de San Lorenzo en El Escorial y quizá no faltaron razones de afinidades personales.

Tampoco parece que las nuevas autoridades de la Universidad conociesen a fondo los problemas de Filosofía ni mostraban en ello especial interés; les debió de parecer una réplica de lo que sucedió en el núcleo central, pero no atisbaron que esa réplica podía ser demoledora para una construcción muy frágil. Parecía claro en junio de 1970 que el desafío inmediato era gestionar el cese del anterior decano y catedrático de Ontología, blanco de todos los dardos como símbolo de un tipo de profesor irrecuperable. Se trataba de encontrar una salida para un sacerdote secular que fuese lo menos dañina humanamente, pero sin cuestionar nunca la justificación del cese y se decidió nombrarlo director del Seminario de

Filosofía porque en esa época se puso de moda fraccionar las bibliotecas por especialidades y en Filosofía se había conseguido una importante donación que significó un salto cualitativo y serviría de base para lo que se iría completando como una buena biblioteca de fuentes filosóficas. En el caso de don José Riesco, además de director del Seminario, se conservó su título de profesor y se le encomendó una materia complementaria, pero de indudable utilidad para los alumnos: “Metodología de la investigación científica”. Para su sustitución como profesor, Saturnino contaba con una poderosa carta oculta.

Lo que no fue previsible era lo que sucedió en el escaso año que va entre este nombramiento provisional y su elección de Vicedecano, conforme a nuevos Estatutos. El 29 de julio moría inesperadamente en París el P. Guillermo Fraile a los 61 años; era el referente de la Facultad, la personificación de un tipo de filosofía y la figura de prestigio conocida y reconocida fuera. En una cadena de renunciaciones y ceses, la sección de Filosofía se quedó en menos de un año sin la mitad de sus profesores. Hoy estoy convencido de que no se trató de ninguna conjura ni tampoco de un gesto de solidaridad con el antiguo decano; simplemente se les hizo evidente que tendrían que cambiar sus programas y sus métodos pedagógicos, algo por lo que no sentían interés; alguno, que intentó resistirse, duró muy poco tiempo. Ante esa situación, solo había una alternativa: o el cierre de la Facultad por desaparición de la misión con la que había sido fundada (si el cierre era ordenado, probablemente ninguna de las autoridades lo lamentase mucho) o, en caso contrario, intentar una “refundación” con todas las incertidumbres que se irán dando y escasos restos aprovechables de lo anterior. En estas circunstancias, la refundación no era ni siquiera una elección, sino algo que venía impuesto por las circunstancias, pero no despejaba definitivamente el horizonte de un cierre blando.

Hay que reconocer el coraje de Saturnino al no abandonar ante este abismo imprevisto, aceptar su elección, ya estatutaria, como vicedecano en 1971. Era un reto formidable, cuyo resultado estaba en el aire. Es cierto que ese encadenamiento de hechos que derrumbaron la vieja Facultad dejaba el terreno despejado para una refundación y dejaba también claro que ya no era posible una mera “reforma”. Lo fundamental no era un cambio de profesores ni siquiera una revisión de temarios, como se podía pensar desde fuera. Una facultad de Filosofía en territorio español, máxime si no era pública, no sería viable si no cambiaba radicalmente sus objetivos, si no se adecuaba a un nuevo tipo de alumnado y, por tanto, si no sometía a renovación sus métodos. Había que olvidarse de añejos manuales y polvorientos apuntes. No se trataba de transmitir unos determinados contenidos fijados ya para siempre, sino de una enseñanza en la que desapareciesen los “adversarios” y se estimulase una actitud inquisitiva y crítica, en la cual los contenidos tenían que reavivar el fondo problemático y abierto de cualquier tema filosófico; no existía ningún tabú para ningún tema ni tampoco ninguna respuesta intocable. El objetivo inmediato era conectar al

alumno con el trabajo sobre las fuentes, sobre las obras de los grandes filósofos. Esta era una actitud opuesta al adoctrinamiento dogmático, era una actitud “investigadora” siempre revisable porque, al revés de lo que se había dicho, no había ni una sola cuestión filosófica resuelta para siempre. Tal tenía que ser el motivo conductor de la refundación: frente a la enseñanza monolítica, una enseñanza pluralista –una de las palabras mágicas de la época– que, para no desembocar en una situación caótica, debía buscar una armonización que idealmente sería el resultado del rigor y la complementariedad de enfoques distintos.

Suponiendo que esto fuese claro relativamente pronto, ¿cómo llevarlo a la práctica? Aquí aparecía inmediatamente la dificultad casi insalvable de una carencia de recursos materiales y humanos que no cambió en mucho tiempo, lo cual obligaba a recortar o aplazar aspectos claves del proyecto. De nuevo surgía el dilema entre abandonar el proyecto o administrar la escasez. Si Saturnino optó por lo segundo, no era solo porque creía tener algo fundamental que aportar, sino porque era la Facultad por la que había apostado en su madurez y en aquel momento sólo su prestigio intelectual y sus dotes de gobierno podrían encontrar alguna salida; sin él, el cierre hubiese sido inminente. Él había pasado situaciones límite en su vida y se crecía ante los desafíos. Fue vendiendo a quien creyó oportuno su proyecto, demasiado adornado pero convincente, aunque no tenía respuesta para las dificultades. Tenía una concepción meritocrática del profesorado y eso era lo que reflejaban los nuevos Estatutos al exigir para el acceso no sólo las imprescindibles titulaciones, sino unos méritos en el campo de la investigación que demuestren la competencia y la posible mejora en el dominio de las materias. Pero no existían recursos para retribuir esa competencia y, de hecho, las retribuciones se fijaban con relación a la carga lectiva; mil veces se intentó modificar esto, pero nunca se llegó a nada. Entonces nos encontrábamos con la paradoja de buscar la excelencia y el esfuerzo de cada uno, pero en la práctica la relación contractual era la de una empresa privada con sus empleados; no es extraño que no se encontrasen demasiadas personas dispuestas a tanta exigencia por tan escasa recompensa. El profesor que buscaba Saturnino tenía que ser muy versátil: capacitado en su materia, con aptitudes como conferenciante y capaz de incursiones en la investigación y la divulgación. Esto no existía y, si se encontraba algo parecido, sería de manera aleatoria. La Facultad dependerá en exceso de individualidades que vaya encontrando de forma azarosa y estoy seguro de que el prestigio intelectual de Saturnino y de algunos otros de su generación fue el dique contra las tentaciones de cerrar una Facultad pequeña, a veces incómoda y siempre deficitaria. Quizá este tipo de profesor ya no sea el que necesitan los estudios del “plan Bolonia”.

La llegada de Mariano Álvarez Gómez a Salamanca era el gran activo de Saturnino, y con razón. Antiguo alumno de la Universidad en su primera fase, llevaba una década formándose filosóficamente en Munich, había alcanzado el doctorado en Filosofía con una tesis sobre Nicolás de Cusa, que inmediata-

mente se publicó en alemán, y se había especializado en Hegel. Su presencia no defraudó y Mariano concitó desde el primer momento el máximo reconocimiento filosófico en todos los foros en los que fue apareciendo. Sin embargo, aún tenía asuntos pendientes en Alemania y sólo podía estar unos meses cada año en los que se concentraba su docencia, lo cual limitaba su capacidad para servir de nuevo puntal a la Facultad y empañaba esa presencia de provisionalidad.

Para el resto de los casos, Saturnino tuvo que buscar también sustituciones provisionales explorando todos los caminos posibles con escaso resultado; pasaron por la Facultad muchos profesores y sólo un número reducido pudo consolidarse. No había un grupo de doctores en Filosofía dispuestos a tomar el relevo ni en el mundo eclesiástico –nunca hubo excesivo aprecio por los estudios filosóficos- ni tampoco entre seglares a los que decididamente se abrían los Estatutos. Hubo que aceptar soluciones provisionales buscando en diversos medios y esta era una apuesta demasiado arriesgada. La ya citada precariedad económica era la espada de Damocles que siempre hará poco estable el profesorado, no sólo de Filosofía, sino también de las especialidades con títulos civiles.

En estas circunstancias, Saturnino fue adaptándose a las situaciones y debió de encontrarse solo al palpar la dificultad casi insuperable de llevar a la práctica su idea; es cierto que, si finalmente no tenía éxito, nadie podía reprochárselo. No es probable que tuviese un gran apoyo de las nuevas autoridades, no estaban interesados en una filosofía autónoma y desligada de sus posibles servicios a una Teología.

El alumnado cambió en poco tiempo al ritmo acelerado del cambio social. Dejando ya de lado las algaradas de raíz política que dificultaban el desarrollo de la enseñanza, en estos años se produce una revolución profunda en todo el ámbito de la enseñanza española a partir de una nueva Ley de Educación –la llamada “Ley Villar Palasi”- que en los últimos años del franquismo pasa de una organización de la enseñanza concebida como el privilegio de unos pocos a un derecho y un servicio universales. En la enseñanza universitaria los diez años siguientes producirán un cambio drástico; se habló entonces de “masificación de la universidad” y lo que eso significaba era la tímida ruptura del monopolio del acceso a estudios universitarios de una élite casi endogámica por el acceso de algunas personas procedentes de clases relativamente desfavorecidas. Esto no sólo multiplicó numéricamente la demanda, sino que obligó a plantear de otro modo la enseñanza y la atención al alumnado. Se crearon nuevas facultades, muchas universidades de nueva planta, se elevaron a rango universitario estudios medios, aparecieron nuevas titulaciones y esto ya no se detendrá hasta la actual inflación de centros universitarios en cada punto de la geografía.

Era evidente que las facultades de Filosofía y Letras necesitaban un cambio radical. Su programación no era adecuada para las expectativas de sus alumnos, que aumentaban al calor del funcionamiento de la universidad como un ascensor social para las familias de pequeños autónomos y trabajadores cualificados. Ante la constante y febril creación de nuevos centros, la nueva educación multiplicaba la demanda de profesores titulados de enseñanza media y a duras penas podía responder al aumento de la demanda. Como es lógico, se trataba de algo que duraría un tiempo limitado y que hacia la mitad de la década de 1980 comenzó a dar síntomas de fatiga por una saturación de centros y de personal teóricamente cualificado para atenderlos.

En Filosofía esto tuvo algunas peculiaridades. Todas las antiguas universidades tenían un grupo de profesores (ordinariamente encabezado por un catedrático) para las asignaturas de Comunes “Fundamentos de Filosofía” e “Historia de los sistemas filosóficos”. La esperada desaparición de esos cursos Comunes dejaban a esos profesores en situación precaria. Si se une esto con la creciente demanda de estos estudios por su empleabilidad en la enseñanza, era previsible que se creasen nuevas Facultades de Filosofía (ordinariamente también se creaban titulaciones de Pedagogía y Psicología) que multiplicarían la oferta educativa. Las razones de esto ahora parecen obvias; a esa demanda se unía el hecho de que se trataba de titulaciones que no exigían grandes inversiones económicas y, en principio, tampoco se pensaba en un nivel superior al que exigía preparar para el profesorado de enseñanza media. Incluso universidades de nueva creación (al menos cuatro) incluyeron desde el principio Facultades de Filosofía porque se esperaba que en la nueva sociedad que seguiría al final de la dictadura las ideas tendrían un papel muy relevante y los nuevos dirigentes deberían ser personas bien formadas y asesoradas en este punto. En pocos años se pasó de tres universidades estatales con estudios de Filosofía a quince; la calidad y el ajuste de ese aumento no era cosa que en ese momento ocupase el primer plano de la preocupación en medio de una sociedad convulsa y llena de incertidumbres sobre su futuro.

El curso 1973-74 resultaría clave para el futuro inmediato de la Filosofía en la UPSA por la convergencia de una serie de fuerzas que obligarían a un baño de realidad y a adaptar a sus dimensiones reales todos los nuevos proyectos. M. Cruz Hernández, catedrático de Filosofía en la Universidad civil, respetado y agasajado siempre en la UPSA, antes de salir para ocupar un alto cargo político (ya no retornaría a Salamanca), creó una Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, en un estilo similar al seguido por sus restantes colegas. En una ciudad pequeña y periférica como Salamanca otras Facultad de Filosofía que se dirigía a un alumnado similar significarían a la larga un ataque en la línea de flotación de la que no disponía de todo el apoyo del aparato del Estado. Es posible que por el momento tuviese la pequeña ventaja de sus años de experiencia, pero esto al alumnado potencial no llegaba y sí llegaba, en cambio, la

mayor exigencia (un examen de grado) para la obtención de sus títulos. Esta vulnerabilidad no se cerrará nunca y se agigantará en estudios de demanda decreciente en la misma medida en que se iban restringiendo las ofertas de trabajo, de tal manera que la idea meritocrática de que con el esfuerzo propio se podrían alcanzar las metas que se propusiese cada cual en la vida recibía un duro revés.

En ese mismo tiempo, Mariano Álvarez, en quien estaban puestas todas las esperanzas para servir como centro de la nueva Facultad con el propio Saturnino, tiene que limitar su estancia en Salamanca. Si los años anteriores su estancia se había reducido mucho en el tiempo y su gran calidad compensaba el amontonamiento de las horas de clase, este curso no vino, sin que trascendiese el verdadero motivo y, provocando, como era de esperar en aquella época, provocando las más variadas elucubraciones para ampliar el asedio a las autoridades. Saturnino era una de las pocas personas que conocía al detalle lo que pasaba y, a pesar de todas las presiones, ni entonces ni después le oí nada que significase alguna queja, a pesar de que definitivamente se iba a frustrar su gran apuesta. Por un cambio de estado en su vida personal, Mariano Álvarez nunca podría acceder al profesorado estable de la UPSA, lo cual es de suponer que para él mismo tuviese tintes dramáticos. Logró integrarse en la recién creada facultad de Filosofía de la Universidad civil y, aunque durante un tiempo compartió bastantes actividades docentes en la UPSA, era evidente que ese camino a medio plazo se había vuelto inviable. Podrán seguir buenas relaciones personales, pero las circunstancias hicieron que su carrera se consolidase precisamente en la universidad vecina y rival y allí se consagró como una de sus figuras más reconocidas y descollantes.

Estos dos graves reveses debieron de señalar el momento más bajo del proyecto y volvían a activar el fantasma del cierre; sin embargo, Saturnino no se resignaba y estaba explorando otros caminos que diesen salida a una Facultad modesta y diversificada. La idea de la creación de un órgano periódico de expresión era un tema que en aquella época se consideraba imprescindible. La *Revista de Filosofía* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas entraba definitivamente en crisis incapaz de dar cabida a la pluralidad y las pugnas de la nueva situación y no hubo en aquella época institución o grupo que se preciase que no buscase tener un órgano propio de expresión que diese fe de su presencia en la vida intelectual. Como cabe suponer, la mayoría de aquellas publicaciones no tenían mucha calidad y muy pocas sobrevivirán. Sin que conozca ya a fondo el detalle de las arduas y difíciles negociaciones, en otoño de 1974 se publicaba el primer número de una nueva revista filosófica, de periodicidad anual, con el título *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, una creación casi individual y personal de Saturnino y la parte de su legado académico que actualmente sigue más viva. Vistas las circunstancias, esto resultaba insólito y era la apuesta definitiva de Saturnino por una facultad viable dentro de unos límites muy determinados. Él creía que la Filosofía tenía una voz insubstituible en la

cultura y en la vida, pero tenía que buscar activamente sus espacios porque nadie desde fuera la llamaría.

La UPSA disponía desde 1953 de *Salmanticensis*, su revista en la que en principio también habían aparecido y seguirán apareciendo colaboraciones de profesores de filosofía; pero el tono general la conceptuaba como una revista de Teología. Por su parte, Humanidades Clásicas, incluso antes de su organización como especialidad propia, tenía a su cargo la revista especializada *Helmantica* desde 1949, que soportó airoosamente todos los cambios dentro de la titulación y sigue viva cuando ya esos estudios están prácticamente extinguidos. Que en las fechas indicadas y en circunstancias tan turbulentas se propusiese crear una nueva revista es de suponer que no contase con grandes apoyos y se viese un poco como una testarudez personal. Es cierto que, si se iba a presentar como “órgano de expresión” de la Facultad de Filosofía, la situación interna por la que pasaba esta no era el mejor aval; pero quizá Saturnino lo que pretendía era utilizar a la revista como apoyo para consolidar el profesorado y propiciar su tipo de profesor buscado: una persona competente en la materia y capacitado para aportaciones sostenidas en el ámbito de la divulgación y de la investigación. Seguramente él adujo el precedente de la revista *Helmantica* como galvanizadora de una nueva titulación; seguramente adujo que en la Facultad habían quedado profesores con una actividad investigadora muy marcada y que dispersaban sus publicaciones en multitud de órganos, casi siempre de instituciones religiosas; seguramente fue decisiva su propia experiencia de muchos años al frente de *La ciudad de Dios* y la capacidad de recabar colaboraciones en distintos lugares que afianzasen externamente a la titulación en un momento en que en el espacio público iba a librarse una fuerte disputa de territorios en torno a la enseñanza de la filosofía. Fue lo bastante persuasivo o lo bastante insistente para que se diese luz verde a algo que aparecía claramente como un experimento, que no tenía garantizada su continuación.

Hubo dificultades importantes con la financiación. Es cierto que en 1970 se había erigido en la UPSA un “Departamento de Publicaciones”, a cuyo frente aparecía un investigador tan respetado como Antonio García y García, pero era otra creación muy mal dotada económicamente y parece que el apoyo que se pudo ofrecer era del todo insuficiente. Esto llevó al hecho insólito de una negociación con la recién creada “División de Filosofía” de la Universidad civil, la cual, a cambio de una aportación económica, se encontraba con un escaparate promocional que no implicaba ningún riesgo y disponía de un espacio para sus publicaciones; de este modo los dos primeros números aparecerán como “Publicación periódica a cargo de los profesores de la Universidad Pontificia y de la División de Filosofía de la Universidad de Salamanca”. Esto contrasta con el hecho de que en la “Presentación” se habla de la revista como “órgano de expresión” de la “Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia”. La línea programática tuvo que tener en cuenta esta insólita situación y se centra en algo

que en aquel momento podía ser aceptado por muchas publicaciones: “pluralista”, ausencia de “tabú” respecto a los temas tratados, con “el hombre y sus problemas” como eje central, y con espíritu “crítico” y de “diálogo constructivo”. A pesar de las concesiones de esos volúmenes iniciales, la iniciativa fue un éxito, los profesores la acogieron como algo suyo y se seguirá cuidando con todo el mimo posible hasta la actualidad. Superada la prueba de fuego, a partir del volumen tercero (1976) la revista encontró una vía sólida de financiación propia y, aunque no estuvo nunca cerrada a otras colaboraciones, no necesitó ya de apoyo institucional externo. La revista, con los inevitables altibajos, se consolidó y hoy es una de las publicaciones de referencia en el mundo de habla hispana. Saturnino fue su director hasta su jubilación y también la entendió como su creación más personal y duradera; él decidió desde el título hasta el formato, la temática de cada volumen y su posible realización, pues el Consejo de Redacción en realidad se convocaba casi siempre para informarle de las decisiones adoptadas.

Una vuelta más en esta línea rayaba en lo temerario. Superada con éxito la publicación de la revista, Saturnino volvió a negociar, a título personal y echando mano de sus contactos, un ambicioso proyecto en el que la revista sería el apoyo de una nueva colección de libros de filosofía. Es cierto que había mucha escasez de textos clásicos de filosofía en ediciones asequibles y seguras, pero esto no era casual; la formación tradicional en las tesis cerradas de una filosofía no necesitaba del contacto con las fuentes y, más que estimular al trabajo con esas obras clásicas, se advertía de los riesgos que conllevaban libros considerados “peligrosos” y frecuentemente prohibidos en el *Index*, que solo desapareció con el Concilio. Incluso contando con eso, no era fácil explicar que la primera traducción de la *Metafísica* de Aristóteles que se presenta como realizada directamente del original griego sea de 1968 y no haya una traducción de la *Crítica de la razón pura* que responda a los usos académicos habituales hasta 1978. La nueva enseñanza filosófica cargaba la formación del alumno en el trabajo directo con las fuentes y en este sentido se necesitaban textos solventes. En este contexto, la idea de Saturnino no era disparatada. Otra cosa distinta fue la negociación de ese proyecto con Ediciones Paulinas, una editorial religiosa sin experiencia en el mundo de la filosofía; el argumento de que tenía una amplia implantación en Iberoamérica era ambiguo porque ese es un mercado muy problemático para ese tipo de libros y el número de hispanohablantes no tiene ninguna proporción con el número de personas interesadas en el tema. Saturnino negoció la orientación general de las publicaciones en las que desde el primer momento se dio una importancia destacada al pensamiento iberoamericano, como se había hecho también en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, algo que tengo que considerar una idea fija de Saturnino porque nunca fue capaz de explicar dónde se encontraban los tesoros ocultos de ese “pensamiento” ni tampoco algo con densidad filosófica suficiente para diferenciar unos campos de investigación. En todo caso, resuelto el primer paso del proyecto a título indivi-

dual, implicó en ello sin problemas al Consejo de Facultad y le propuso que la ejecución se le encargase a Mariano Álvarez como director y a mí mismo como secretario, que debía cargar con el día a día del tema. Trabajamos en ello con toda lealtad y dedicación, no teníamos un plantel suficiente de autores y la tarea de encontrar colaboradores solventes resultó muy complicada. Pude palpar todos los pasos que hay detrás del diseño de una nueva colección y la necesidad de fijar reglas y plazos para ponerla en pie. En medio de ello, nunca perdí la lucidez de que, si nuestro trabajo iba en la línea correcta, la continuidad de la publicación dependería del éxito empresarial y eso era muy dudoso en el caso de la editorial elegida, a pesar del sincero esfuerzo y la implicación personal de Ricardo Ares, su jefe de ediciones con el que se tuvieron muchísimas reuniones en las que apareció claro que el mundo de la filosofía le era muy extraño. El 25 de noviembre de 1977 pudimos presentar en público las nuevas publicaciones y se eligió para ello la Biblioteca del Seminario de Filosofía con unas paredes tapizadas con las ediciones de los grandes filósofos; entre 1977 y 1979 publicamos un total de 8 volúmenes dejamos iniciadas todas las series. El 23 de mayo de 1979 el Consejo de Facultad discutió un amplio informe del Secretario en el que se daba cuenta del proceso y se pedía la renovación de los cargos, cosa que el Consejo no aceptó, pero esto ya era indiferente porque, ante el fracaso comercial del proyecto, el editor lo abandonó sin dejar cuentas pendientes. Entretanto el panorama editorial en esa década había cambiado radicalmente por lo que se refiere a la filosofía; habían surgido multitud de nuevas editoriales de todo tipo e ideología, editoriales tradicionales abrieron nuevas colecciones dedicadas al pensamiento y el nicho de mercado quedó sobradamente cubierto en poco tiempo. Era una aventura que no fue del todo en balde, pero obligaba a otra cura de humildad sobre las posibilidades reales de una facultad modesta, como la mayoría de las recién creadas, y con vulnerabilidades por su situación específica, vulnerabilidades con las que tendría que convivir porque no eran pasajeras.

Mientras tanto, en el curso 1974-75 se comenzó a implantar (se haría progresivamente) el nuevo plan de estudios que significaba la extinción de la antigua Facultad de Filosofía y Letras. Una vez independizadas las áreas de Filología y de Geografía e Historia, de nuevo resaltaba la singularidad de la Filosofía a la que se asoció en un peculiar trío con las especialidades más jóvenes de Pedagogía y Psicología; el plan era un primer ciclo de tres años con algunas materias comunes al final del cual se obtenía una diplomatura, seguido de dos años de cada especialidad. Pero esto no pasó nunca de la teoría porque ese supuesto “diploma” quizá no se expidió nunca ya que no habilitaba para nada concreto. Seguía otra vez la sospecha de una Facultad-escoba y en la UPSA tuvieron claro desde el primer momento que esa nueva “Facultad” no era funcional por la diversidad de saberes que cobijaba y, de modo muy marcado, por la manifiesta inclinación de los recién inaugurados estudios de Psicología hacia el ámbito de los saberes sanitarios. Por ello, se pidió a la Sagrada Congregación que para el

funcionamiento interno actuaran como tres Facultades distintas; un Decreto de la Congregación del 25 de marzo de 1977 así lo estableció y la Filosofía pasó de nuevo a ser Facultad propia con un decano al frente, cargo que recayó en Saturnino. Esto significa el olvido total de la vieja Facultad, de sus usos y sus métodos pedagógicos y la consolidación relativa de la nueva Facultad resultante de esa accidentada refundación.

El soñado proyecto inicial se vio muy mermado por el desarrollo de unas circunstancias que, al margen de la universidad, estaban provocando cambios en todos los ámbitos sociales y a un ritmo vertiginoso. La supervivencia de la Facultad dependía a medio plazo de la aceptación de su condición modesta y de la defensa de su espacio intelectual en la formación superior. En este último aspecto, Saturnino fue particularmente beligerante. Él entendía la filosofía como un saber autónomo, cuyos criterios de valor dependían de factores internos; se opuso rotundamente y en público a los intentos de los teólogos (también los “nuevos”) de seguir tutelándola y, al mismo tiempo, buscaba rebajar las pretensiones de algunas ciencias humanas de reciente creación para ocupar todo el territorio y reclamar la última palabra en cuestiones que estaban fuera de sus competencias.

Cuando fue elegido decano de la Facultad de Filosofía, Saturnino trasladó su residencia a Salamanca y poco a poco fue dejando la docencia en El Escorial para centrar su esfuerzo en la nueva tarea. No se va a conseguir nunca una estabilidad completa porque la Filosofía sólo pudo alcanzar su autonomía dentro de la UPSA aceptando un alto grado de vulnerabilidad en los dos puntos ya aludidos. En todo caso, en medio de su modestia la Facultad tendría un período productivo y de tranquilidad, en el que hubo que contar con la inevitable volatilidad de su profesorado y con el número reducido de sus alumnos, su verdadero talón de Aquiles porque el impulso de demanda de profesores de enseñanzas secundarias decrece en la siguiente década y, en cambio, la oferta de nuevas titulaciones se dispara por todo el territorio nacional. No sirvió de mucho que los dominicos, al trasladar su centro de estudios desde Las Caldas de Besaya a Valladolid, gestionasen abrirse al alumnado general como centro integrado de la Facultad de Filosofía; allí se impartirían los tres primeros cursos (aquella teórica diplomatura) y luego concluirían su licenciatura cursando en Salamanca los dos últimos años; esto fue una salida que se cuidó, pero la aportación de alumnado fue escasa porque la mayoría terminaban sus estudios en otros centros y, por lo demás, ellos mismos se quedaron sin alumnos cuando la Universidad de Valladolid creó sus propios estudios de Filosofía. Algo similar sucedería con los salesianos y su centro en Burgos a finales de la década siguiente.

Esta escasez de alumnado terminaría arrinconando la Filosofía en una universidad en la cual las altas autoridades eclesíásticas nunca apostaron por ella, sólo la conocían como subsidiaria de otros saberes y les provocaba recelos por

la actitud crítica de tantos renombrados filósofos. La Facultad dependió en exceso de las personas concretas que en cada momento ocuparon los puestos relevantes de gestión y de docencia y el apoyo institucional fue muy débil en una Facultad mal financiada, pero aún así económicamente deficitaria. Lo que depare el futuro, en un momento de cambios vertiginosos y en el que parecen tambalearse todos los pilares de nuestra reciente civilización, no está escrito.

Ya liberado de tareas de gobierno, Saturnino fue protagonista principal en la creación de una plataforma de reunión y discusión filosófica. Con el colapso del Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas también desapareció como tal la Sociedad Española de Filosofía fragmentándose en grupos más pequeños que respondían a la nueva organización territorial del Estado. Ya habían iniciado su andadura distintas sociedades de filosofía de ámbito autonómico y se buscó algo similar en el extenso territorio de Castilla y León, sin cerrarse desde el principio a invitaciones de diversos ámbitos y también a antiguos alumnos que mantenían lazos de amistad en la región. Saturnino, con la colaboración directa de Mariano Álvarez, se puso al frente de la gestión para constituir una sociedad de Filosofía, cuyo centro estaba en Salamanca aprovechando el potencial de las dos Facultades, pero con la idea de incluir a todos los interesados de la región y especial atención a los intereses de los numerosos profesores de secundaria. Las gestiones, iniciadas en enero de 1985, fueron rápidas; los estatutos quedaron aprobados oficialmente el 31 de mayo y se pudo organizar antes de fin de año (23-25 de noviembre) la primera reunión con carácter casi constituyente bajo el tema cuidadosamente elegido “Filosofía, lenguaje y comunicación”. Se cuidó mucho la publicación de las actas de las reuniones y, aunque esto conoció a lo largo de los años distintas vicisitudes, casi milagrosamente se consiguió tenerlo al día. El funcionamiento eficaz de este tipo de iniciativas depende en buena medida de la dedicación de las personas que estén al frente y precisa de algún apoyo institucional que aporte locales y la financiación de los pequeños gastos que desbordan las cuotas de los socios. La Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, con la dirección de Mariano Álvarez apoyado siempre por Saturnino y con el riguroso trabajo silencioso, no debidamente valorado, de María del Carmen Paredes Martín, su actual presidenta, va a llegar viva hasta hoy, aunque en la práctica se haya tenido que circunscribir mucho a Salamanca. Saturnino siempre consideró estas reuniones como algo propio y asistió puntualmente a todos los actos mientras su salud se lo permitió. En realidad, estaba en el mismo impulso que le llevó a crear la revista en circunstancias muy poco favorables: la necesidad de que la filosofía haga oír su voz irremplazable en el conjunto de la cultura buscando activamente su lugar, aunque la inmediatez y las rutinas de cada día sean poco favorables.

El legado de la personalidad académica de Saturnino es extraordinariamente fecundo: la refundación de la Facultad de Filosofía de la UPSA, la creación y

dirección activa de *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, y la constitución de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. En realidad, son concreciones complementarias de un único impulso: el cultivo de una filosofía plural, respetuosa con la tradición pero abierta siempre a innovaciones, que tiene una voz insustituible en la formación de la persona humana. Dejando aparte su amplia producción como escritor en diversos medios, Saturnino luchó y lideró los esfuerzos por abrir caminos a ese ideal. Es cierto que las creaciones humanas son limitadas y contingentes; no lo es menos que el futuro en un mundo de cambios vertiginosos no está escrito. Sin él y su capacidad de liderazgo esas realizaciones no se habrían producido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Boletín informativo. Universidad Pontificia de Salamanca, 1959-

BONETE PERALES, E., “La Ética en la España contemporánea (1939-1975)”. En: HEREDIA SORIANO, A., *Actas del cuarto Seminario de Historia de la Filosofía española*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, 412-415.

BONETE PERALES, E., “Ciencias sociales y disolución del ‘hombre interior’ (Aproximación al pensamiento ético de S. Álvarez Turienzo)”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía. Homenaje al Prof. Saturnino Álvarez Turienzo*, 17, 1990, 23-37.

BUENO, G., *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*. Madrid: Ciencia Nueva, 1970. *Estatutos*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1971 (edición policopiada para uso interno con aprobación *ad experimentum* del 5 de mayo de 1971; se imprimirán, siempre *ad tempus experimenti gratia*, en 1976).

GARCÍA Y GARCÍA, A. (Dir.), *La Universidad Pontificia de Salamanca. Sus raíces. Su pasado. Su futuro*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1989.

Filosofía, lenguaje, comunicación. Encuentro 21-23 noviembre de 1985. [Presentación de Saturnino Álvarez Turienzo]. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1987, pp. I-XI.

Homenaje al Prof. Saturnino Álvarez Turienzo. Cuadernos salmantinos de Filosofía, 17, 1990. Como libro: *Entre la muchedumbre y la soledad. Homenaje al Prof. Saturnino Álvarez Turienzo*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1990.

Homenaje al P. Saturnino Álvarez Turienzo. La Ciudad de Dios, 216, 2003, 311-1152.

Memoria académica. Universidad Pontificia de Salamanca, 1943-2001.

RAMÍREZ, S. M., *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Herder, 1958

SACRISTÁN, M., *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Barcelona: Nova Terra, 1968.

SEBASTIÁN, F., *Memorias con esperanza*. 2 ed. Madrid: PPC, 2016.

Statuta Pontificae Universitatis Ecclesiasticae Salmanticensis. Salmanticae, 1941.

Statuta Pontificae Universitatis Salmanticensis. Aedes Universitatis, 1958.

SUPLEMENTO BIBLIOGRÁFICO

Nota. El presente “Suplemento” completa la “Bibliografía” del Homenaje de 2003. Sigue el orden: Libros, Colaboraciones en obras colectivas, artículos.

Fray Luis de León. Camino nuevo (y no usado) de su pensamiento. Madrid: Síndéresis, 2021.

“Vicisitudes del sujeto ético al encuentro con la racionalidad moderna”. En PAREDES MARTÍN, M. C. (Ed.), *Metafísica y experiencia: Homenaje a Mariano Álvarez Gómez*. Salamanca: Sígueme, 2012, 23-59.

“El pensamiento de San Agustín en su contexto histórico-religioso”. En ROCHE ARNAS, P. (Coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2012, 41-64.

“La contraposición Tierra-Mar en la decisión del curso de la Historia según Carl Schmitt”. En ÁLVAREZ GÓMEZ, M. y PAREDES MARTÍN, M. C. (Eds.), *La filosofía de la historia a partir de Hegel*. Universidad de Salamanca, 2009, 70-104.

“Singularidades en el traslado de creencias y prácticas de España a América (el caso de Alonso de Veracruz)”. En MURILLO, I. (Ed.), *El pensamiento hispánico en América. Siglos XVI-XX*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2007, 181-204.

“El lugar de la ética en el marco filosófico cartesiano”. En VÁZQUEZ LOBEIRAS, M. J. Y OTROS (Coords.), *Experientia et sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*. Universidad de Santiago de Compostela, 2007, 97-114.

“La racionalidad moderna en el proceso de oscurecimiento de lo sagrado”. En PENA GONZÁLEZ, M. A. (Coord.), *Omnes enim creaturae effantur Deum, Miscelánea Prof. Dr. Dionisio Castillo Caballero*. Salamanca: Naturaleza y Gracia, 2007, 275-300.

“Sobre el humanismo y la filología poligráfica”. En DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ, J. F. (Coord.), *Humanae litterae. Estudios de humanismo y tradición clásica en homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo*. Universidad de León, 2004, 71-88.

“Sobre el humanismo clásico”. *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, 11, 2004, 9-33

“Gaspar de Grajar en la disidencia universitaria salmantina del siglo XVI”. *La Ciudad de Dios*, 220, 2007, 217-244.

“La ética ante el estrecho y seguro camino de la ciencia”. *La Ciudad de Dios*, 225, 2012, 595-623.

“Del hombre y la moral arraigados en la naturaleza del hombre y la moral abiertos al hacerse del espíritu”. *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 40, 2013, 711-727.

“De cómo el éxito de la moderna *Philosophina naturalis* acompaña el declive de la *Philosophia moralis*”. *La Ciudad de Dios*, 226, 2013, 643-661.

“Filosofía que afirma la ética y el sujeto ético y filosofía que los niega”. *Cuadernos salmantinos de Filosofía. Iluminar lo físico. Dedicado a Marceliano Arranz Rodrigo*, 42-1 (Extra), 2015, 289-297.

“En torno al agnosticismo”. *La Ciudad de Dios*, 231, 2018, 293-320.

“Séneca en la crítica de San Agustín a las teologías paganas”. *La Ciudad de Dios*, 231, 2018, 523-551.

UNA POSIBLE ALTERNATIVA HUMANISTA PARA NUESTRA SITUACIÓN HISTÓRICA. EN SINTONÍA CON EL HUMANISMO DE SAN AGUSTÍN

*A POSSIBLE HUMANIST ALTERNATIVE FOR OUR HISTORICAL
SITUATION. IN TUNE WITH THE HUMANISM OF SAN AGUSTÍN*

ILDEFONSO MURILLO

Doctor en Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca/ España
imurillomu@upsa.es

Recibido: 17/05/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: El humanismo de San Agustín en sus *Confesiones*, nos ayuda a entender la falta de razón de los humanismos ateos y agnósticos, que amputan la dimensión de apertura al infinito de la existencia humana. En sintonía con él, se reflexiona en este artículo sobre la posibilidad de integrar las aportaciones valiosas de los otros humanismos y de los avances científicos, dentro de un humanismo filosófico abierto al encuentro con el Dios cristiano, verdadero fundamento último de sentido y esperanza. Es posible concebir un humanismo integrador y esperanzador a principios del siglo XXI.

Palabras Clave: Agustín, ciencia, cristianismo, esperanza, humanismo.

Abstract: The humanism of Saint Augustine in his *Confessions* helps us understand the lack of reason of atheistic and agnostic humanisms, which amputate the dimension of openness to the infinite of human existence. In tune with it, this article reflects on the possibility of integrating the valuable contributions of other humanisms and scientific advances, within a philosophical humanism open to the encounter with the Christian God, the true ultimate foundation of meaning and hope. It is possible to conceive of an inclusive and hopeful humanism at the beginning of the 21st century.

Keywords: Augustine, science, Christianity, hope, humanism.

A principios del siglo XXI, distintos humanismos se disputan el ámbito de nuestra cultura. Muchos de ellos tienen su fundamento en las tradiciones filosóficas y religiosas. Otros pretenden apoyarse en la ciencia. Dirijo mi atención, sobre todo, a una reflexión crítica acerca de los segundos, que se mueven sólo en el mundo de lo externo, de lo sensible, en contraste con el humanismo de San Agustín.

Entiendo por «humanismo» el tipo de pensamiento que, desde distintos y aun opuestos puntos de vista, pone al hombre¹ en el primer plano de la cultura o le asigna una posición especial en el conjunto de las cosas. Esta significación amplia del término nos permite abarcar toda clase de humanismo y, a la vez, distinguir los humanismos de los anti-humanismos, que no ven en el hombre nada más que el producto de procesos físico-químicos, biológicos, psicológicos o sociológicos. Todo humanismo implica siempre una determinada concepción del hombre, que abarca las notas básicas que delimitan su naturaleza, un ideal de humanización y alguna idea sobre el sentido de su existencia.

El homenaje a Saturnino Álvarez Turienzo (1920-2021), cuya filosofía recibe de San Agustín su inspiración más fecunda², sin que esto le impida atender a las nuevas perspectivas abiertas por las filosofías modernas y contemporáneas, me ha brindado la ocasión de leer una vez más las *Confesiones de san Agustín*. En ellas, un ciudadano romano, nacido el 13 de noviembre del año 354 en el norte de África, narra su itinerario hasta el puerto de la fe cristiana (la Verdad), y traza las líneas maestras de su humanismo.

Propongo la posible alternativa de un humanismo integrador y esperanzador en sintonía con el humanismo de san Agustín. A menos de diez años del XVI centenario de la muerte de este pensador extraordinario (2030), algunas de sus orientaciones aún no han perdido actualidad, porque atañen a lo más profundo de nosotros mismos.

Organizo mi exposición en cinco apartados: 1) El humanismo de San Agustín; 2) El humanismo científico; 3) Crítica del humanismo científico; 4) Posibles caminos hacia un humanismo actual; y 5) San Agustín y nosotros.

1 Me gusta la palabra «hombre». Me extraña que las mujeres se la hayan dejado monopolizar por los varones, como si «hombre» fuese sinónimo de «varón» y no equivalente al término latino «homo» y al griego «anthropos».

2 La antropología y la ética de Saturnino Álvarez Turienzo nacen y se desarrollan en diálogo con san Agustín. Su libro *Regio media salutis*, publicado en 1988 (Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca), es una buena muestra de ello.

1. EL HUMANISMO DE SAN AGUSTÍN (354-430)

Cuando Agustín escribe sus *Confesiones*³ entre los años 398 y 400, se siente cómodo racionalmente en su fe católica. Habían pasado más de diez años desde su bautismo en Milán y hacía dos años que era obispo de Hipona (la moderna Annaba en Argelia). Sigue buscando, pero sabe por dónde avanzar: la verdad, bondad y belleza infinitas del Dios creador y salvador.

Todo su humanismo se contiene germinalmente en su breve plegaria: «nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti —*feciste nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*—» (I, 1, 1). Este humanismo nace de una integración de la concepción neoplatónica y cristiana del hombre. Gracias al neoplatonismo y al cristianismo se le abre a Agustín la posibilidad de concebir una profundidad infinita de la conciencia humana, en cuanto puede adentrarse en Dios. El hombre fue creado con apertura al Infinito.

El neoplatonismo le aporta la superación del materialismo y le posibilita rebatir filosóficamente el materialismo maniqueo, dentro del cual vivió nueve años. Las palabras con que Agustín evoca su encuentro con las *Enéadas* de Plotino traducidas al latín nos hacen recordar la impresión que le produjo el *Hortensio* de Cicerón. Sintió de nuevo vivamente la llamada de la vocación filosófica. Acogiendo la sugerencia de retornar a sí mismo, penetró en su intimidad y vio con el ojo de su alma, sobre su inteligencia, una luz inmutable:

«Tampoco se hallaba sobre mi mente <esa luz inmutable> como el aceite nada sobre el agua ni como está el cielo sobre la tierra. Estaba encima de mí, por ser creadora mía, y yo estaba debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad —... *nec <illa lux incommutabilis> ita erat supra mentem meam, sicut óleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem*—» (VII, 10, 16).

Dios, esa luz, es creador de todas las cosas. Está firmemente convencido de ello. Le sería mucho más fácil dudar de su propia vida que de la existencia de aquella verdad que se hace visible a la inteligencia a través de las cosas creadas —«*Faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem*»— (VII, 10, 16). La Creación es clave en el humanismo de Agustín para entenderse a sí mismo y al universo. Sin Dios no existiría nada de cuanto existe.

3 Cito las *Confesiones* por la traducción de José Cosgaya (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 21988), cotejándola con el original en latín de la edición crítica y anotada por el P. Ángel Custodio Vega, O.S.A. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 31955). En las citas, me limito a poner en números romanos el libro y, a continuación, en números arábigos el capítulo y los párrafos correspondientes.

Es razonable creer en un Dios Creador. Dios creó libremente el mundo. Dios está en el mundo y más allá del mundo. Somos una pequeña porción, una porción excelente, de esa creación de Dios.

En la creación, Dios llena todas las cosas con «la plenitud de su ser —*te toto imples omnia*—» (I, 3, 3). No hay criatura alguna que lo abarque por entero. Las criaturas son vasos llenos de Dios que aunque se rompan, Él no se derrama. Dios nos habla por su creación. Basta con que le escuchemos con oídos atentos.

Su convicción de que Dios ha creado todo, que late en lo más íntimo de su vida, que le acompaña siempre hasta en sus momentos de debilidad y de pecado, caracteriza a su humanismo, dándole un fundamento absoluto, más allá del mundo sensible y material, en un Misterio Infinito de Amor y Misericordia. Las *Confesiones* son una proclamación constante de su confianza en la Bondad sin límites de Dios. Es plenamente consciente de que no existiría si no estuviera en Dios: «*non omnino essem nisi essem in te*» (Conf. I, 2, 2). Se lamenta y arrepiente de su ceguera en las etapas previas a su conversión:

«Estaba de espaldas a la luz y de frente a los objetos iluminados. Por eso mi rostro veía las cosas iluminadas, pero él <mi rostro> se quedaba sin iluminar —*Dorsum enim habebam ad lumen et ad ea, quae illuminantur, faciem: unde ipsa facies mea, qua illuminata cernebam, non illuminabatur*—» (IV 16, 30).

No le cabe la menor duda de que existe Dios y de que podemos comprender, desde lo creado, su realidad invisible, su eterno poder y divinidad. Al buscar la razón de la belleza de los cuerpos terrestres y celestes, descubrió por encima de su mente mudable la eternidad inmutable y verdadera de la verdad. Describe su proceso del retorno a Dios con palabras que nos recuerdan a Platón y Plotino. Confiesa que, de manera escalonada, fue subiendo, primero desde los cuerpos hasta el alma, que siente a través del cuerpo. Del alma pasó a su potencia interna, a la que comunican los sentidos las cosas externas. Desde aquí pasó a la potencia racional que tiene como competencia juzgar de las percepciones de los sentidos corporales. Y, por fin, en «un golpe de visión estremecedora —*in ictu trepidantis aspectus*—», llegó al ser supremo y descubrió sus cosas invisibles, que se hacían inteligibles «por medio de las cosas creadas —*per ea quae factae sunt*—» (VII, 17, 23).

Dios es la interioridad de todas las cosas creadas, no sólo del hombre, en cuanto que está en todas ellas y, si no estuviera Él presente dentro de ellas, no serían. Gracias a su razón, el hombre se hace consciente de esa interioridad, de la Verdad-Dios presente en el universo, lo que no sucede en los demás animales. Lo más profundo del hombre es Dios. Todo depende de un Dios creador y personal. Lamenta que haya tardado a amar a Dios, porque lo buscaba fuera en el mundo sensible y estaba dentro, en el fondo de su alma:

«¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! El caso es que tú estabas dentro de mí y yo fuera. Y fuera te andaba buscando y, como un engendro de fealdad, me abalanzaba sobre la belleza de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me tenían prisionero lejos de ti aquellas cosas que, si no existieran en ti, serían algo inexistente —*Sero te amavi, pulcritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eran. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent*—» (X, 27, 38).

Agustín asigna al hombre una posición especial en el conjunto de las cosas creadas. Sólo del hombre afirma que sea imagen de Dios. Dios, libertad absoluta, es la fuente de nuestra libertad. Eso quiere decir, entre otras cosas, que Dios nos ha creado a su imagen. Manifiesta su admiración ante la totalidad inabarcable de lo que somos. Le deja profundamente admirado y lleno de estupor que «los hombres se desplacen para admirar los picachos de las montañas, las gigantescas olas del mar, las anchurosas corrientes de los ríos, el perímetro del océano y las órbitas de los astros, mientras se olvidan de sí mismos —*eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos*—» (X, 8, 15).

Su reflexión sobre el hombre profundiza en su interioridad personal, en su libertad, en su «corazón», hasta descubrir a Dios. Trata de aclarar de algún modo cómo y por qué el hombre es imagen de Dios⁴. Reflexiona sobre lo que significa que el hombre haya sido creado a imagen de Dios (XIII 11, 12). La verdad última en que radica el ser y el sentido del hombre y, por tanto, de cualquier humanismo sensato, es el Dios Creador y Salvador de la fe cristiana.

Sostiene que el hombre es libre, contra la opinión de los maniqueos, pero niega que el hombre sea autosuficiente en el logro de su salvación, contra lo que piensan los pelagianos. Aunque somos libres, capaces de hacer muchas obras buenas y malas, no podemos salvarnos sin la ayuda de Dios.

Agustín integra dentro de su humanismo todo lo que de verdadero, bueno y bello encuentra en la ciencia y filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en la religión de los maniqueos y de los pelagianos. Aprecia acogedoramente todo lo que de verdad han aportado otros pensadores sin excluir a ninguno. Pero la fe cristiana le lleva más allá del neoplatonismo, le aporta la fundamentación del

4 Hemos sido creados a imagen de Dios. María Carmen Dolby (en su libro *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*. Pamplona: EUNSA, 22002) ha investigado esta perspectiva antropológica de San Agustín con detalle y profundidad, en cuanto fundamento del ser humano como persona y «el punto central en el que convergen y se unifican todas y cada una de las dimensiones del ser humano».

hombre y del universo en Dios, y le posibilita la superación del dualismo maniqueo⁵ y del pelagianismo.

El humanismo de Agustín es también un humanismo esperanzado. Con Dios hay esperanza. La fatalidad de la muerte no es el final del camino de nuestras vidas. Nos expone las razones de su esperanza. La razón más sólida de su esperanza, por la que no cae en la desesperación, a pesar de sus muchas y grandes flaquezas, es que Dios se ha «hecho carne» y «acampado entre nosotros» en Cristo, el «auténtico Mediador» (X, 43, 68-69). No vagaríamos sin sentido por un mundo o naturaleza insensible a nuestras preguntas, preocupaciones y necesidades.

La salvación del hombre se realiza gracias al Mediador. Jesucristo juega un papel clave en el humanismo de Agustín. Dios nos hizo libres, como imagen suya que somos, pero somos infinitamente limitados. Sólo podemos alcanzar la salvación en Dios, gracias a Dios por Jesucristo, no por nuestras solas fuerzas. En este sentido, la crítica de Agustín al pelagianismo combate la autosuficiencia del hombre para salvarse. En último término sólo Dios puede salvarnos.

Toda la esperanza de Agustín se cifra en el Dios Creador y Salvador, que es la Verdad, el Bien y la Belleza absolutos. Bajo las asechanzas de muchas tentaciones tratamos de caminar hacia el encuentro definitivo con este Dios. Sólo alcanzaremos la excelencia humana siendo conscientes de su presencia en nosotros y el universo, alabándole con nuestras palabras y obras, dándole nuestro corazón. Pide a Dios que no le esconda su rostro: que muera para no morir, a fin de que lo vea —*Noli abscondere a me faciem tuam: moriar, ne moriar, ut eam videam*— (I, 5, 5). La realización de su deseo de alcanzar a Dios es un objetivo que no puede alcanzar por sí mismo. Ningún hombre puede alcanzar por sí solo a Dios. Si Dios no se hubiera hecho carne, tendríamos motivos para «darnos por perdidos —*desperare de nobis*—» (X, 43, 69).

Sin embargo, a pesar de ser consciente Agustín de la insuficiencia humana en la adquisición de la salvación, el humanismo de Agustín no es pesimista. Con su libertad puede abrirse a la gracia salvadora que le viene de Dios en Cristo. Nuestra condición perecedera no nos impide aspirar confiados al ideal supremo de la salvación eterna. Mucho mejor que todas las cosas sensibles es el que las ha hecho, «que es nuestro Dios, que no pasa nunca —*ipse est Deus noster, et non discedit*—» (IV, 11, 16-17). Únicamente el retorno a Dios nos puede salvar de la muerte.

5 Según los maniqueos, en el hombre y en el universo actuarían una sustancia buena y una sustancia mala. Cuando actuamos mal no somos responsables, pues no podemos actuar libremente, sino que tal actuación mala procede del principio malo que nos constituye junto con el bueno.

2. HUMANISMO CIENTÍFICO

¿Sería Agustín capaz de mantener su humanismo, hoy, en el siglo XXI, en una situación histórica de avance de las ciencias empíricas o positivas? La respuesta negativa parece que no ofrece dudas, pues las ciencias empíricas estarían en camino de sustituir con ventaja a los humanismos filosóficos y religiosos, de los que forma parte el humanismo cristiano de Agustín.

El norteamericano John Brockman, junto con muchos intelectuales y científicos, cree que se abre camino, actualmente, una cultura nutrida por las ciencias empíricas que ha dado lugar ya a un *nuevo humanismo*. Los avances de las ciencias empíricas habrían cambiado «nuestra forma de ver el lugar que ocupamos en la naturaleza»⁶.

Los científicos se hacen importantes, profundas y ambiciosas preguntas. Muchos aceptan sin objeciones que los científicos ocupen el lugar del intelectual tradicional revelando de forma clara el sentido último de nuestras vidas, redefiniendo lo que somos. Los nuevos humanistas, inspirados en la ciencia, harían la competencia a la religión y a la filosofía.

Nuestros mitos y nuestros dioses se verían refutados por la realidad científica; con ello perderíamos «nuestros valores absolutos y el sentimiento de certeza que nos brindaban»⁷. El nuevo humanismo hablaría, ante todo, del universo y sería un humanismo optimista frente al pesimismo cultural de los humanismos tradicionales⁸. Algunos creen, por esto, que el nuevo humanismo va a sustituir con ventaja a los humanismos tradicionales de tipo filosófico y teológico.

La actitud de los partidarios de este nuevo humanismo nos recuerda el optimismo positivista de Comte, que se expresó en su famosa ley de los tres estadios: «*Estudiando el desarrollo de la inteligencia humana [...] creo haber descubierto una gran ley básica, a la que se halla sometida la inteligencia con una necesidad imposible de variar [...]: cada una de nuestras principales concepciones, cada rama de nuestros conocimientos pasa necesariamente por tres estadios teóricos diferentes: el estadio teológico, o ficticio; el estadio metafísico, o abstracto; el estadio científico, o positivo*»⁹. Solamente en el estadio *positivo* o científico, estadio último y definitivo del espíritu humano, al que ya habríamos llegado, se alcanzaría el cenit de la inteligencia. En este último estadio el hombre puede realizar afirmaciones basadas en lo empírico. Afirmaciones que generan un conocimiento que pasa a acumularse dando lugar al progreso: el avance en el conocimiento de las leyes de la Naturaleza y su dominio técnico. No necesitaríamos, por tanto, ni de la metafísica ni de la religión. Nos bastaría concentrar

6 *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*. Barcelona: Kairós, 2007, 30-35.

7 *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*, 462.

8 *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*, 32-41.

9 *Cours de philosophie positive*, Tome Premier. París: Bachelier, 1830, 3.

nuestra atención en el avance de las ciencias positivas o empíricas y en el aprovechamiento de sus resultados al servicio de la Humanidad. Le pareció que se había abierto un camino hacia un futuro humano feliz, en perenne progreso.

El lenguaje es distinto. Pero la música es la misma. Habría irrumpido un nuevo humanismo fundamentado en la ciencia, una nueva cultura representada por aquellos científicos y pensadores del mundo empírico, a los que se refiere Brockman, que han ocupado el lugar del intelectual tradicional, proveniente del mundo de las letras o las humanidades, redefiniendo lo que somos y comenzando a revelar así de forma clara el sentido último de nuestras vidas. El progreso científico nos llevaría a la superación de todas las dependencias. La razón científica sería un poder del bien y para el bien. La ciencia permitiría construir un mundo nuevo, el mundo del hombre.

El neurocientífico de origen portugués, Antonio Damasio (1944-...), director del Instituto del Cerebro y la Creatividad en la Universidad del Sur de California, en Los Ángeles, parece moverse en una perspectiva semejante. Analiza la evolución de la consciencia a través de un viaje desde las primeras bacterias hace cuatro mil millones de años hasta la creación de la inteligencia artificial en la actualidad, sin necesidad de recurrir a ningún fundamento fuera de la naturaleza¹⁰.

El progreso de las ciencias naturales, de las ciencias positivas, ha vaciado poco a poco de contenido la dimensión espiritual del hombre, reduciéndola a una suerte de ficción inútil.

Por otra parte no faltan quienes interpretan al hombre, lo mismo que a cualquier otro sistema natural, como una máquina. El modelo conceptual de la máquina, es decir, el enfoque técnico-científico, bastaría para conocer o explicar al hombre. Volveríamos, en cierto modo, a la posición del médico francés Lamettrie (1709-1751) en su libro *El hombre máquina*. La invención de los ordenadores ha renovado el modelo y ha llevado a entender al hombre conforme al modelo del ordenador.

En los últimos años percibo que algunos han desatado un optimismo sin límites. Hablan de transhumanismo y posthumanismo, de la superación de la especie humana: de ir, gracias a la ingeniería genética, las neurociencias y la inteligencia artificial, más allá del hombre, de la especie humana. Podríamos intervenir de manera decisiva en la evolución de nuestra especie hasta superarla.

Lo que busca el transhumanismo tecnocientífico, en última instancia, es «la superación tecnológica del ser humano y su conversión en un (ciber)organismo

10 *Sentir y saber. El camino de la consciencia*. Traducción de Joandomènec Ros. Barcelona: Destino (Planeta), 2021.

genéticamente rediseñado y potenciado»¹¹. «Como nuevos titanes, seremos entonces lo que queramos ser»¹². Gracias a los avances de la ciencia y la tecnología, el futuro sería puesto irremisiblemente en nuestras manos. Notamos que se abre paso una confianza en el progreso ilimitado de la ciencia y de la técnica. Estaríamos iniciando la revolución definitiva en la historia humana.

La tecnociencia, en la órbita de lo que se llama «transhumanismo» y «post-humanismo», hace grandes promesas: la inmortalidad en este mundo en permanente juventud y salud; una inteligencia millones de veces superior a la que tenemos; ser completamente inmunes a la depresión o a la simple falta de ánimo; poder disfrutar del sexo, de la comida y del arte con una intensidad que hoy nos resulta inimaginable; disfrutar de nuevas capacidades sensoriales; poder respirar bajo el agua y obtener nutrientes mediante la fotosíntesis como las plantas; aprender a tocar el piano o a hablar un idioma colocando un simple implante en nuestro cerebro; descargar todo el contenido de nuestra mente en un ordenador; disponer de prótesis biónicas reemplazables, controladas directamente por nuestro cerebro, que nos permitirían desplegar capacidades físicas y mentales muy lejos de las accesibles para cualquier ser humano; vivir en una sociedad compuesta por individuos moralmente mejorados, capaces de captar de forma inmediata el sufrimiento de los demás y de actuar eficazmente para erradicar su causa; disfrutar de espectáculos deportivos en los que las habilidades físicas de los participantes fueran muy superiores a las de los deportistas de élite actuales; fundirnos con todos los demás seres inteligentes del universo, incluidos los que crearemos nosotros, en una superinteligencia cósmica, omnipresente, que todo lo observa y ordena. Algunas de esas promesas, como las de las prótesis mecánicas controladas por el cerebro, son ya una realidad cumplida, al menos en sus fases iniciales. La muerte se estaría convirtiendo en un problema técnico, no sería un destino, una condición básica e inexorable de nuestra condición humana, tal como las religiones y las filosofías nos han venido enseñando. El transhumanismo intentaría «transformar sustancialmente a los seres humanos mediante la aplicación directa de la tecnología»¹³.

Las religiones y las filosofías han procurado orientarnos sobre el sentido y el fundamento de lo existente. ¿Por qué y para qué hay cosas? ¿Por qué y para qué existimos nosotros? Hoy abundan los que piensan que se perdieron en relatos y construcciones conceptuales o imaginarias sin fundamento.

Sólo las ciencias empíricas o positivas servirían para orientarnos en ese mundo de niebla. ¿Son fiables sus razones? ¿Podemos concebir un humanismo

11 DIÉGUEZ, Antonio: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder, 2017, 45.

12 Ib. 49.

13 Ib. 40.

que se desarrolle exclusivamente en el horizonte de las ciencias positivas? ¿Pueden los científicos revelar de forma clara el sentido de nuestras vidas?

Los interrogantes apuntan a lo que ha constituido durante más de veinte siglos el núcleo de nuestra cultura. ¿Ha sido o va a ser superado lo que se ha llamado y se llama hoy humanismo? ¿Va a ser sustituida la actual especie humana por otra u otras especies, frutos de la biotecnología? ¿Estamos al final de la aventura humana? ¿Nos veremos obligados a sustituir las concepciones religiosas y filosóficas del hombre por las concepciones científicas o científico-técnicas?

El humanismo de Agustín es claramente incompatible con el humanismo científico que hoy se impone arrolladoramente a partir del avance de las ciencias naturales y de las ciencias técnicas. Habría llegado el momento de acogernos, sin objeciones, a los humanismos seculares y ateos de base científica, de confiarnos a la realidad que investigan las ciencias empíricas.

3. CRÍTICA DEL HUMANISMO CIENTÍFICO

Mi crítica del humanismo científico, sobre todo en la figura de lo que se llama «nuevo humanismo», se orienta a prevenir sobre las amenazas que se ciernen sobre nuestro futuro. En nombre de la ciencia se está abriendo paso un anti-humanismo disfrazado de humanismo. Su consideración desnuda nos descubre sus deficiencias. Bajo el nombre de ciencia se nos intenta vender un cientifismo alicorto y desesperanzado.

La ciencia como camino para conocer el sentido y la realidad total del hombre desemboca en la frustración. En realidad, se atisba un mundo parecido al que describen Aldous Huxley en su novela *Un mundo feliz* (*Brave New World*, 1932) y Burrhus Frederic Skinner en su libro *Más allá de la libertad y la dignidad* (*Beyond Freedom and Dignity*, 1971). Las ciencias dejan al hombre y al mundo sin sentido y fundamento. Algo que intuyó sagazmente Wittgenstein: «Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo. Los hechos pertenecen todos sólo al problema, no a la solución. [...]. Sentimos que incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido ni siquiera rozado»¹⁴. Y un auténtico humanismo no puede prescindir de ese problema.

Se equivocan los que han pensado o piensan que la ciencia sólo contribuye al bien del hombre. La ciencia puede humanizar y destruir al hombre. El código de la ciencia no sería éticamente bueno, de modo que su corrupción implicaría una corrupción de la ciencia. Opino, al contrario, que el bien y el mal están en el hombre que hace ciencia. Una persona buena y una persona mala pueden

14 *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Alianza 1973, 6.432-6.52.

ser profesionalmente excelentes científicos. Su calidad moral no interfiere en su capacidad de utilizar correctamente el método científico.

La ciencia no se corrompe cuando se pone al servicio de la destrucción, del privilegio, de la opresión. Esta convicción nace del famoso mito decimonónico del «progreso», al que aún siguen aferrados algunos filósofos. El código moral que rige la búsqueda y difusión de la verdad científica no tiene por qué exigir una orientación ética respetuosa y promotora de la persona humana, considerándola siempre como un fin y no simplemente como un medio. Sobre el valor absoluto de la persona humana, las ciencias, incluidas las ciencias humanas, no nos enseñan nada.

La expresión humanismo científico se presta a malentendidos. Algunos piensan que desde las ciencias positivas podemos elaborar una concepción adecuada del hombre y de la cultura. Los métodos de las ciencias empíricas han sido considerados injustificadamente como los únicos disponibles para alcanzar la objetividad en el conocimiento, de modo que el mundo interior de la persona ha sido identificado con la esfera de la subjetividad, concebida como una barrera que nos separa de lo real y nos impide conocerlo. En consecuencia, la ciencia ha desplazado el mundo interior. Los viejos métodos de la interioridad casi sólo han podido sobrevivir recluidos en el ámbito religioso.

Las ciencias no explican el mundo interior de las personas. Sus métodos, tan eficaces para explorar la naturaleza, el mundo exterior, no sirven para ese otro mundo. La crisis del hombre contemporáneo se agudiza cuando busca exclusivamente en la ciencia la respuesta a sus preguntas, olvidando que en cada persona se abren interrogantes para los que no bastan las respuestas científicas. Las ciencias no son el final del camino del conocimiento humano, pues no llegan al fondo de la naturaleza ni al fondo de la persona. Todas las proposiciones científicas se refieren a un ámbito parcial y provisional de fenómenos.

El «nuevo humanismo», del que hablan algunos, que sólo reconoce a las ciencias como fuente de conocimiento e inspiración, no ofrece razones suficientes para una esperanza trascendente o una vida responsable. Ética y religión, dos elementos tan centrales en muchos humanismos, son siempre mundos que, en sus aspectos nucleares, quedan más allá de la ciencia. Baste un dato. Desde la ciencia no puede hablarse de libertad, y sin libertad no hay derechos y deberes, virtudes y vicios, ética individual y ética social.

La exploración de la inquietud sin límites, del deseo de lo físicamente imposible que se aloja en la dimensión interior de la persona, no corresponde a las ciencias positivas. Entre otras cosas no queremos morir. La rebelión contra la muerte nace de lo más íntimo de la existencia humana. Y prestar atención a la dimensión interior del hombre, de las personas, la única realidad humana que existe, nos hace avanzar más allá de los objetos de las ciencias positivas.

Vamos siendo conscientes de los nefastos efectos secundarios de un desarrollo económico y técnico imprudente, desbocado. La esperanza en una prosperidad ilimitada se derrumbó. Caímos en cuenta de los límites de las técnicas biológicas y de su aplicación a la medicina. Los humanismos y transhumanismos que se atisbaban tan prometedores parecen fallar. La muerte sigue estando ahí presente como horizonte último de la vida humana.

Aceptando que un humanismo actual no puede ponerse de espaldas a la ciencia, que la permeabilidad entre ciencias y humanismo se ha convertido en una exigencia de nuestro tiempo, no se ha de incurrir en el oscurantismo pseudocientífico, en la aplicación de la ciencia a ámbitos que no le corresponden. Es decir, la razón humana no se reduce a la razón científico-técnica. Recordemos las advertencias de algunos pensadores del siglo XX sobre los límites de ese tipo de razón. Aún son iluminadores, por ejemplo, muchos escritos de Husserl, Romano Guardini, Marcuse, Ortega y Gasset, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Zubiri y Augusto Andrés Ortega.

Tras los problemas que el transhumanismo y el humanismo científico reduccionista plantean está el peligro de una absolutización de la ciencia. ¿Hasta dónde pueden llegar las promesas de las tecnociencias (neurotécnicas, ingeniería genética, inteligencia artificial)? En el fondo se halla el problema del alcance de las tecnociencias, pues, al final, el transhumanismo, en lo que parecen atribuirle de más propio, se fundamenta en las modificaciones que introducen las nuevas tecnologías en la vida humana. Y, sin menospreciarlas, es importante relativizar el alcance de las ciencias empíricas, entre las que figuran la neurociencia y las tecnociencias.

Dentro de su ámbito solo cabe una concepción superficial de la realidad humana y del destino humano. No nos extrañe, por esto, que las grandes promesas de las tecnociencias en el momento actual hayan desencadenado un proceso de deshumanización creciente. Lo cual no tendría por qué suceder, si reflexionáramos sobre el sujeto que está implícita o explícitamente en el origen y desarrollo de las ciencias naturales y de las ciencias técnicas: la persona creadora, autoconsciente y libre, abierta a los otros, en su ser y actividad.

A la hora de enfrentarnos con los resultados de las ciencias naturales y las ciencias humanas, y las ciencias técnicas es necesario caer en cuenta del nivel en que se mueven. ¿Tenemos la capacidad de hacernos preguntas más allá de las ciencias empíricas? El positivismo científico está cerrando los horizontes de la realidad, como si pudiéramos asegurar que sólo existe lo que entra dentro del horizonte de nuestra experiencia del mundo físico o material.

Más allá de las máquinas, por perfectas que sean, y de las ciencias empíricas, por desarrolladas que estén, se halla o late el sujeto autoconsciente y libre, dotado de capacidad creadora, que programa las máquinas y el desarrollo de las ciencias empíricas. Lo que se ve no nos autoriza a negar todo tipo de realidad

a lo que no se ve. Somos los creadores de las ciencias y de las tecnologías. Por tanto nos encontramos más allá de ellas.

Ningún progreso científico o técnico basta para negarnos la capacidad de hacernos preguntas sobre aquello que está más allá de lo que vemos y experimentamos en el mundo de los cuerpos. Las propuestas tecnófilas del transhumanismo tienen poco que ver con la concepción del hombre o del mejoramiento humano tal como lo concibió la mayoría de los grandes filósofos de Occidente. Con razón un notable número de replicas bien informadas, provenientes de diversas orientaciones filosóficas, ha empezado a rebatir, en muchos de sus argumentos, al discurso transhumanista.

En cuanto que la realidad humana concreta, las personas, no puede ser reducida a lo que han investigado o pueden investigar las ciencias positivas, el nuevo humanismo carece de fundamento suficiente. Parece que nos ofrece últimas respuestas a últimas preguntas. Pero la ciencia no ha despejado ni nunca despejará completamente la niebla que envuelve a la existencia humana respecto a las últimas preguntas. Y la acumulación de investigaciones científicas hace esa niebla cada vez más densa¹⁵.

A medida que este humanismo avanza, Dios desaparece del horizonte de la cultura. En realidad, todo humanismo científico, cuando se concibe como auto-suficiente, es ciego para cualquier respuesta de tipo teísta a las preguntas últimas. Le van unidos indisolublemente el materialismo y el ateísmo o, al menos, el agnosticismo.

Además, por conceder la primacía teórica y práctica a la ciencia, despoja al hombre de lo que le es más propio: de su dimensión intencional y moral. Pero un hombre despojado de su dimensión intencional y moral deja de ser hombre. Como expone lúcidamente Evandro Agazzi¹⁶, el ser humano encuentra en la experiencia de sí mismo las razones para no aceptar su reducción a la naturaleza exterior, o sea, a *objeto de las ciencias positivas*. El hombre es capaz de interiorizar el mundo exterior a pesar de no identificarse ontológicamente con él.

Todo ser humano percibe que hay unos seres que poseen esta capacidad de representar objetos abstractos como los conceptos, los fines y las obligaciones, y que otros no la poseen. ¿Cómo sabe esto? Porque puede referirse a estas representaciones en su comunicación con los demás y ser comprendido por ellos, mientras que tales interacciones no son posibles con los seres inanimados ni con los animales o los productos de la tecnología. Cuando nos encontramos cara a cara con una persona, sentimos que somos *interiorizados* por ella del mismo

15 Cada vez resulta más trabajoso remontarse más allá de nuestros conocimientos positivos. Galileo, Newton y Leibniz, tres grandes iniciadores de la ciencia moderna, percibían sin problemas la limitación de lo que el último de ellos llamaba «filosofía experimental».

16 «La imagen actual del hombre y la tecnociencia», en I. MURILLO (Ed.), *Ciencia y hombre*, Ediciones Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2009, 277-286.

modo que nosotros la *interiorizamos*. Yo la juzgo y ella me juzga. Lo cual no sucede con una computadora, con una planta o (salvo superficialmente) con un animal.

Sin interioridad no hay hombre. Pues nos distinguimos del resto de los seres vivos y, con mayor razón de los objetos inanimados, incluyendo las «máquinas pensantes», por la interioridad objetiva o intencionalidad en sus formas más altas: reflexión, autoconciencia, comunicación verbal, elaboración simbólica, capacidad de considerar lo abstracto y lo posible, conciencia moral, libertad de autodeterminación, sentido de la trascendencia.

En las ciencias positivas la razón se hace ciega para esa dimensión interior. Y para que dicha razón se convierta en una razón realmente humana, ha de integrarse en una razón capaz de discernir entre el bien y el mal. El progreso material, para ser progreso humano, necesita ser dirigido desde la razón moral. Nos dice Benedicto XVI en su encíclica *Spe Salvi* que la razón sólo se vuelve humana «si es capaz de indicar el camino a la voluntad, y esto sólo lo puede hacer si mira más allá de sí misma»¹⁷. Ese más allá es filosófico y teológico. En caso contrario, la situación del hombre se convierte en una amenaza para sí mismo y para la creación. Las experiencias del siglo XX han hecho que reconozcamos la ambigüedad del progreso científico-técnico, que puede convertirse en una amenaza para el hombre.

Una interpretación tecno-científica del hombre lo priva de un aspecto esencial de su identidad: la conciencia de su propia libertad, sin la cual pierde sentido la moralidad, todo proyecto de vida, la responsabilidad, la dignidad, los derechos humanos. En nombre de la ciencia, hemos asistido a una deshumanización del hombre, a una descomposición de lo propiamente humano. Cada vez más hombres sólo se atienen a lo físico, biológico, psicológico y sociológico.

Los primeros planos se convierten en fundamento exclusivo de la cultura, en principio y fundamento de la vida humana. En nombre de la ciencia se ha vaciado de sentido la existencia humana. Cuando la ciencia se convierte en una concepción general del mundo y de la vida, se excluyen las cuestiones del sentido de la existencia, suplantando así a la filosofía y a la religión, eliminando la dimensión moral del hombre. Un humanismo pretendidamente fundamentado en la ciencia está vacío de finalidad y de valores éticos. No habría límites morales.

Buen ejemplo de los callejones sin salida a los que conduce el cientifismo son las posiciones de Mario Bunge (1919-2020)¹⁸ y de Jesús Mosterín (1941-

17 *Spe Salvi*, n. 23

18 *Ciencia y ética* (Buenos Aires: Ediciones Siglo XX, 31982) y *Materialismo y ciencia* (Barcelona: Ariel, 1981).

2017)¹⁹. Según su punto de vista, la estrategia para conseguir vivir lo mejor posible es la racionalidad o la optimización de la eficacia en la obtención de los fines. Su análisis de la racionalidad en relación con la acción humana involucra varios de los temas centrales de la filosofía: la creencia y el conocimiento, la intención y la acción, los fines y los medios, la teoría y la praxis. Se muestran empiristas convencidos.

No se podría constatar más realidad que aquella de la que tenemos experiencia en este mundo. Los hombres no somos más que animales evolucionados. Por supuesto no tendría sentido acudir a Dios para fundamentar la ética. Lo que se llama «ética» es un pragmatismo o utilitarismo puro y duro. ¿Y si un tercio de la humanidad considera que la consecución de su felicidad exige con notable probabilidad el exterminio de los otros dos tercios? ¿En virtud de qué podríamos juzgar inaceptable esa opinión? En suelo europeo, con motivaciones racionales, durante el siglo XX, han sido masacrados millones de inocentes.

Todo hombre, sin embargo, es capaz de emitir un juicio según el cual existe el *deber* de hacer el bien o de evitar el mal. Lo cual no radica en el mundo de la ciencia y la tecnología. Quiere esto decir que cualquier interpretación del hombre que lo reduzca a una máquina o a fenómenos naturales, perturba profundamente su identidad, ya que deja sin sentido su dimensión moral; sólo sirve para dar razón de los aspectos de su naturaleza que tiene en común con los otros seres naturales, que corresponde a lo que está *fuera* de su interioridad.

No es cierto, pues, que el hombre se encuentre a sí mismo en el mundo técnico que le rodea. Quiere esto decir que es ilegítimo interpretar al hombre de acuerdo con los modelos de sus productos técnicos. Una máquina (calculadora) manipula unos signos materiales según unas determinadas reglas, ejecutando determinadas operaciones. Pero no sería adecuado afirmar que la máquina ha demostrado algo, pues no dispone de una intencionalidad que le permita darse cuenta de que ha probado la verdad de la conclusión a partir de las premisas.

Con razón el hombre contemporáneo tiene la sensación de que ha perdido su identidad cuando se le invita a considerarse como una *máquina pensante*. El que se puedan imitar ciertas operaciones mentales por medio de máquinas (inteligencia artificial) no implica que el pensamiento se comporte como una máquina, ya que ninguna máquina tiene la capacidad de sustituir la dimensión típicamente humana de la intencionalidad.

Las creaciones científicas suscitan en nosotros preguntas que no pueden responderse desde la misma ciencia. Por medio de los métodos científicos no podemos conocer la existencia humana en cuyo seno surge la ciencia.

19 *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza Editorial, 2008. Esta obra incorpora y desarrolla el contenido de su libro *Racionalidad y acción humana*, publicado el año 1978 en la misma editorial.

Después de lo que he reflexionado anteriormente, podemos concluir que es imposible un humanismo científico. Lo curioso de nuestra situación es que, a la vez que asistimos, sobre todo en Occidente, a una reducción progresiva del hombre al estatus de un ser natural cualquiera o de una máquina, con lo que se volatilizan las razones para afirmar la dignidad del hombre y sus derechos fundamentales, nos dedicamos a celebrar la *dignidad* del hombre y hacer declaraciones solemnes sobre los *derechos humanos*. No tiene sentido afirmar que se debe respetar a una máquina. Con respecto a una máquina, la actitud racional es la de explotarla al máximo.

4. POSIBLES CAMINOS HACIA UN HUMANISMO ACTUAL EN LA ÉPOCA DE LA CIENCIA

Mi crítica del humanismo científico no implica un rechazo de la ciencia. No me opongo a la ciencia, sino al cientificismo, a la filosofía positivista y naturalista que se nos brinda como si fuese auténtica ciencia. Soy consciente de que la ciencia pertenece a las raíces culturales de Europa y de Occidente, de que la ciencia ha sido un motor de progreso y lo sigue siendo. El hombre se perfecciona también con la ciencia. Un humanismo que fuese hoy incapaz de integrar las aportaciones de la ciencia sería, por esto, un humanismo anacrónico e incompleto.

Sin duda, un humanismo actual recibe siempre la impronta de la ciencia. Ésta ha introducido mejoras extraordinarias en la vida humana a través de la técnica. Todos somos testigos de los adelantos y ventajas que hemos experimentado en los medios de transporte, en las comunicaciones audiovisuales, en la producción de alimentos, en el diagnóstico y curación de enfermedades, etc. También, gracias a ella, hemos avanzado en el conocimiento de la naturaleza y del hombre.

Añadamos, además, que la puerta única para poder penetrar en muchas profesiones es hoy la educación científica. La misma enseñanza de las ciencias se ha convertido, por esto, en una profesión a la que se dedican millones de personas en nuestro mundo.

Pero insisto: cruzarían las fronteras de la ciencia, aventurándose por ámbitos que escapan por principio a la investigación científica, cuantos sostienen que una biología de la mente y unos avances de la física, de la tecnología informática, la genética, la neurobiología, la ingeniería y la química de los materiales agotan o pueden agotar nuestro conocimiento del hombre. La persona nunca es reducible a lo que investigan las ciencias.

A principios del siglo XXI necesitamos ciertamente tomar en consideración el campo de la ciencia. Pero la filosofía y la poesía y la religión no son reducibles al saber científico. Ciencia, arte, filosofía y religión son ámbitos complementarios

dentro de ese humanismo abierto e integrador, que aquí defiendo. Un humanismo que intenta abarcar lo exterior y lo interior, el cuerpo y el espíritu, el individuo y la sociedad, el hombre y Dios. En este tipo de humanismo se reconoce la dignidad de las personas y su proyección social y trascendente, la ciencia no es el último fundamento de nuestros conocimientos, y se pone el progreso científico-técnico al servicio del hombre.

Los caminos de la ciencia son caminos del hombre. Su investigación no carece, pues, de interés humano. Las distintas ciencias sirven para perfeccionar la inteligencia humana, nos permiten llegar a un conocimiento cada vez más completo de la naturaleza y de la cultura, y facilitan nuestra vida transformando nuestra circunstancia física y social.

A fin de evitar la impresión de una valoración negativa de la ciencia, he querido aludir a las aportaciones de la ciencia a un humanismo actual. Es indudable que podemos investigar al hombre desde una perspectiva científica y a la ciencia desde una perspectiva antropológica. Que el humanismo científico, tomado en el sentido del «nuevo humanismo» o en sentido cientificista, carezca de fundamento suficiente, no significa que un humanismo pueda ser hoy plenamente actual sin integrar muchas aportaciones de las ciencias positivas. Incluso tiene sentido hablar de humanismo científico si con esa expresión indicamos la dimensión humana de la ciencia, de la razón científica.

Pero cuando tal humanismo se entiende como una concepción del hombre exclusivamente inspirada en la ciencia y excluyente de cualquier otra perspectiva, entonces se nos plantea el problema de si es compatible con un auténtico humanismo. La ciencia nace del fondo interior de la persona, es una de las actividades que el hombre hace en su vida, una de sus más brillantes creaciones. Pienso que ni la ciencia ni la tecnología tienen por qué ser un elemento negativo opuesto al humanismo, ya que tanto la una como la otra son producto y creación humana.

Al final la ciencia, en cuanto es conocimiento, nos remite a la interioridad de las personas. Únicamente la reflexión nos permitiría dar razón de la ciencia. Habría que reconquistar la idea de una *interioridad objetiva*, una realidad que todos los hombres han experimentado, aunque no se trate de una experiencia sensible. El mundo interior de las personas se puede analizar y explorar utilizando métodos adecuados, de los que ya se valió la cultura occidental (y otras culturas) antes de que se impusieran masivamente las ciencias positivas.

Un humanismo actual debe integrar la ciencia y la libertad, es decir, una perspectiva, abierta a las ciencias positivas (la razón instrumental), y a una interioridad objetiva que haga posible el acceso al valor absoluto de las personas y a Dios. Sólo así nos proporcionará criterios que nos permitan manejar la ciencia al servicio del bienestar humano individual y social, sin cerrar el horizonte de la esperanza trascendente. Más que nunca, hoy necesitamos una reflexión a fondo

sobre la libertad. Sólo hay persona, auténtica humanidad, donde existe la posibilidad de la libertad.

La reflexión de la persona sobre sí misma junto con las aportaciones de la ciencia ha contribuido a que tomemos conciencia de que la libertad radical o libertad de elegir no es incompatible con las limitaciones de la *libertad de acción*. La libertad no se identifica con la libertad de acción y, por tanto, el avance de las ciencias naturales y humanas, que consiste necesariamente en el descubrimiento de nuevos determinismos y condicionamientos de nuestras acciones, nos ayuda a conocer cada vez mejor la realidad concreta de nuestra libertad.

Un científico humanista sería aquel que sabe remitir la ciencia a la conciencia de sí mismo y situarla en el conjunto de la cultura y de lo real. Y es que el por qué de lo que soy tiene distintos niveles y algunos de éstos (el físico, el biológico, el psicológico y el sociológico) los investigan las ciencias. Hasta habría que aceptar el hecho patente de que las nuevas ciencias y tecnologías abren nuevas posibilidades al humanismo.

Vale la pena reflexionar sobre la posibilidad de avanzar hacia un humanismo integrador de todo lo que hace que el hombre ande por caminos de excelencia, aun reconociendo sus límites y fragilidades. Un humanismo en nuestra situación histórica debería ser capaz de integrar el cuerpo y el espíritu, la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, la ciencia y la religión, la filosofía y la teología.

Prefiero hablar de humanismo *integrador* y no *integral*. Pues el término «integral» sugiere la idea de completo, y, en cuanto que todo auténtico humanismo implica la libertad y la imperfección humana, un humanismo nunca puede ser completo. Sólo Dios es completo, porque lo abarca todo, también todas las criaturas, el universo entero.

El principal objetivo de un humanismo integrador, el que defiende, es que pretende hacer suyas todas las verdaderas preguntas y todas las respuestas verdaderas sobre el hombre, sobre su ser, sobre sus ideales y sobre el sentido de su existencia. La renovación del humanismo no puede avanzar por caminos reduccionistas, sino abiertos a todas las aportaciones que puedan enriquecerlo desde una perspectiva teórica y práctica. La perspectiva integradora me parece el enfoque más deseable para la renovación del humanismo en nuestro tiempo. En mi concepción del humanismo no excluyo nada de lo que pueda contribuir a un mejor conocimiento y perfeccionamiento del hombre.

En mi concepción del hombre entra el cuerpo, su pertenencia a la naturaleza, y el espíritu (la autoconciencia de sí mismo, del universo y de Dios). Todo verdadero humanismo, por tanto, se fundamenta en la dimensión exterior o corpórea e interior o espiritual de las personas. Y parece razonable pensar que el hombre ha surgido, por un proceso evolutivo sorprendente, en el seno de una naturaleza que nos remite más allá de lo finito, hacia lo infinito, hacia un fundamento personal infinito. Para los cristianos ese fundamento es el Dios Amor, al

que llamamos Padre, Hijo y Espíritu Santo, que siempre queda infinitamente más allá de nuestro conocimiento y lenguaje. Sin el Dios creador no habría modo razonable de fundamentar un humanismo integrador de todo lo bueno, verdadero y bello que nos sale al encuentro, a pesar de todos los materialismos, idealismos, panteísmos y cientifismos de los dos últimos siglos²⁰.

El error de algunos humanismos no consiste en afirmar el alto valor del hombre, sino «en tender a considerar al hombre como bastándose a sí mismo»²¹. Sin duda podemos organizar nuestro mundo sin Dios, puesto que hay en el hombre suficiente riqueza para desarrollar un humanismo sin Dios. No obstante, lleva razón Henri de Lubac, sin Dios no podemos organizarlo más que contra el hombre²².

Un humanismo ateo sería un humanismo inhumano. Al no haber nada que trascienda al hombre, éste quedaría sumamente empobrecido. Le faltaría algo fundamental: la apertura a lo que es mayor que nosotros, al Misterio trascendente. Tatiana Góricheva, educada en el ateísmo marxista, ha comprendido la enorme pérdida que supone la carencia de esta apertura a la trascendencia religiosa: «La trascendencia ha quedado anulada. Una insoportable simpleza ha venido a ocupar su puesto. Donde no hay metafísica reina lo trivial»²³.

Hay que añadir algo más en relación con la actual situación cultural. Uno de los significados del fenómeno actual de la secularización y, más ampliamente, de la desacralización estriba en que el hombre toma conciencia de su consistencia propia y de la consistencia de la naturaleza frente a la esfera de lo «sagrado». Dios ha creado un hombre capaz de ateísmo y no un esclavo que le adoraría sin libertad, aunque el problema de Dios sea, en expresión de Zubiri, «una dimensión de la realidad humana en cuanto tal»²⁴.

Se puede ser inteligentemente ateo o agnóstico. Debido a su rica consistencia, podemos pararnos en lo penúltimo, como si fuese la última realidad. Sin embargo, no puede negarse, a pesar de todo, que la reflexión humana, cuando pensamos a fondo en las características que ha de revestir el último fundamento de lo real existente, llevados de la mano por el principio de razón suficiente, puede conducirnos también a descubrir que el hombre, igual que el resto del cosmos, es una pregunta abierta sobre un horizonte de Misterio, que hunde sus raíces en un Misterio insondable.

20 Reconozco que esta afirmación juega aquí el papel de algo parecido a un postulado, pues no puedo detenerme a justificarla. En cierto modo, muchos de los escritos de Teilhard de Chardin nos pueden ayudar a profundizar en las razones que la apoyan.

21 BERDIAEV, N., *Reino del espíritu y reino del César*. Madrid: Aguilar, 31964, 42.

22 *El drama del humanismo ateo* (1943). Madrid: Encuentro, 1990, 11.

23 *La incansable búsqueda de la felicidad*. Barcelona: Herder, 1990, 79.

24 *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 31985, 12.

Para concebir legítimamente un humanismo no considero necesario que un filósofo sea ateo o agnóstico, como muchos han pensado y piensan. En el siglo XIX, Comte, Marx y Nietzsche, y, en los siglos XX y XXI, Russell, Ayer, Sartre, Levy Strauss, Onfray, Dawkins y otros pretendieron concebir y organizar la vida humana sin contar con Dios. A ellos hay que añadir la multitud de filósofos naturalistas y científicos, para los que sólo existe la naturaleza, ajenos totalmente al mundo de lo religioso y sobrenatural; aunque no todos los científicos se han declarado naturalistas y científicos, y no les faltan motivos para ello. Heidegger, con una pequeña frase, «la ciencia no piensa», abre un inmenso espacio a nuestra razón más allá de la ciencia. Nuestra razón no se identifica con la razón científica y técnica.

Un humanismo actual, tal como lo concibo, puede integrar también razonablemente todo lo que favorece la esperanza. Sería un humanismo esperanzador, capaz de refundar la esperanza²⁵. En el fondo late la pregunta por el sentido de la vida humana. Necesitamos saber cuáles son las razones últimas de nuestro ser y de nuestro actuar. El que los humanismos se declaren ateos, agnósticos o abiertos a la trascendencia religiosa tiene que ver con esto²⁶. La autoconciencia humana remite siempre, si no se la mutila, a una trascendencia.

Trascendencia que aparece en pensamientos tan distintos como los de Tomás de Aquino, Marx y Nietzsche. En los dos últimos hallamos una interpretación *utópica* de la autotrascendencia del hombre. Convierten al hombre en un simple medio para la consecución de una futura sociedad sin alienación o de un futuro superhombre. En la interpretación teológica del primero, por el contrario, la autotrascendencia del hombre le abre cognoscitiva y volitivamente hacia un Absoluto que no es alcanzable desde la naturaleza. El hombre no es, por tanto, un simple medio para realizar el Absoluto. Sus palabras expresan este pensamiento con precisión y claridad: «Por naturaleza es innato a todos los hombres el deseo de conocer las causas de lo que ven; de donde por la admiración de las cosas que veían y cuyas causas estaban ocultas empezaron los hombres a filosofar. Al encontrar la causa, descansaban. Pero la curiosidad no descansa hasta que llega a la causa primera, y entonces juzgamos que sabemos perfectamente, cuando conocemos la primera causa. Por tanto el hombre desea conocer la primera causa como último fin. Ahora bien, la primera causa de todo es Dios. Es, pues, el último fin del hombre conocer a Dios»²⁷.

Cuando el hombre busca el sentido último, sabiéndolo o sin saberlo, está buscando a Dios. Así lo comprendieron, por ejemplo, el científico Albert Einstein, el teólogo Paul Tillich y el filósofo Ludwig Wittgenstein. El primero afirma

25 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Raíz de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1996.

26 MURILLO, Ildelfonso, "Dimensión religiosa de los humanismos". *Naturaleza y Gracia*, 54, 2007, 175-198.

27 *Suma contra los gentiles*, III, cap. XXV.

que aquel que ha encontrado una respuesta al problema del sentido de la vida es un hombre religioso. El segundo sostiene que ser religioso «significa plantearse apasionadamente la pregunta por el sentido de su existencia». El tercero escribe: «creer en Dios significa ver que la vida tiene un sentido».

Existe en la persona humana una dimensión absoluta de pregunta y deseo que no se da en los otros seres naturales de los que tenemos experiencia. Todo hombre tiene o busca su Absoluto. La historia de los mitos y de las religiones es la historia humana de la búsqueda incesante del fundamento último de su ser y de su existir. Cuestión distinta es cómo cada persona se representa el Absoluto.

Si reflexionamos sobre lo que acontece en nuestra situación histórica, nos damos cuenta de que no todos los caminos conducen hacia un humanismo verdaderamente esperanzador, que resiste incluso cuando nos enfrentamos con nuestra propia muerte. Sin hablar de aquello que es más que el hombre, no podemos responder satisfactoriamente a la pregunta por el modo como puede o debe realizarse la autoconstrucción humana.

Para dar firmeza y profundidad a un humanismo, y para fundamentar su dimensión práctica, no siempre basta la maravilla que somos. La ética *absoluta* del amor al prójimo no creo que pueda darse sin presuponer un fundamento teológico que la sustente. Sólo a la luz de Dios, donde radica en último término la dignidad humana, podríamos afirmar absolutamente al otro hombre (a la otra persona).

La conciencia de la excelencia humana tiene que reconocer sus límites. Nuestros deseos y aspiraciones pueden no tener límites, pero su realización depende de condicionamientos o límites que nos resultan infranqueables. Nuestra perfección hemos de buscarla dentro de lo que nuestra naturaleza nos permite y tomar conciencia de que nuestra plenitud sólo está en manos de Dios.

Creer en Dios significa abrir nuestra existencia hacia un ámbito de posibilidades infinitas. Un humanismo actual no tiene por qué cerrarse al Dios Creador y Salvador del Cristianismo, el mejor camino que conozco para fortalecer nuestra apertura a una esperanza sin límites. Mi concepción del humanismo está abierta al fundamento último, a un Dios que fundamenta la esperanza. Agustín estuvo plenamente convencido de su Verdad.

Mi pretensión ha sido la de mantenerme alejado tanto de los que consideran a la ciencia como el único camino para construir un humanismo actual como de los que piensan que la ciencia no tiene nada que aportar a un auténtico humanismo. En un humanismo actual, a fin de que pueda ser *humanismo* y *actual*, deben converger elementos provenientes, al menos, de la filosofía, la religión y la ciencia.

5. SAN AGUSTÍN Y NOSOTROS

El humanismo de las *Confesiones* de Agustín sintoniza básicamente con ese humanismo actual al que me acabo de referir, capaz de integrar todo lo que de verdadero, bueno y bello ha habido y hay en la ciencia, la filosofía, la religión y el arte. Creo que si Agustín viviera en nuestro tiempo, estaría fundamentalmente de acuerdo con esta manera de concebir el humanismo.

Hay verdad más allá de lo que han investigado o pueden investigar las ciencias empíricas con sus métodos. Sus métodos no pueden demostrar que no la haya. ¿Y por qué no la va a haber si es lo más razonable? Richard Dawkins ha convertido al azar, vestido con el ropaje darwiniano de la selección natural, en el ser más poderoso e inteligente que podemos imaginar, capaz de hacer un cerebro a pesar de toda su fabulosa complejidad.

Tras la naturaleza humana, tras el universo que investigan las ciencias empíricas, aún hoy, muchos ven abrirse un Misterio personal insondable, al que conciben como origen de la naturaleza y fin último del hombre. El que el hombre haya surgido en el seno de la naturaleza por un proceso evolutivo, según una probable hipótesis científica, no significa que el objetivo último de la vida humana esté dentro de sus fronteras.

Agustín creyó que Dios nos había enviado un Mediador, Cristo, para que nos ayudara a conseguir nuestra plenitud, nuestra salvación. Y quizás no le falta razón. Todavía en el siglo XXI nos podemos preguntar, razonablemente, si las personas que vivimos en este mundo hemos de resignarnos sin más a terminar nuestra vida, la de cada uno, con la muerte.

Los humanismos ateos, incluido el «nuevo humanismo», son, en definitiva, humanismos sin esperanza. El humanismo cristiano de Agustín, en cambio, nos invita a superar el naturalismo ateo y desesperanzado, a esperar que Dios, no sabemos cómo, nos mantiene vivos cuando nuestro cuerpo se descompone o deja de funcionar. Dios no quiere que muramos para siempre.

Por lo expuesto anteriormente, pienso que es razonable un humanismo integrador, abierto a la esperanza, en la época de la ciencia, a pesar de toda nuestra fragilidad. La fe razonable en el Dios Creador y Salvador del Cristianismo contribuye a fortalecer, en un humanismo, la apertura a una esperanza sin límites.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAZZI, Evandro, «La imagen actual del hombre y la tecnociencia», en I. MURILLO (Ed.), *Ciencia y hombre*, Ediciones Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2009, 277-286.
- AGUSTÍN (SAN), *Las Confesiones*. Texto bilingüe. Edición crítica y anotada por el P. Ángel Custodio Vega, O. S. A. 3ª ed. Madrid: BAC, 1955.
- _____, *Confesiones*. Traducción de José Cosgaya, O.S.A. 2ª ed. Madrid: BAC, 1988.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., *REGIO MEDIA SALUTIS. Imagen del hombre y su puesto en la creación*. San Agustín.
- BENEDICTO XVI, *Spe salvi*. Madrid: San Pablo, 2007.
- BERDIAEV, N., *Reino del espíritu y reino del César*. 3ª ed. Madrid: Aguilar, 1964.
- BROCKMAN, John, *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*. Barcelona: Kairós, 2007.
- BUNGE, Mario, *Ciencia y ética*. 3ª ed. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX, 1982.
- _____, *Materialismo y ciencia*. Barcelona: Ariel, 1981.
- COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, Tome Premier. París: Bachelier, 1830.
- DAMASIO, Antonio, *Sentir y saber. El camino de la consciencia*. Barcelona: Destino (Planeta), 2021.
- DOLBY, María Carmen, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*. 2ª ed. Pamplona: EUNSA, 2002.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Raíz de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- GÓRICHEVA, Tatiana, *La incansable búsqueda de la felicidad*. Barcelona: Herder, 1990.
- LUBAC, Henri de, *El drama del humanismo ateo* (1943). Madrid: Encuentro, 1990.
- MOSTERÍN, Jesús, *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- MURILLO, Ildelfonso, “Dimensión religiosa de los humanismos”. *Naturaleza y Gracia*, 54, 2007, 175-198.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*. Madrid: BAC, 1952.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Alianza 1973.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*. 3ª ed. Madrid: Alianza, 1985.

FRAY LUIS DE LEÓN SOBRE LA ARTICULACIÓN ANTROPOLÓGICA DE DOMINIO Y PROPIEDAD

*FRAY LUIS DE LEÓN ON THE ANTHROPOLOGICAL ARTICULATION
OF DOMINION AND PROPERTY*

M^a IDOYA ZORROZA

Doctora en Filosofía
Profesora contratada doctora
Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca/España
izorrozahu@upsa.es
ORCID: 0000-0002-3195-4101

Recibido: 11/09/2022

Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Partiendo de la interpretación unitaria de la obra de fray Luis de León desde dos claves: pensamiento cristológico y onomástico (aportadas por Saturnino Álvarez Turienzo), se revisan los breves lugares en que este autor aborda la relación entre el dominio natural del ser humano sobre los bienes creados y la división de la propiedad. Fray Luis sigue las tesis de la Escuela de Salamanca sobre la concepción del dominio como atribución a la misma naturaleza humana y las múltiples formas de propiedad que derivan del derecho positivo, pero vincula al derecho de gentes (tradicionalmente ejemplificado con la división de la propiedad) un desarrollo propio y específico.

Palabras Clave: Luis de León, siglo XVI, Filosofía española, derecho de gentes, dominio, propiedad, antropología.

Abstract: This article supposes an unitarian interpretation of Luis de León's work given by Saturnino Álvarez Turienzo as a Christological and Onomastical thought. The article studies few occasions in which Luis de León exposes what is in relationship with natural dominion over created things and divided ownership. One can conclude that Luis de León follows several thesis that were attributed to School of Salamanca –like dominion as a natural attribution to human being and the division of ownership as belonging to positive right–, at the same time that he gives an specific status to *ius gentium* (law of people) and the division of ownership.

Keywords: Luis de León, 16th century, Spanish Philosophy, law of people, dominion, ownership, property, anthropology.

1. PRESENTACIÓN

Tuve la oportunidad de profundizar en el conocimiento de Fray Luis de León de la mano de dos de sus mayores estudiosos, José Barrientos García y Saturnino Álvarez Turienzo. Y de manera muy especial trabajando con los dos en la preparación del libro de este último: *Fray Luis de León: Camino nuevo (y no usado) de su pensamiento*¹ publicado poco antes de su fallecimiento.

Hasta entonces, fray Luis se me presentaba bajo formas diversas y a veces difícilmente reconciliables. Como humanista que se inclina hacia las lenguas (latín, griego y hebreo), los clásicos y las fuentes bíblicas, y como teólogo, en las cátedras de Santo Tomás y Durando (o Nominales), moviéndose con soltura y competencia con el método escolástico. Como religioso que busca elevar el alma a la contemplación de los misterios sagrados, aplicándose a ella con todas sus facultades: intelectuales, morales y afectivas; y como profesor que cumple las pesadas funciones asociadas a la docencia universitaria y que vive en medio de la academia con la máxima intensidad (por ejemplo, reclamando toda la formalidad debida en los asuntos de vida universitaria). Como el estudioso amante de la vida tranquila que rememora el retiro de La Flecha y como el hombre de temperamento litigante al que no le faltaron ocasiones para mostrar la fortaleza y violencia de su carácter.

Esta contradicción llega incluso a su adscripción intelectual: es teólogo en la Universidad de Salamanca, y de manera semejante a como lo hicieron sus maestros: ejerce su docencia en Teología siguiendo los textos de Tomás de Aquino, especialmente la *Summa Theologiae*, incluso aunque el texto asignado fuera distinto². Según algunos autores esto lo hace parte de la Escuela de Salamanca³: por haber estado vinculado a la Universidad salmantina primero como alumno⁴ –que reconoce entre sus maestros a Domingo de Soto, co-

1 ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *Fray Luis de León: Camino nuevo (y no usado) de su pensamiento*. Madrid / Porto: Sínderesis, 2021.

2 Es la conclusión de BARRIENTOS GARCÍA, José, *La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca a través de los Libros de Visitas de Cátedras (1560-1641)*. Madrid / Porto: Sínderesis, 2018, tras revisar año a año las distintas cátedras de teología.

3 Entre otros, afirman que es un teólogo fundamentalmente tomista: cfr. GUY, Alain, *Fray Luis de León*. Paris: José Corti, 1989, 49; Cfr. también del mismo autor: *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*. Introducción de Pedro Sainz Rodríguez, Madrid: Rialp, 1960. Una revisión de su actualidad en MARTÍN GÓMEZ, María, “Presente y futuro de fray Luis de León”. *Azafea: revista de filosofía*, 18, 2016, 129-145; cfr. también: “Fray Luis de León”, en Ángel PONCELA (ed.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*. Madrid: Verbum, 2015, 223-268.

4 Fray Luis de León (1527-1591) estudió en el convento de los agustinos Artes o Filosofía (febrero de 1544 y octubre de 1546) teniendo como maestro a Juan de Guevara que luego sería catedrático de Nominal o Durando (1557-1565), y de Vísperas de Teología (1565-1600); estudiará Teología desde octubre de 1546-1551. Continuará compaginando docencia y estudio en Soria, Toledo, Alcalá y Salamanca; y en Alcalá estudió con Mancio de Corpus Christi. En junio de 1560 logró ser licenciado y maestro en Teología con Domingo de Soto como padrino. Los datos

fundador con Vitoria de esa Escuela, y a Melchor Cano, que inmortalizó su método en su *De locis theologicis*⁵, y luego como docente en dicho centro de estudios. Para otros, fray Luis se muestra, más que miembro, “víctima” de dicha Escuela⁶, como justifica Barrientos apoyándose en el duro enfrentamiento que tuvo con los teólogos dominicos y que se prolongó durante toda su vida académica, llevándolo incluso ante la Inquisición y a la cárcel.

La publicación progresiva de la obra académica de fray Luis puede llegar a superar la primera distinción, que –señala Orrego⁷– se debía al estudio sesgado de la obra luisiana que privilegiaba o bien su obra castellana y poética, o bien sus textos latinos de carácter estrictamente académico como catedrático univer-

biográficos de fray Luis los he sacado de: BARRIENTOS GARCÍA, José, La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca a través de los Libros de Visitas de Cátedras (1560-1641); Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca. Real Monasterio del Escorial, Madrid: Ediciones Escorialenses, 1996; consultando también textos como los de ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino (coord.), Fray Luis de León: el fraile, el humanista, el teólogo. Real Monasterio del Escorial, Madrid: Ediciones Escorialenses, 1991; Fray Luis de León. Valor de actualidad de su estilo intelectual y humano. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1973; VOSSLER, Karl, Fray Luis de León. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946; BELL, Aubrey F. G., Luis de León: un estudio del Renacimiento español. Barcelona: Casa Editorial Araluce, 1925; GUY, Alain, Fray Luis de León; El pensamiento filosófico de Fray Luis de León; GARCÍA, Félix, “Prólogo”, Obras completas castellanas de Fray Luis de León. Madrid: BAC, 1959; MUÑOZ IGLESIAS, Salvador, Fray Luis de León, teólogo. Madrid: CSIC, 1950; GUTIÉRREZ, Marcelino, Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI. Real Monasterio de El Escorial, Madrid: Ediciones Escorialenses, 1929.

5 Fray Luis de León reconoce como maestros a Domingo de Soto y Melchor Cano en Fray Luis de León. Escritos desde la cárcel, autógrafos del primer proceso inquisitorial. Edición y estudio por José Barrientos García, Real Monasterio de El Escorial, Madrid: EDES, 1991, 367. CANO, Melchor, *De locis theologicis*. Salmanticae: Mathias Gastius, 156; trad. cast.: Los lugares teológicos, Edición de Juan Belda Plans, Madrid: BAC, 2006. Como afirma ORREGO SÁNCHEZ, Santiago, “Presentación”, a Fray Luis de León: Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el Libro I de las Sentencias (1570). Edición de Santiago Orrego Sánchez, Pamplona: Eunsa, 2008, 16-17: “Francisco de Vitoria inició la práctica de este método escolástico-humanista en sus lecciones y, sobre todo, en sus célebres reelecciones, y su discípulo Melchor Cano lo teorizó y lo perfiló en su obra *De locis theologicis* [...], que expresamente se presenta como modelo para una síntesis de la antigua sabiduría –la escolástica– y la nueva –la de los humanistas–”.

6 BARRIENTOS GARCÍA, José, Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección. Pamplona: Eunsa, 2011, 19; en detalle también en: Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca; La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca a través de los Libros de Visitas de Cátedras (1560-1641); Lucha por el poder y por la libertad de enseñanza en Salamanca. Salamanca: Diputación de Salamanca, 1990; y puede consultarse del mismo autor: Epistolario, Cartas, licencias, poderes, dictámenes. Edición y estudio por José Barrientos García, Madrid: Editorial Revista Agustiniiana, 2001; “Docencia documentada de fray Luis de León en las cátedras de la Universidad de Salamanca”, en El siglo de fray Luis de León. Salamanca y el Renacimiento. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1991, 141-148; “Fray Luis de León y los exámenes de habilitación de bachiller en Medicina de la Universidad de Salamanca”. La Ciudad de Dios, 231, 2018, 553-576; “Incidente entre Domingo de Guzmán y fray Luis de León en la oposición a la cátedra de Biblia (1979)”. La Ciudad de Dios, 229, 2016, 119-155.

7 ORREGO SÁNCHEZ, S., “Presentación”. 19.

sitario en la Facultad de Teología⁸. Para este autor⁹, la renovación intelectual realizada por Vitoria es la condición de posibilidad de la aparición de fray Luis, e incluso sería fray Luis el que realizaría más plenamente el ideal metodológico introducido por Francisco de Vitoria, un método *escolástico-humanista*¹⁰. Hay elementos que lo acercan, si bien no puede negarse al agustino un “genio propio”, o incluso más, “un método y concepción teológica diferenciada”¹¹.

Porque debemos partir del supuesto –defendido por quienes han trabajado a fondo las obras y el pensamiento del *legionense*– de que hay una interna coherencia en este autor: no hay una dislocación del teólogo y el humanista¹², el escolástico y el biblista. “Estamos ante una obra, no demasiado extensa, pero de elaboración compleja. Ha de verse como fruto del ‘camino nuevo’ que el

8 Ahora contamos con el detalle de la docencia de fray Luis de León en las distintas cátedras que ocupó gracias al trabajo de José Barrientos García apoyado en los libros de claustros y de visitas de cátedra: BARRIENTOS GARCÍA, J., *La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca*. 449-460, 695-715, 847-866, 955-967.

9 ORREGO SÁNCHEZ, S., “Presentación”. 16: “Es precisamente la Salamanca del siglo XVI, con la renovación intelectual introducida por Vitoria, el marco adecuado que permite comprender el surgimiento de una figura como la de Fray Luis de León, sin negar lo que sólo puede atribuirse a su propio genio. En efecto, tal vez la característica más notable de la llamada Escuela de Salamanca, en la que reside la clave de su grandeza, está en haber realizado una depuración del pensamiento escolástico y, al mismo tiempo, haberlo abierto a los aportes positivos del humanismo renacentista”.

10 Afirma ORREGO SÁNCHEZ, S., “Presentación”. 17: “Sin embargo, me atrevo a decir que ni Vitoria ni Cano, al menos en sus lecciones ordinarias, realizaron plenamente ese programa; sí lo hizo, en cambio, Fray Luis de León, que puede verse por ello como la realización más perfecta del ideal de la Escuela, al menos en cuanto al equilibrio entre especulación escolástica y recurso a las fuentes positivas en sus lenguas originales”.

11 ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Fray Luis de León: Camino nuevo (y no usado) de su pensamiento*. 124. Allí se incluye también al fray Luis teólogo, catedrático salmantino, superando la consideración de que las lecciones y clases eran su “oficio”, pero no constituían su *espíritu* ni su propuesta original; ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “Fray Luis de León en el laberinto renacentista de idearios”, Víctor García de la Concha, Javier San José Lera (coords.), *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, 43-62. Hay autores que subrayan una línea intelectual exclusivamente agustiniana: una escuela espiritual agustiniana de Salamanca; GUTIÉRREZ, David, “Del origen y carácter de la escuela teológica hispano-agustiniana de los siglos XVI y XVII”. *La ciudad de Dios*, 153, 1941, 227-255; TURRADO, Argimiro, *Espiritualidad agustiniana y vida de perfección. El ideal monástico agustiniano en Santo Tomás de Villanueva*. Madrid: Ediciones religión y cultura, 1966; STROSETZKI, Christoph, “De la imitación a la participación. El platonismo de los agustinos Tomás de Villanueva y fray Luis de León”, *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 16, 2021, 5-27.

12 Santiago Orrego argumenta en contra la erudición y dominio de fray Luis de los escolásticos, “superior a la de sus maestros y colegas” y cómo se adentra en cuestiones escolásticas, algo que no es compatible con definirle como un “escolástico a regañadientes”; ORREGO SÁNCHEZ, Santiago, “Agustinismo y escolástica en el pensamiento de Fray Luis de León: la cuestión de la imagen de Dios en el hombre”, en MESTRE ZARAGOZÁ, Marina, *Agustin en Espagne: XVIe-XVIIIe siècle*. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2020, 195-219, 206, defendiendo que la escolástica es sustantiva en el pensamiento de fray Luis de León, tanto en sus lecciones académicas como en obras tan “suyas” como *Los nombres de Cristo*, dando un peso más que significativo al pensamiento de Tomás de Aquino.

autor ‘quiso él seguir’. Lo siguió no sólo en la forma de exponerla sino también en el modo de pensarla”¹³. Fray Luis propone una diferente vía teológica que se puede resumir en dos palabras: *crístocéntrica* y *onomástica*¹⁴.

Con este horizonte de comprensión tras las lecturas realizadas al “legio-nense”, se abordará la cuestión antropológica del dominio y la propiedad en este autor, como humilde signo de reconocimiento al maestro que nos dejó hace un año, Saturnino Álvarez Turienzo.

2. LA OBRA ANALIZADA

En la línea de investigación que enmarca este trabajo, atendiendo a los supuestos antropológicos del dominio y la propiedad en la Escuela de Salamanca, lo primero que se debe decir es que en fray Luis nos falta el lugar canónico de docencia en donde, desde Francisco de Vitoria, se dilucidaba principalmente la cuestión del dominio y la propiedad: el *Comentario a la Summa Theologiae*, II-II, q. 62.

Vitoria lleva a la Universidad una modificación metodológica que aprende en París¹⁵ y que se estaba extendiendo en los conventos de su orden: la sustitución del comentario a las *Sententiae* de Pedro Lombardo por la *Summa Theologiae* del Aquinate. Ya Tomás de Aquino había cambiado en su propio comentario a las *Sententiae*¹⁶ su estructura de *res/signa* y *frui/uti* por un esquema di-

13 ÁLVAREZ TURIENZO, S., Fray Luis de León: camino nuevo (y no usado) de su pensamiento. 19.

14 ÁLVAREZ TURIENZO, S., Fray Luis de León: camino nuevo (y no usado) de su pensamiento. 19; “El argumento y suma de la Teología es Cristo. Escritura luisiana y clave de lectura”, en Saturnino ÁLVAREZ TURIENZO (coord.), Escritos sobre fray Luis de León: el teólogo y maestro de espiritualidad. Salamanca: Ediciones de la Diputación de Salamanca, 1993, 217-246. Su carácter onomástico es subrayado también por THOMPSON, Colin P., *The strife of tongues: Fray Luis de León and the Golden Age of Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 2: “I have chosen to concentrate on what seems to me to be a point of union between the various Fray Luises –the scholar, the poet, the prisoner–. It is his interest in language, its theory and its practice”. Su carácter crístocéntrico también en RIVERA DE VENTOSA, Enrique, “El primado de Cristo en Duns Escoto y fray Luis de León”, en Estudios sobre fray Luis de León. Religión y Cultura, 22, 1976, 485-506; FOLGADO FLÓREZ, Segundo, *Cristocentrismo teológico en Fr. Luis de León*. Real Monasterio de El Escorial, Madrid: Biblioteca de la Ciudad de Dios, 1968.

15 Cfr. GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*. Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1938, 10.

16 Las *Sententiae* de Pedro Lombardo se convirtieron, primero en París y luego en las demás facultades de Teología universitarias, en el libro de texto obligado desde el que se realizaba la docencia y la investigación en teología: un conjunto de sentencias de Padres de la Iglesia, teólogos, filósofos, etc., estructuradas en cuatro libros subdivididos –Gracias a Alejandro de Hales– en distinciones y capítulos en los que sigue el orden agustiniano de *res* y *signa* (*res*, la realidad suprema, *signa*, lo que significa otras cosas) junto a la de *uti* y *frui* (*frui* aquello de lo que se goza –Dios como Trinidad: libro I– y *uti* aquello de lo que se usa para llegar a lo que se goza, o incluso lo que se usa y se goza). Los cuatro libros de las *Sententiae* se distribuyen así: libro I: el misterio de

námico y circular que tiene a Cristo como centro¹⁷: *exitus* (manifestación y producción) y *reditus* (restauración y perfeccionamiento), esquema que mantiene en su propia *Summa Theologiae*¹⁸, en donde afina la estructura para organizar mejor los temas, y con mayor sistematicidad. Para el tema que nos ocupa, y como señala Vitoria, sustituir el texto de las *Sententiae* lombardianas por la *Summa* permitía insertar todo un tratado moral donde abordar sistemáticamente las necesarias cuestiones que cada vez preocupaban y ocupaban más a los teólogos.

Por un lado, en la *Summa*, la propiedad se analiza dentro del tratado moral (la *Secunda Secundae* que estudia las virtudes teológicas y morales) precedidas de la *Prima Secundae* donde se abordan las condiciones de dicha vida moral (el fin buscado por la acción humana, los actos, las pasiones, los principios del actuar humano, a saber los intrínsecos –hábitos y virtudes y su opuesto los vicios y pecados–, y los externos, a saber la ley y la gracia). Entre otras cuestiones morales se detiene en qué signifique dominio y propiedad en la cuestión 66 dedicada al hurto y la rapiña¹⁹.

La sistematicidad de la *Summa*²⁰ resuelve una importante carencia de las *Sentencias*: un lugar específico donde abordar lo relativo a la justicia y un *tratado orgánico de moral*, que a partir del siglo XV se hace cada vez más urgente, pues, en un momento de realidades cambiantes, la dirección moral ante circunstancias, medios y modos de vida nuevos era una exigencia a la que el teólogo debía dar respuesta²¹. Ciertamente en las *Sententiae* Pedro Lombardo dedica

Dios, la Trinidad y los atributos divinos; libro II: la creación, el pecado y la justificación; libro III: la encarnación del Verbo, la redención y las virtudes; y libro IV: Sacramentos y escatología.

17 CRUZ CRUZ, Juan. “Voluntad de gozo” en TOMÁS DE AQUINO, Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I/1. Pamplona: Eunsa, 2002, 31.

18 TORRELL, Jean Pierre, *Iniciación a Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2002, 161-177, en la página 358 se ve que en ella trabajó durante los últimos siete años de su vida, elaborando la *Prima Pars* (1265-68), la *Secunda Pars* (1271-72), y la *Tertia Pars* (1271-73) que quedó inconclusa. En la primera parte: Dios en sí mismo y su emanación (Trinidad) y la creación (de ángeles, cosas y seres humanos); en la segunda parte el regreso o “el movimiento de la criatura racional hacia Dios” (168), y la tercera “el medio querido por Dios para asegurar el retorno del hombre a su fin” (170), como un “reditus per Christum” (171). Hay autores que plantean que éste no es el último orden o estructura de la *Summa*, pero esta discusión no debe desarrollarse aquí.

19 Principalmente: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*. II-II, q. 66. Obviamente, hay un sentido muy específico en este contexto intelectual aplicado a la noción de “dominio” que proviene de su fundamentación ontológica y teológica como “recibido” y “derivado” que lo aparta de su versión moderna; cfr. ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, “El dominio de la naturaleza o el poder de la técnica”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 45, 2018, 125-143.

20 TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino*. 167-172.

21 Una respuesta a la vez teórica y práctica, pues al teólogo le realizaban reiteradas consultas de carácter económico, político... que se pueden ejemplificar en los “Pareceres”: como la “Declaración de los hermanos Coronel y otros doctores de París sobre cambios y ventas” (1507) o la “Consulta de los mercaderes españoles de Flandes sobre materia de cambios y respuesta de los doctores de París” (1530), incluidos en VITORIA, Francisco de, *Contratos y usura*. Pamplona:

algunas distinciones del libro II para estudiar el mal y el pecado introducidos por el libre arbitrio (distinciones 21-44). Pero fue en el libro IV (dedicado a los sacramentos) donde los teólogos del XV comenzaron a incluir extensos tratados de moral.

Vitoria lo menciona al comienzo de su comentario. En la distinción 15 del libro IV, en el marco del tratamiento de la penitencia, sobre la necesidad de restituir lo injustamente tomado o retenido y para que haya verdadera satisfacción del pecado se dice: “que nadie piense que quien ha sustraído injustamente algo ajeno que puede devolver, puede arrepentirse de aquel pecado y conseguir el perdón si no restituye lo sustraído”²². Los comentaristas empiezan a elaborar las cuestiones jurídico-morales que *sumistas* y *canonistas* trataban en otros lugares justo en este lugar: “Aquí pone el Maestro una sola proposición respecto a toda la materia de restitución, y la toma de Ambrosio. Y por causa de esta proposición los doctores tratan aquí sobre la restitución. [...] Pero los modernos comenzaron a extender la materia sobre estas palabras del Maestro, ya que no encontraron en él otro lugar donde pudieran tratar de manera más cómoda este tema”²³. Tomás de Aquino²⁴ apenas dedica un artículo dividido en cuatro sub-cuestiones²⁵. Juan Duns Escoto²⁶ le dedica cuatro cuestiones de las que la ter-

Eunsa, 2006, 271-299; a la primera responde Vitoria en sus “Disensiones del reverendo padre maestro fray Francisco de Vitoria sobre ciertos tratos de mercaderes” (301 ss.).

22 LOMBARDO, Pedro, *Libri IV Sententiarum*. IV, c. 7: “Nec ideo quisquam putet, qui rem alienam iniuste abstulit, quam reddere potest, de illo peccato poenitere ac veniam consequi, nisi restituat ablatum. ‘Quamdiu enim res, propter quam peccatum est, non redditur, si reddi potest, non agitur poenitentia, sed fingitur’ (S. Agustín)”; *Claras Aquas: Collegii S. Bonaventurae*, 1916, vol. 2, 838.

23 VITORIA, Francisco de, *De dominio / Sobre el dominio*. Introducción, traducción y notas de M^a Idoja Zorroza, en prensa, comentando la II-II, q. 62, a. 1, *la cursiva es mía*.

24 TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi* (cit. In libros Sententiarum). *Recognovit atque iterum edidit R. P. Maria Fabianus Moos, O.P.*, t. 4, Parisiis: P. Lethielleux, 1947, IV, d. 15, q. 1-q. 4 (634-764). Sobre la satisfacción plantea cuatro cuestiones: la satisfacción misma (a. 1: qué es la satisfacción; a. 2: si podemos dar satisfacción a Dios; a. 3: cómo puede satisfacer el ser humano; a. 4: con qué; a. 5: si la restitución es una parte de la satisfacción); y cómo el hombre puede satisfacer: con la limosna (a. 1: qué es; a. 2: cuál es su efecto; a. 3: sus partes; a. 4: de qué se debe hacer limosna; a. 5: quién puede darla; a. 6: a quién hay que darla); con el ayuno (a. 1: qué es; a. 2: quién está obligado al ayuno; a. 3: el tiempo del ayuno; y a. 4: la dispensa) y con la plegaria (a. 1: qué es; a. 2: la manera de orar; a. 3: clases de plegaria; a. 4: qué se debe pedir en ella; a. 5: quién puede orar; a. 6: a quién corresponde orar; y a. 7: la eficacia de la plegaria).

25 TOMÁS DE AQUINO, In libros Sententiarum. IV, d. 15, q. 1, a. 5, 664-671.

26 ESCOTO, Juan Duns, *Ordinatio*. IV, d. 15, 883-919; q. 1: *Utrum cuilibet peccato actuali mortali correspondeat satisfactio propria* (883-891); q. 2: *Utrum qui iniuste abstulit vel detinet rem alienam teneatur illam restituere ita quod non possit vere poenitere absque tali restitutione* (892-910); q. 3: *Utrum damnificans alium in bonis personae scilicet corporis vel animae teneatur restituere ad hoc quod possit vere poenitere* (910-915); q. 4: *Utrum damnificans aliquem in bono famae teneatur ad restitutionem ita quod poenitere vere non possit nisi famam restituat* (916-919). La importancia de la cuestión en el pensamiento franciscano quedó reflejada en los trabajos presentes en el monográfico “Uso, dominio y propiedad en la Escuela Franciscana / Use, dominion

cera y la cuarta se centran en cuestiones relativas a la justicia; y la segunda –la más extensa con diferencia–, está dedicada al daño al otro en sus bienes externos, y se detiene haciendo un breve estudio sobre el dominio en cuatro puntos: 1^o: de dónde surge la división de los dominios de manera que se pueda decir que esto es mío y eso tuyo, porque el dominio es el fundamento de toda injusticia al retener lo ajeno y de toda justicia al restituirlo; 2^o: cuál sea el modo justo de transferir los dominios; 3^o: si es injusta la ocupación de lo ajeno o el daño a otro en lo temporal; 4^o: cómo se está obligado a restituir. Los teólogos posteriores a Escoto, siguiendo su ejemplo, van ampliando cada vez más el espacio dedicado a los problemas de justicia, anteponiendo una pregunta por qué sea *dominio* que termina convirtiéndose en un tratado. Por ejemplo, Jacobo Almain²⁷ le dedica mayor extensión siguiendo el mismo esquema de Escoto; John Mair²⁸, en su *Comentario*, alarga a cincuenta las cuestiones con que tratar los temas relativos a la justicia conmutativa; el papa Adriano VI²⁹ e incluso autores como Conrado de Summenhart³⁰, el dominico Juan Nider³¹, Bernardino de

and property in the Franciscan School”. Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas, 11, 2016; en particular: MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, Miguel Alfonso y SCALZO, German, “Del dominio a la propiedad individual”. Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas, 11, 2016, 247-262; y LEAL ORTIZ, Berenisse, “Juan Duns Escoto y la affectio iustitiae como fundamento metafísico-moral del uso”, Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas, 11, 2016, 221-245.

27 Jacobo Almain (1480-1515), maestro de Francisco de Vitoria, fue alumno de John Mair en el Colegio Montaigu; licenciado y doctor en Teología fue profesor y regente del Colegio de Navarra, asociado a la Universidad de París. Su *Opuscula moralia*, incluye sus lecturas sobre el libro IV de las *Sententiae* (ALMAIN, Jacobo, Aurea clarissimi et acutissimi doctoris theologi magistri Jacobi Almain... Opuscula Moralia... De penitentia, sive in quartum lectura. Paris: Claude Chevallon, 1518), y siguiendo a Escoto dedica la cuestión 2 de la distinción 15 a la restitución (fols. 26r-55r) con cuatro temas: 1^o) el origen de los dominios, de dónde surge el que “esto sea mío y eso tuyo” (fols. 26r-31v); 2^o) la diversidad de los modos por los que el dominio se puede transferir (fols. 31v-48v); 3^o) qué es la justa y la injusta ocupación (fols. 48v-49r); y 4^o) del dominio civil en relación con el original, gratuito, evangélico o natural (fols. 49r-55r). Sólo el primer artículo (fols. 26r-31v) trata teóricamente del dominio, los siguientes aborda la restitución y cómo hacerla, la donación, los contratos de permuta, compraventa, etc., la injusticia de la usura y otras cuestiones relativas a la justicia conmutativa.

28 John Mair o Maior (1467-1550), un autor muy interesado en el tomismo a pesar de que se le reconoce como nominalista; en sus comentarios a las *Sententiae* (MAIR, John, *Quartum Sententiarum quaestiones utilissimae suprema ipsius lucubratione enucleate*. Parrhisii: Ioannis Parvi (Iohan Petit), 1516) dedica una larguísima exposición a la distinción 15 sobre la penitencia (fols. 63r-124v) en 50 cuestiones donde se detallan muchas cuestiones relativas a la justicia conmutativa a propósito de la restitución.

29 ADRIANO VI, *Quaestiones de Sacramentis in Quartum Sententiarum librum, summa scientia maxima pietate...*, ex officina Marcelli, Romae, 1522; sobre la restitución: fols. 43r-97v.

30 En Conrado de Summenhart (1450/60-1502), estas cuestiones teológico-jurídico-morales tienen ya una extensión máxima: SUMMENHART, Conrado, *Septipertitum opus de contractibus pro foro conscientiae*, Hagenhaw: Heinricum Gran, 1500.

31 NIDER, Johannes, *Compendiosus Tractatus de mercatorum contractibus*. Paris: Johannes Petit, 1505.

Siena³² entre otros, hacen de las cuestiones de justicia conmutativa un tema particular³³ y en la *Summa* “Santo Tomás, como veréis –afirma Vitoria–, *aquí disputa muy extensamente todas las cosas*”³⁴.

Sin embargo, cuando Vitoria comenta a Tomás de Aquino *no ubica* su reflexión sobre el dominio en el lugar en el que el Aquinate la había desarrollado: la cuestión dedicada al hurto y la rapiña (*Summa Theologiae*, II-II, q. 66), Francisco de Vitoria introduce otra novedad metodológica³⁵ que tendrá una importante consecuencia para la comprensión y conexión de las cuestiones sobre dominio, justicia y restitución: hacer de la cuestión del dominio y la propiedad la clave de todo el tratado de la justicia al dedicarle un proemio antes de hablar de la restitución (q. 62) de modo similar a como lo habían hecho los teólogos del XV siguiendo el modelo de Escoto. En vez de seguir a Tomás de Aquino para hacer del dominio un elemento de la justicia conmutativa en una de sus formas (a lo que afecta o daña el hurto y el robo), lo convierte en el *quicio* de toda cuestión relativa a la justicia al incorporarla a la cuestión 62 sobre la restitución, como una cuestión proemial a todo el tratado, pues el *eje* de toda cuestión de restitución y justicia es *el dominio*: “Restituir es constituir nuevamente a uno en la posesión de una cosa suya; y así es evidente que la restitución debe hacerse a quien ha sido privado de lo suyo”³⁶; o “restituir no parece ser otra cosa que *poner de nuevo* a uno en posesión o dominio de lo suyo”³⁷.

Luego al hacer del dominio una cuestión proemial a toda la justicia³⁸ (preguntando por el origen del *dominio humano*, con qué derecho se justifica, qué tipos y formas hay, cómo se adquiere y cómo se traslada legítimamente), se aborda no sólo como una cuestión ético-jurídica, sino apelando a la dimensión natural o constitutiva del ser humano que le da fundamento, pues lo moral está

32 BERNARDINO DE SIENA, *Tractatus De Contractibus et Usuris. Tractatus de restitutionibus*. Strasbourg: Henricus Ariminensis, 1494.

33 Por ejemplo, CLAVASIO, Angelus de, *Summa angelica de casibus conscientie*. Nuremberg: Antoniu[m] Koberger, 1492, apoyada en textos principalmente canónicos.

34 VITORIA, Francisco de, *De dominio / Sobre el dominio*. II-II, q. 62, a. 1, *la cursiva es nuestra*. LARRAÑETA OLLETA Rafael, “Introducción a la I-II”, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología (I-II)*. Madrid: BAC, 1989, 3, y sigue: “No es extraño que, no mucho tiempo después, la perspectiva moral de la *Suma teológica* se convirtiese en punto de referencia obligatorio para los tratadistas católicos”.

35 ZORROZA, M^a Idoya, “La trascendencia de la novedad metodológica incorporada por Francisco de Vitoria en Salamanca”, en Ángel PONCELA, José Luis FUERTES, Manuel LÁZARO, M^a Idoya ZORROZA (eds.), *La Escuela de Salamanca en la Historia del Pensamiento*. Madrid / Porto: Sínderesis, 2020, 103-122.

36 TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, IV, d. 15, q. 1, a. 5, 670.

37 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 62, a. 1, co (BAC, III, p. 516; Leonina, IX, 41): “quod restituere nihil aliud esse videtur quam *iterato* aliquem *statuere* in possessionem vel dominium rei suae”.

38 VITORIA, Francisco de, *De dominio / Sobre el dominio*. II-II, q. 62, a. 1, n. 4.

inserto en una dinámica que revela la misión y el fin del ser humano en el mundo y en el retorno de lo creado a su origen³⁹.

Como se decía, en fray Luis nos falta un comentario a esta parte de la *Summa* (o a su equivalente en las *Sententiae* (IV, d. 15), en toda la docencia que impartió en Salamanca. Fray Luis ocupó la Cátedra de Santo Tomás desde diciembre de 1561 a marzo de 1565 dando clases por la *Summa*; la Cátedra de Nominal o Durando de marzo de 1565 a marzo de 1573, en donde se asignaban las *Sententiae* de Durando, pero se impartía la docencia por la *Summa*⁴⁰; un partido de Teología desde enero de 1577 a agosto de 1578, siguiendo la *Summa*; la de Filosofía moral (en la Facultad de Artes, teniendo como texto de apoyo la *Ethica Nicomachea*, pero dada posiblemente por Santo Tomás) de agosto de 1578 hasta que se incorpora finalmente a la Cátedra de Biblia, desde diciembre de 1579 a agosto de 1591, fecha en la que, en el contexto de la preparación y realización del capítulo provincial de Castilla de su Orden en Madrigal de las Altas Torres (Ávila), fallece en esa ciudad el 23 de agosto. Su docencia tiene un paréntesis (1572-76) que fue su proceso y encarcelamiento por la Inquisición.

Realizando un esquema de lo enseñado en Salamanca⁴¹ podemos comprobar las materias que fray Luis fue impartiendo:

39 CONDORELLI, Orazio, “Norma jurídica y norma moral, justicia y *salus animarum* según Diego de Covarrubias. Reflexiones al margen de la *Relectio super regula Peccatum*”, en CRUZ CRUZ, Juan (ed.), *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el siglo de Oro español*. Pamplona: Eunsa, 2011, 49-86. Condorelli afirma (56): “la tradición teológica guiada por Santo Tomás consideraba la *restitutio* en el marco del tratamiento de la justicia conmutativa. Los teólogos de la Segunda Escolástica destacan, en el nivel conceptual y sistemático, una premisa que en Santo Tomás no estaba igualmente explícita, es decir, que en la raíz del problema de la *restitutio* está el *dominium*”. De hecho “las multiformes violaciones de la justicia conmutativa se resuelven, de manera directa o indirecta, en violaciones del *dominium*, y por tanto, hay que reequilibrarlas mediante el *beneficium restitutionis*. Tal conciencia, en cuanto no es explícitamente enunciada...”.

40 BARRIENTOS GARCÍA, J., La Facultad de Teología. 715: fray Luis “explicó casi siempre a Durando por santo Tomás, tal y como se comprueba por las lecturas que han llegado hasta nosotros, [...] se limitó a seguir la costumbre ya impuesta en Salamanca en las cátedras de Durando y Escoto”.

41 Cfr. BARRIENTOS GARCÍA, J., Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca; La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca. Los manuscritos que perviven de los cursos principalmente se han publicado en su *Opera* en dos series: Mag. Luysii Legionensis Augustiniani Divinorum Librorum primi apud Salmanticensis interpretis Opera nunc primum ex mss. eiusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita. Salmanticae: Episcopali Calatravae Collegio, 1891-1895, en 7 volúmenes; la segunda serie: Real Monasterio de El Escorial, Madrid: Ediciones Escorialenses, 1992-2012, con otros siete volúmenes (vol. 8-14).

Curso	Materia
1561-1562	II-II, qq. 81-89 y 100 (<i>De religione a De iuramento, De simonia</i>)
1562-1563	II-II, qq. 1-16 (<i>De fide</i>)
1563-1564	Dudoso: III, q. 24 (<i>De praedestinatione</i>)
1564-1565	III, qq. 1-3 (<i>De Incarnatione</i>) interrumpido al pasar de cátedra
1564-1565	I, dd. 4-26 (<i>De Trinitate</i>), por la <i>Summa</i> , I, qq. 1-43
1565-1566	II, dd. 1-28 (<i>De creatione y De angelis, De libero arbitrio y De gratia et iustificatione</i>) por la <i>Summa</i> , I, qq. 44-64 y 83; I-II, qq. 109-111
1566-1567	III, dd. 1-22 (<i>De incarnatione</i>) por la <i>Summa</i> , III, qq. 1-26
1567-1568	III de las <i>Sentencias</i> de Durando, d. 23-25, los tratados <i>De fide</i> , con la exposición <i>De sacra Scripturae ratione et eius auctoritate</i> (por la <i>Summa</i> , II-II, qq. 1-16)
1568-1569	III, dd. 25-33, IV, dd. 8-13 (<i>De spe, De caritate, De virtutibus in commune, De scandalo, De eucharistia</i>), por la <i>Summa</i> , III, q. 83, y II-II, qq. 17-43
1569-1570	I, dd. 1-4 (<i>De Trinitate</i>), por la <i>Summa</i> , I, qq. 1-2, 14, 23, 27-36 (los sustitutos dieron otras materias)
1570-1571	II, dd. 1-18, III, d. 40 (<i>De angelis, De creatione y De legibus</i>), por la <i>Summa</i> , I, qq. 44-64, I-II, qq. 90-108
1571-1572	II, dd. 1-18 (<i>De libero arbitrio y De gratia et iustificatione</i>), por la <i>Summa</i> , I, q. 83 y I-II, qq. 109-111; con sustituciones
1572-1573	Fray Luis continuaba encarcelado
1576-1577	II-II, q. 100; q. 89 (<i>De simonia, De iuramento</i>)
1577-1578	I, qq. 50-64 (<i>De angelis</i>) con muchas ausencias
1578-1579	<i>Ethica Nicomachea</i> , I y II (posiblemente por Santo Tomás)
1579-1580	<i>Eclesiastés</i>
1580-1581	<i>2 Ad Thessalonicenses, Tractatus de sensibus Sacrae Scripturae</i>
1581-1582	<i>Abdías, Deuteronomio, 32, Salmos 57 y 67</i> y tal vez el 21
1582-1583	<i>Epístola Ad Galatas</i>
1583-1584	No hay datos seguros, pudo ser el <i>Salmo 28</i>
1584-1585	<i>Ad Romanos</i> , casi todo el curso <i>de mandato universitatis</i>
1585-1586	<i>Cantar de los Cantares</i> .
1586-1587	Casi todo el curso en Madrid <i>de mandato universitatis</i>
1587-1588	Todo el curso en Madrid
1588-1589	Todo el curso en Madrid
1589-1590	<i>Génesis 1-3, 3</i>
1590-1591	Dio solamente doce clases, preparó el capítulo provincial

De los textos que fray Luis nos ha dejado, son pertinentes para nuestro tema los comentarios al *Génesis*, puesto que en ese lugar (como en la *Prima Pars*, q. 96 y tal vez en el *De creatione rerum*) se muestra el mandato divino de *dominar* sobre lo real como misión y tarea del ser humano. Sí resultan de interés las reflexiones contenidas en el *De legibus*, y en el *De caritate*. Y como no dictó ninguna de las cuestiones morales de la *Secunda Secundae*, en particular de las contenidas en el tratado *De iustitia*, es posible acudir sólo a algunos elementos fragmentarios relativos al dominio que compete a los herejes en el tratado *De fide*.

3. LA RAÍZ DE TODO DOMINIO HUMANO

En el breve texto que fray Luis dedica a la noción de dominio en el comentario al *Génesis* (1, 26-27): “hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra para que domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados y todas las bestias salvajes y todos los reptiles de la tierra: Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó”⁴², se vincula el “dominium” como característica del “dominus” con el término que etimológicamente le está asociado, la *domus*, la casa. Es un enfoque diferente al que han realizado sus maestros salmantinos.

Para fray Luis, si la tierra entera es una casa, ella requiere una cabeza que la gobierne y domine: “Edificada la casa [...] –nos dice aquí fray Luis– había que introducir al que en ella dominara, [...] determina hablar de la creación del hombre que había de dominar en ellos [el cielo y la tierra]”⁴³.

Fray Luis subraya la diferencia radical que hay entre la creación del mundo y la creación del ser humano, destacando incluso el *modo* en que se habla de ella: con una expresión impersonal para lo creado no racional, y en primera persona del plural, involucrando así a todas las personas divinas, modo que está reservado sólo a la creación del ser humano.

Si nos atenemos a la versión de la Vulgata (*Génesis*, 1, 3-25) esto se ve en el “Fiat lux. Et facta est lux”, “Fiat firmamentum ... Et factum est ita”, “Congregentur aquae, quae sub caelo sunt, in locum unum [...]. Factumque est ita”, “Germinet terra... Et factum est ita”, “Fiant luminaria in firmamento caeli... Et

42 *Génesis*, 1, 26-28: “Et ait Deus: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et praesint piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili, quod movetur in terra». Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum; masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus et ait illis Deus: «Crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus, quae moventur super terram»”.

43 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio / Comentario sobre el Génesis*. En *Opera*, vol. 11, 203.

factum est ita”, “Pullulent aquae reptile animae viventis, et volatile... Et factum est vespere et mane”, “Producat terra animam viventem in genere suo... Factumque est ita” que se refiere a lo creado, y que contrasta con el “Faciamus hominem...” (Génesis, 1, 26) que se corresponde a la creación del ser humano.

Es un argumento que nos puede llevar también al tema que en la antropología contemporánea se está debatiendo⁴⁴: explicar la creación como acto personal más que como acto de generación del ser, porque el mundo creado y los seres que lo habitan tienen como correlato la *esencia* o naturaleza divina, mientras que en el “hagamos” al ser humano se involucran –como luego lo afirma el agustino–, en sus distintas misiones, las tres personas divinas⁴⁵. Para fray Luis, el punto de diferencia en el modo de expresarse en ambos casos puede explicarse con cuatro elementos:

a) declarar que, en sentido absoluto, “ningún cometido de la naturaleza, ni ninguna fuerza de los elementos o del cielo pudo producir al hombre o fabricar su cuerpo”⁴⁶;

b) para involucrar en la creación del hombre la “inteligencia y la razón” que el ser humano debía *participar* en cuanto creado *a imagen y semejanza*⁴⁷. En la realidad del ser humano hay una naturaleza corporal y otra espiritual y se “une ambas en una, esto es, crea al hombre, gran milagro, evidentemente, de la naturaleza”⁴⁸.

c) con Crisóstomo “que esto se hizo para mostrar la dignidad y grandeza de crear al hombre [...] y además se hizo esto para que entendiéramos que el hombre es lo más eminente en este mundo visible”⁴⁹.

d) para indicar que en el acto de creación se involucra la Trinidad entera porque no sólo se crea al hombre, sino “toda su vida”, es decir “la caída y la reparación” y su “estado futuro”, la “felicidad y gloria”, involucrando al mismo tiempo tanto a Dios Padre, como la misión del Hijo y la del Espíritu Santo⁵⁰.

44 El carácter *personal* de la creación como acto de don, superando los esquemas de una creación explicada en términos no-personales, metafísicos: MONTIJO RIVAS, C., “Don y criatura. La creación personal según la estructura donal en la Antropología trascendental de Leonardo Polo”, Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in philosophia, 31, 2011 321-423; PEIRÓ PÉREZ, Juliana, La creación como dependencia en Tomás de Aquino. Madrid / Porto: Sindéresis, en prensa.

45 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 207: “con aquellas palabras *hagamos* y aquel pronombre *nostra* repetido dos veces, se significan la pluralidad de Personas, y con las palabras puestas en singular, de imagen y semejanza, se denota la unidad de esencia”.

46 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 205.

47 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 203.

48 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 209.

49 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 205.

50 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 207.

El *dominio* que ejerce el ser humano sobre lo creado es una participación del divino, de la misma manera que su razón e inteligencia lo es de la divina, como expresa el agustino con estas palabras: “hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra, es decir, al hombre participe de inteligencia y de razón, como nosotros somos; que se conozca y que domine en este mundo inferior, como nosotros dominamos en todo, y que contemple toda la naturaleza y nos honre con la piedad, con la religión, las virtudes”⁵¹.

Fray Luis se detiene aquí a explicar el verbo *praesit* (traducido como “dominar”) en el versículo del *Génesis* (1, 26).

Hace referencia, de manera genérica, a la enseñanza de los padres para concretar qué significa ese “domine” [*praesit*], que implica una preeminencia o superioridad en los términos utilizados: *se haga dueño* [*dominus*]: “que aventaje [*praestet*] y exceda [*excedat*]”, “aventajó [*praestitit*]”, “preeminencia [*praestantia*] y excelencia [*excellantia*]”, que “presidiera [*praesset*]”, “superar y dominar [*excedere et dominare*]”⁵², pero sin ahondar en ella.

En la tradición patristica la atribución del nombre *Dominus* (Señor) a Dios, recogida por Pseudo-Dionisio, lleva a una interesante distinción en el modo como Dios, realidad absoluta, puede recibir un nombre *relativo* (pues *Señor* hace referencia a aquello de lo que ejerce señorío). Si *Dominus* entonces se refiere a una *relación* o a una *realidad* –naturaleza o sustancia–, o a algo que proviene o deriva y se sigue de ella, o a un accidente referido a ella. Las propuestas de los distintos autores eran variables: para algunos –como relata Alberto Magno⁵³– se refiere a algo derivado de la naturaleza, pero no a la naturaleza en sí misma; para San Ambrosio significa una *potestas* que es un accidente referido a una sustancia; para Boecio es una relación que no es una realidad sustancial. Alberto Magno resuelve la compleja situación que dejaría fuera el nombre de *Señor* [*Dominus*] de los que adecuadamente pueden atribuirse a Dios, señalando que “*Dominus retinet rationem respectus, quamvis non retineat naturam accidentis*”⁵⁴, hace referencia a una *realidad* –no es un accidente– pero

51 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 209.

52 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 214-217; este sentido de *preeminencia* puede aclararse con el trabajo: ZORROZA, M^a Idoya “La definición del dominio según Alberto Magno”, *Cauriensia*. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas, 8, 2013, 411-432.

53 ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*. En *Sancti doctoris Ecclesiae Alberti Magni...* Opera omnia, Aschendorff: Monasterii Westfalorum in Aedibus, 1972, vol. 37/1, c. 2, 53a.

54 Así los nombres divinos primeramente se distinguen en cuanto se refieren a la esencia divina en sí misma considerada (perfecta y completa), o bien distinguida en tres personas (tanto consideradas todas conjuntamente como divididas). En cuanto a los nombres que se denominan por aquellas razones referidas a la naturaleza divina (*ens*) señala: cognoscible, infinito, determinado, vida. El autor (ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nominibus*. En Opera, vol. 37/1, 115) advierte cómo se vincula la noción de vida a la de ente, vida que es de naturaleza cognoscitiva. Por ello, aquello que sigue a la naturaleza divina se divide en dos: (a) la primera en sus partes (1), como perfecciones extrínsecas (a la manera de una medida) y (2) como perfecciones

no en cuanto a lo que es en sí misma, sino en cuanto *que referida* o en *relación* a otra. Y de las dos opciones: como *potestas* o como *excellencia*, San Alberto señala que el término “dominus” expresa una excelencia que distingue y eleva por encima de toda creatura, tanto en cuanto atribuida a Dios, como también al ser humano (en éste, a una excelencia participada) por la que dominio implica una “dignidad de su naturaleza” “constituido en dominio y dignidad por encima de todas las cosas”⁵⁵.

Ese dominio humano queda reforzado cuando Dios *pone a todos los animales* frente al hombre para que los *nombre*⁵⁶: primero, para “darle a conocer la naturaleza de estos animales”⁵⁷. Segundo, para “que quedara patente su dominio porque había constituido al hombre señor de todas las cosas y, en señal de esto, condujo a todos los animales ante su presencia”⁵⁸. En tercer lugar indica fray Luis qué añade “poner nombre” al “dominio”, en cuanto es algo que sigue a ese dominio⁵⁹. Este dominio es entregado *a todo ser humano*, y se refiere a los bienes creados en común.

Esto implica distinguir dos cuestiones relevantes.

Primera, el dominio sobre los bienes creados es totalmente distinto del dominio denominado “político” sobre otros seres humanos, también denominado *potestad regia*. Ese dominio es igualmente *natural*, porque al ser el ser humano una realidad social por naturaleza, es decir, una realidad naturalmente social, y dado que no hay sociedad que pueda subsistir sin un gobierno o dirección, es también natural la autoridad política⁶⁰. Pero ese *dominio* (si queremos utilizar el mismo término) es distinto del ejercido sobre otros bienes, porque el segundo

intrínsecas, tanto de la parte cognoscitiva (sabiduría, razón, fe, verdad) como de la parte afectiva (que dirigen a la acción); allí se distingue: aquellas orientadas a la acción por parte de la naturaleza (virtud) y de la voluntad (justicia, salvación y liberación). La segunda (b), considerada en conjunto, como en un todo: aquellas que provienen de su función de gobierno universal (deidad, dominio, reino, santidad, paz; perfecto y uno).

55 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 333.

56 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 339: nombrar “señala figuradamente el dominio concedido por Dios sobre todos los animales”.

57 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 337: “para que conociera sus naturalezas”; “se los mostró como futuro señor y le enseñó la naturaleza de estos”; p. 335. Más adelante precisa que “«llamar» entre los hebreos, significa a veces «conocer», por la peculiaridad de la lengua de estos”, haciendo gala de su competencia en el dominio de la lengua hebrea.

58 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 337.

59 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En Opera, vol. 11, 339.

60 CONTRERAS AGUIRRE, Sebastián, “*Et certe opera Deus facit mediantibus causis secundis*: fray Luis de León y la determinación del derecho”, *Olivar*, 15-21, 2014. Especialmente subraya este estudio el principio al que fray Luis invoca de que Dios ha dado al hombre el poder de dirigir libremente su vida, y que en relación con el derecho natural, Dios opera a través de *causas segundas*, por lo que esa ley natural reclama también la necesaria intervención del hombre y su poder normativo.

se ejerce sobre seres libres y teniendo en vistas el bien común⁶¹ (porque el gobernante tiene un dominio ordenado al bien de los ciudadanos y para su utilidad, de lo contrario sería tiranía), mientras que el dominio sobre los bienes creados se ordena al bien del señor⁶². Uno –se puede añadir– implica una diferencia ontológica, mientras que la potestad regia se da entre seres iguales y sólo implica una diferencia de función en la estructura social de una comunidad.

Así lo ratifican las siguientes palabras de fray Luis: “se niega que los reyes sean señores en el sentido de que los súbditos sean siervos; pues los reyes no tienen dominio ni ejercen su mando sobre siervos, sino sobre personas libres [...] señores en ejercicio de dominio político, no, empero, en el de dominio tiránico que se ejerce sobre esclavos”⁶³ o sobre realidades –como se ha dicho antes– ontológicamente inferiores. Pues “los reyes, si en verdad son reyes, tienen todo su poder y todo su derecho de dominio proveniente de la república, pues el mandar [...] no lo poseen los reyes por naturaleza, sino que por consentimiento, expreso o tácito, del pueblo [...] y ningún consentimiento del pueblo ha dado a los reyes un dominio tan pleno sobre los bienes de cada uno de los súbditos”⁶⁴.

Segunda, lo que corresponde propiamente al nivel *natural* es la comunidad de bienes no como algo preceptivo sino concesivo, en cuanto ella no instauró la división, que tiene origen en el derecho introducido por el ser humano. Por eso, en determinadas circunstancias, el derecho positivo *cede* al natural. Así ocurre, por ejemplo, cuando alguien se encuentra en estado de necesidad extrema, porque “en extrema necesidad todas las cosas son comunes *en cuanto al uso*”⁶⁵, lo que tiene como contrapartida la obligación de la limosna a todo hom-

61 LUIS DE LEÓN, *De legibus* o Tratado de la ley. En *Opera*, vol. 12, 103. Así, sólo “cuando lo exige una causa y la pública necesidad” los “bienes de las personas privadas son de la república”, “cuando es necesario para proteger el bienestar de la república de manera que no pueda hacerse convenientemente de otro modo”; en modo alguno los bienes de las personas privadas son del rey como lo son los bienes del esclavo de su señor (105), tema sobre el que fray Luis desarrolla una conclusión comentando *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2, pp. 105-115, con argumentos bíblicos, patristicos y filosóficos. Ni siquiera son dueños y señores de los bienes y personas obtenidos en guerra, porque es la misma república “en cuyo nombre se hizo la guerra” la que ejerce ese dominio sobre ciudadanos y sus bienes apresados y al servicio del vencedor (cfr. 113-115).

62 LUIS DE LEÓN, *De legibus* o Tratado de la ley. En *Opera*, vol. 12, 107; comentando *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2.

63 LUIS DE LEÓN, *De legibus* o Tratado de la ley. En *Opera*, vol. 12, 113. El tema de la esclavitud es complejo porque remite al derecho de gentes y al ejercicio de un mal menor respecto de otro tan grave como la pérdida de la propia vida una vez que queda superada la defensa de una “esclavitud natural” y de seres humanos “esclavos por naturaleza”. Cfr. CASTILLO VEGAS, Juan, *El mundo jurídico de Fray Luis de León*. Burgos: Universidad de Burgos, 2000, 235-237.

64 LUIS DE LEÓN, *De legibus* o Tratado de la ley. En *Opera*, vol. 12, 107; comentando *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2; y sigue: la república y el pueblo “lo instituyó para que hiciera felices y dichosos a los súbditos; no, pues, para que los hiciera desdichados”.

65 LUIS DE LEÓN, *Tractatus de charitate*. En *Opera*, vol. 6, q. 30, 317: “Hoc docet Cajetanus [...] et hic Divus Thomas, quia in extrema necessitate omnia sunt communia quoad usum, et

bre para subvenir la necesidad del que está en situación extrema en la que peligra su vida por la carencia de bienes⁶⁶.

4. DEL DOMINIO A LA INSTITUCIÓN DE LA PROPIEDAD

Fray Luis conecta ese dominio sobre los bienes creados que compete *naturalmente* al ser humano (no en sentido absoluto, sino participado) y que, por tanto, es común a todos los seres humanos sin diferenciación, y la división que históricamente reconocemos en las distintas sociedades, que dan lugar a la aparición de la propiedad privada y otras formas de gestionar institucionalmente el dominio como el alquiler, la prescripción, etc., con la discusión sobre la ley y el derecho en cuanto se dividen en *natural*, *de gentes* y *positivo*⁶⁷, especialmente en cuánto de *natural* tiene la propiedad privada o la división de los bienes.

En esta ocasión uno de los puntos de mayor dificultad reside en la determinación de una cuestión que seguía abierta: la doble consideración en el Aquinate del derecho de gentes, en unos textos calificado como *natural*⁶⁸ y en otros como *positivo*⁶⁹, y que puede derivarse de las fuentes “ambiguas y contradictorias”⁷⁰ del pensamiento tomista.

Esta confusión y contradicción de textos llega a la Escuela de Salamanca y se mantiene. Así, en Vitoria⁷¹, el derecho de gentes es más próximo al positivo;

conditio possidentis ut melior, et tunc no hay mío ni tuyo, ergo”. En esta cuestión fray Luis incorpora una extensa discusión casuística, habitual en los comentadores de este lugar, sobre distintos panoramas: si propietario y poseedor están ambos en extrema necesidad, si uno es enemigo mortal, si es persona pública, etc., y cuándo ese supuesto no rige y se está obligado a restitución porque hay hurto o robo en esa apropiación (317-318).

66 LUIS DE LEÓN, *Tractatus de charitate*. En *Opera*, vol. 6, II-II, q. 31, a. 5-6, 341-387.

67 LUIS DE LEÓN, *De legibus* o *Tratado de la ley*. En *Opera*, vol. 12.

68 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*. II-II, q. 57, a. 3, 472-473; I-II, q. 95, a. 2.

69 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*. I-II, q. 95, a. 4, 745.

70 CASTILLO VEGAS, J., *El mundo jurídico de Fray Luis de León*. 220.

71 SAGÜES SALA, Francisco Javier, *Francisco de Vitoria y los derechos humanos*. Pamplona: Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016; PEREÑA VICENTE, Luciano, “El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria”, *Revista Española de Derecho Internacional*, 5-2, 1952, 603-628; BARCIA TRELLES, Camilo, “Francisco de Vitoria et l’Ecole moderne du Droit international”, *Académie de Droit international, Recueil des Tours*, t. XVII, Paris, 1928; BROWN SCOTT, James, *El origen español del derecho internacional moderno*. Valladolid: Cuesta, 1928; CARRO, Venancio Diego, *Domingo de Soto y el derecho de gentes. Los colaboradores de Francisco de Vitoria*. Madrid: Bruno del Amo, 1930; HANKE, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguilar, 1959; HERNÁNDEZ, Ramón, *Francisco de Vitoria, vida y pensamiento internacionalista*. Madrid: BAC, 1983; NYS, ERNEST, *Le droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols*. The Hague: Nijhoff, 1914; RAMÍREZ, Santiago, *El derecho de gentes: examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*. Madrid: Studium, 1955.

en Domingo de Soto⁷² hay una afirmación que señala su diferencia y dependencia a la vez: *no es una consecuencia necesaria e inmediata* del derecho natural; por tanto, aunque tenga en su origen al derecho natural; Domingo de Soto⁷³ incluye también al derecho de gentes dentro del *derecho humano positivo* (aunque también se le ha llamado *natural secundario*), quedando –para Soto y para la mayor parte de los discípulos de esta Escuela– como un *derecho intermedio*⁷⁴.

Sin embargo este carácter *intermedio* generaba problemas: como derecho no natural, las determinaciones podían ser derogadas o cambiadas; eso por un lado era interesante para justificar, por ejemplo, que entre cristianos ya no era vigente el derecho de gentes de esclavizar al vencido en guerra justa; pero planteaba un problema: si se consideraban como derecho derivado del natural las normas del Decálogo, cómo no aplicarles esa mutabilidad⁷⁵.

Señala en su estudio Castillo Vegas⁷⁶ un punto interesante para el acercamiento al problema: qué tipo de criterio nos ofrece una diferencia entre derecho natural, de gentes y positivo. Tradicionalmente se habían propuesto un criterio gnoseológico (el tipo de razonamiento para la derivación de las conclusiones de los primeros principios) y ontológico (apelando a la naturaleza humana y a la variabilidad de formas culturales) en el que no entramos; pero sí es interesante aquí la propuesta del agustino fray Luis de León⁷⁷: de los principios de la naturaleza humana, entonces, pueden razonarse las consecuencias que *se derivan necesariamente* de la misma naturaleza, tomada ella *simpliciter*, en sentido absoluto, y aquí nos encontramos con lo relativo al derecho natural; pero aquello que se deriva de la naturaleza humana no en sí misma considerada (*simpliciter*) sino “*facta aliqua suppositione*” en relación a esa suposición, como por ejemplo la “*condición y estado del hombre*”⁷⁸, entonces “lo que se sigue de los principios de la naturaleza mediante necesaria consecuencia, considerada la naturaleza del hombre no de modo absoluto, sino previa alguna suposición, pertenece al de-

72 ZORROZA, M^a Idoya “Fundamentos morales del contrato y de la propiedad en Domingo de Soto”, en CRUZ CRUZ, Juan (ed.), *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*. Pamplona: Eunsa, 2007, 199-221; RAMOS-LISSÓN, Domingo, *La ley según Domingo de Soto: estudio teológico-jurídico*. Pamplona: Eunsa, 1976.

73 SOTO, Domingo de, *De Iustitia et Iure libri decem*. De la Justicia y del Derecho en diez libros. Introducción de Venancio Diego Carro, traducción de Marcelino González Ordóñez, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968; I, q. 5, a. 4, 44; I, q. 4, a. 2, 30; I, q. 5, a. 4; III, q. 1, a. 3, entre otros lugares.

74 RODRÍGUEZ PANIAGUA, José María “La caracterización del Derecho natural y del de gentes por los autores de la escuela española”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 7, 1960, 189-220, quien analiza la teoría del derecho de gentes en esta vacilación e incongruencia en Vitoria, Soto, Vázquez, Sala, Salón, Aragón o Suárez, por ejemplo, buscando la raíz de la diferencia.

75 CASTILLO VEGAS, J., *El mundo jurídico de Fray Luis de León*. 222-225.

76 CASTILLO VEGAS, J., *El mundo jurídico de Fray Luis de León*. 226.

77 CASTILLO VEGAS, J., *El mundo jurídico de Fray Luis de León*. 228-229.

78 CASTILLO VEGAS, J., *El mundo jurídico de Fray Luis de León*. 229.

recho de gentes y a este mismo constituye”, luego se atribuye el derecho de gentes al derecho propio de la naturaleza humana caída⁷⁹. De esta manera se atribuye la universalidad tanto al derecho natural como al de gentes, pero también “los complementos o añadidos”⁸⁰ que aporta el derecho de gentes respecto del derecho natural.

Como el objetivo central de este trabajo no es tanto resolver el problema del derecho natural y de gentes en fray Luis de León cuanto ver cómo ayuda esto a entender la cuestión del dominio y propiedad en este autor, se subraya que Fray Luis, comentando la *Summa* (I-II, q. 95, a. 4)⁸¹ plantea el paso del *dominio* sobre todo lo creado entregado por Dios para el bien de la humanidad, a la *propiedad* como división de las cosas, con el argumento de que así se cumple la necesidad del ser humano de la manera más eficaz. Es decir, la propiedad es la *forma conveniente* de que lo creado rinda para el mantenimiento del ser humano *en el estado actual*, cuando la naturaleza humana está caída (pero no corrompida) y se inclina más a lo propio que a lo común⁸².

A saber, por un lado “Dios [...] concede a los hombres el dominio sobre todos los animales, por consiguiente el hombre podía utilizar los animales para todo uso adecuado según su arbitrio”⁸³; porque ese uso es necesario para la subsistencia y misión del ser humano y su relación con los bienes creados: “con-

79 CASTILLO VEGAS, J., El mundo jurídico de Fray Luis de León. 228-229. Algo semejante aporta Domingo de Soto cuando afirma en unos textos llenos de referencias bíblicas al *Génesis* como descripción del estado de *naturaleza* en su estado “puro” (el estado de *naturaleza no caída*) dice que “de la misma manera que era conforme con el estado de inocencia la posesión común de todas las cosas, [...] como enseñaba el derecho natural, así también es hasta tal punto conveniente a la condición de la naturaleza corrompida la división de los dominios, que, sin un milagro, el género humano no podría de otro modo subsistir mucho tiempo” por la dificultad de obtener el fruto necesario para subsistir tras el desorden instaurado y por “la ambición de riquezas” que en el paraíso “no dominaría a nadie”. Debido a ello, con el fin de que el ser humano pudiera lograr sus propios fines, e hiciera posible el desarrollo de su vida, se consideró como medio *necesario* para la vida en orden la división de las propiedades. “Mas la distribución de los bienes..., no fue hecha antes del pecado, sino inmediatamente después, ya que, según hemos dicho, en él tuvo origen el motivo de esta distribución”; “La división fue debida no al derecho natural, [...] mas el derecho de gentes es el que la razón de cada uno deduce de la confrontación de principios. Y por esto se llama derecho de gentes, es decir, de los hombres, de quienes es propio raciocinar. De los principios de la naturaleza corrompida dedujo, en efecto, inmediatamente la familia de Adán y más tarde en general todos los hombres, que cada uno poseyera lo suyo”; SOTO, Domingo de, *De Iustitia et Iure*. IV, q. 3, a. 1, 296.

80 CASTILLO VEGAS, J., El mundo jurídico de Fray Luis de León. 230.

81 LUIS DE LEÓN, *De legibus* o Tratado de la ley. En *Opera*, vol. 12, I-II, q. 95, a. 5, 233.

82 Esto es así porque en fray Luis, como en Vitoria o Soto, la comunidad de bienes no es prescriptiva del derecho natural sino concesiva. Luego la división no es una derogación del derecho natural sino una determinación (frente a Duns Escoto, por ejemplo). Una visión general de las tesis de la Escuela de Salamanca sobre la propiedad como derecho humano: SAGÜÉS SALA, Francisco Javier, Francisco de Vitoria y los derechos humanos, ya citado y sus referencias, además de: MARTÍNEZ MORÁN, Narciso, “Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30. 2003, 491-520.

83 LUIS DE LEÓN, *In Genesim Expositio*. En *Opera*, vol. 11, 219.

siderando la naturaleza del hombre, es preciso que se críe ganado y estén sembrados los campos al efecto de que haya bastante alimento para los hombres”⁸⁴.

Sin embargo, para garantizar ese uso que corresponde al fin de lo creado, en un momento de desorden, aparece una necesidad que no es *simpliciter* natural sino *relativa* a la condición natural: “por lo demás, considerando la naturaleza del hombre bajo el prisma de que se corrompió *secundum quid* a causa del pecado del primer padre, y en consecuencia, quedo inclinada y sensibilizada a inclinarse más a los bienes propios que a los comunes, fue necesario dividir los campos y las propiedades y no poseerlos en común. Ello, pues, a saber, la división de las tierras y propiedades, también es de derecho de gentes, y como, divididas ya las cosas entre todos los hombres, era inevitable que hubiese intercambio de algunas de ellas entre ellos, y para tal intercambio se necesita dinero, por eso se introdujo la moneda, gracias al derecho de gentes”⁸⁵.

De esto se pueden derivar dos cosas:

a) En relación a la realidad intermedia del derecho de gentes entre el natural y el positivo⁸⁶, la división de los bienes no siendo una necesidad natural sí se presenta con una gran universalidad que no se explica sólo por consensos o acuerdos.

b) La propiedad es *un medio adecuado* para que los bienes puedan cumplir uno de sus fines: proporcionar lo necesario para la vida humana⁸⁷, para *todo* ser humano. Es la mejor forma de relacionarse con los bienes naturales, con una *cuasi-necesidad* que no procede de la naturaleza sino de la universalidad de esa condición en el ser humano: la de naturaleza caída. De ahí se van creando instituciones que son consideradas *necesarias para la ordenación* de la vida humana en el presente estado, para lograr lo que requiere la naturaleza humana, pero no hay en ellas necesidad natural y debe cuidarse que estén ordenadas debidamente a su fin y misión⁸⁸.

84 LUIS DE LEÓN, *De legibus* o *Tratado de la ley*. En *Opera*, vol. 12, I-II, q. 95, a. 5, 233.

85 LUIS DE LEÓN, *De legibus* o *Tratado de la ley*. En *Opera*, vol. 12, I-II, q. 95, a. 5, 233.

86 LUIS DE LEÓN, *De legibus* o *Tratado de la ley*. En *Opera*, vol. 12, I-II, q. 95, a. 5, 233: “el derecho de gentes es intermedio entre el derecho natural propiamente dicho y el derecho civil; y como el medio en cierta medida forma parte de los extremos, del mismo modo acontece el que el derecho de gentes en parte se acomoda a la ley natural y hasta cierto punto al derecho civil”.

87 No hay detalle de una cuestión de gran interés: que el ser humano es *dominus* de las realidades creadas no significa sólo que ellas están ahí para dar satisfacción a las necesidades humanas, sino para que las *usemos* en el sentido más rico del término, porque *usar* de algo consiste en ordenarlo a un *fin*, el uso es sobre los medios que se ordenan al fin.

88 Quizás pueda verse aquí la conocida tensión en fray Luis entre el hombre despierto y el hombre dormido, la existencia auténtica (que conoce y pone orden a las industrias humanas para que se ordenen al fin último de la vida humana en Cristo) y la inauténtica distraída en afanes, cuidados y objetivos mundanos; ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Fray Luis de León: camino nuevo (y no usado) de su pensamiento*. 316.

Entonces esta relación particular entre la comunidad natural de bienes y la aparición de la propiedad dividida no es una oposición ni una contradicción. Lo que hace plantear de otro modo el que pueda haber comunidades (como la de los primeros cristianos) en donde se viva la comunidad de bienes: “en los comienzos de la iglesia primitiva la multitud entera de creyentes todo lo poseía en común, como se dice en *Hechos*”⁸⁹, o como en comunidades de vida religiosa.

Pues la división se presenta con una *necesidad relativa*, y relativa o *secundum quid* referida a la situación actual del ser humano, “común” a todos los hombres⁹⁰.

Esta propuesta ha sido vista por Castillo Vegas⁹¹ como una prueba de la originalidad filosófica de nuestro agustino: “se muestra Fray Luis en esta materia como profundo filósofo: en muchas cuestiones filosóficas el problema no está en la corrección o en la lógica de las deducciones o conclusiones, sino en los principios mismos de los que se infieren. [...] El presupuesto de la naturaleza caída es uno de los principios a tener en cuenta, según fray Luis, para un adecuado entendimiento de la naturaleza del Derecho de gentes y de las instituciones que lo integran”.

Posteriormente, cada comunidad ordena y regula el acceso a esos bienes mediante el derecho positivo (que determina la justicia en aquello a donde no llega el derecho natural, y lo hace apoyado en la voluntad humana⁹²): es decir, concreta la propiedad, el uso, la posesión y otras formas de beneficiarse el ser humano de ellos. En un texto que procede de su docencia, se ve a fray Luis abordar una cuestión vinculada a la propiedad en el marco del derecho positivo: si los herejes tienen dominio sobre sus bienes⁹³, especialmente ante el problema de cuándo debe dejar sus bienes, si antes de la sentencia o tras ella.

89 LUIS DE LEÓN, *De legibus* o *Tratado de la ley*. En *Opera*, vol. 12, I-II, q. 95, a. 5, 235.

90 RAMÍREZ, S., *El derecho de gentes*. 94-95: subraya su carácter *intermedio*, son “conclusiones que expresan los medios necesarios para obtener y salvaguardar los fines primarios de nuestra naturaleza formulados en los primeros principios”, un carácter “intermedio”. Vincular el “derecho de gentes” a la actual condición de naturaleza caída es una línea de interpretación que Castillo Vegas subraya por su originalidad; véase también la interpretación de CRUZ CRUZ, Juan, *Fragilidad humana y ley natural: cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*, Pamplona: Eunsa, 2009.

91 CASTILLO VEGAS, J., *El mundo jurídico de Fray Luis de León*. 239. Por los textos de Soto antes señalados, encontramos dos elementos reseñables; primero, la relación de fray Luis con Domingo de Soto; el segundo, la necesidad de matizar la originalidad de fray Luis en este punto.

92 CONTRERAS, Sebastián, “El papel de la voluntad en la determinación del derecho natural: un estudio a partir de las enseñanzas de Domingo de Soto, Luis de León y Francisco Suárez”, 14-23, 2013, 253-278.

93 Se sigue el trabajo: JERICÓ BERMEJO, Ignacio, “*De bonis haereticorum ante iudicis sententiam*: según los salmantinos del siglo XVI, Luis de León y Pedro de Aragón”, *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 18/33-34, 2002, 251-298; esp. 252. El texto de referencia se encuentra en LUIS DE LEÓN, *Tractatus de fide*. En *Opera*, vol. 5.

Tradicionalmente, el hereje era condenado a una pena espiritual y a penas corporales según los tres bienes exteriores de los que se beneficia la vida humana: vida, fama y riqueza⁹⁴. Esto es así porque se supone una ley canónica que expolia a los herejes de todos los bienes al mismo tiempo que manda que no los entreguen antes de tener la sentencia. Para los juristas y canonistas, el hereje pierde el dominio y debe entregar sus bienes antes de la sentencia; sin embargo, para los teólogos, no deben entregarlos antes de la sentencia en cuanto diferencian *posesión* y *dominio* en sentido estricto⁹⁵. Porque si una vez cometido el crimen de herejía se pierde la propiedad y el dominio, antes de la sentencia no está obligado a entregar dichos bienes, mantiene el uso y su posesión⁹⁶ porque sigue siendo legítimo poseedor⁹⁷.

Como legítimos poseedores, pueden usar de los bienes y poseerlos, no pueden enajenarlos (donarlos, venderlos...) porque no tienen su dominio pleno y propiedad⁹⁸. Esto es posible porque en el marco de referencias de una comunidad se diferencian –respecto a los bienes temporales– el dominio y la posesión, y esto se verifica de muchas maneras, con abundantes ejemplos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El tema que se ha abordado de la fundamentación antropológica del dominio y la propiedad no tiene en fray Luis una dedicación suficiente, porque en las distintas ordenaciones docentes no se le asignó ninguno de los lugares canónicos para su tratamiento. Sin embargo, en los pocos lugares en los que se pueden encontrar elementos que reflejan la concepción luisiana del tema, o que exigieron al agustino dar una respuesta a esa cuestión, sí nos encontramos elementos de originalidad que surgen de una mirada a la vez filológica, filosófica y teológica (como la vinculación de *dominus* con *domus*, el mundo como casa del hombre y el necesario orden y gobierno que se debe en toda casa). También hay en sus comentarios elementos que lo acercan a sus maestros salmantinos, como las coincidencias con Domingo de Soto en relación al carácter intermedio del derecho de gentes, marco en el que se desarrolla el paso de la comunidad

94 JERICÓ BERMEJO, I., “*De bonis haereticorum ante iudicis sententiam*: según los salmantinos”. 254; LUIS DE LEÓN, *Tractatus de fide*. En *Opera*, vol. 5, 430.

95 JERICÓ BERMEJO, I., “*De bonis haereticorum ante iudicis sententiam*: según los salmantinos”. 257.

96 JERICÓ BERMEJO, I., “*De bonis haereticorum ante iudicis sententiam*: según los salmantinos”. 258.

97 JERICÓ BERMEJO, I., “*De bonis haereticorum ante iudicis sententiam*: según los salmantinos”. 260; LUIS DE LEÓN, *Tractatus de fide*. En *Opera*, vol. 5, 435-436. Son legítimos poseedores por la misma ley que dice que no tienen dominio sobre los bienes pero no deben ocuparse los bienes de los herejes antes de la sentencia del juez.

98 LUIS DE LEÓN, *Tractatus de fide*. En *Opera*, vol. 5, 437: “etsi sint legitimi possessores, ita tamen sunt, ut possint uti bonis suis, et illa possidere; non tamen distrahere illa bona sua”.

de bienes originaria que es concorde con la *naturaleza* del ser humano a la necesidad relativa de su división como la opción más conveniente para el estado actual del ser humano. No tiene esta cuestión un desarrollo suficiente para ser significativo a la hora de realizar una valoración intelectual de fray Luis, pero es un reflejo de la particular posición intelectual del agustino, y una figura a tener en cuenta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adriano VI, *Quaestiones de Sacramentis in Quartum Sententiarum librum, summa scientia maxima pietate...*, ex officina Marcelli, Romae, 1522.
- Alberto Magno, Super Dionysium De divinis nominibus. En Sancti doctoris Ecclesiae Alberti Magni... *Opera omnia*, Aschendorff: Monasterii Westfalorum in Aedibus, 1972, vol. 37/1.
- Almain, Jacobo, *Aurea clarissimi et acutissimi doctoris theologi magistri Jacobi Almain... Opuscula Moralia... De penitentia, sive in quartum lectura*. Paris: Claude Chevallon, 1518.
- Álvarez Gómez, Mariano, "El dominio de la naturaleza o el poder de la técnica". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 45, 2018, 125-143.
- Álvarez Turienzo, Saturnino (coord.), *Fray Luis de León: el fraile, el humanista, el teólogo*. Real Monasterio del Escorial, Madrid: Ediciones Escorialenses, 1991.
- Álvarez Turienzo, Saturnino, "El argumento y suma de la Teología es Cristo. Escritura luisiana y clave de lectura", en Saturnino Álvarez Turienzo (coord.), *Escritos sobre fray Luis de León: el teólogo y maestro de espiritualidad*. Salamanca: Ediciones de la Diputación de Salamanca, 1993, 217-246.
- Álvarez Turienzo, Saturnino, "Fray Luis de León en el laberinto renacentista de idearios", Víctor García de la Concha, Javier San José Lera (coords.), *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, 43-62.
- Álvarez Turienzo, Saturnino, *Fray Luis de León: Camino nuevo (y no usado) de su pensamiento*. Madrid / Porto: Síndéresis, 2021.
- Álvarez Turienzo, Saturnino, *Fray Luis de León. Valor de actualidad de su estilo intelectual y humano*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1973.
- Barcia Trelles, Camilo, "Francisco de Vitoria et l'Ecole moderne du Droit international", *Académie de Droit international, Recueil des Tours*, t. XVII, Paris, 1928.
- Barrientos García, José, "Docencia documentada de fray Luis de León en las cátedras de la Universidad de Salamanca", en *El siglo de fray Luis de León. Salamanca y el Renacimiento*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1991, 141-148.
- Barrientos García, José, "Fray Luis de León y los exámenes de habilitación de bachiller en Medicina de la Universidad de Salamanca". *La Ciudad de Dios*, 231, 2018, 553-576.
- Barrientos García, José, "Incidente entre Domingo de Guzmán y fray Luis de León en la oposición a la cátedra de Biblia (1979)". *La Ciudad de Dios*, 229, 2016, 119-155.
- Barrientos García, José, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*. Real Monasterio del Escorial, Madrid: Ediciones Escorialenses, 1996.

- Barrientos García, José, *La Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca a través de los Libros de Visitas de Cátedras (1560-1641)*. Madrid / Porto: Sindéresis, 2018.
- Barrientos García, José, *Lucha por el poder y por la libertad de enseñanza en Salamanca*. Salamanca: Diputación de Salamanca, 1990.
- Barrientos García, José, *Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*. Pamplona: Eunsa, 2011.
- Bell, Aubrey F. G., *Luis de León: un estudio del Renacimiento español*. Barcelona: Casa Editorial Araluze, 1925.
- Bernardino de Siena, *Tractatus De Contractibus et Usuris. Tractatus de restitutionibus*. Strasbourg: Henricus Ariminensis, 1494.
- Brown Scott, James, *El origen español del derecho internacional moderno*. Valladolid: Cuesta, 1928.
- Cano, Melchor, *De locis theologicis*. Salmanticae: Mathias Gastius, 1562; trad. cast.: *Los lugares teológicos*, Edición de Juan Belda Plans, Madrid: BAC, 2006.
- Carro, Venancio Diego, *Domingo de Soto y el derecho de gentes. Los colaboradores de Francisco de Vitoria*. Madrid: Bruno del Amo, 1930.
- Castillo Vegas, Juan, *El mundo jurídico de Fray Luis de León*. Burgos: Universidad de Burgos, 2000.
- Clavasio, Angelus de, *Summa angelica de casibus conscientie*. Nurenberg: Antoniu[m] Koberger, 1492.
- Condorelli, Orazio, “Norma jurídica y norma moral, justicia y *salus animarum* según Diego de Covarrubias. Reflexiones al margen de la *Relectio super regula Peccatum*”, en Cruz Cruz, Juan (ed.), *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el siglo de Oro español*. Pamplona: Eunsa, 2011, 49-86.
- Contreras Aguirre, Sebastián, “*Et certe opera Deus facit mediantibus causis secundis*: fray Luis de León y la determinación del derecho”, *Olivar*, 15-21, 2014.
- Contreras, Sebastián, “El papel de la voluntad en la determinación del derecho natural: un estudio a partir de las enseñanzas de Domingo de Soto, Luis de León y Francisco Suárez”. *Discusiones Filosóficas*, 14-23, 2013, 253-278.
- Cruz Cruz, Juan, “Voluntad de gozo” en Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, I/1. Pamplona: Eunsa, 2002.
- Cruz Cruz, Juan, *Fragilidad humana y ley natural: cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*, Pamplona: Eunsa, 2009.
- Escoto, Juan Duns, *Ordinatio*. En Ioannis Duns Scoti. *Opera Omnia*, vol. 20. Parisiis: Ludovicum Vivès, 1894.
- Folgado Flórez, Segundo, *Cristocentrismo teológico en Fr. Luis de León*. Real Monasterio de El Escorial, Madrid: Biblioteca de la Ciudad de Dios, 1968.
- García Villoslada, Ricardo, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*. Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1938.
- García, Félix, “Prólogo”, *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*. Madrid: BAC, 1959.
- Gutiérrez, David, “Del origen y carácter de la escuela teológica hispano-agustiniana de los siglos XVI y XVII”. *La Ciudad de Dios*, 153, 1941, 227-255.

- Gutiérrez, Marcelino, *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*. Real Monasterio de El Escorial, Madrid: Ediciones Escorialenses, 1929.
- Guy, Alain, *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*. Introducción de Pedro Sainz Rodríguez, Madrid: Rialp, 1960.
- Guy, Alain, *Fray Luis de León*. Paris: José Corti, 1989.
- Hanke, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguilar, 1959.
- Hernández, Ramón, *Francisco de Vitoria, vida y pensamiento internacionalista*. Madrid: BAC, 1983.
- Jericó Bermejo, Ignacio, “*De bonis haereticorum ante iudicis sententiam: según los salmantinos del siglo XVI, Luis de León y Pedro de Aragón*”, *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 18/33-34, 2002, 251-298
- Larrañeta Olleta Rafael, “Introducción a la I-II”, en Tomás de Aquino, *Suma de Teología (I-II)*. Madrid: BAC, 1989.
- Leal Ortiz, Berenisse, “Juan Duns Escoto y la affectio iustitiae como fundamento metafísico-moral del uso”, *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 11, 2016, 221-245.
- Lombardo, Pedro, *Libri IV Sententiarum*. Claras Aquas: Collegii S. Bonaventurae, 1916, vol. 2.
- Luis de León, *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*. Madrid: BAC, 1959.
- Luis de León, *De legibus o Tratado de la ley*. Introducción, transcripción y notas por José Barrientos García, traducción y revisión del texto por Emiliano Fernández Vallina, Real Monasterio de El Escorial, Madrid: Ediciones Escorialenses, 2005; Opera, vol. 12.
- Luis de León, *Epistolario, Cartas, licencias, poderes, dictámenes*. Edición y estudio por José Barrientos García, Madrid: Editorial Revista Agustiniiana, 2001.
- Luis de León, *Escritos desde la cárcel, autógrafos del primer proceso inquisitorial*. Edición y estudio por José Barrientos García, Real Monasterio de El Escorial, Madrid: EDES, 1991.
- Luis de León, *In Genesim Expositio / Comentario sobre el Génesis*. Texto bilingüe, transcripción, versión, introducción, notas e índice de Hipólito Navarro Rodríguez, Real Monasterio de El Escorial, Madrid: Ediciones Escorialenses, 2009; Opera, vol. 11.
- Luis de León, *Mag. Luysii Legionensis Augustiniani Divinorum Librorum primi apud Salmanticensis interpretis Opera nunc primum ex mss. eiusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita*. Salmanticae: Episcopali Calatravae Collegio, 1891-1895, vols. 1-7; vol. 5: *Tractatus de fide*; vol. 6: *Tractatus de spe*; *Tractatus de charitate*.
- Mair, John, *Quartum Sententiarum quaestiones utilissimae suprema ipsius lucubratione enucleate*. Parrhisiis: Ioannis Parvi (Iohan Petit), 1516.
- Martín Gómez, María, “Fray Luis de León”, en Ángel Poncela (ed.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*. Madrid: Verbum, 2015, 223-268.
- Martín Gómez, María, “Presente y futuro de fray Luis de León”. *Azafea: revista de filosofía*, 18, 2016, 129-145.
- Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso y Scalzo, German, “Del dominio a la propiedad individual”. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 11, 2016, 247-262.

- Martínez Morán, Narciso, “Aportaciones de la Escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30, 2003, 491-520.
- Monográfico “Uso, dominio y propiedad en la Escuela Franciscana / Use, dominion and property in the Franciscan School”. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 11, 2016.
- Montijo Rivas, C., “Don y criatura. La creación personal según la estructura donal en la Antropología trascendental de Leonardo Polo”, *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in philosophia*, 31, 2011 321-423.
- Muñoz Iglesias, Salvador, *Fray Luis de León, teólogo*. Madrid: CSIC, 1950.
- Nider, Johannes, *Compendiosus Tractatus de mercatorum contractibus*. Paris: Johannes Petit, 1505.
- Nys, Ernest, *Le droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols*. The Hague: Nijhoff, 1914.
- Orrego Sánchez, Santiago, “Agustinismo y escolástica en el pensamiento de Fray Luis de León: la cuestión de la imagen de Dios en el hombre”, en Mestre Zaragoza, Marina, *Augustin en Espagne: XVIe-XVIIIe siècle*. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2020, 195-219.
- Orrego Sánchez, Santiago, “Presentación”, a Luis de León: *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el Libro I de las Sentencias (1570)*. Edición de Santiago Orrego Sánchez, Pamplona: Eunsa, 2008.
- Peiró Pérez, Juliana, *La creación como dependencia en Tomás de Aquino*. Madrid / Porto: Sindéresis, en prensa.
- Pereña Vicente, Luciano, “El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria”, *Revista Española de Derecho Internacional*, 5-2, 1952, 603-628.
- Ramírez, Santiago, *El derecho de gentes: examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*. Madrid: Studium, 1955.
- Ramos-Lissón, Domingo, *La ley según Domingo de Soto: estudio teológico-jurídico*. Pamplona: Eunsa, 1976.
- Rivera de Ventosa, Enrique, “El primado de Cristo en Duns Escoto y fray Luis de León”, en *Estudios sobre fray Luis de León. Religión y Cultura*, 22, 1976, 485-506.
- Rodríguez Paniagua, José María “La caracterización del Derecho natural y del de gentes por los autores de la escuela española”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 7, 1960, 189-220.
- Sagüés Sala, Francisco Javier, *Francisco de Vitoria y los derechos humanos*. Pamplona: Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016.
- Soto, Domingo de, *De Iustitia et Iure libri decem. De la Justicia y del Derecho en diez libros. Introducción de Venancio Diego Carro, traducción de Marcelino González Ordóñez*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968.
- Strosetzki, Christoph, “De la imitación a la participación. El platonismo de los agustinos Tomás de Villanueva y fray Luis de León”, *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 16, 2021, 5-27.
- Summenhart, Conrado, *Septipertitum opus de contractibus pro foro conscientiae*, Hagenhaw: Heinricum Gran, 1500.

- Thompson, Colin P., *The strife of tongues: Fray Luis de León and the Golden Age of Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*. Recognovit atque iterum edidit R. P. Maria Fabianus Moos, O.P., t. 4, Parisiis: P. Lethielleux, 1947.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teología*. 5 vols., Madrid: BAC, 2000-2002.
- Tomás de Aquino, *Summae theologiae*. En *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906.
- Torrell, Jean Pierre, *Iniciación a Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2002.
- Turrado, Argimiro, *Espiritualidad agustiniana y vida de perfección. El ideal monástico agustiniano en Santo Tomas de Villanueva*. Madrid: Ediciones religión y cultura, 1966.
- Vitoria, Francisco de, *Contratos y usura*. Pamplona: Eunsa, 2006.
- Vossler, Karl, *Fray Luis de León*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946.
- Zorroza, M^a Idoia “Fundamentos morales del contrato y de la propiedad en Domingo de Soto”, en Cruz Cruz, Juan (ed.), *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*. Pamplona: Eunsa, 2007, 199-221.
- Zorroza, M^a Idoia “La definición del dominio según Alberto Magno”, *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 8, 2013, 411-432.
- Zorroza, M^a Idoia, “La trascendencia de la novedad metodológica incorporada por Francisco de Vitoria en Salamanca”, en Ángel Poncela, José Luis Fuertes, Manuel Lázaro, M^a Idoia Zorroza (eds.), *La Escuela de Salamanca en la Historia del Pensamiento*. Madrid / Porto: Sínderesis, 2020, 103-122.

LA IDEA DE PERSONA EN X. ZUBIRI

THE CONCEPT OF PERSON IN ZUBIRI

CARLOS POSE

Doctor en Filosofía
Profesor Ayudante Doctor
Universidad de Santiago de Compostela
Facultad de Filosofía
Santiago de Compostela/España
carlosalberto.pose@usc.es
ORCID: 0000-0002-5073-6839

Recibido: 30/11/2021

Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Zubiri ha abordado la idea de persona desde distintas perspectivas, cada cual más radical. La primera consiste en identificar formalmente persona con realidad en propiedad. Persona es un modo de realidad formal y reduplicativamente suya. Es lo que denomina “suidad personal”. En este sentido persona no cabe definirla como sustancia ni existencia como ha sido usual desde antiguo, sino como realidad sustantiva. En otra dirección la idea de persona nos remite a dos conceptos distintos: una estructura constitutiva que Zubiri denomina “personeidad”, y una actualización en el mundo que denomina “personalidad”. Personeidad no es pues lo mismo que personalidad. Esta distinción, tan importante aquí, ha llevado a Zubiri al rechazo de otras definiciones más modernas o actuales de persona, todas ellas elaboradas en términos de vida, de conciencia, de moralidad, etc. A juicio de Zubiri, no son definiciones erróneas, sino que llegan demasiado tarde: el hombre es persona en el sentido de personeidad desde el momento en el que se constituye como una estructura que se actualiza en el mundo como esencia o realidad abierta.

Palabras Clave: Esencia abierta; Persona; Personalidad; Personeidad; Zubiri.

Abstract: In his work, Zubiri approached the concept of person from different perspectives, one more radical than the other. The first perspective consists of identifying, from a formal point of view, the person with reality in apprehension. A person is a mode of formal reality, reduplicatively one's own. That is what the author calls “personal ownness” (“suidad personal”). In this respect, the person cannot be defined as substance nor existence, as it has been usual since ancient times, but rather as substantive reality. From another point of view, the idea of person refers to two different concepts: a constitutive structure that Zubiri calls “personeity”, and an actualization in the world that he calls “personality”. Personeity is therefore not the same as

personality. This distinction, so important here, has led Zubiri to reject other more modern or current definitions of personhood, all of them elaborated in terms of life, conscience, morality, etc. In Zubiri's opinion, these definitions, though not incorrect, come too late: human beings are persons, in the sense of personhood, from the moment they become a structure that is actualized in the world as essence or open reality.

Keywords: Open essence; Person; Personality; Personhood; Zubiri.

INTRODUCCIÓN

La definición de ser humano como “animal personal” no obedece en Zubiri a una consideración meramente talitativa (“animal de realidades”), sino a una consideración trascendental, a la consideración de la realidad personal en tanto que real. Y como todo lo real desde el punto de vista trascendental tiene una forma y un modo de realidad y es actual en el mundo, hemos de introducirnos primeramente en esta cuestión para aplicarla después a la idea de persona.

Afirma Zubiri que “no se identifica el sistema de notas del animal de realidades con la forma y modo de realidad que en virtud de ellas tiene el animal humano” (Zubiri, 1985: 47). En efecto, ser animal de realidades determina una forma y un modo de realidad muy distinto a ser, por ejemplo, una simple piedra.

Una piedra cae por la ley de la gravitación, por las propiedades gravitatorias que efectivamente tiene. Pero entre estas propiedades no figura una que fuese ‘ser realidad’; esto es, se supone ya que lo es, y la gravitación actúa como una de las propiedades que constituyen la piedra real. En ninguna de las ecuaciones hay un parámetro o una variable que fuera ‘realidad’. En el caso del hombre no es así. Un hombre que cae lo hace conforme a la ley de la gravitación exactamente igual que la piedra. Pero hay una diferencia, a saber, que es inexorable que se nos diga qué forma de realidad tiene la caída de ese hombre: ¿se ha suicidado, se ha caído por azar, ha sido asesinado, etc.? En su caída el hombre se comporta y actúa no sólo desde las cualidades físico-químicas y psico-orgánicas que posee, sino que se comporta con todo ello, pero respecto de su propio carácter de realidad (Zubiri, 1985: 47-48).

Toda cosa real, por lo tanto, además de ser lo que es, determina un cierto tipo de realidad en cuanto realidad. Es justo el problema de la forma y modo de realidad de la realidad humana. Sólo determinando este problema podremos descubrir, cree Zubiri, qué sea *formalmente* persona.

De ningún modo puede pasar desapercibido este enfoque del problema, porque en la tarea de descubrir qué sea *formalmente* persona Zubiri ha constatado que se puede llevar a cabo según el análisis de distintas dimensiones de la reali-

dad personal, alguna de las cuales ha sido frecuentemente invocada y recorrida por la tradición filosófica como única posible. Ciertamente,

la realidad personal tiene una *primera dimensión*, la del sujeto *ejecutor* de sus actos, pero tal vez posea una segunda dimensión ortogonal a la primera en que la relación entera S-P [sujeto-actos] cobra carácter personal (Zubiri, 1986: 110).

El no haber reparado en esta segunda dimensión de la realidad personal ha desbaratado todo intento filosófico de hacer frente a este problema, y aun cuando se ha descubierto esta segunda dimensión no se ha considerado sino como una perspectiva más. Por eso cree Zubiri, frente a lo que ha sido usual, que aquí ha habido una gran confusión al pensar que se trataba de dos direcciones igualmente válidas, o al menos válidas del mismo modo, porque la persona no se descubre *primariamente* en sus actos. En cuanto a sus actos, el hombre es efectivamente “animal de realidades, pero lo que se requiere saber ahora es qué es esta realidad *estructuralmente* - o si se prefiere, *transcendentalmente* -, es decir, en qué consiste formalmente ser persona. A lo que es necesario atender es pues a un aspecto constitutivo y no operativo de la cuestión. Es por ello que el nuevo análisis necesita llevarse a buen término más bien por la línea de la estructura constitutiva de lo real, en general, y de la realidad humana, en particular. Entre ambas estructuras debe haber una absoluta conformidad, pues de ello se ha servido Zubiri en *Sobre la esencia* al analizar la principalidad de lo real (esencia) y su transcendentalidad.

En efecto, todo lo real está constituido por ciertas notas llamadas genéricamente notas constitucionales que en su multitud constituyen lo que hemos denominado constelaciones de notas, esto es, unidades cíclicas y clausuradas de notas aprehendidas independientemente del aprehensor según esa formalidad de realidad que las determina como algo “de suyo”. Son los sistemas de notas. En cuanto a la clausura, todo lo real, salvo que esté constituido por una única nota, es un sistema de notas. Todos estos sistemas, vistos del lado intelectual, se presentan ante todo al hombre con un mismo aspecto: siendo independientes unas de otras, con una clausura común, etc. Es lo que Zubiri llama “homogeneización” de los sistemas (Zubiri, 1980: 209). Pero, además, esos sistemas tienen una cierta invariancia, una “constancia real”, que Zubiri llama, en este otro caso, “mismidad” (Zubiri, 1980: 210). Pues bien,

homogeneización y mismidad son dos caracteres del sistema de notas en cuanto clausurado. Pero mucho más importantes y graves son los diversos tipos de independencia de lo real en cuanto determinado por el tipo de sistema de sus notas, esto es en cuanto son sistemas independientes ‘en propio’ (Zubiri, 1980: 210).

Por razón de su constitución, cada nota o sistema de notas constituye lo que Zubiri llama *al final y técnicamente* una “forma de realidad” y un “modo de

realidad” (Zubiri, 1980: 210), porque que un sistema esté constituido a una por notas como vida, sentir e inteligir es muy distinto a que posea única y exclusivamente la nota vida, o incluso las notas vida y sentir, o si se quiere y yendo más lejos, ninguna de ellas. La posesión de determinadas notas califica consecuentemente al sistema mismo de una manera peculiar en dos direcciones. Veámoslo.

1. EL SER HUMANO COMO SUIDAD REAL

Ante todo, y en virtud de unas determinadas notas, el sistema tiene una estructura u otra. Hay en este sentido innumerables formas de constituir cosas reales o sistemas de notas, porque al hablar de constitución nos referimos aquí no sólo a distintas cosas genéricamente tomadas, sino a formas de la misma cosa real, como cuando comparamos esta mesa y decimos que es distinta de aquélla. Se trata simplemente de distintas formas de constitución de lo real, de distintas formas de actualizarse las notas de un sistema, de distintas formas de ser de “suyo”, de ser “en propio. En este sentido, astro, hierro, cobre, encina, gato, hombre, etc. son todas ellas sistemas de notas distintos no sólo en sentido genérico, sino en sentido individual: “este” astro, “este” hierro, “esta” encina, “este” gato, “este” hombre, etc. Es lo que Zubiri llama “formas de realidad” (Zubiri, 1980: 210). Todas ellas se distinguen por su constitución propia, por la índole de sus notas. Cada nota o sistema de notas constituye una forma de realidad, porque la constitución es la forma concreta de la unidad de lo real. Pero ¿es posible distinguir todas estas formas de realidad desde una estructura más honda?

Es lo que lleva a Zubiri a otro concepto, ya que, sin anular la distinción anterior, las distintas formas de realidad difieren no sólo por la índole de sus notas, no sólo por su constitución, sino por el modo como esos sistemas de notas se poseen, son “suyos”. Sabemos que lo real es “de suyo”. Ahora bien, ¿de qué modo lo es? Ser “de suyo” significa constituir algo autónomo e independiente. Sea una nota o una constelación de notas, todo lo real tiene una suficiencia que lo constituye en algo en propio, en algo suficiente. Es la suficiencia constitucional. Pero, ¿qué suficiencia hay entre las distintas formas de realidad? El hierro y el cobre a pesar de su diversidad constitucional y, por tanto, a pesar de ser distintas formas de realidad, tienen sin embargo igual modo de suficiencia, igual modo de ser en propio, en definitiva, igual modo de sustantividad. ¿En qué consiste ésta? En *mero tener en propio*. Es el primer modo de realidad que Zubiri conceptúa. Todas las formas de realidad cuya índole esté constituida por lo puramente material entra en este modo de realidad. Pero no es el único. Todos los seres vivos son formas de realidad distintas a un astro o a una piedra, porque la vida en general es un modo de realidad distinto a la simple realidad material. El animal, por ejemplo, tiene independencia y un control sobre el medio que lo

convierte en un *autós*, en un “sí mismo”. Todo ser vivo posee esto, es decir, se autoposee. Es el segundo modo de realidad, por rudimentario que pueda parecer en algunos casos. Sin embargo, hay todavía un modo de realidad mucho más radical. Es el caso del ser humano.

El hombre no es solamente algo que se posee, algo *autós*, sino que es *autós* de un modo distinto: siendo no solamente sustantividad propia, sino siendo su propia realidad en cuanto realidad. El simple *autós* consiste en pertenecerse por razón del sistematismo de sus notas. En el hombre se trata de un *autós* en que se pertenece no por el sistematismo de sus notas, sino formal y reduplicativamente por su carácter mismo de realidad. Se pertenece a sí mismo como realidad: *es persona* (Zubiri, 1980: 212).

Por lo tanto, hay muchas formas de realidad, pero sólo tres únicos modos de realidad: mero tener en propio, autoposeerse, ser persona. En todo caso, estos modos de realidad no son independientes entre sí, puesto que cada uno envuelve el anterior.

Solo por tener determinadas notas, puede lo real ser un *autós*, ser viviente. Y sólo siendo viviente y por tener determinadas propiedades, como, por ejemplo, la inteligencia, puede el animal humano ser persona (Zubiri, 1980: 221).

La cuestión es entonces determinar en qué consiste formalmente ser persona como modo de realidad. Si una cosa es poseer una o varias notas concretas constituyendo así una forma de realidad y otra determinarse a sí mismo según su propio carácter de realidad, ¿cómo afecta esto a la realidad humana?

El hombre es desde el punto de vista de sus notas una forma de realidad que acotamos bajo la expresión “animal de realidades” distinta por ejemplo a la forma de realidad que llamamos imprecisamente “animal”. Ambas formas de realidad son dos sistemas de notas, ciertamente con propiedades distintas, físico-químicas en el segundo caso y psico-físico-químicas en el primero, pero como formas de realidad diferentes que son, ello no supone ninguna novedad destacable, salvo eso, ser distintas. Ahora bien, como modos de realidad la cosa cambia.

Precisamente porque el hombre percibe las cosas como realidades, el hombre se comporta y se conduce respecto de ellas y de sí mismo no solamente desde el punto de vista de las propiedades que realmente posee sino también, y sobre todo, desde el punto de vista de su carácter mismo de realidad (Zubiri, 1985: 47).

En efecto, el comportamiento humano no obedece tan sólo a las notas que esencialmente constituyen al hombre, sino que justo gracias a la posesión de estas notas y no otras, el hombre se autodetermina de una o de otra manera

con la realidad que le es propia. Es decir, si bien todo lo real es “de suyo”, el hombre es ese modo de realidad que es además “suyo”, es su propia realidad. “Esto no sucede a las demás realidades. Todas las demás realidades tienen *de suyo* las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente *suya*” (Zubiri, 1985: 48). Sólo el modo de realidad que llamamos persona posee este carácter. De ahí surge pues lo que Zubiri considera formalmente esencial de la persona. “Persona es formal y reduplicativa *suidad real*” (Zubiri, 1980: 212;). Ahora bien, ¿qué significa más exactamente esta expresión?

Por lo pronto, el término “suidad” es aplicable a la trascendentalidad de lo real como uno de los cuatro momentos de su inespecífica formalidad de realidad. Es decir, que “la trascendentalidad es precisa y formalmente apertura respectiva a la *suidad mundanal*” (Zubiri, 1980: 123). La cuestión es en qué medida esta noción es aplicable además a la persona humana. El asunto parece que tiene su dificultad por cuanto se ha consignado como caso “desconcertante” que Zubiri aplique el mismo vocablo “suidad” tanto a toda cosa real como a esa realidad llamada hombre (Blanca, 1996: 161-165). En efecto, Zubiri afirma que

realidad es formalmente ‘suidad’. Realidad no es tan sólo ‘una’ forma de realidad en el sentido de ser ‘esta’ realidad. Es algo mucho más radical: realidad es ser ‘su’ realidad. Por ser ‘de suyo’, realidad es formalmente ‘suidad’. No remite a otras cosas reales, sino, tal vez, a otras formas de realidad que no son las *suyas* (Zubiri, 1979: 27-28).

Es claro pues que aquí Zubiri llama “suidad” a la realidad misma en cuanto modo de lo real. Ser real es ser “de suyo” o “en propio”, y el “propio” del “en propio” es justo la *suidad*. Por tanto, ser real no es una propiedad de la cosa, sino que es la cosa real misma en cuanto “suya”. Por esta *suidad* lo real constituye no sólo “una” forma de realidad, sino que es justo “su” forma de realidad respecto a otras formas de realidad, es decir, es un modo de realidad. Ahora bien, dentro de los distintos modos de realidad la persona es una realidad distinta a toda otra realidad en dos sentidos, y, en efecto, la radical novedad de esa distinción está apuntada desde una perspectiva *modal*. Pero justo en esta doble dimensión parece que se debe enfocar el problema de la *suidad* aplicada, en primer lugar, a toda realidad, y, en segundo lugar, a la persona. De lo contrario, ¿cómo entender que Zubiri hable de la *suidad* referido a la persona en sentido *reduplicativo*? Un ejemplo del mismo filósofo puede ser ahora suficiente para confirmar esto:

Un electrón tiene ‘su’ realidad. Lo que sucede es que el electrón no actúa haciendo intervenir en sus actuaciones esta ‘suidad’; sino que actúa tan sólo por ‘sus’ reales caracteres físicos en que su realidad electrónica consiste. Pero no por esto su realidad deja de ser ‘suya’. Toda cosa real tiene una *suidad*. Esto puede parecer, tratándose del electrón una sutileza. Pero ello se debe tan sólo al carácter elemental

de la realidad electrónica. En cambio si atendemos a esa gran realidad que es la persona, vemos inmediatamente que su realidad es ‘suidad’, pero con una ‘suidad’ modalmente distinta de la del electrón; y esto es lo que nos hace detenernos ante la idea de que la suidad sea propia de toda cosa real. Lo que sucede es que la persona tiene una suidad que consiste *formal y reduplicativamente* en ser una realidad suya. Su suidad es reduplicativa y formalmente suya, cosa que no acontece en las demás realidades. Y en esto consiste ser persona. Esta es la modalidad de la unidad en la persona (Zubiri, 1979: 28).

Por tanto, para Zubiri, prescindiendo de la diferencia modal que caracteriza a la persona, la realidad es rigurosa y formalmente suidad. Ahora bien, si atendemos estrictamente a la persona, obviamente la cosa cambia, porque no sólo tiene “sus” propiedades como todas las demás realidades, sino que además consiste *formalmente* en ser propiedad en cuanto propiedad y en ser reduplicativamente suya. Consecuentemente, al ser formal y reduplicativamente realidad suya, esto hace que se diferencie, sobre todo modalmente, de toda otra realidad.

Supuesto esto, la filosofía siempre ha apuntado en esta cuestión en distintas direcciones, y aunque muchas de las respuestas dadas tradicionalmente no sean completamente falsas, Zubiri piensa que nunca se ha alcanzado seriamente el aspecto realmente radical que nos oriente en este punto. Así, muchas veces se ha querido identificar en este sentido ser “suyo” con “ser dueño de uno mismo”, pero no se trata primariamente de esto, o mejor,

no se trata únicamente de que yo tenga dominio, que sea dueño de mis actos en el sentido de tener derecho, libertad y plenitud moral para hacer efectivamente de mí o de mis actos lo que quiera dentro de las posibilidades que poseo. Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Yo soy mi realidad, sea o no dueño de ella (Zubiri, 1986: 111).

El nivel de análisis y, por consiguiente, el nivel de radicalidad que busca Zubiri es pues otro. La determinación de actos es ciertamente una cuestión importante, pero ya más arriba Zubiri había apuntado que esa no era la única ni por supuesto la más fundamental dimensión en que se podía entender el carácter formalmente personal de la realidad humana. Dicho brevemente, aunque con alguna brusquedad, aquí de lo que se trata es de ver en qué se *fundamente* ser formalmente persona y no de cómo el hombre lo es realmente, asunto también ineludible ciertamente, pero en cualquier caso posterior a este problema. Por eso cuando Zubiri habla de ser suyo como lo formalmente constitutivo de la persona está tomado el problema, como es obvio, “en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico” (Zubiri, 1986: 111). Solo porque el hombre se pertenece a sí mismo, es suyo, puede tener capacidad de decisión, pero la inversa no es correcta. Ser pues realidad “en propiedad” (Zubiri, 1986:

111) es el primer modo de responder a la cuestión de en qué consiste ser persona o suidad real (o ser suyo), pero esto requiere alguna otra precisión.

En efecto, ser realidad “en propiedad” puede dar lugar a alguna confusión de la que es conveniente apartarse. Ante todo, el carácter de propiedad aquí no debe tomarse en el sentido habitual del término, eso que en otro orden de cosas se suele llamar “propiedades” de una cosa, entre otras razones, porque ya de antemano ser real no es una propiedad de la cosa, sino que es la cosa real misma en cuanto suya. Es decir, es obvio que todas las cosas tienen sus propiedades (sus “notas”, diría mejor Zubiri), pero en el caso que nos ocupa conviene resaltar que el que determinadas propiedades sean “propias-de” no pertenece a la realidad formal de la cosa que las posee. Sin embargo,

cuando yo digo que me pertenezco realmente, que soy propiedad mía, esto no significa que yo tenga la propiedad de conocerme a mí mismo -esto sería la reflexividad- sino que ser propiedad significa que me pertenezco de un modo plenario. Me pertenezco de un modo plenario, relativamente, si se quiere, pero de un modo plenario. Me pertenezco a mí mismo por razón constitutiva de tal modo que el momento de ser ‘perteneciente a’ forma uno de los caracteres esenciales y formales de mi realidad en cuanto tal (Zubiri, 1986: 112).

Esta precisión es lo que ha llevado a Zubiri, en un segundo análisis, a comprimir en una única expresión lo más propiamente humano desde el punto de vista de su *figura* de realidad: ser un “absoluto relativo” (Zubiri, 1980: 213; Zubiri, 1985: 52; Zubiri, 1986: 123, etc). Debe de quedar claro pues que ese carácter de “propiedad” que caracteriza al hombre no es otorgable a las demás realidades. Todo lo real es “de suyo”, es “su” realidad, y en eso coinciden todas las formas de realidad del universo, pero es que además el hombre es modalmente suyo.

La realidad humana es para mí mismo no sólo un simple sistema de notas que ‘de suyo’ me constituyen, sino que es ante todo y sobre todo la realidad que me es *propia* en cuanto realidad, es decir es mi realidad, mi propia realidad (Zubiri, 1985: 48).

Por lo tanto, el hombre posee unas determinadas propiedades que hacen de él una forma de realidad, pero de lo que se trata aquí es de subrayar ese doble momento de ser realidad suya, de poseerse de modo radical. Eso es lo que significa realidad “en propiedad” frente a lo que es meramente propiedad en el orden de las cosas.

Pero, por otra parte, hay que acotar brevemente el ser realidad “en propiedad” frente a otro sentido relativamente reciente en filosofía, pues según terminología abundantemente utilizada por J. P. Sartre, sobre todo en una de sus más conocidas obras, podía pensarse que el pertenecerse a sí mismo viene a

equivaler a “ser para sí” a diferencia del “ser en sí”. Ciertamente, J. P. Sartre utiliza la expresión “ser en sí” para describir el mero hecho de estar en el mundo, la simple existencia inerte y material, la facticidad, y de ahí que al “ser en sí” oponga el “ser para sí”, o la conciencia. Sin embargo, lo que Zubiri quiere significar con ser “en propiedad” es algo *previo* a toda conciencia y ello queda manifiestamente claro cuando afirma que

el poseerse a sí mismo no significa ‘ser para sí’ a diferencia de un mero ‘ser en sí’. No se trata de ‘ser para sí’, sino de los caracteres reales y efectivos que tiene una persona, en virtud de lo cual en algunos de sus actos es ‘para sí’. Pero sus caracteres constitutivos están allende el ‘ser para sí’ y como raíz del ‘ser para sí’ (Zubiri, 1986: 112).

Es obvio que las tesis del filósofo francés van por derroteros no sólo distintos, sino opuestos a la concepción formal de persona que posee Zubiri, y ello no sólo como conclusión conceptual de un largo camino, sino desde el inicio mismo del problema. Es más, puede asegurarse sin lugar a equívocos que la concepción de la persona elaborada por Zubiri es, en algún sentido, una respuesta con todo detalle al existencialismo. En la misma introducción a *Sobre la esencia*, por ejemplo, donde Zubiri trae a colación una tesis que ha de ser posteriormente rebatida, aparecen precisamente el esqueleto de la concepción “de todos los existencialismos” (cf. Zubiri, 1985: 4).

Por lo tanto, ser formalmente persona como realidad en propiedad no significa ni mera “reflexividad” (Aristóteles) ni mera “conciencia” (Sartre), sino el supuesto sobre el que descansan ambos actos humanos igual que otros muchos. Ya hemos insistido en que la vía de los actos no es primaria en cuanto a lo que formalmente constituye ser persona. Ser persona consiste mera, formal y reducativamente en ser su propia realidad, vale decir, *suidad real*, y ello lo que significa en una de sus vertientes es justo que

cuando se habla de que soy una realidad en propiedad, no se hace referencia exclusivamente a mis actos - aquellos actos que ejecuto y de los que soy dueño - sino a las estructuras, en virtud de las cuales me pertenezco a mí mismo, y por pertenecerme a mí mismo, ejecuto actos que me son propios (Zubiri, 1986: 112-113).

Es más, “ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución” (Zubiri, 1985: 49). Con ello se confirma definitivamente lo que ya en 1959 advertía Zubiri, a saber, que “persona no es un carácter primariamente operativo, sino constitutivo” (Zubiri, 1982b: 77). La gran diferencia entre el hombre y las demás realidades hay que buscarla pues en el carácter de propiedad, tomando esta no en el orden operativo, no en el orden de las acciones, sino en el orden constitutivo, en el orden de las estructuras.

2. DOS CONCEPTOS DE PERSONA: PERSONEIDAD Y PERSONALIDAD

Ser persona es por lo visto ser suyo - suidad -, y ser suyo es en una línea de análisis ser realidad en propiedad. Pero esto no es suficiente de cara a concretar esa realidad que hemos llamado persona, porque es preciso avanzar en la determinación de esta suidad, en otra dirección. Es lo que lleva a Zubiri a hablar de persona en dos sentidos: “personabilidad” y “personalidad”. Cuestión enormemente importante, porque, como escribió el filósofo hace muchos años,

el no haber distinguido estos dos conceptos de persona y el haberla designado con el vocablo único de personalidad ha sido fuente de no pocos errores en la filosofía y en la teología de todos los tiempos y especialmente del nuestro (Zubiri, 1982b: 83).

Debemos sumergirnos pues en lo que significa personabilidad y personalidad para evitar “graves errores” que han deteriorado la marcha tanto de la filosofía como de la teología y no digamos ya de la psicología actual. Por esta vía es además por donde Zubiri contrarresta las pretensiones de corrientes contemporáneas como el existencialismo y el personalismo.

En la distinción de persona según los dos momentos anotados se observa ante todo un neologismo: “personabilidad”. En la tradición clásica fue usual expresarse en términos de “perseidad” (*per se*) y “aseidad” (*a se*) e inspirándose en esos dos sustantivos Zubiri vio más que pertinente una extraordinaria sugerencia: “Así como en el ser *per se* se ha solido hablar de *perseidad*, o en el ser *a se*, de *aseidad*; así también al ser persona como forma de realidad le llamo *personabilidad* (Zubiri, 1985: 49). Pero supuesto esto, personabilidad no ha de concebirse como un substrato a la manera tradicional. Las definiciones clásicas de persona han errado en parte porque han considerado esta forma de realidad de un modo conclusivo, acabado, inamovible, fijado definitivamente. Y esto es falso sobre todo por parcial. La persona tiene efectivamente un componente estructural que hace de ella no sólo una forma de realidad, sino un modo de realidad. Es justo la personabilidad. Sin embargo, con ello no queda de ninguna manera agotada toda su realidad. Al lado del momento de personabilidad Zubiri designa a la persona concreta añadiendo otro momento, ahora mediante el término “personalidad”. Ahora bien, este vocablo requiere aquí un mayor acotamiento, porque si bien el concepto de personabilidad lo podemos referir en términos generales a todo lo que hemos visto en el apartado anterior - recuérdese que la personabilidad está constituida *formalmente* por la “suidad” (cf. Zubiri, 1985: 42), es necesario aclarar ahora la noción de personalidad.

A primera vista parece que se trata del concepto utilizado habitualmente en contextos tanto antropológicos como psicológicos, o incluso de otra índole, pero

ese no es el camino más apropiado para adentrarse en esta noción. Zubiri es muy consciente de este hecho y tal vez por no abusar de los neologismos advierte ya desde un principio que “la personalidad como tal no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino metafísica” (Zubiri, 1985: 50). Esto quiere decir que al determinar ese momento que llama personalidad no se está refiriendo ni a la clásica formulación del temperamento y del carácter, ni a las cualidades constitutivas de una persona, etc. Todo eso pertenece sin duda a la persona concreta, pero la idea que aquí se quiere plasmar va en otra dirección, por lo que se trata de tomar este concepto en un sentido diferente al habitual. Así afirma ahora que

si llamamos personeidad a este carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo es a lo que llamamos *personalidad* (Zubiri, 1985: 49).

Personalidad es entonces un proceso que abarca toda la vida del hombre y que consiste básicamente en ir modelando la persona, en el sentido de personeidad, a través de los diferentes actos ejecutados por cada individuo. Sin embargo, del mismo modo que los caracteres psíquicos no son en sentido estricto la personalidad sino tan sólo en cuanto determinan o modulan la personeidad, tampoco los actos humanos conforman sin más la personalidad. “Personalidad no es sin más el conjunto de actos, sino la cualidad que esos actos imprimen a la realidad de un ejecutor” (Zubiri, 1986: 113). Por lo cual, personeidad es un *modo de realidad*, pero personalidad es un *modo de ser*.

Ahora bien, modo de realidad y modo de ser no son dos momentos extrínsecos de lo real porque todo lo real es, y en este sentido, la persona concreta no es sólo personeidad ni sólo personalidad, sino ambos momentos *unitaria e intrínsecamente* considerados. Al fin y al cabo, la persona concreta sólo es una única realidad. Pero esto no impide entrar con más detalle en el plano metafísico para descubrir a fondo su estricta distinción.

Ante todo, al determinar ese tercer modo de realidad cuyo carácter consiste en ser suyo, Zubiri se decanta sin mayor precisión por el término “persona”. Ahora sabemos que de lo que primariamente con ello estaba hablando el filósofo era de personeidad y no de personalidad. “Se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana” (Zubiri, 1985: 50). Dicho de otro modo, un individuo, en cuanto dispone de unas determinadas estructuras según las cuales configura esa forma de realidad que llamamos hombre, podemos decir que es persona, esto es, personeidad, porque para ser persona se puede carecer en cierto sentido de personalidad “activa”, pero nunca de personeidad. La presunta realidad humana, una vez adquiere esas estructuras que lo convierten en un ser suyo, es constitutivamente una persona. De ello no tiene Zubiri ninguna duda.

El oligofrénico es persona; el concebido, antes de nacer es persona. Son tan personas como cualquiera de nosotros. En este sentido, la palabra persona no significa personalidad. Significa un carácter de sus estructuras, y como tal es un punto de partida. Porque sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera ya estructuralmente persona. Y, sin embargo, no se deja de ser persona porque ésta hubiera dejado de tener tales o cuales vicisitudes y haya tenido otras distintas (Zubiri, 1986: 113).

No obstante, si bien es cierto que nadie es persona sin personeidad, ya que esa es la estructura constitutiva que la hace posible, ello no significa de ningún modo que no se pueda hablar en algún sentido de personalidad desde ese mismo inicio. Como matiza ahora Zubiri,

Ciertamente, el embrión no ejecuta todavía actos personales; y podría pensarse entonces que esa personeidad carece aún de personalidad. Pero no es así, porque la personeidad no se configura tan sólo ejecutando actos, sino también recibiendo pasivamente la figura que en esa personeidad decantan los procesos genéticos que se ejecutan por el viviente humano en su proceso de hominización (Zubiri, 1985: 50).

Se trata en este estricto caso de una personalidad correctamente llamada, pero de una personalidad “pasiva”, porque no está dicho en ninguna parte que la cualidad que imprimen unos determinados actos tengan que ser todos ellos actos “activos”. Es más, Zubiri ha considerado respecto a este punto cómo en el decurso de los actos el hombre no sólo es autor de sus actos, sino también, y muchas veces con mayor razón, actor y agente (cf. Zubiri, 1985: 76-78; Zubiri, 1986: 134; etc.). Por lo tanto, no toda forma de ser es opcional.

Ahora bien, la excesiva flexibilidad que envuelve a los dos momentos de personeidad y personalidad puede plantear algún equívoco en orden a aquilatar su inexcusable “relación” (mejor sería hablar por ello de “respectividad”). Pero ello puede deberse a una falsa concepción de la unidad desde cada momento, ya que “personeidad y personalidad no son como dos capas o estratos del hombre, sino que la personalidad es el momento de concreción de la personeidad” (Zubiri, 1985: 51). Ambos conceptos designan tan sólo dos momentos de una realidad *única*, la concreta persona humana. Se trata pues de tomarlos a una para deshacer todo equívoco. Cuando esto no ha ocurrido, esto es, cuando se han tomado de modo disociado o se han conceptuado unilateralmente como ha sido habitual en la filosofía tradicional se ha quebrado la línea que podía conducir a una verdadera idea formal de persona humana. Pero bien porque se ha atendido únicamente al momento constitutivo, bien porque se ha resaltado sobremanera el otro momento, el aspecto operativo, la noción de persona siempre se ha quedado entreverada entre estas dos posiciones sin plasmarse coherentemente en ninguna de ellas. Por eso, piensa Zubiri, estos dos flancos aisladamente considerados carecen de auténtico valor de verdad, ya que apuntan a

dos momentos esenciales de la persona, pero insolubles y, por lo tanto, de una realidad única. En este sentido no cabe aceptar la independencia de ninguno de los dos momentos en que se concreta la persona, y lo que sí es cierto es que su articulación, frente a lo que han sido otras formulaciones habituales, no es homogénea o unilineal: “La personeidad es el fundamento de la personalidad (Zubiri, 1982b: 84). Es el punto de determinación entre ambos momentos, lo cual interfiere en su concepción aislada, es decir, que “la personalidad es algo a que se llega, es un proceso; la personeidad es algo de que se parte (Zubiri, 1982b: 84). Pero bien entendido, porque aunque la persona es primariamente personeidad, la estructura constitutiva de cada individuo, y la personalidad es el modo como se va determinando esa estructura, las expresiones “a que se llega” y “de que se parte” no han de tomarse sino en sentido estructural y *temporeo*. Es ahí donde cobra sentido la afirmación zubiriana de que “el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo” (Zubiri, 1985: 51), es decir que en virtud de su personeidad, y, por lo tanto, desde el punto de vista de sus estructuras, el hombre permanece constantemente invariable, pero desde el punto de vista operativo, esto es, por razón de su personalidad, queda siendo siempre otro, mudable. “Desde que el embrión humano tiene esa forma de realidad que es la personeidad, esta personeidad se va siempre modelando a lo largo de toda la vida humana constituida” (Zubiri, 1985: 50).

Por lo tanto, entre personeidad y personalidad hay una articulación *fundamental* (la personeidad es la base de la personalidad), una *unidad* ineludible (se trata de una realidad una y única) y una *interdependencia* intrínseca (la personeidad determina parcialmente, pasivamente, la personalidad). En este último sentido escribe un autor que la personeidad es “fuente de posibilidades” y que “todo cuanto corresponde a la personalidad está incluido germinalmente en la personeidad”. Y ello es verdad en cuanto que la personeidad sirve de fundamento de la personalidad. Sin embargo, eso no significa que todos los distintos caminos que el hombre ha de recorrer a lo largo de su vida queden totalmente determinados, o si se prefiere, quedan determinados, pero sólo estructuralmente. La razón es que, puesto que la personalidad no se define esencialmente desde el momento *estático* de la realidad del hombre, sino desde un proceso *dinámico*, “la personalidad se va haciendo o deshaciendo, e incluso rehaciendo” (Zubiri, 1986: 113).

En consecuencia, la persona en el sentido de personeidad tanto se puede ir personalizando como despersonalizando y de eso no dependen ni única, ni exclusiva, ni necesariamente las estructuras constitutivas del hombre, sino la *apropiación* que haga de la realidad que no es suya. Que esté dado el punto de partida de la persona no significa pues que esté determinado su punto de llegada. Podrá resultar ser una personalidad rica o pobre, pero ello ha de ser configurado a lo largo de la vida y sólo alcanzable en una progresiva actualización

de la persona humana. Aquí personalidad es pues ahora lo que la propia realidad humana *decida* inexorablemente.

CONCLUSIÓN

Dicho lo anterior, cabe concluir que la complejidad, y a la vez originalidad, de la idea de persona en Zubiri estriba en la diferenciación y radicalización de sus distintos sentidos. Desde un análisis algo sumario, hemos podido acceder a lo que es persona en dos sentidos. En primer lugar, ser formalmente persona se identifica con ser realidad en propiedad, con ser realidad suya formal y reduplicativamente. Y, en segundo lugar, ser persona en cuanto suidad o realidad en propiedad implica primariamente ser personeidad, aunque el momento de personalidad no sea de ningún modo secundario ni ajeno a la persona, sino en todo caso un aspecto menos radical y fundado por ello en el anterior. Porque lo primario, digámoslo una vez más, es lo constitutivo, lo estructural, y lo que en el hombre acontece en virtud de este invariable momento pertenece tan sólo al orden operativo. Esta idea es lo que ha llevado a Zubiri al rechazo de otras pretendidas elaboraciones de lo que constituye ser persona. De ahí que afirme que “todas las definiciones de la persona en términos de vida, de conciencia, de moralidad, etc., llegan demasiado tarde (Zubiri, 1982b: 84). El motivo es ahora sobradamente claro: el hombre es persona en el sentido de personeidad si con ello nos referimos a una estructura constitutiva que se actualiza como tal modo de realidad. Por tanto, del mismo modo que el hombre es como forma de realidad animal de realidades, como modo de realidad es “animal personal” (cf. Zubiri, 1985: 51).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTILLA, Blanca (1996). *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Rialp.
- GONZÁLEZ, A. (1995). Dios y la realidad del mal. En: *Del sentido a la realidad*. Madrid: Trotta.
- _____. (1997). *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta.
- GRACIA, D. (1984). ‘Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino’, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía* 11 (1984).
- _____. (1986). *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*, Barcelona: Labor.
- _____. (1989). *Fundamentos de bioética*. Barcelona: Labor.
- _____. (1996). Introducción. En: *Ética y Estética en X. Zubiri*. Madrid: Trotta.
- _____. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.
- Laín Entralgo, P. (1994). *Alma, cuerpo, persona*. Madrid: Círculo de lectores.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G. (1995). *Realidad y posibilidad*. Bogotá: Magisterio.

- PINTOR-RAMOS, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- _____, (1994). *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- POSE, C. (2001). El problema de la libertad en X. Zubiri. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 28, 191-292.
- SARTRE, J. P. (1976). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- _____, (2004). *El ser y la nada*. Madrid: RBA.
- ZORROZA HUARTE, M. Idoya (2006). La persona y su carácter religado según Xavier Zubiri, en Ildefonso Murillo (Coord.), *Religión y persona*. Madrid: Diálogo filosófico, pp. 261-268.
- ZUBIRI, X. (1979). Respectividad de lo real, en VV.AA. *Realitas III-IV*, 13-43. Madrid: Fundación X. Zubiri.
- _____, (1980). *Inteligencia sentiente. * Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.
- _____, (1982a). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza.
- _____, (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- _____, (1985). *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- _____, (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- _____, (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza.
- _____, (1994). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- _____, (1995). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.
- _____, (1996). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.
- _____, (2007). *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 49, 2022, 429-444
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

LA PERSONA: ENTRE DINOSAURIOS Y CAMALEONES

THE PERSON: BETWEEN DINOSAURS AND CHAMELEONS

JOSÉ SARRIÓN CAYUELA

Doctor en Filosofía
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca/España
jsarrionca@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1814-848X

Recibido: 31/08/2022

Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Cegados por un mundo cuyo relato se centra en la búsqueda del progreso científico-técnico es fácil caer en la tentación de reducir, por insignificante, cualquier otro tipo de saber. Pero la realidad es otra. El reduccionismo en el que se instala este planteamiento como si fuera un dogma cerrado sobre sí mismo, nos da las claves de las consecuencias nefastas en las que sobrevive la mayoría de esta sociedad. Con estos planteamientos de sobredimensionar lo científico-técnico no se sigue una sociedad más justa.

Además de este hecho, es posible que la actitud de la sociedad se divida entre quienes no quieren cambiar los paradigmas que siempre funcionaron para una parte de los más prepotentes y económicamente fuertes de la sociedad (una décima parte de la población en el mejor de los casos) y entre aquellos que luchan por lograr la supervivencia a base de una capacidad de adaptación a lo económicamente posible, austero y socialmente más significativo.

Palabras Clave: alteración radical, alternativa, cientifismo, orden social, reduccionismo, renovar.

Abstract: Blinded by a world whose narrative is centered on the pursuit of scientific and technical progress, it is easy to fall into the temptation of reducing, as insignificant, any other type of knowledge. But the reality is different. The reductionism in which this approach is installed as if it were a dogma closed on itself, gives us the keys to the harmful consequences in which the majority of this society survives. These approaches of over-emphasizing the scientific and technical aspects do not lead to a more just society.

In addition to this fact, it is possible that the attitude of society is divided between those who do not want to change the paradigms that have always worked for a part of the most powerful and economically strong in society (a tenth of the population in the best of cases) and between

those who struggle to achieve survival based on a capacity to adapt to what is economically possible, austere and socially more significant.

Keywords: alternative, radical alteration, reductionism, renew, scientism, social order.

“Dans l’oeuvre de la science seulement on peut aimer ce qu’on détruit. On peut continuer le passé en le niant, on peut vénérer son maître en le contredisant. Alors oui, l’Ecole continue tout le long d’une vie...”

BACHELARD, G., *La formation de l’Esprit Scientifique*. París: du Vrin, 1967, p. 252.

Con admiración a un maestro excepcional,
Saturnino Álvarez Turienzo.

INTRODUCCIÓN

Da la impresión de que nuestra vida se concreta en una lucha entre los dinosaurios (aquellos que se aferran al pasado como forma de sobrevivir¹) y los camaleones (aquellos que buscan adaptarse a cualquier circunstancia olvidando los principios y aferrándose fuertemente a lo que les pueda dar un beneficio inmediato y material²). Pero encontramos a muy pocas personas que tienen la capacidad de pensar por sí mismos y vivir en coherencia con ello. Tal vez el interés por lo material y lo placentero nos ha anulado la auténtica vida humana (ser quienes de nosotros mismos). Pero: “Ya vendrán los revolucionarios que entonen el canto del hombre nuevo con la auténtica voz del pueblo. Es un proceso que requiere tiempo”³, decía Che Guevara. Porque: “La rebelión, en primer lugar, es la constatación de una situación imposible”⁴.

Sin embargo, a los creyentes, siempre nos queda la esperanza del evangelio: “Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor”⁵. El evangelista Marcos lo dejó bien claro:

1 La palabra "dinosaurio" se utiliza coloquialmente para referirse a algo muy viejo o de muy difícil capacidad de movimiento al cambio. Es en este ámbito metafórico en el que nos situamos. Los dinosaurios están omnipresentes en el ámbito de la realidad para ser tachados por sus rivales como de movimientos lentos, difumados u obsoletos. Se suele usar como despectivo, para designar a la gente, las ideas o el estilo que se hicieron anticuados hace mucho. Entre otros ejemplos, está la actitud de los movimientos punk que despreciaron, llamando dinosaurios a los viejos estilos del rock progresivo.

2 Persona sin principios éticos que tiene habilidad para cambiar de actitud y conducta, adoptando en cada caso la más ventajosa para sus intereses materiales.

3 GUEVARA, E., *Obras Completas*, Buenos Aires, Ed. Del Plata, 1972, p. 22.

4 Cf. MEMMI, A., *El hombre dominado*, Edicusa, Buenos Aires, 1972, p. 148.

5 Todas las citas bíblicas serán tomadas de la Biblia de Jerusalén. Bilbao, 1967. Lc 4, 18 b y 19.

Pedro se puso a decirle: “Ya lo ves, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido”. Jesús respondió: “Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno: ahora al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el tiempo venidero vida eterna. Y muchos primeros serán últimos y los últimos primeros⁶.”

En la tradición africana es posible ver todavía el sentido de igualdad de una forma más potente. Porque el pueblo africano sobrevive gracias a su fe en un mundo más justo. Fue en la República Democrática del Congo donde, después de ver el dolor y el sufrimiento de tantos miles de personas. Allí es donde se siente la necesidad de denunciar ideologías que someten a la gran mayoría de los pueblos a otros tipos de intereses que, cuando menos, son inhumanos. Es un ejemplo. Hoy el ejemplo es Ucrania⁷, pero esta realidad no puede silenciar otras situaciones como, por ejemplo, lo que pasa en Irak, en Siria, en Afganistán, en Yemen, en el Congo, en Libia, en RCA...

Por eso es urgente reivindicar que la dignidad no puede ser negociable. Frente a otras formas de pensar, la posición más realista es pedir, suplicar si es preciso, que la persona, cualquier persona, debe ser el centro de nuestra preocupación. Esta reflexión cabe situarla de una manera transversal entre aquellos y aquellas que apuestan por la dignidad de todos los hombres y mujeres; es decir, que el ser humano no es negociable bajo ningún sentido⁸.

Esta idea reguladora de la dignidad tiene como meta lograr que todo ser humano pueda vivir en paz y libertad. Porque alguien definió la *dignidad* como la cualidad del que se hace valer como persona, se comporta con responsabilidad, libertad, seriedad y con respeto hacia sí mismo y hacia los demás, y no deja que lo humillen ni degraden ni que nadie sea humillado ni degradado. En definitiva, la dignidad humana es una lucha permanente por un mundo que descubre sed de justicia y libertad, consciente del rol de lo político, y habla gustosa de cambio, sociedad justa, futuro de libertad, nunca un mercadeo⁹.

En efecto, la referencia última de este trabajo intenta asentarse en la propuesta del evangelio de Jesús, por esa razón soy defensor de lo común frente al individualismo¹⁰. Porque creo en el evangelio soy feminista, soy ecologista, soy comunitario, busco la paz¹¹. La tragedia de la sociedad sin criterio es el conjunto

6 Mc 10, 28-31.

7 Por cierto, da la impresión de que se habla menos de la guerra de Ucrania y mucho más de la crisis que las consecuencias de la guerra nos pueden afectar. A seis meses de haber comenzado el conflicto.

8 Cf. FRASSINETI, C., *La globalización vista desde los últimos*, Sal Terrae, Bilbao, 2000, p. 102.

9 Cf. MO SUNG, J., *Deseo, mercado y religión*, Sal Terrae, Bilbao, 1999, p. 49.

10 Cf. MARDONES, J. M., *Teología e ideología*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1979, p.142.

11 Cf. Mateo, 25, 31 y ss.

de daños que provoca creer que verdad es lo mismo que simple parecer, eso que ahora llamamos relato. Ocurre porque, con frecuencia, empresariado, sistema judicial, sectores de la Iglesia católica (en el caso español), cuerpo social en general, se rigen por emociones y por creencias, mágicas o laicas, a las que no aplicamos la razonabilidad. Lucas Abrek, en *La tragedia de una sociedad sin criterio*,¹² propone una vía epistemológica para superar esa tragedia a partir de elementos de la filosofía griega y de otras fuentes: la hermenéutica de la disposición crítica, al alcance de todos. Como a Pilatos, no nos importa la verdad. No es un texto de autoayuda. Es una propuesta de hermenéutica, partiendo del primer momento de apreciación de cualquier objeto de estudio (una situación, un problema político¹³, la fachada de un edificio, un escenario de una posible infracción legal, un audiovisual, lo que sea), en el cual debemos identificar, sin sesgos cognitivos ni emocionalidad mal administrada, los elementos fundamentales del objeto. Con ello se obtienen los primeros insumos para avanzar en la apreciación del objeto de estudio, que a veces puede requerir una reflexión especializada si es algo como un jeroglífico egipcio o un paciente en una institución de salud. Luego, puede procederse a discutir las riquezas y los límites de los hechos. En todo el proceso se requieren ciertas condiciones para un adecuado ejercicio del criterio humanista. Ese recorrido epistemológico, sus requisitos y aspectos es la intención de este texto de Abrek¹⁴.

Este requisito es posible verlo desde una perspectiva cristiana, aunque es válido para cualquier religión: En parte, somos responsables de ofrecer soluciones desde el compromiso social o la de permitir que otros las degraden desde un planteamiento ultraoccidental o neoliberal. Me viene aquí a la mente el mensaje de la *Evangelii Gaudium*¹⁵.

¿Tenemos la suerte de encontrarnos a gusto en una sociedad con ideales de dignidad? En este caso, ¿podemos vivir la experiencia de cómo compartir con los otros lo que nos preocupa? Ciertamente puede ayudarnos y ser esencial para

12 Cf. ABREK, L., *La tragedia de una sociedad sin criterio*, Editado por Pedro Nel, Madrid, 2021.

13 Según Mardones, de acuerdo con Moltmann, en *Gottesd Gemeinschaft als Urgrund*, cabe plantear: “De aquí que la liberación acontezca hoy:

- En la lucha por la justicia económica contra la explotación;
- En la lucha por la dignidad y el derecho humano contra la opresión política;
- En la lucha por la solidaridad humana contra el extrañamiento del hombre frente al hombre;
- En la lucha por la paz con la naturaleza contra la destrucción industrial del medio ambiente;
- En la lucha por llenar de sentido la vida personal contra la apatía y el sinsentido de la vida”.

(MARDONES, J.M., *op. cit.*, p. 99).

14 Cf. ABREK, L., *op. cit.* p. 37.

15 Cf. FRANCISCO, Papa, *Evangelii Gaudium*, [http://www.vatican.va > apost_exhortations > documents](http://www.vatican.va/apost_exhortations/documents).

construir un futuro más esperanzador para las generaciones que nos siguen¹⁶. Solos, abandonados a nosotros mismos, nuestro proyecto social, el ser humano, no podría desarrollarse...¹⁷. Es un problema de legitimidades.

Pero, precisamente, como consecuencia de esta vivencia personal y comunitaria, nos encontramos a menudo profundamente incómodos¹⁸ ya que parece que se está desarrollando una cierta contradicción, un importante desfase, entre lo que vivimos y lo que este estado-institución persiste en proponernos.

Frente a esta situación, parece que cada uno reacciona como puede y nunca sin una cierta carga de sufrimiento. Algunos trabajan dentro de las instituciones políticas, sociales, económicas y hasta religiosas para que comprendan por fin un poco más de lo que ocurre. Y, en el otro extremo, hay quien ha llegado a la evidencia de una contradicción tal que se ha convertido en insostenible, han roto con ellas y no quieren saber nada más de los entes-instituciones y se asientan en la búsqueda de su bienestar personal¹⁹.

Pero, ¿qué pasa realmente? Lo esencial, desde nuestro punto de vista, es poder clarificar progresivamente nuestras posiciones, percibir dónde se encuentran nuestras ambigüedades y vivir nuestro proyecto social con más libertad y paz personal, siguiendo precisamente la invitación a una paz perpetua.

1. NEOLIBERALISMO-GLOBALIZACIÓN

La pandemia presente y, tal vez las futuras (o no tan futuras), lleva a pensar que, frente a la durísima crisis que vive la humanidad, probablemente no tenemos muchas vías de solución. Pero siempre es posible aferrarnos a la ciencia ficción²⁰. Porque, ¿qué porvenir tiene para la mayoría de las personas el sistema socio-económico actual? ¿Podríamos vislumbrar la hipótesis de la desaparición del neoliberalismo en algunos años? ¿Habría, de alguna forma, cumplido ya su misión de generar progreso a una parte de los seres humanos y estaría en clave de retirada?²¹.

Este planteamiento podría resultar peregrino para el mundo del poder, del dinero y del prestigio. Se acudiría al esquema facilón que habla de la hecatombe para los trabajadores. De hecho, se publicita que semejante hipótesis significaría que, pasado un cierto tiempo, no quedaría nada de aquello que nosotros y las generaciones que nos precedieron hemos construido; lo que cabría calificar

16 Abrek, por su claridad y radicalidad, da unas pautas muy precisas para vivir con criterio (cf. ABREK, L., *op. cit.*).

17 Cf. MAALOUF, A., *El desajuste del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 107.

18 *Ibid.*, p. 248.

19 Cf. PAOLI, A., *El rostro del hermano*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 216.

20 Cf. *Ibid.*, pp. 74-75.

21 FRASSINETI, C., *La globalización vista desde los últimos*, Sal Terrae, Bilbao, 2000, p. 130.

como fracaso de nuestra experiencia de vida. Pero ahora mismo, según las encuestas sociológicas, las ideologías, las religiones, y con ellas también el neoliberalismo actuante, han dejado de interesar a la mayor parte de los jóvenes de nuestros países.

Sigamos fríamente con nuestra lógica. Aunque simplona y acrítica esta afirmación, es probable que no se pueda ignorar un cierto sistema económico-materialista. Pero con la mundialización y la mezcla de civilizaciones que conlleva, las grandes teorías económicas terminarán perdiendo su pretensión de ser la única vía. Las ideologías se relativizan; la espiritualidad individualista se disuelve. Lo que han podido aportar a la humanidad las grandes corrientes de pensamiento occidental se convierte en un pasado que se escapa.

Así los «valores occidentales» de respeto a la persona, cuidado de los que sufren, dignidad de los pobres, pueden entenderse también como valores inherentes a otras culturas, como el Islán, el Budismo, y otras espiritualidades mucho más discretas que la nuestra.

Y de esta forma, cada uno podrá añadir lo que le parezca bien; por ejemplo, un poco de espíritu Zen para vivir de forma más relajada el stress cotidiano del trabajo y de la ciudad. Una religión a la carta que aliene nuestro espíritu crítico. Los grandes profetas como Jesús, Buda, Mahoma permanecen como «los grandes maestros espirituales de la humanidad» pero más bien como recuerdo folklórico que como influencia para un proyecto de futuro.

2. HORIZONTE ALTERNATIVO POSIBLE

Como hipótesis, es posible considerar que la situación es similar a otras que la sociedad ha conocido con anterioridad. ¿Por qué plantearse cambiar? Ya se intentó con los anuncios de la defunción del humanismo; pero este intento de situarse en la fijación de posturas ha provocado más bien crisis y abandono, por parte de muchos de los contenidos que se planteaban dentro del humanismo. Es preciso, por el contrario, restaurar, restablecer, que la sociedad, el ser humano dentro de ella, permanezca fiel a sí misma sin ceder nada de lo que considera como esencial. Nuestra seguridad personal reposa sobre las verdades de siempre. Seamos fuertes y no entremos en el relativismo²². ¿Relativismo? ¿No será el dogmatismo neoliberal el que tiene atada de pies y manos a una sociedad que parece que muere? Porque, tal y como se plantean los problemas da la impresión de que lo que más gana es la prostitución de la sociedad en sus diversas vertientes²³.

22 Cf. FRASSINETI, C., *op. cit.*, p. 102.

23 Cf. MARDONES, J.M., *Teología e ideología*, Editorial Mensajero, Bilbao, 1979, pp. 99-100.

No faltan, en particular en occidente, grupos a menudo poderosos y bien organizados para sostener esta hipótesis, de que es mejor que todo quede como está²⁴. Sin embargo, no podemos dejar de constatar que, aislándose así de las turbulencias del mundo, rechazando la interpelación de estos cambios, poco a poco, según podemos comprobar a partir de la historia, se produce la evolución a un dogmatismo retrogrado. Los grupos sociales influyentes, como gran parte del mundo del poder, ya sea político, económico, jurídico, religioso... se cierra con un número de defensores de estas tesis que irá decreciendo más o menos rápido. Lo lamentable sería que la sociedad, en lugar de defender a capa y espada el desarrollo de un nuevo orden mundial se limitara a quejarse de vez en cuando de algo que no le parece prudente (esa prudencia cobarde que ni es prudencia ni es influyente).

Sin duda, no nos identificamos con aquellos que se sitúan en alguna de estas hipótesis quietistas. Nuestra experiencia de discípulos de Jesús es vida para nosotros. No pensamos que algún día no quede nadie para vivirla, ni que vaya a diluirse en un gran todo, perdiendo sus características propias. Pero también nos resulta impensable mantenernos incondicionales en instituciones, también muchas religiosas, que parece que se hacen sectarias. Hay demasiadas diferencias y contradicciones entre ellas y la experiencia vital de la mayoría de los seres humanos. En resumen, no nos reconocemos en ninguna de las visiones citadas.

Aspiramos a otra cosa, a otra sociedad, otra manera de vivir la vida en común. Si tenemos la suerte de participar en auténticas células comunitarias, nos resultará casi imposible soportar el discurso oficial. Para expresar nuestra apuesta por la vida, muchos pasajes del relato social se han convertido en extraños, nos presentan problemas. Queríamos expresar de otra forma lo que sentimos como esencial.

Esto no se encuentra ya en los planteamientos oficiales. Las palabras que utilizan: progreso técnico como sinónimo de progreso humano, desajustes necesarios de la interacción con naturaleza, democracia liberal, crecimiento exponencial... forman ya parte de otra cultura y han dejado de iluminarnos. No hay más que ver las impresiones de las nuevas generaciones. Con respecto a las prohibiciones mediante las cuales la sociedad intenta dirigir nuestra vida: usar y tirar, consumo ilimitado, sistema productivo..., han dejado finalmente de imponerse radicalmente a nuestra propia conciencia. Poco a poco se va desvaneciendo el apoyo a los relatos oficiales y se rechazan los planteamientos que piden a la sociedad fiarse de un poder exterior, aunque este pretenda ser dirigido por el sistema neoliberal que sostenemos en la actualidad.

Después de todo, esta crisis que denunciemos forma parte de un contexto mucho más global: es el conjunto del mundo en el que vivimos el que cambia

24 Cf. FRASSINETI, C., *op. cit.*, p. 43.

cada vez más deprisa. Nuestro país ha conocido la crisis de la Transición que nos ha proyectado en otro universo. ¿Podrán las generaciones nacidas en el siglo XXI asumir miméticamente este cambio? Desde entonces la globalización nos hace tomar conciencia de que no se ha sido capaz de asumir los numerosos cambios que se predicaban. Tal vez se ajusta más a lo vivido que se preparan cambios superando el ámbito de nuestro país e incluso de Europa, y que no podremos evitarlos. Vivimos un cambio de civilización, el final de una era. El porvenir será diferente de lo que observamos... Tampoco las grandes religiones, con estos planteamientos, parece que vayan a escapar a la crisis.

Sin embargo, hemos creído durante bastante tiempo que la sociedad occidental podría tener la capacidad de renovarse desde dentro, de realizar una autocrítica radical. Pero, bajo el pretexto de considerarse como «guardiana del legado de la civilización universal»²⁵, constatamos que ella es incapaz, por ejemplo, de reconocer una igualdad real entre hombre y mujer, encerrada en un machismo y autoritarismo de otros tiempos; también es incapaz de renunciar a sus propias reglas, que imponía a los más débiles, dejando fuera de control a los poderosos, con el beneplácito de las altas instituciones judiciales. Claro que cabe hacerse una pregunta, tal vez retórica: ¿Cómo podrían aceptar otros cambios mucho más radicales si se encuentran bien como están?²⁶.

3. EL FUTURO ES UN FUTURO IMPERFECTO

Maurice Bellet²⁷, hablando del futuro de la Iglesia, ha formulado esta idea:

Hay en efecto algo que termina, inexorablemente... Algo muere: y nosotros no sabemos hasta donde esta muerte nos alcanza... De lo que hablamos es algo así como el final de un mundo... Algo se anuncia, y no sabemos lo que será... «Si el Evangelio es, aquí y ahora, la palabra justamente inaugural que abre el espacio de vida... de todo el resto nos arreglaremos. Todos estos problemas de Iglesia que

25 No es de hoy la creencia que otras culturas no son tales, sus miembros viven salvajes, sin cultura. MAALOUF, A., *op. cit.*, p. 249.

26 Cf. BACHELET, M., Discurso inaugural de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <https://www.ohchr.org › taxonomy › term>

27 Bellet habla en su libro de cuatro hipótesis para interpretar las distintas funciones sociales que la Iglesia ha defendido a lo largo de los siglos. Expone otras tres hipótesis que vienen a plantear cómo en el cristianismo se han defendido distintas posturas al mismo tiempo. La primera consiste en dejar las cosas como están. Ya volverán las aguas a su cauce. La segunda pide volver a los tiempos de cristiandad, porque es cuando la Iglesia fue más fuerte y centralizadora. Expone en tercer lugar otra hipótesis que consiste en afirmar que la Iglesia realizó su función en la sociedad impregnándola de los valores cristianos que no hay razón para sacralizarlos. Sencillamente, la sociedad ya ha asumido esos valores del evangelio como se puede ver cómo el mundo laico que ya defiende esas posiciones sin necesidad de acudir a Iglesias (Cf. BELLET, M., *La quatrième hypothèse*, Desclée de Brower, Paris, 2001).

atormentan a los cristianos, son realmente problemas: intentaremos solucionarlos, pero podemos vivir sin que sean resueltos²⁸.

Tomando como planteamiento a Bellet (pero abriendo el campo de visión a todo el ámbito intercultural con todos los matices de las distintas raíces de las propuestas de situaciones de civilizaciones distintas), se presenta ahora el tema de su cuarta hipótesis desde los distintos ámbitos de la actualidad, una hipótesis abierta al mundo intercultural. Este apartado intenta mostrar que las dos vertientes de esta hipótesis: muerte y nacimiento, todo a la vez, son indisolubles. Es la consecuencia inevitable del conflicto entre modernidad y actualidad de la postverdad, esta cobertura institucional de la que se dotó la sociedad a partir de la caída del muro de Berlín.

Llegamos así a formular un planteamiento sobre el porvenir de la sociedad: Menos mercado, más sociedad y menos rendimiento económico, si no es equitativo. Y esto, asociado a dos hechos fundamentales. El primero sería que algo nuevo está naciendo. Fundado sobre el ámbito social²⁹, la palabra inaugural de nuestra cultura sería ofrecer un retorno a las fuentes que tanto esplendor generó durante siglos. No sabemos cómo podrá evolucionar este impulso. ¿Será en la vieja Europa, o más bien en el tercer mundo? Después de todo, las sociedades que se han desarrollado en el tercer mundo, así como la comprensión de los derechos de los pueblos, la universalización de los derechos humanos, el rechazo a la carrera armamentística, puede ser que nos estén dando una indicación, una pista, acerca del porvenir de la sociedad. Y, por otra parte, este llamado Tercer Mundo tiene en sí la clave del éxito futuro, la mayor de las riquezas: los jóvenes (cosa que en Occidente escasea).

Quizás estemos percibiendo en el Tercer Mundo algunos grandes rasgos de la sociedad del futuro. Porque estamos situados en una sociedad que se muere en el inmovilismo, sin comprender nada. Las personas del mundo occidental, en la que hemos sido educados, añoramos las normas de funcionamiento social que, en muchas ocasiones, han dado tantos frutos a lo largo de su historia. Pero esto, efectivamente, es historia. De hecho, estamos asistiendo al final de un occidente difuso, de postverdad. Cabe contemplar un mundo que se encuentra en vías de desaparición; en parte, ese el motivo de nuestra incertidumbre que se ve agravada por los acontecimientos cada vez menos previsibles.

Finalmente, no vislumbramos otra hipótesis posible: algo nuevo nace, se interroga, crece; al mismo tiempo que otra cosa que ha dejado de realizar su función está muriendo. Y esta muerte puede desestabilizar, de alguna manera,

28 El comienzo de este texto, citado en la nota anterior, se inspira en lo esencial que quiere transmitir Bellet desde el punto de vista de la Iglesia. Los años transcurridos desde su publicación proporcionan aún más interés a su perspectiva. Cf. BELLET, M., *ibid.* pp. 17-18.

29 Cf. MAALOUF, A., *op. cit.* pp. 205-206, donde expone la ruptura del eurocentrismo, del occidentalismo y del neoliberalismo.

nuestros fundamentos: duele. De hecho, salimos y nos ponemos en marcha «sin saber a dónde vamos», como hizo Abraham, fieles a la llamada de Dios y a nosotros mismos. Esto puede estremecernos...

Esta es la razón de la importancia de buscar la manera de comprender mejor lo que ocurre y percibir los mecanismos internos. Intentemos fundar esta cuarta hipótesis que se corresponde mejor a lo que estamos viviendo. Para ello, es preciso que releamos la historia de estos últimos siglos. Necesitamos comprender el papel que ha jugado la aparición del que finalmente se ha constituido como el hombre moderno.

El desafío es importante: Si se comprueba finalmente que no se puede disociar la muerte de una institución de otra época y el nacimiento de otra cosa, ¿cuál será finalmente en la actualidad nuestra relación con la Iglesia-Institución? ¿Deberíamos intentar hacerla desaparecer? ¿Tendríamos que instalarnos en la disidencia, en la ruptura? Quizás estemos llamados simplemente a vivir lo que creemos cierto, construyendo nuestro propio camino, en toda libertad. Puesto que, para un recién nacido, lo esencial es vivir. El podrá entonces crecer poco a poco desarrollando lo que lleva en sí y que se encuentra todavía inexpresado, invisible...

4. SERVICIO A LA HUMANIDAD

“No vengo en absoluto armado de verdades decisivas”³⁰. Da la impresión de que hoy nuestras ideologías tienen las manos atadas en muchos ámbitos sociales. O es así o tiene que ser así, se piensa con frecuencia. Tales ideologías han oscurecido el rostro de la humanidad al mundo, no por ser malos, sino por contribuir con sus obras y con toda su existencia a algo que, probablemente, nunca quisieron de forma premeditada. Cabe decir, sin temor a equivocarse mucho, que los sistemas políticos, sociales y, sobre todo, económicos- son ídolos inválidos, inválidos casi siempre, y en el mejor de los casos, entes rehabilitados o en proceso de rehabilitación, sin fe en su propuesta. Estas sociedades neo-neoliberales (la palabra no es una errata de imprenta) han sido la causa de muchos accidentes ciertamente muy crueles. Para este tipo de pensamiento, el aumento de la exclusión social y de otros problemas sociales no son verdaderamente problemas sino más bien indicios de que estamos en el camino hacia una solución real y definitiva; indicios de que más bien el estado está abandonando su indebida pretensión de intervenir en el mercado en nombre de metas sociales y de que está dejando funcionar al mercado libremente³¹. Y se identifican mucho

30 FANON, F., *iEscucha Blanco!*, Barcelona, Nova Terra, 1970, p. 31.

31 MO SUNG, J., *op. cit.*, p. 119.

más por su debilidad, incapaz de actuar desde los valores que ellas mismas proclaman (véase los escritos de las instituciones internacionales, por ejemplo).

Pero esta realidad de las políticas actuales, de las que somos todos responsables, en y por medio de nuestra debilidad, no será un óbice para realizar un análisis crítico de la función mediadora que los hombres -y en particular los occidentales- cumplimos *hic et nunc* en el acontecer de nuestra historia. Aquí es donde cabe ironizar sobre nuestros presupuestos.

Esta es la lucha en la que el pensamiento intercultural debe posicionarse para enfrentarse a tales datos. En efecto, para muchos, esta forma de pensar y analizar la vida social a partir de las interpelaciones y exigencias de la realidad hoy -esa es parte de la intención de nuestro trabajo- podrá parecer algo amargo, duro, cáustico, mordaz y, a veces, injusto. Para algunos, presentará ciertos aspectos de avanzada que tenderán a ser catalogados como peligrosos y excesivamente revolucionarios. Habrá un cierto grupo que lo considerará, sin duda, parcial e incompleto. No faltarán quienes lo consideren un tanto moderado y en cierto modo, una contribución más a la alienación, debido a su situación de intrepidez comprometida por la liberación del hombre³².

El intento de este trabajo no es sino transmitir la experiencia vital originada por la confrontación teórico-práctica con el mundo pluralista con que nos hemos encontrado en cada instante de la vida, lo que puede llamarse seres-en-el-mundo. En estos momentos, la vida, como concepto, no creo que se pueda pensar como algo estático. Los hechos son tozudos y muchas veces dolorosos. Sería más real pensar en un dinamismo vital *in-feri* que se escapa a muchas inteligencias esencialistas acostumbradas a captar la verdad como algo estático³³ (estado perfecto y acabado de un ente, ente-lequia) y no como algo que debe ser hecho y que lleva en sí la tensión de no acabarse nunca y, por lo mismo, de no dejarse

32 Siempre que en este trabajo se habla de liberación, nos referimos a una liberación integral de todo el hombre y de todos los hombres. Esta liberación se entiende como un todo que abarca:

- a) La liberación política -que incluye lo político, lo social, lo cultural-, lo económico -que busca una sociedad justa, nueva para todos-;
- b) Una liberación del hombre, que logre crear un hombre nuevo, libre, agente de la Historia;
- c) Una liberación del mal, cuyo objetivo es arrancar la raíz de la injusticia en el hombre y en la sociedad abriéndonos a una comunidad universal.

Esta liberación así entendida es obra y es don que aporta el humanismo creyente o no creyente. Los tres niveles antes enunciados, se condicionan entre sí, pero no se confunden; no se da el uno sin el otro, pero son distintos; forman parte de un proceso único y global pero se sitúan en profundidades diferentes (Cf. GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1972).

33 Cf., MO SUNG, Y., *ibid.* Desde este punto de vista, se hace urgente y necesario tomar conciencia de que cabe una distinción muy lúcida: la dignificación de la persona frente al crecimiento material impuesto por las grandes potencias y que derivan en graves problemas sociales. ¿Cabe seguir pensando, como se plantea en los foros del gran capital, en el argumento de "los sacrificios necesarios para progresar"? pp. 64-65.

aprehender totalmente³⁴. Algo es verdadero cuando se hace o se ha hecho. Sólo lo hecho puede pensarse y delimitarse a un modo de ser en una acción o presencia actual. Desde esta visión es posible *vitalizarse* constantemente, creciendo en el modo de ser, como forma de transformación de este mundo en un mundo más vivible para todos. Existe en esta realidad, como en todas las realidades humanas, un crecimiento vital que brota de su dinamismo interior, de una mayor comprensión por vía de la acción; o si se quiere, de su historia.

En nuestra época se puede observar que la vida ha desbordado lo que hasta ahora se había pensado sobre la realidad, considerada por muchos como algo estático e intocable, hasta en los mínimos detalles externos. Esta situación nueva exige un nuevo esfuerzo reflexivo para aproximarse un poco a esta realidad que se muestra inabarcable. Ciertamente el dinamismo de los acontecimientos es un indefinido creciente que pide una nueva reflexión que genere condiciones existenciales mucho más ricas que las que en este momento son inherentes a la realidad.

Anteriormente hemos hablado de confrontación. Pienso que para iniciar cualquier proceso de confrontación es indispensable abrirse a lo todavía no pensado. “El día nunca retrocede de nuevo (Proverbio Tupur). Congelar el presente es movilizar el futuro”³⁵. Sería bueno tener conciencia de que es más importante ser-con que ser-aislado-para. Ser-con permite que todo ese pluralismo (riqueza del mundo de hoy y de la que está por venir) sean los elementos de nuestro desarrollo como seres humanos. Ser-con supone reconocer humilde y auténticamente que todo nuestro valor está en la captación del otro y de lo otro y de crecer en ello y con ello. En el fondo es una postura de comunicación radical diferenciada pero inmersa en aquello y aquellos. Ser-con es ponerse en condición existencial de crecer, de enriquecerse, de dinamizarse, es hacer que la vida sea realmente vida humana³⁶. Ser-aislado-para es una postura que conlleva un modo de ser bien definido, centrada en el individuo (institución o persona) que lleva a conceptualizaciones egocéntricas³⁷ creando situaciones vitales de absoluta seguridad que nuestro mundo pluralista hoy no acepta porque ya no existe suficiente base de sustentación. Se terminó la época de la “beneficencia” de la verdad y del amor. Es algo que el hombre moderno ya no puede soportar en ningún orden, ni religioso, ni político, ni social, ni educativo, ni económico. La voluntad común se confronta con fenómenos sociales queriendo que el hombre

34 ¿Puede valer aquí, como ejemplo, que no todas las ideologías son abiertas?

35 RECHE, P., *Pañuelo rojo con golondrinas blancas y otras historias de mujeres africanas*, Umoya, Valladolid, 2020, p. 157.

36 Cf. FREIRE, P., *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid, 1975. Freire considera el proceso educativo fundamentalmente como intercomunicación personal y de enriquecimiento humano, o con sus propias palabras, un proceso liberador que hace que los seres humanos devengamos tales en la conquista de la libertad y por lo mismo en el crecimiento del amor.

37 Cf. GABEL, J., *Sociología de la alienación*, Ed. Universitaria de Córdoba, 1967, p. 55.

pase en forma creciente de condiciones menos humanas a condiciones más humanas.

La postura de ser-aislado-para ha sido típica de la vida occidental desde hace siglos. Lo lamentable no es que haya sido así, sino que siga siendo así. Detener el tiempo en un ser personal o social es una de las formas más sutiles de alienación. Es perder de vista su dimensión histórica y por lo mismo condenarlo a desaparecer en un tiempo no muy largo³⁸.

Por supuesto que esta nueva era invita a una creación o recreación constantes que sólo serán posibles en la medida en que los que han abrazado como planteamiento vital la “dignidad humana para todos” sepan aceptar el riesgo y la inseguridad como materias primas con las que la sociedad creará constantemente esta realidad siempre novedosa y dinámica.

En el desarrollo de este planteamiento es evidente que uno de los peligros más grandes que acechan es el estancamiento institucional, coraza protectora, que da un carácter estático a esta realidad de la vida social que por esencia es fundamentalmente dinámica. Cuando lo institucional se apodera de lo vital en la “vida” y crea seres humanos formados en serie, es entonces, cuando debe brotar una reacción con todas sus consecuencias³⁹. Aquí sería necesario un planteamiento activo para romper la seguridad y la estabilidad, vallas que impiden el ser mismo de la vida. Esta alteración radical puede venir provocada por diversas vertientes. Nos interesan sobre todo las sociales y las económicas. Estas vertientes nos llevarán a un cambio radical de nuestra posición en el mundo y en la vida de las personas.

Mientras escribo estas líneas una cantidad significativa de personas socialmente sensibles no abandonan su planteamiento porque quieren vivir esta exigencia de renovación en forma solitaria, cosa desde todo punto de vista imposible, por ser inherente a la vida lo comunitario en donde podemos devenir personas.

Otro grupo social, con muchas limitaciones, están tratando de establecer líneas de comunicación entre aquellos que han podido leer, de modos distintos,

38 Cf. HERNÁIZ BLÁZQUEZ, J.I., *La conciencia deshumanizada*, Editorial Club Universitario, Alicante, 2021, p. 34. Según Hernáiz Blázquez, si no se logra una auténtica y profunda solidaridad entre los seres humanos, no habrá vida social y cultural en poco tiempo. Y creo que hacia eso no podemos ir. El viaje será algo costoso y habrá que pagar con bastante sacrificio, pero la cosecha y el objetivo logrado será extremadamente compensador, siempre que no lo imaginemos como algo estático sino como algo dinámico y en constante mutación, como la paz. No quiero decir con esto que el estilo de vida social esté condenado a desaparecer, pero sí a reducirse sensiblemente dentro de la humanidad.

39 Tomamos el término “alteración radical como sinónimo de conversión por creer que puede expresarse más adecuadamente el cambio global que deben realizar los cristianos si quieren seguir subsistiendo. Más adelante se precisará con mayor concisión la conveniencia del uso de este término a lo largo de este trabajo. Una de las primeras tareas en todo proceso de renovación profunda es la desalienación del lenguaje.

esta exigencia de cambio del mundo de hoy para hacerla en común, sin destruir las peculiaridades particulares espaciales, temporales y específicas. A esta última tarea quiere contribuir intencionalmente este ensayo. Por ello aquí relaciono el último aspecto de la vertiente del mundo con la vertiente que nace de la misma vida, la que podríamos llamar alteración radical exigida por la misma dinámica de la vida. Este cambio de nuestra vida no sólo es una exigencia que viene desde fuera en orden al crecimiento de la humanidad, sino una necesidad interna inherente a la misma sociedad que necesita para su realización concreta una mayor adecuación al proyecto en una constante crítica social. Esta alteración radical interna (constante dinámica de cambio en lo humano, podría definirse), sin ser una consecuencia de la interpelación de nuestro mundo, suele ser concomitante con ella. Se justifica plenamente porque nos hallamos en estado de renovación. Esta renovación no sólo es de elementos accidentales y energías funcionales sino propiamente constitutivos y por lo mismo esenciales a la vida.

Dicha alteración radical interna no es de muchos y se hará en la medida en que se responda con plenitud a los interrogantes más serios de nuestro mundo relacional. No deberá ser una renovación anárquica sino creadora, que difícilmente surgirá por vía institucional vertical. Será esta una tarea de grupos pequeños generadores que hablen por vía de realizaciones concretas; que hagan crecer cualitativamente en su entorno al mayor número de mujeres y hombres posible. No quiero decir con esto que la vida tenga sentido cabal en la medida que dé mayor o menor respuesta a las interpelaciones del mundo de hoy. No. Pero es imprescindible que la vida se profundice a partir del Evangelio y en las interpelaciones que el mundo de hoy le hace continuamente.

CONCLUSIÓN

Desde nuestra perspectiva, no habrá una auténtica alteración radical –una verdadera, dinámica y real vida humana renovada- si no se toman en serio las interpelaciones del mundo de hoy a la luz de la crítica humanística que, superando el paradigma reinante de “trabajo de los pobres para los ricos”, nos permita elaborar un proyecto de vida dinámico, creativo y efectivo.

Llegando al final de este trabajo, cabe pensar que el título elegido puede llamar la atención por sus connotaciones de tipo político o de crítica económica a determinadas ideologías. Pero la intención última es que quiere ofrecer una visión renovadora. Renovar, en este contexto, implica cambiar radicalmente una situación poniéndola al revés de como se encontraba por el paso del tiempo. Acudiendo a las fuentes primeras del humanismo. Y esto de un modo permanente y continuo y en todos los instantes de la existencia.

Nuestro objetivo es el que, en una sociedad explotada, predicada por una determinada cultura, sea posible trabajar por la justicia como el mejor modo de conocer, dignificar y acoger al otro. Porque renovador es el que en una sociedad

egoísta subordina todo crecimiento económico, de un modo incondicional, a la realización personal de todo ser humano. Renovador es el que quiere y de hecho adelanta vitalmente, aunque en penumbra, lo que es futuro haciéndolo presente. Renovador es el eterno inconformista positivo que destruye siempre construyendo. Renovador es el que disminuye el tiempo que le separa de la esperanza de un mundo justo⁴⁰.

Vislumbrar el futuro con el compromiso de nuestra existencia, con capacidad de cambio dentro de este mundo humano limitado, es ser profundamente renovador; es adelantar lo-que-todavía-no-es, pero ya-está. La vida se convierte así en la vanguardia renovadora contra las reales ligas de la corrupción que tejen las injusticias de nuestra sociedad. Todo aquel que ama (se compromete con los demás) profundamente puede ser peligroso para una sociedad donde las relaciones tienen otras motivaciones distintas del amor. De ahí que para ser persona haya que estar en constante estado de renovación radical contra aquello que el mundo tiene de corrupción y de consecuencias de la misma corrupción.

Todo esto puede ayudar a comprender, aunque no sea en forma del todo precisa, el título elegido para este ensayo: *LA PERSONA: ENTRE DINOSAURIOS Y CAMALEONES*. No se trata sólo de enseñar lo que vendrá sino de proponer un dinamismo permanente, limitado espacial y temporalmente, sin poder mostrarse y expresarse en plenitud, pero siempre presente. ¿No será esta la tensión más creadora de la vida? ¿No será este el hecho que deben vivir hoy las mujeres y los hombres para ser la alternativa al sistema establecido con un lenguaje nuevo ante la interpelación de nuestro mundo? El reto consiste en hacer concreto y palpable un proyecto de vida fundado en una visión global e integral de la sociedad en que vivimos, un desarrollo de una razón intercultural⁴¹.

La realidad llamada vida en sociedad puede ser analizada desde ángulos muy diversos. El presente trabajo ha tratado de evitar el error que criticamos de estudiarla cayendo en el hoyo de una conceptualización occidental únicamente; quiere ser una apuesta por la interculturalidad. La vida en cuanto conjunto de grupos de personas con ciertas características más o menos homogéneas comporta aspectos históricos, sociológicos, políticos, religiosos, ideológicos y psicológicos, lo que obliga en un análisis a servirse de determinados instrumentos metodológicos como acceso a cada una de las áreas de nuestra realidad. Pero no pretende ser ni la única ni la mejor respuesta.

A lo largo del trabajo se han expuesto las interrelaciones existentes entre los distintos planos de la realidad social y se han presentado sucintamente las posibilidades de transversalidad y las incidencias de unos planos en otros tratando

40 Cf. GIRARD, R., *Des chausures cachées depuis la fondation du monde*, du Plon, Paris, 1978, p. 84. Citado por MO SUNG, J., *Deseo, mercado y religión*, Sal Terrae, Bilbao, 1998, p. 117.

41 SARRIÓN, J., *Interpretación de un mito africano. Hacia una antropología intercultural*, Amarú, Ediciones, Salamanca, 2008.

de mostrar cuáles son los hilos conductores dentro de esta rica maraña que representa el esfuerzo de abrirse al futuro. No es una misión cumplida, es un sí-pero-todavía-no. Creo que es deber de todo ser humano consciente ponerse con todo entusiasmo a trabajar para ayudar a nacer la aurora.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREK, L., *La tragedia de una sociedad sin criterio*, Editado por Pedro Nel, Madrid, 2021.
- ASSMAN, H., *Opresión-Liberación*. Montevideo, Tierra Nueva, 1971.
- BACHELET, M., Discurso inaugural de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <https://www.ohchr.org> › taxonomy › term.
- BELLET, M., *La quatrième hypothèse*, Desclée de Brower, París, 2001.
- Biblia de Jerusalén. Bilbao, 1967.
- CASOLIVA, J. y CARRERO, J.: *Africa de los Grandes Lagos*, Cristianisme i Justicia, Barcelona, 2000.
- FANON, F., *¡Escucha Blanco!*, Barcelona, Nova Terra, 1970.
- FRANCISCO, Papa, *Evangelii Gaudium*, <http://www.vatican.va> › apost_exhortations › documents.
- FRASSINETI, C.: *La globalización vista desde los últimos*, Sal Terrae, Bilbao, 2000.
- FREIRE, P., *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid, 1975.
- GABEL, J., *Sociología de la alienación*, Ed. Universitaria de Córdoba, 1967.
- GARCÍA BOTÍA, José: *El genocidio del que no se habla*. Umoya, Murcia, 2015.
- GUEVARA, E., *Obras Completas*, Buenos Aires, Ed. Del Plata, 1972.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1972.
- HERNÁIZ BLÁZQUEZ, J.I., *La conciencia deshumanizada*, Editorial Club Universitario, Alicante, 2021.
- MAALOUF, A.: *El desajuste del mundo*, Alianza, Madrid, 2009.
- MANHEIM, K., *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1966.
- MARDONES, J. M., *Teología e ideología*, Mensajero. Deusto Ediciones, Bilbao, 1979.
- MEMMI, J., *El hombre dominado. Un estudio sobre la opresión*, Edicusa, Madrid, 1972.
- MO SUNG, J., *Deseo, mercado y religión*, Sal Terrae, Bilbao, 1998.
- PAOLI, A., *El rostro del hermano*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- RECHE, P., *Pañuelo rojo con golondrinas blancas y otras historias de mujeres africanas*, Umoya, Valladolid, 2020.
- SARRIÓN CAYUELA, J., *Interpretación de un mito africano. Hacia una antropología intercultural*, Amarú, Salamanca, 2008.

KIERKEGAARD Y LAS FORMAS DE LA DESESPERACIÓN

KIERKEGAARD AND THE FORMS OF DESPAIR

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

Doctor en Filosofía
Catedrático de Ética
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Madrid/España
dupla@ucm.es
ORCID: 0000-0003-4308-2125

Recibido: 1/06/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Este trabajo presenta y discute la teoría kierkegaardiana de la desesperación. Tras distinguir la desesperación como sentimiento consciente y como enfermedad del espíritu, se identifica la esencia de esta última -que consiste en querer deshacerse de uno mismo-. Luego se estudian las principales variantes de la desesperación, clasificadas por Kierkegaard con arreglo a un doble criterio: el grado de conciencia de la propia desesperación y el tipo de desequilibrio que se produce en la síntesis fundamental constitutiva de la naturaleza humana. Finalmente, se abordan algunas dificultades con las que la concepción kierkegaardiana parece gravada.

Palabras Clave: Kierkegaard, desesperación, yo, conciencia.

Abstract: This paper presents and discusses Kierkegaard's theory of despair. After distinguishing despair as a conscious feeling and as a disease of the spirit, the essence of the latter is characterized in terms of willing to get rid of oneself. The main kinds of despair are subsequently considered. They are classified by Kierkegaard according to a double criterion: the degree of awareness of being in despair, and the kind of imbalance that obtains in the fundamental synthesis that constitutes human nature. Finally some difficulties of Kierkegaard's view are addressed.

Keywords: Kierkegaard, despair, self, awareness.

1. LA DESESPERACIÓN COMO ENFERMEDAD DEL YO

El tema de la desesperación es recurrente en los escritos pseudónimos de Kierkegaard. A él está dedicado el tratado de Anti-Climacus *La enfermedad para la muerte* (1849), al que prestaremos especial atención en este trabajo. Pero ya en *O lo uno, o lo otro* (1843) uno de los aspectos esenciales de la extensa diatriba del juez Wilhelm contra la vida estética consistía precisamente en mostrar que ese género de vida es, en el fondo, desesperación (cf. SKS 3, 186 y 198)¹. Y la situación es parecida en los textos que Kierkegaard firmó con su propio nombre: tanto *Las obras del amor* (1847) como *La pureza del corazón* (1847) abundan en reflexiones sobre este tema.

La frecuencia con la que Kierkegaard se refiere a la desesperación indica a las claras la importancia que para él reviste la cuestión. Sin embargo, la tarea de aclarar su interpretación del fenómeno de la desesperación se ve dificultada, al menos inicialmente, por el carácter paradójico de algunas de las afirmaciones del pensador. Kierkegaard sostiene, por ejemplo, que la desesperación es un fenómeno universal, que como tal afecta en alguna medida a todos los seres humanos. A la objeción inmediata de que muchas personas no reconocen estar desesperadas e incluso lo niegan tajantemente, Kierkegaard replica que uno mismo no es siempre el mejor juez en esta cuestión, y que de hecho cabe perfectamente estar desesperado y no saberlo. Por si todo esto no fuera lo bastante sorprendente, Kierkegaard añade que la única manera de salir de la desesperación es hundirse más en ella, desesperando hasta el final.

¿Cómo entender estas paradojas? Por de pronto conviene recordar que para Kierkegaard la desesperación es “una enfermedad del espíritu” (SKS 11, 138). En tanto que *enfermedad*, la desesperación presenta semejanzas con muchas otras dolencias con las que estamos familiarizados. Un chequeo médico puede descubrir una enfermedad cuyos síntomas todavía no se han manifestado, y por más que el paciente declare sentirse muy bien, el médico prescribirá un tratamiento, quizá inaplazable. En un caso así, lo sensato es fiarse del médico, reconociendo que uno mismo no siempre es quien más sabe sobre su propio estado de salud. Es claro que quien en esas circunstancias se empece en que está sano, estará confundiendo la enfermedad con sus síntomas, todavía ausentes. Kierkegaard sostiene que esto mismo sucede con la enfermedad de la desesperación: es posible ser presa de la desesperación sin sentir aún sus punzadas. Si el desesperado niega estarlo, estará confundiendo la enfermedad que padece con su síntoma habitual, el profundo abatimiento de quien cree que no hay

*Este trabajo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación “Existencia estética e ironía en Kierkegaard” (Ref. PID2020-115212GB-I00), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

1 Citamos a Kierkegaard por los *Søren Kierkegaards Skrifter* [= SKS] (Copenhague 1997-2012), con indicación de volumen y página.

solución para sus más graves problemas. Esta confusión se ve favorecida por el lenguaje corriente, que llama desesperación precisamente a ese sentimiento de abatimiento. Pero la desesperación, en el sentido preciso que da Kierkegaard a la palabra, no es un sentimiento, sino un estado patológico del espíritu, el cual, eso sí, tiende a manifestarse en sentimientos de desánimo característicos. Pero si esto es así, la tesis de que la desesperación es un fenómeno universal ya no resultará tan inverosímil, habida cuenta de que esa tesis no se refiere a los sentimientos conscientes de las personas.

Por otra parte, en tanto que enfermedad *del espíritu*, la desesperación ha de participar de los rasgos distintivos que Kierkegaard atribuye a los fenómenos de esa esfera, y antes que ningún otro su carácter dialéctico. Se recordará que ya la angustia (*Angest*), la experiencia con la que la subjetividad despierta a la vida del espíritu, es descrita por Kierkegaard como eminentemente dialéctica. Es temor y es deseo, es “dulce ansiedad” (SKS 4, 366). Pero si también la desesperación es dialéctica, entonces no es tan sorprendente que en la descripción que de ella hace Kierkegaard aparezcan determinaciones aparentemente incompatibles. Dirá, por ejemplo, que es una enfermedad, incluso la enfermedad para la muerte, y que sin embargo la mayor desgracia consiste en no padecerla. O que la única cura de la desesperación consiste en llevarla hasta el extremo, desesperando hasta el final.

La caracterización de la desesperación como enfermedad del espíritu concede cierta verosimilitud inicial a las paradojas de Kierkegaard, pero nada más que eso. Sólo habremos alcanzado claridad sobre la teoría kierkegaardiana de la desesperación cuando estemos en condiciones de ofrecer una definición precisa de esa enfermedad y seamos capaces de distinguir sus principales variantes. Y puesto que se trata de una enfermedad del espíritu, sólo podremos aclarar estos extremos si hemos alcanzado una inteligencia adecuada del modo como nuestro pensador concibe al ser humano en tanto que ser espiritual. En torno a estos problemas girarán las páginas que siguen.

2. EXAMEN DE UNA PARADOJA

Volvamos a la idea de que es posible estar desesperado sin ser consciente de ello. Este es un punto de la mayor importancia, ya que el principal criterio empleado por Kierkegaard para clasificar las variantes de la desesperación es precisamente la medida en que el desesperado es consciente de su situación.

Partiremos de nuevo de una paradoja, esta vez enunciada en *Las obras del amor*. Dice así: “sólo puede desesperar quien está desesperado” (SKS 9,47; la misma idea en *O lo uno, o lo otro*: SKS 3, 186). Aislada de su contexto, la frase parece un despropósito. Con el término desesperación solemos referirnos al estado anímico en que se encuentra quien *ha perdido* toda esperanza de que se

satisfagan sus más intensos deseos o aspiraciones. Según esto, sólo quien *está esperanzado* puede llegar a descubrir que su esperanza es vana y, en consecuencia, desesperar. Sostener en cambio que sólo puede desesperar quien ya está desesperado parece tan absurdo como afirmar que sólo puede dormirse quien ya está dormido.

En realidad, la afirmación de Kierkegaard está lejos de ser absurda. La clave está en que la palabra desesperación se emplea en esa frase en dos sentidos diferentes, que ya hemos distinguido con anterioridad. Una cosa es la desesperación como sentimiento consciente y otra la desesperación como enfermedad del yo, la cual se manifiesta a menudo pero no siempre -ésta es la tesis- mediante aquel sentimiento. Para aclarar esta diferencia podemos partir de un ejemplo al que Kierkegaard recurre en varias ocasiones (cf. SKS 3, 177s., 186s., 212; pero también SKS 11, 135).

Pensemos en una joven que, por haber perdido el amor del ser al que idolatra, se sume en la desesperación. La tesis del pensador danés es que esa desesperación que ella siente ahora y que achaca a una circunstancia precisa, trasluce una desesperación previa y más profunda, que afecta a su existencia como un todo. La joven se había *ilusionado*, y esto quiere decir: el amor que sentía actuaba como una pantalla que le impedía ver su desesperación de fondo. Al llegar el desamor, no sólo se frustran las esperanzas que la joven había puesto en el amado, sino que emerge con violencia esa otra desesperación más profunda, la enfermedad de su espíritu. A estas alturas ya estamos en condiciones de entender la sorprendente afirmación de que para desesperar hay que estar desesperado: si la joven desespera (desde que sabe que su amor no es correspondido) es porque ya estaba desesperada (desde mucho antes y en un nivel del que no era consciente). Y a la inversa, si no estuviera desesperada en lo más hondo de su ser, la pérdida del amado la sumiría sin duda en la tristeza, pero no en la desesperación; porque quien no está desesperado en el fondo de su alma tampoco puede desesperar en la superficie de su conciencia.

¿Qué valor hemos de reconocer a este análisis? Ya hemos advertido que no podremos pronunciamos al respecto en tanto no hayamos aclarado qué es la desesperación como enfermedad del espíritu. Pero antes de acometer esta tarea será bueno recordar brevemente, como prueba indirecta del valor del planteamiento kierkegaardiano, su coincidencia con los análisis de la esperanza elaborados por algunos autores posteriores.

3. INCISO: EL TEMA DE LA ESPERANZA ABSOLUTA EN EL PENSAMIENTO POSTERIOR

El primero es Gabriel Marcel, quien en *Homo viator* distingue la esperanza referida a un hecho concreto (por ejemplo, aprobar el examen para el que me

estoy preparando) de otra clase de esperanza cuyo objeto es mucho más difícil de precisar, ya que trasciende todo contenido mundano, y a la que el pensador francés denomina esperanza absoluta. La primera consiste en un “esperar que” ocurra esto o aquello; la segunda es un “esperar” a secas. Por lo mismo que la esperanza absoluta no se refiere a nada concreto y tangible, no puede verse defraudada por nuestras decepciones y fracasos mundanos. Del mismo modo, podemos luchar por alcanzar o conservar esa esperanza, pero el que ella se colme no es algo que esté en nuestras manos.²

Esta distinción entre la esperanza de algo concreto y la esperanza absoluta es muy parecida a la que traza Josef Pieper, apoyándose en la antropología médica de Plügge, entre las esperanzas cotidianas (*Alltagshoffnungen*) y la esperanza fundamental o existencial.³ Las esperanzas del primer tipo pueden referirse a múltiples objetos: el enfermo espera que el tratamiento al que se somete sea eficaz; cuando ya ha recuperado la salud, concebirá otras esperanzas, como la de obtener el puesto de trabajo que al que aspira. La esperanza fundamental, en cambio, tiene un único objeto, la salvación personal (*das Heilsein*). La tesis de Pieper es que la ausencia de este tipo de esperanza vuelve vanas y engañosas las esperanzas cotidianas.⁴

La continuidad de estos planteamientos con el de Kierkegaard salta a la vista. Lo que éste entiende por desesperación como enfermedad del espíritu es precisamente la falta de esperanza absoluta en el sentido de Marcel o de esperanza fundamental en el sentido de Pieper. Por su parte, el tipo de desesperación consciente que el autor danés ilustra con el caso de la joven que pierde a su amado está en un nivel muy distinto, pues no es otra cosa que el sentimiento de desdicha provocado por la frustración de lo que Pieper denomina una esperanza cotidiana y Marcel un “esperar que”. Además, tanto Marcel como Pieper suscriben la opinión de Kierkegaard según la cual el sentimiento de desesperación consciente es siempre una consecuencia o manifestación de la desesperación de fondo, de suerte que quien conserva la esperanza absoluta está a resguardo de ese sentimiento.

Estas coincidencias sugieren considerar a Marcel y Pieper como epígonos de Kierkegaard. Pero hemos de reconocer que este término habría de emplearse con cautela, ya que no sabemos a punto fijo en qué medida estos autores se

2 Cf. MARCEL, Gabriel, *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 2005.

3 Cf. PIEPER, Joseph, *Hoffnung und Geschichte*, en: Id., *Werke in acht Bänden*, Bd. 6, Hamburg: Meiner, 1999, 375-440, esp. 384-386.

4 Se trata de una figura argumentativa que reaparece en otros textos de Pieper. Por ejemplo, su brillante análisis del fenómeno de la fiesta sostiene que ésta sólo cobra sentido sobre el trasfondo de una afirmación general del sentido de la existencia, la cual nace de la esperanza fundamental. Cf. PIEPER, Joseph, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, en: Id., *Werke in acht Bänden*, Bd. 6, Hamburg: Meiner, 1999, 217-285.

apoyan en Kierkegaard. Marcel afirma que su lectura de este pensador fue tardía, lo cual sugiere que su propia filosofía de la esperanza se elaboró de manera independiente.⁵ Por su parte, Pieper cuenta en su autobiografía que de muy joven leyó al filósofo danés,⁶ pero lo cierto es que no lo cita en sus trabajos sobre la esperanza. Pero incluso si suponemos que Marcel y Pieper formularon por su cuenta distinciones tan próximas a las de Kierkegaard, ello no resta interés a las coincidencias advertidas, sino que confirma la idea de que el pensador danés ha visto muy profundamente en la estructura de la existencia humana.

En todo caso, las coincidencias objetivas antes reseñadas no deben hacernos perder de vista una diferencia importante entre el planteamiento de Kierkegaard y el de esos autores posteriores. Si el tema de éstos es la esperanza, el del pensador danés es la desesperación. Naturalmente se trata de temas complementarios, de suerte que no cabe tratar uno de ellos sin hacer referencia al otro. Pero es un hecho que Kierkegaard parte del análisis de la desesperación como enfermedad, en la convicción de que sólo ese análisis arrojará luz sobre la fe, que a su juicio es la fuente de la esperanza y por tanto la única salud posible. Un estudioso contemporáneo ha llamado a este modo de proceder el “negativismo metodológico” de Kierkegaard, el cual partiría habitualmente del estudio de fenómenos humanos negativos o deficitarios (tales la desesperación, la melancolía o la angustia) para llegar a exponer en qué consiste la vida lograda.⁷

4. DEFINICIÓN DE LA DESESPERACIÓN

Para aclarar cómo entiende Kierkegaard la desesperación es preciso que recordemos un famoso pasaje que figura al comienzo de *La enfermedad para la muerte*. Dice así:

El hombre es espíritu [Aand]. Pero ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo [Selvet]. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o bien es, en la relación, el que la relación se relacione consigo misma; el yo no es la relación, sino el que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en suma: una

5 Cf. MARCEL, Gabriel, “Kierkegaard en mi pensamiento”, en el volumen colectivo *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid: Encuentro, 2005, 39-48.

6 Cf. PIEPER, Joseph, *Noch wusste es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945*, Múnich: Kösel, 1976, 53.

7 Cf. THEUNISSEN, Michael, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Frankfurt: Anton Hein, 1991, 16-18. La tesis general del libro, ya indicada en el título, es que la teoría del yo expuesta en *La enfermedad para la muerte* se basa en el análisis de la desesperación, y no a la inversa. Según Theunissen, el negativismo metodológico es consecuencia de la opinión de Kierkegaard acerca de la situación cultural en la que escribe: en la “cristiandad” ha desaparecido prácticamente la humanidad auténtica, así que para mostrar en qué consiste ésta no hay más remedio que partir de las desviaciones patológicas que por doquier se aprecian.

síntesis. Una síntesis es una relación entre dos. Considerado de este modo, el hombre todavía no es un yo. [...] Por el contrario, si la relación se relaciona consigo misma, entonces esta relación es lo tercero positivo, y esto es el yo. [...] Una relación semejante que se relaciona consigo misma, un yo, debe o haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro. (SKS 11, 129)

La antropología de Kierkegaard concibe al ser humano como una síntesis de opuestos. Somos seres *temporales* que despliegan su existencia en una sucesión de presentes y anticipan su propia muerte; pero también participamos de la *eternidad* por las vías del conocimiento apriórico, la captación de la belleza y, sobre todo, la conciencia de estar sometidos a exigencias morales absolutas. Somos seres *finitos*, hombres de carne y hueso que viven en un preciso contexto histórico y social; pero nos hacemos *infinitos* en la medida en que concebimos proyectos e ideales (éticos, científicos o religiosos) que dejan atrás nuestra particularidad. Por último, estamos sometidos a la *necesidad* natural y en especial a la limitación de nuestras capacidades; pero esas capacidades nos abren en cada caso un abanico de *posibilidades* de acción.⁸

La síntesis de opuestos constituye, por tanto, la naturaleza humana. Pero Kierkegaard advierte que el hombre, así entendido, no es todavía un yo. Para que pueda hablarse de un yo, de un ser espiritual, es preciso que esa síntesis o relación de términos opuestos se relacione consigo misma. Este relacionarse la relación consigo misma ha de entenderse como autoconciencia, reflexión sobre la propia naturaleza sintética, pero también como distancia crítica. El yo no se identifica pasivamente con su naturaleza, no está como sumido en ella, sino que es capaz de tomar posición ante ella y, en alguna medida, de modificarla. Esto conviene explicarlo.

El hombre no es una síntesis de elementos cualesquiera, sino precisamente una síntesis de elementos polarmente opuestos y por tanto una relación inestable, que corre el riesgo de desequilibrarse, de descompensarse en favor de uno de sus polos. El yo, por su parte, es la actividad que consiste en mantener unidos los polos de la síntesis y conservar su equilibrio. La síntesis básica no está dada de una vez por todas, como una naturaleza ya concluida o cerrada, sino que tiene que rehacerse activamente a cada paso. Esto supone que el hombre está siempre dado a sí mismo como tarea y responsabilidad.⁹ El hombre no es sin más el que es, sino que tiene que llegar a serlo: no es él mismo mientras no se

8 Hablamos de posibilidad mejor que de libertad, como también hará Kierkegaard, pues la libertad en sentido estricto es un fenómeno espiritual y pertenece por tanto al nivel del yo, no al del hombre.

9 Cf. Arne GRØN, *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, Copenhagen: Gyldendal, 1993.

haga cargo de sí mismo, en el entendido de que esta tarea dura todos los instantes de su vida.¹⁰

De lo dicho se desprende que la condición humana es, según Kierkegaard, constitutivamente relacional, y esto en varios sentidos.¹¹ En primer lugar, el hombre es definido como una relación básica de opuestos, que quizá quepa resumir en la oposición básica de posibilidad y necesidad. En segundo lugar, el yo es entendido como el relacionarse de esa relación consigo misma. Pero esto no es todo, sino que a esas dos relaciones se suma una tercera: al final del texto citado se afirma que el hombre es una síntesis que no se ha puesto a sí misma, sino que ha sido puesta por Otro, por lo que sólo puede ejecutar su tarea de llegar a ser sí mismo si se relaciona adecuadamente con el poder que ha puesto esa síntesis.

La relación de la síntesis consigo misma y con el poder que la ha puesto no se da por sí misma, de manera automática y pasiva, sino que es la tarea encomendada a la libertad individual. Para relacionarse con uno mismo y con Dios hace falta *quererlo*. Sólo quien realiza consciente y constantemente ese acto de la voluntad es un yo (*Selv*), un ser espiritual. Pero, de acuerdo con el diagnóstico de Kierkegaard, lo habitual es que el hombre no quiera relacionarse consigo mismo, ni por tanto llegar a ser un yo. En esto consiste cabalmente la desesperación: “querer deshacerse de uno mismo (*at ville af med sig selv*) es la fórmula de toda desesperación” (SKS 11, 136). El hombre desesperado no quiere vivir la vida del espíritu, sino sumirse en el ajetreo del mundo hasta olvidarse de sí mismo. Kierkegaard lo compara con el propietario de una casa que, en vez de ocupar el piso principal, prefiere habitar en el sótano.

¿Cuál es el motivo de esta renuncia a ser uno mismo, y cuáles sus consecuencias? El motivo mayor es el miedo que produce la tarea inacabable de luchar contra el sinsentido de una vida olvidada de sí, sosteniéndole la mirada como a una esfinge terrible. Cuánto más fácil sumirse en la vida estética, narcotizarse con los afanes del mundo, gozar de los alimentos de la tierra. El miedo de cada individuo se ve reforzado además por la presión social: los demás hombres miran con malos ojos a quien, con su decisión de vivir conscientemente ante sí mismo y ante Dios, les recuerda su ceguera y sobre todo su cobardía. Lo más tentador es ser como los demás, un número en la multitud. Y es que los hombres “no han aprendido a pasar miedo (*at frygte*), no han aprendido a someterse al deber (*at skulle*) siéndoles indiferente, infinitamente indiferente, qué se siga de cumplirlo” (SKS 11, 172). Tampoco han aprendido a “humillarse como creyentes bajo el peso de su propia debilidad” (SKS 11, 177), recono-

10 La existencia es acción, movimiento incesante -como tantas veces recuerda Kierkegaard, en otros contextos, frente a todo intento de reducir la existencia a sistema, es decir, a aquello que sólo tendría validez si estuviera concluido-.

11 Cf. Ettore ROCCA (ed.), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Brescia: Morcelliana, 2008.

ciendo sus límites y confiándose a la ayuda de lo alto. Esto los condena a la desesperación, pues la única manera de vencer esta enfermedad es “que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo el yo se apoye transparentemente en el Poder que lo ha creado” (SKS 11, 130).

Kierkegaard sostiene que la vida estética es el punto de partida de la existencia de todos los hombres. Cuando, en los albores de la vida del espíritu, la experiencia de la angustia les enseña que no son ellos mismos automáticamente sino que tienen que llegar a serlo, todos desfallecen y rehúyen su responsabilidad, todos sucumben inicialmente al miedo y el orgullo. Éste es el pecado original, que explica que la desesperación sea una enfermedad a la que no escapa ningún hombre.

5. DOS CRITERIOS PARA CLASIFICAR LAS VARIANTES DE LA DESESPERACIÓN

La consecuencia de la negativa a relacionarse lúcidamente con uno mismo es que el yo no ejerza su tarea de mantener el equilibrio de la síntesis que lo constituye como hombre. El ser humano es creado por Dios como una síntesis, pero Dios “lo deja como escapar de sus manos” (SKS 11, 132) y lo confía a la libertad individual. Si el hombre no asume la responsabilidad de hacerse cargo de sí mismo, el yo no emerge y el equilibrio básico se pierde. Esto supone que uno de los polos de la síntesis adquiera un peso que termine anulando al polo correlativo.

Por eso el *primero* de los criterios empleados por Kierkegaard para clasificar las formas de la desesperación consiste en señalar el polo de la síntesis que en cada caso prepondera hasta borrar a su contrario (SKS 11, 146-151). Hablará, por ejemplo, de la “desesperación de la infinitud”, que consiste en que el hombre se vuelque en la persecución de proyectos e ideales llegando al extremo de olvidar su propia concreción individual. Es el caso del filósofo que se pierde, literalmente, en la elaboración del Sistema, o el del místico que se sume en la contemplación de la divinidad; uno y otro terminan concibiéndose a sí mismos como meros accidentes de una realidad más amplia, la única importante. El fenómeno contrario es la “desesperación de la finitud”, desequilibrio que consiste en carecer de originalidad, ser uno de tantos, sumirse en la masa.

Del mismo modo, Kierkegaard distingue la “desesperación de la posibilidad” de la “desesperación de la necesidad”. En virtud de la primera la vida del hombre se convierte en puro experimento, en juego proteico con las posibilidades encerradas en nuestra naturaleza. Esta naturaleza ya no actúa como lastre que limita el movimiento y carga con responsabilidades: el yo se ha vuelto mera posibilidad abstracta. Kierkegaard ha tratado extensamente este fenómeno en el contexto de su crítica de la ironía romántica. El ideal romántico consiste en

“vivir en subjuntivo”, experimentando ilimitadamente con el propio yo, siendo ahora esto y luego aquello, sin reconocer ninguna sustancialidad u horizonte normativo. El fenómeno opuesto, la desesperación de la necesidad, consiste en considerar la propia naturaleza como un cepo que impide todo movimiento individualizador. Es el fatalismo de quien ha perdido de vista el horizonte de la posibilidad, y sobre todo a Dios como posibilidad absoluta. Su representante más habitual es el pequeño burgués, carente de imaginación y por ello carente de espíritu, entregado al cuidado de sus intereses temporales -de nuevo un tema abundantemente tratado por Kierkegaard-.

Estos ejemplos muestran que, si bien la desesperación es propiamente una enfermedad del yo, se traduce siempre en un desequilibrio (*Misforhold*) en la síntesis que es el hombre, pues es precisamente función del yo mantener el equilibrio de esa síntesis básica. En cambio, si el hombre asume la responsabilidad de llegar a ser sí mismo, realizará continuamente un movimiento espiritual de ida y vuelta que mantenga unidos los polos de la síntesis: el yo se infinitizará, pero mediante el retorno constante a su concreción individual evitará volverse abstracto y vacío; el yo se lanzará en pos de la posibilidad, pero encontrará siempre el camino de regreso a sí mismo y el vigor para someterse a la necesidad incluida en su propio yo.

El *segundo* criterio empleado por Kierkegaard para clasificar las formas de la desesperación es el grado en que se es consciente de estar desesperado. El abanico es muy amplio, pues va desde la situación de quien está desesperado sin saberlo hasta la de quien es plenamente consciente de su desesperación e incluso se empeña en seguir desesperado. Por otra parte, no se trata de situaciones estáticas, sino cambiantes: quien no sabe que está desesperado puede cobrar conciencia repentina de estarlo, e incluso es frecuente que esto ocurra; y, a la inversa, quien se sabe desesperado puede encontrar distracciones (*Adspredelser*: 11, 163) que le hagan olvidar su situación, y también esto es muy frecuente. Advertamos, por último, que entre los dos criterios de clasificación propuestos se dan entrecruzamientos: al ilustrar los distintos grados de conciencia de la desesperación, Kierkegaard recurre a casos de desequilibrio en la síntesis básica. Esto era de esperar, ya que estamos ante dos principios para ordenar un mismo conjunto de fenómenos.

En el resto de este apartado y en los dos siguientes pasaremos revista a las formas de desesperación distinguidas por Kierkegaard con ayuda de este segundo criterio.

Comencemos por el caso de quien, estando desesperado, ignora que lo está. Para ilustrar esta posibilidad podemos recuperar el ejemplo, antes considerado, de la joven ilusionada con su amor. Si *antes* de la decepción le preguntaran a esa joven si estaba desesperada, reaccionaría con la mayor extrañeza. Ella se siente feliz y confiada. Pero tanto la intensidad con que se aferraba a su amor

como a un clavo ardiendo, como la negrura de la desesperación en la que más tarde se sume revelan, a juicio de Kierkegaard, que realmente estaba desesperada, por más que fuera inconsciente de ello. Su amor, por sincero que fuera, era también una forma de librarse de sí misma, de eludir el peso excesivo de su responsabilidad como existente: “quien desespera de *algo*, en realidad desespera de *sí mismo*” (SKS 11, 134). El análisis de este caso sugiere, por tanto, que quien ignora su propia desesperación la ignora de manera culpable. Al aferrarse a su amor, la joven se ponía una venda en los ojos para no ver su propio yo.¹² Al hacerse manifiesta su desesperación, se reencuentra con una vieja conocida a la que había logrado olvidar.

Las otras formas de desesperación distinguidas por Kierkegaard se caracterizan por que quien las padece es consciente de estar desesperado. Lo es al menos inicialmente. Esta reserva se debe a que es frecuente que el desesperado se esfuerce por ocultarse su propia situación, por “defender una cierta penumbra” (SKS 11, 163). Si lo logra, su caso revierte en la desesperación inconsciente que acabamos de considerar.

Hay, según Kierkegaard, dos clases de desesperación consciente. La primera consiste en desesperadamente no querer ser uno mismo (desesperación de la debilidad), la segunda en desesperadamente querer ser uno mismo (desesperación de la obstinación).

6. LA DESESPERACIÓN DE LA DEBILIDAD: NO QUERER SER UNO MISMO

La forma más básica de la desesperación de la debilidad, aquella en la que existe un menor grado de conciencia de la propia situación, es la de quien desespera por no poder alcanzar un bien terrenal. Es el estado en que se encuentra la joven enamorada *después* de haber sufrido la desilusión. Ahora se sabe desesperada, no le cabe duda de que lo está. Si pese a ello Kierkegaard sólo le reconoce un grado mínimo de conciencia de su situación, es porque ella interpreta erróneamente lo que le pasa. En un sentido acierta, pues se declara desesperada y realmente lo está. Pero en otro sentido más decisivo yerra, pues la desesperación consiste en perder lo eterno, su propio yo, no en perder lo terrenal, como ella cree.

12 “¿Usted cómo se ve?”, le pregunta un confesor a su penitente en una novela de Bernanos. El penitente es un hombre espiritualmente mediocre, y la pregunta cae sobre él como un rayo. (Cf. *L'Imposture*, en: BERNANOS, George, *Oeuvres romanesques*, Gallimard, París, 1961, 317.) Hacia el final de su vida, Bernanos apuntaba estas palabras en su agenda: “no nos conocemos, el pecado nos hace vivir en la superficie de nosotros mismos” (p. LX del volumen citado). Recuérdese que la segunda parte de *La enfermedad para la muerte* se titula “La desesperación es el pecado”.

Kierkegaard describe la desesperación inconsciente como una forma de *inmediatez*.¹³ El hombre inmediato está anímica pero no espiritualmente determinado. Su yo no es más que “un algo (*et Noget*) dentro del conjunto de la temporalidad y la mundanidad” (SKS 11, 166s.). Es un yo pasivo, traído y llevado por los acontecimientos del mundo externo en que está sumido. Goza o sufre según que el acontecer mundano favorezca o frustre sus deseos y anhelos. Interpreta su propia vida en términos de “dicha, desgracia y destino” (SKS 11, 167). No ve lo que en él hay de eterno, no tiene su centro en sí mismo, y por ello para él todo es cuestión de buena o mala suerte. Cuando el destino adverso le niega o arrebató su máspreciado bien terrenal, aquel en el que puso su corazón, se declara desesperado. Y realmente lo está, pero no sabe que la desesperación no es la pérdida de lo terrenal sino de lo eterno. El desesperado inconsciente de la verdadera naturaleza de su desesperación no quiere ser él mismo, no quiere ser ese yo que el desesperado, por haber perdido de vista lo que en él hay de eterno, sólo ve como una pieza que no encaja bien en el rompecabezas del mundo. Querría ser otro cualquiera, uno de aquellos afortunados cuyos deseos son colmados por el destino.

La situación general cambia un tanto cuando la desesperación supera el nivel de la mera *inmediatez* gracias a que incorpora una dosis de *reflexión*. Ahora el yo puede llegar a caer en la cuenta de sí mismo en cuanto esencialmente distinto del mundo que lo rodea. El hombre vislumbra que ha de haber algo eterno en su yo y al principio lucha por defenderlo, por impedir que se pierda en la exterioridad. En la medida en que lo intenta, hay en él un conato de actividad, no está del todo en manos del mundo. Pero su lucha es en vano porque le falta la “reflexión ética”, único medio de romper con todo lo inmediato. No es capaz de llegar, mediante una abstracción absoluta de todo lo externo, al yo abstracto y desnudo, “primera forma del yo infinito y motor de todo el proceso en que un yo cualquiera asume infinitamente su yo real” (SKS 11, 170). Si no alcanza su yo abstracto es porque no puede desprenderse del abrazo del mundo, de la presa de los cuidados temporales. Nuestro hombre termina abandonando la dirección de la interioridad. Su yo finito, reducido a habilidades y talentos, se vuelca en el logro de los bienes terrenales en los que ahora cifra su dicha. En cambio su yo eterno, fugazmente vislumbrado, es relegado a la penumbra y se pierde de vista. O como dice la extraordinaria imagen de Kierkegaard, la cuestión del yo se convierte para él en “una especie de puerta de trampantojo en el fondo del alma, sin nada detrás de ella” (SKS 11, 171). Si el yo purgado de lo eterno conquista los bienes terrenos a los que más intensamente aspira, se solazará en ellos, y de lo contrario desesperará. No sabe que en ambos casos está igualmente desesperado, pues la desesperación consiste en la pérdida del yo.

13 Se recordará que tanto en *O lo uno, o lo otro* como en *Apostilla* la *inmediatez* es un rasgo distintivo del estadio estético; en ambos libros se sugiere que la existencia estética es desesperación.

Por cierto que quien se despidе de este modo de su yo eterno contará con el aplauso de sus semejantes, pues, como observa Kierkegaard con amarga ironía, “un yo es aquello por lo que menos se pregunta en el mundo” (SKS 11, 148), y nada despierta tantas sospechas como dar a notar que se tiene uno. Para el mundo el cuidado del alma es pérdida de tiempo, veleidad de jóvenes desafortunados. Un hombre hecho y derecho no pierde el tiempo con esas cosas, sino que se casa, tiene hijos, compra tierras, alcanza una posición social respetable, se convierte en un probo ciudadano. Si alcanza estas metas, nuestro hombre se sentirá satisfecho. Ha logrado esquivar la desesperación aparente que provoca el fracaso en el mundo. El lado cómico de su tragedia consiste en que es ahora, en medio de la seguridad alcanzada, cuando está verdaderamente desesperado, aunque no lo sepa. Estamos, según Kierkegaard, ante la forma más extendida de la desesperación.

La tercera forma de desesperación de la debilidad es mucho menos frecuente. Se distingue de las dos anteriores en que el individuo ya no desespera por no lograr los bienes terrenales en que ha puesto su corazón, sino que desespera *de sí mismo*. Para entender esta posibilidad hemos de modificar en un aspecto decisivo el caso que acabamos considerar, el del hombre que posee un cierto grado de reflexión, merced al cual es consciente, al menos inicialmente, de que ha de haber algo eterno en su yo. Supongamos ahora que los cuidados temporales no logran ahogar esa conciencia de su yo eterno. En la medida en que esto ocurra, su existencia no podrá ser descrita como mera pasividad, antes bien se consolida en él ese conato de actividad aludido al caracterizar el caso anterior, y está más cerca de curarse. Pero ocurre, pese a todo, que no quiere saber nada de sí mismo; no quiere saber nada de ese yo del que sin embargo sabe. En cierto modo se odia por su propia debilidad, no puede aceptarla y querría olvidarse de sí mismo. Pero no logra, porque “el yo es mucho yo” (SKS 11, 177), y por más que el individuo trate de abandonar la orientación de la interioridad, la eternidad lo clava una y otra vez a sí mismo.

Ya se ve que la situación ha cambiado mucho. Ahora aquella puerta pintada en la pared del fondo del alma es una puerta de verdad, detrás de la cual “el yo está sentado y se vigila a sí mismo, ocupado o llenando el tiempo con no querer ser sí mismo” (SKS 11, 177). El resultado es el “hermetismo” (*Indesluttethed*), es decir, la incomunicación del individuo desesperado, la guarda celosa de un secreto incómodo que no quiere compartir con nadie. Esto no le impedirá ser, externamente, un hombre como los demás. Incluso puede que, movido por su deseo de olvidar, se lance a un activismo frenético, a la pasión de las grandes empresas, y que logre el aplauso del mundo. El único indicio de su verdadera situación será su gusto por la soledad, a la que le empuja el hecho de que, a pesar de los pesares, se sabe un ser espiritual. El orden social no entiende ese impulso; siente tanto espanto por la soledad que la reserva para aquellos criminales a los que encierra en las celdas de una cárcel. En esto el mundo procede

con instinto certero, pues para el mundo eso de tener espíritu es un verdadero crimen.

Dijimos antes que quien se encuentra en esta situación está más cerca de curarse. Esto puede sorprender, ya que estamos ante un tipo de desesperación que es más radical que las anteriores por ser más consciente. Sin embargo, Kierkegaard está persuadido de que la única salida a la desesperación consiste precisamente en cobrar plena conciencia de ella “para abrazarse a la fe, humillándose con su debilidad delante de Dios” (SKS 11, 176). A la vez, como la categoría de desesperación es dialéctica -al igual que todas las que se refieren al espíritu-, esa mayor cercanía a la salvación coincide con un mayor peligro: la soberbia del hermetismo, la negativa tajante a aceptar la propia debilidad, hace que cobre cuerpo la tentación del suicidio.

7. LA DESESPERACIÓN DE LA OBSTINACIÓN: QUERER SER UNO MISMO

La desesperación de la debilidad, cuyos grados acabamos de considerar, consiste, dicho con una imagen, en que el individuo no quiere jugar la partida de la vida, pese a que las cartas ya se han repartido. Intentará olvidarse de su condición de jugador, es decir, de que es un yo eterno, una relación que se relaciona consigo misma. Tratará de alcanzar el ansiado olvido sumiéndose en el remolino de la acción, volcándose en el logro de bienes terrenos a los que le inclina su gusto o a los que la sociedad le empuja. Si no logra olvidar, se encurrará en el hermetismo, arrastrará su yo como una carga indeseable y siempre disimulada.

Pero puede ocurrir también que el jugador acepte la partida, pero exigiendo poder elegir él mismo sus cartas. Es la desesperación de la obstinación: el desesperado quiere ser él mismo, quiere ser su yo infinito, pero desligándose de toda relación con el poder que lo ha puesto.

Recuérdese que el yo, como relación que se relaciona consigo misma, no se ha puesto a sí mismo. Dios lo ha creado como este individuo concreto que nace a la vida en una precisa situación histórica, y luego lo ha dejado “como escapar de sus manos” (SKS 11, 132). La desesperación de la obstinación consiste en aceptar el envite de la libertad otorgada, pero desentendiéndose de las determinaciones particulares del yo creado. El yo queda aquí reducido a la forma infinitamente abstracta del yo negativo, a un mero yo sin atributos (algo así como un *unencumbered self*) que ha de elegirse a sí mismo en su determinación concreta y ser, de este modo, su propio creador. Y sólo con esta condición quiere, desesperadamente, ser él mismo.

A estas alturas, el lector familiarizado con la obra de Kierkegaard sentirá que pisa terreno conocido. La desesperación de la obstinación presenta, en efecto, abundantes puntos de coincidencia con el “vivir poéticamente”, una figura de

la existencia a la que se reconoce una importancia decisiva tanto en *El concepto de ironía* como en *O lo uno, o lo otro*, y cuyo rasgo central consiste precisamente en que el individuo se vuelve autor de sí mismo, sin reconocer ningún condicionamiento o pie forzado en la propia personalidad (ningún *an sich*). En *El concepto de ironía* la vida poética es vista como expresión o consecuencia de la ironía romántica, la cual había sido definida por Hegel en sus *Lecciones de estética* como “negatividad infinita y absoluta”. La ironía romántica no se dirige únicamente a lo que de criticable hay en la realidad histórica, sino que la niega en conjunto para dar lugar a una realidad autoengendrada por el capricho del sujeto. El problema estriba en que el sujeto, en virtud de su libertad abstracta, no limitada o condicionada por principio objetivo alguno, puede negar todo contenido particular. De este modo resbalará por la pendiente de la negación sucesiva e imparable de sus propias creaciones arbitrarias. A decir de Hegel, el sujeto romántico vivirá como artista que no pone el acento en la obra creada sino en crearse a sí mismo en tanto que foco de actividad libérrima que suscita y aniquila posibilidades. Este modo de proceder conduce, desde luego, al sentimiento de la vanidad de todo, el cual termina extendiéndose a la propia persona del sujeto irónico: su subjetividad, escribe Hegel, “se vuelve vacía y vana”; la interioridad se sume en el aislamiento y la desgracia.

La importancia de la ironía romántica y su ideal de vida poética estriba en que constituye la raíz de la “existencia estética” descrita en *O lo uno, o lo otro*, la obra con la que se inicia el ciclo pseudónimo de Kierkegaard. Si en *El concepto de ironía* recibían su primer tratamiento rasgos esenciales del bíos estético –tales el nihilismo, el vivir en subjuntivo o el juego con la posibilidad-, en el primer volumen de *O lo uno, o lo otro* se pasa revista a distintas figuras que encarnan de manera eminente ese género de vida, como los *symparanekromenoi*, Don Juan o el autor del *Diario del seductor*. Observemos de paso que si Kierkegaard emplea el inesperado término “estético” para referirse a las formas de la existencia que no han accedido al nivel ético-religioso, es porque todas ellas giran en torno al imperativo de vivir poéticamente.

Pero volvamos a *La enfermedad para la muerte*. Kierkegaard distingue una fase activa y otra pasiva en la desesperación de la obstinación. El lenguaje empleado para describirlas retoma, como cabía esperar, términos e imágenes empleados en aquellas obras anteriores para caracterizar la existencia poética.

En la *fase activa*, el individuo desesperado se empeña en ser él mismo, pero prescindiendo, como vimos, de toda relación con el poder que funda su yo. En su desvaído concepto de Dios, si alguno conserva, falta el pensamiento de que él nos mira. En vez de eso, es el yo quien se mira fijamente a sí mismo, con la intención de prestar a sus empresas un significado infinito. Pero esas empresas no pasan de ser experimentos, despliegue de posibilidades que antes o después se desvanecen por no contar con un punto de apoyo eternamente firme. Por

más que el yo haga gala de sus admirables dotes poéticas (*dette dygteriske, mesterlige Anlæg*) e incluso pretenda ser admirado por ellas, cada vez queda más de manifiesto que no es más que un “yo hipotético” (SKS 11, 183; nota CI 17). El yo empuña de manera soberana su destino, pero no puede ocultarse que es “un monarca sin reino y que en realidad sus dominios se extienden en la nada” (SKS 11, 183).

Se entra en la *fase pasiva* de la desesperación de la obstinación cuando el individuo choca con alguna dificultad o limitación insuperable que le impide continuar experimentando poéticamente consigo mismo. Ya no tiene fuerzas para continuar levantando una y otra vez el castillo de naipes de su yo, ni tampoco quiere esperar que su miseria sea aliviada por un auxilio superior, pues esto exigiría humillarse ante Dios. Si se limita a lamentar su suerte adversa, ingresará en el club de los *symparanekromenoi*, esos muertos en vida a los que en *O lo uno, o lo otro* se presenta como nihilistas lúcidos y desengañados. Será –según la célebre imagen de Kierkegaard– como una pieza de ajedrez que no puede ser movida, pues lo prohíben las reglas del juego. Pero cabe una posibilidad aún más radical: que el desesperado, en vez de lamentar su suerte, quiera tercamente seguir con el aguijón clavado, pues precisamente ese aguijón, esa incapacidad fundamental para seguir reinventándose, es su argumento decisivo contra la existencia y su bondad. Poseído por una furia diabólica, nuestro desesperado querrá sobre todo poder demostrar que *tiene razón* al rebelarse contra la existencia. También aquí Kierkegaard se vale de uno de sus logradísimos símiles, comparando a este desesperado con una errata que, siendo consciente de ser una errata, se negara a ser corregida por el autor: “no, no quiero que se me elimine, quiero seguir ahí como testigo de cargo contra ti, como testigo de que eres un autor mediocre” (SKS 11, 187). Paradójicamente, la cruz que padece el desesperado se ha convertido en su más preciado tesoro, aquello a lo que no querría renunciar a ningún precio. Para protegerlo –es decir, para blindarlo frente a cualquier consuelo, especialmente el que la eternidad pudiera tenerle reservado– se sumirá en el más riguroso hermetismo (SKS 11, 186), una interioridad sin fisuras en la que estará siempre ocupado en querer ser sí mismo, con su cruz y su rebelión a cuestas.

8. EXAMEN DE DOS DIFICULTADES DE LA TEORÍA EXPUESTA

Hemos visto en los apartados precedentes que Kierkegaard propone dos métodos complementarios para clasificar las variantes de la desesperación. El primero atiende al tipo de desequilibrio que se produce en la síntesis fundamental constitutiva de la naturaleza humana. El segundo atiende a la medida en que el desesperado es consciente de su desesperación. A juicio de Kierkegaard, este segundo método es el más importante: “la conciencia, es decir, la autoconciencia, siempre es lo decisivo con relación al yo” (SKS 11, 145). Sabemos que la

desesperación consiste en que el yo *no quiere* afrontar la tarea de llegar a ser el que es, relacionándose transparentemente consigo mismo y con el poder que lo ha puesto. De aquí se sigue que “cuanta más conciencia, más yo; cuanta más conciencia, más voluntad; cuanta más voluntad, más yo” (SKS 11, 145).

El segundo método de clasificación arroja como resultado una escala ascendente, que va desde la situación de quien ignora estar desesperado hasta la de quien se sabe desesperado y se empeña en seguir estándolo. Teniendo esta escala a la vista, Kierkegaard sostendrá que el grado de conciencia de la propia desesperación es directamente proporcional a la gravedad de la enfermedad que padece el espíritu del desesperado, e inversamente proporcional a la frecuencia con la que se produce el fenómeno. A primera vista, ambas cosas parecen claras. Para comprobarlo, basta dirigir la mirada a los extremos de la escala. La desesperación de la obstinación parece un fenómeno sumamente grave, pero también extremadamente inusual. En cambio, la inconsciencia de la propia desesperación se nos antoja mucho más frecuente, pero también menos grave.

En realidad, ambos principios de proporcionalidad están gravados con dificultades. El primero afirma que a más conciencia, mayor peligro corre el yo de perderse definitivamente. De hecho, “la desesperación del diablo es la más intensa de todas, ya que el diablo es puro espíritu y por ello conciencia y transparencia absolutas” (SKS 11, 157). Sin embargo, Kierkegaard también afirma que para superar la desesperación hay que desesperar hasta el final, advirtiéndonos expresamente contra los peligros de una desesperación a medias. ¿Cómo avenir ambas cosas?

Por su parte, el segundo principio sostiene que la desesperación más frecuente es la que se ignora a sí misma. Pero esto parece reñido con la convicción de Kierkegaard de que la desesperación es una enfermedad libremente contraída, es más, una enfermedad que el desesperado está contrayendo a cada momento y de la que, por tanto, es plenamente responsable. Pero ¿cómo es posible ser responsable de una situación que ignoramos?

De estas dos dificultades, la primera es la más fácil de superar. Téngase en cuenta, para empezar, que la exhortación a desesperar hasta el final no aparece como tal en *La enfermedad para la muerte*, la obra que hemos venido analizando, sino en *O lo uno, o lo otro*. Es a este último texto al que hemos de acudir, por tanto, para entender el sentido de esa exhortación. Al hacerlo comprobamos que desesperar hasta el final quiere decir desesperar de la propia desesperación, es decir, rendirnos a la evidencia de que la vida sumida en la inmediatez conduce a la pérdida del yo eterno y es por ello la máxima desgracia. Dicho con los términos de *La enfermedad para la muerte*, desesperar hasta el final significa reconocer que no es viable el proyecto de fundar la propia identidad en otra cosa que la relación transparente con uno mismo y con el Poder que lo ha

puesto; y no sólo reconocer la inviabilidad de ese proyecto, sino abrazar con determinación la posibilidad contraria, es decir, asumir la tarea de llegar a ser el que soy. Ahora bien, éste es un paso que puede dar el desesperado en cualquier momento, con sólo que sea consciente de su propia desesperación. Desesperar hasta el final no quiere decir, por tanto, hundirse en las formas más extremas de la desesperación, llegando a las formas de hermetismo y rebelión que hemos considerado más arriba, sino dar un golpe de timón que reoriente la existencia como un todo.¹⁴

Consideremos ahora la segunda dificultad, según la cual no es posible que la desesperación sea inconsciente, habida cuenta de que es una enfermedad de la que el paciente es siempre culpable. Supuesto que no fuera posible superar esta dificultad, ello obligaría a rechazar una pieza importante de la teoría kierkegaardiana de la desesperación, concretamente la tesis de que se trata de una enfermedad que afecta a todos los hombres. En efecto, la idea contraintuitiva de que todos los hombres padecen de desesperación se mantenía en pie gracias al supuesto de que cabe estar desesperado y no saberlo, supuesto que se derrumba tan pronto como reconocemos que no existe la desesperación inconsciente.

Que estamos ante una dificultad real es algo que el propio Kierkegaard reconoce cuando, justo antes de abordar la fenomenología de la desesperación inconsciente, concede que “en pura dialéctica resulta muy problemático designar semejante estado como desesperación” (SKS 11, 157). Resulta problemático, sin duda, ya que para desesperar hay que quererlo, y un querer inconsciente no es un querer. Pero entonces ¿por qué seguir hablando de desesperación inconsciente, e incluso sostener que es el estado más frecuente del hombre? El siguiente pasaje de la obra, lejos de solucionar la dificultad, nos hunde más en ella: “conceptualmente considerada, toda desesperación es consciente; pero de esto no se sigue que todo aquel en que haya desesperación -y que conforme al concepto de la misma ha de llamarse un desesperado- sea consciente de ello” (SKS 11, 145).

La solución de este acertijo la sugiere el propio Kierkegaard cuando, en el epígrafe del primer capítulo de la obra, denomina “desesperación impropia-mente tal” a la situación de quien está desesperado sin saberlo (SKS 11, 129). Según esto, la figura arquetípica de la desesperación, aquella en la que más claramente se leen sus rasgos esenciales, es la desesperación consciente. En cambio, la desesperación inconsciente, si bien es verdadera desesperación, pues también ella consiste en que el sujeto no quiere ser el que es, merece ser considerada desesperación impropia en la medida en que han desaparecido de su

14 Del mismo modo, la tesis de Kierkegaard de que la mayor desgracia es no estar desesperado ha de entenderse en el sentido de que la mayor desgracia es no haber cobrado conciencia de estarlo.

fisonomía varios de los rasgos característicos de la desesperación arquetípica. No es sólo que el sujeto de la desesperación impropia no sienta su desesperación, sino que ha logrado olvidar, de momento al menos, que él es responsable de esa desesperación que ahora no siente, y lo es por haber rechazado la tarea de llegar a ser el que es. Ese olvido no es un hecho accidental, sino el fruto de una obnubilación voluntaria que se esfuerza por borrar su propio rastro. La desesperación inconsciente es, por tanto, un fenómeno derivado, resultado de un autoengaño que reprime con éxito la presencia de la desesperación, antes consciente de sí misma. Pero tan desesperación es la consciente como la inconsciente. Al denominar desesperación en sentido propio a la consciente, Kierkegaard paga un tributo al lenguaje corriente, que ciertamente reserva el término desesperación para la que es sentida como tal.

Pero hay todavía una razón más, y muy importante, por la que hemos de considerar a la desesperación inconsciente desesperación en sentido impropio. Para entenderla será bueno que volvamos una vez más al caso de la joven que se siente desesperada porque ha perdido a su amado. Ya vimos que el amor que antes la hacía sentirse feliz era también el trampantojo con el que ella se ocultaba su desesperación de fondo. Lo que ahora importa subrayar es que esta circunstancia afectaba decisivamente al modo como ella amaba. La joven se aferraba a su amor como a un clavo ardiendo, un último asidero que la libraba de hundirse en las aguas de la desesperación. Amaba sincera pero desesperadamente, lo cual implica que hasta su mayor dicha, la que sentía cuando aún no había perdido a su amado, estaba empañada por un velo de inquietud. En realidad, la joven nunca llegó a olvidar *del todo* su condición de desesperada.

Lo que este ejemplo sugiere es que la desesperación completamente inconsciente no existe. Al hablar de desesperación inconsciente estamos hablando de manera impropia. Este uso impropio de las palabras está justificado en la medida en que permite destacar un aspecto importante del fenómeno de la desesperación: el recurso habitual, por parte del desesperado, a estrategias que le permitan olvidar su desesperación de fondo. Que esas estrategias nunca son plenamente eficaces, lo hemos comprobado al tratar las distintas formas de la desesperación consciente. Por más que el desesperado se vuelque en la persecución de metas finitas o incluso pretenda ser el artífice de su propio yo, no podrá evitar que la punzada de la desesperación vuelva a visitarlo. Querría olvidarse por completo de sí mismo, pero “el yo es mucho yo” y no se lo permitirá. Un indicio claro de que ésta es la verdadera situación del hombre que aparentemente ha dejado atrás la desesperación es el rechazo que sufre en el mundo todo el que, por intentar vivir una vida auténtica, recuerda a sus semejantes su deber de llegar a ser los que son.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bernanos, George, *L'Imposture*, en: *Oeuvres romanesques*, Gallimard, París, 1961.
- Grøn, Arne, *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, Copenhague: Gyldendal, 1993.
- Kierkegaard, Søren, *Søren Kierkegaards Skrifter* [= SKS], Søren Kierkegaard Forskningscenteret- Gad: Copenhague, 1997-2012.
- Marcel, Gabriel, *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- Marcel, Gabriel, "Kierkegaard en mi pensamiento", en el volumen colectivo *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid: Encuentro, 2005.
- Pieper, Joseph, *Noch wusste es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945*, Múnich: Kösel, 1976.
- Pieper, Joseph, *Hoffnung und Geschichte*, en: Id., *Werke in acht Bänden*, Bd. 6, Hamburg: Meiner, 1999.
- Pieper, Joseph, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, en: Id., *Werke in acht Bänden*, Bd. 6, Hamburg: Meiner, 1999.
- Ettore Rocca (ed.), *Søren Kierkegaard. L'essere umano come rapporto. Omaggio a Umberto Regina*, Brescia: Morcelliana, 2008.
- Theunissen, Michael, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Frankfurt: Anton Hein, 1991.

LA PREGUNTA POR LA ÉTICA: MÁS ALLÁ DEL TECNOCIENTIFICISMO

WHAT IS ETHICS? BEYOND TECHNO-SCIENTISM

ADELA CORTINA

Catedrática Emérita de Ética y Filosofía Política
Facultad de Filosofía
Universidad de Valencia
Valencia/España
Adela.Cortina@uv.es
ORCID:0000-0001-7385-5374

Recibido: 25/08/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: En este artículo abordamos la pregunta que Álvarez Turienzo consideró esencial para la reflexión filosófica y para las Humanidades: ¿qué es la ética?, ¿en qué consiste el sujeto ético que constituye su núcleo?

Para responder a la cuestión el presente artículo da dos pasos. En primer lugar, critica con Turienzo al cientificismo porque reduce la ética a una ciencia de las costumbres o a una “filosofía de la ciencia moral”, a un saber teórico sin vigor práctico.

En un segundo paso el artículo dialoga con la propuesta ética de Álvarez Turienzo, que considera que el camino para acceder al sujeto moral es una ética intrasubjetiva, una ética de la interioridad, en la línea de la tradición socrática, agustiniana y kantiana. Sin embargo, en el artículo defendemos que el método específicamente filosófico debe ser el trascendental, sea en la versión intrasubjetiva kantiana, sea en la versión intersubjetiva de la ética del discurso. Las vías intrasubjetiva e intersubjetiva para acceder al sujeto moral son complementarias.

Palabras Clave: Humanidades, Interioridad, Intersubjetividad, Soledad.

Abstract: In this article we approach the question that Álvarez Turienzo considered as essential for Philosophy and Humanities: What is ethics? In what consists ethical subject, that is its core?

In order to answer the question this article will follow two steps. First, together with Turienzo it criticizes scientism, because it reduces ethics to science of customs or “philosophy of moral science”, theoretical knowledge without practical effect. In the second step the article dialogues with Álvarez Turienzo’s ethical proposal, which considers that the path to get to moral subject is

an intra-subject ethics, ethics of inwardness, according to the Socratic, Augustinian and Kantian tradition. However in the article we defend that specifically philosophical method must be transcendental, in Kantian intra-subject way or in intersubjective way of discourse ethics. Both of them, intra-subject and intersubjective ways to get to moral subject are complementary.

Keywords: Dialogue, Ethics, Humanities, Interiority, Intersubjectivity, Solitude.

1. EL PLURALISMO ÉTICO, NO SÓLO MORAL, EN LA ESPAÑA DE LOS AÑOS SETENTA

El 17 de agosto del pasado año falleció Saturnino Álvarez Turienzo, un académico emblemático no sólo en la Universidad Pontificia de Salamanca de la que formó parte sustantiva durante más de tres décadas, sino también del mundo cultural de habla hispana desde que la sociedad civil española iniciara una transición ética hacia la democracia, aun antes de que la transición política se encarnara en las instituciones¹. El mundo de los valores morales y el de las formas de organización política están estrechamente vinculados, y no hubiera sido posible un cambio político sin el cambio moral que venía gestándose.

Álvarez Turienzo, especialista en S. Agustín, S. Juan de la Cruz o Fray Luis de León, amén de otros autores clásicos, ofreció una propuesta propia en el ámbito de la ética y la desarrolló sobre todo en el libro de 1983 *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética* y en escritos posteriores². Sin embargo, los artículos que fueron prefigurando ese texto y anunciando sus preocupaciones de largo aliento vieron ya la luz en los años sesenta y setenta del siglo XX, conformando una voz peculiar en el contexto hispano de aquella época efervescente: la propuesta de una ética intrasubjetiva, una ética de la interioridad, en la línea de la tradición agustiniana³.

Si podía decirse en aquellos años sesenta y setenta que la sociedad española estaba forjando un deseable pluralismo moral, también se estaba gestando un pluralismo ético, y la posición de Álvarez Turienzo representaba una de las relevantes propuestas, ligada a una tradición secular. Es para mí un honor que la

1 Esta publicación se enmarca en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico «Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial» (PID2019-109078RB-C22), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Conselleria de Innovación, Universidades, Ciencia y Sociedad Digital de la Generalitat Valenciana.

2 Saturnino Álvarez Turienzo, *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética* Salamanca, Sígueme, 1983.

3 Para un ilustrativo resumen de las principales aportaciones de Álvarez Turienzo a la reflexión filosófica ver Enrique Bonete, “Recuerdos y aportaciones del Profesor Saturnino Álvarez Turienzo”, que será publicado por Carmen Paredes próximamente.

Universidad Pontificia de Salamanca, a la que tanto aprecio, me haya invitado a participar en este homenaje dedicado a su memoria⁴.

En efecto, en 1991 Javier Muguerza publicó un volumen en la editorial alemana Alber, que llevaba por título *Ethik aus Unbehagen* y recogía textos de un número reducido de autores españoles⁵. El subtítulo del libro “25 Jahre ethische Diskussion in Spanien” era bien expresivo de la intención del editor, que no era sino la de dar a conocer a un público alemán el trabajo que se había venido desarrollando en España en el campo de la ética durante el último cuarto de siglo a través de algunas voces representativas de una excelente noticia: en nuestro país había ido surgiendo un conjunto de propuestas de filosofía moral que neutralizaba cualquier intento de monismo ético, cualquier intento de pensamiento ético único.

Atendiendo a la clásica distinción entre la moral de la vida cotidiana y la ética filosófica que reflexiona sobre ella, España era ya un país moralmente pluralista en el nivel de la vida cotidiana, pero también era plural en el metanivel de la reflexión ética, en el metalenguaje de la filosofía moral. El pluralismo, siempre enriquecedor, era una realidad no sólo en la moral de la vida corriente, propiciando una ética cívica, sino también en el ámbito de la ética filosófica⁶. Si la ética cívica podía configurarse sobre el célebre entreveramiento entre una ética de mínimos de justicia y una ética de máximos de vida buena, que Rawls caracterizaría como “una concepción moral-política de justicia” y “unas doctrinas comprensivas del bien”, también en España dialogaban distintas propuestas de ética filosófica, componiendo un valioso pluralismo ético⁷.

Desde la introducción al citado volumen recuerda Muguerza el cambio de tercio que se produjo en esos últimos veinticinco años. Ya autores de la talla de Unamuno, Ortega o Zubiri se habían ocupado de cuestiones morales con excepcional solvencia, pero fue José Luis Aranguren quien publicó en 1958 aquel texto titulado *Ética*, que abrió las ventanas de la filosofía moral para que entraran nuevos aires en el mundo hispano⁸. Kantismo, utilitarismo, fenomenología, marxismo, filosofía analítica se daban cita en el conocido libro de Aranguren, aunque el propio autor reconocía sin ambages su especial deuda con Aristóteles, Sto. Tomás y Zubiri. Y, ciertamente, es en esos años sesenta y setenta del siglo

4 En un volumen dedicado como homenaje al Profesor Antonio Pintos Ramos pude expresar a mi vinculación a la Universidad Pontificia de Salamanca, que no ha hecho sino reforzarse con el tiempo. Ver Adela Cortina, “La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 40 (2013), pp. 249-262.

5 Javier Muguerza, *Ethik aus Unbehagen. 25 Jahre ethische Diskussion in Spanien*, Alber Freiburg/München, 1991.

6 Adela Cortina, *Ética mínima. Introducción a la ética*, Tecnos, Madrid, 18ª edición, aumentada con un apartado inicial titulado “El largo camino de la ética”, pp. 13-45, escrito desde el confinamiento obligado por la pandemia. Ver especialmente para este punto cap. 1.

7 Adela Cortina, *Ética mínima*, cap. 3; John Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona.

8 José Luis L. Aranguren, *Ética*, en *Obras Completas*, 2, Trotta, Madrid, 1994, pp. 159-502.

pasado cuando se fue fraguando un rico pluralismo de corrientes éticas que entraron en un diálogo al que se sumaron el existencialismo ético, la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort, la Teoría de la Preferencia Racional, la Lógica de las Buenas Razones, el reconstructivismo rawlsiano o la ética del discurso⁹.

En este contexto era importante dar a conocer al mundo filosófico internacional la vitalidad española, desconocida en exceso, a través de algunos textos de autores representativos de distintas corrientes, textos que ellos mismos seleccionarían como expresivos de su propia posición. El primero de esos autores era José Luis Aranguren, el segundo, Saturnino Álvarez Turienzo, un autor que, según decía Muguerza con acierto, estaba preparado para renovar con su bagaje la enseñanza de la ética¹⁰; un autor con voz propia en aquella academia polifónica. ¿Cuál es el texto que Turienzo consideró en ese tiempo como más expresivo de su perspectiva ética?

El título del texto en la publicación alemana era “Die Geschicke des ethischen Subjekts” y había aparecido en la revista *Iglesia Viva* en 1977, aunque en una versión más amplia, con el rótulo “Para que haya pregunta moral”¹¹. Según Álvarez Turienzo, ésa era y sigue siendo, a fin de cuentas, la gran pregunta de la ética, la pregunta por la especificidad de lo moral, por ese sujeto ético que constituye su núcleo. Una pregunta difícil de responder en aquel tiempo porque el neopositivismo lógico y la filosofía analítico-lingüística reducían el saber racional a la forma de conocimiento que se obtiene a través de los métodos de la ciencia natural, que recurren a la descripción de hechos y a su comprobación a través de la verificación. Con un método semejante es imposible acceder a lo que una tradición socrática y agustiniana, también kantiana, entiende como núcleo de lo moral: la interioridad, la autognosis sobre lo que debe hacerse o sobre lo que el hombre es, el autoconocimiento, la persona, la libertad¹².

Una interioridad que, en el caso de Turienzo, irá vinculándose a la experiencia de la soledad, hasta el punto de llegar a afirmar que “El encuentro con la soledad y la experiencia de la misma va al unísono con el encuentro y la experiencia de ser hombre. La soledad define el lugar interior, el ámbito del existir personal. El ahondamiento en la interioridad se mide por la experiencia de la soledad: existir auténtico y experiencia de la soledad se corresponden. No sabe de autenticidad quien no sabe de soledad”¹³.

9 Para todo ello ver también Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977; *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid 1990.

10 Muguerza 1991, p. 12.

11 Álvarez Turienzo, “Die Geschicke des ethischen Subjekts”, en Javier Muguerza, *Ethik aus Unbehagen*, pp.47-69; “Para que haya pregunta moral”, en *Iglesia Viva*, nº 73, 1977.

12 Álvarez Turienzo, “Die Geschicke des ethischen Subjekts” en Muguerza, 1991, p. 62.

13 Álvarez Turienzo, *El hombre y su soledad*, p. 85. La bibliografía que Turienzo recoge en este texto sobre el tema de la soledad es sumamente valiosa.

Ciertamente, la imposibilidad de acceder a ese mundo íntimo que es el núcleo de la ética, y con él, según Turienzo, de la filosofía y las Humanidades, es fruto de un *impedimento epistemológico*, propio de los años setenta del siglo pasado y que ha revivido con fuerza en nuestros días, transitando de la epistemología a la ontología, bajo la forma de “naturalización de la ética”¹⁴. El discurso de la naturalización de la ética ha logrado tal implantación en el mundo académico que el propio Habermas se conforma con llamar a su propuesta “naturalismo débil” en un afán de seguir la tónica de la opinión pública académica; una denominación que es injusta con la fortaleza de su teoría de la acción comunicativa, de su pragmática universal y de su filosofía reconstructiva¹⁵. ¿Cuál es el núcleo del problema?

2. LA ÉTICA NO ES UNA CIENCIA, AFORTUNADAMENTE, NI TAMPOCO TECNOCIENCIA

Como bien dice Enrique Bonete en su excelente artículo “Ciencias sociales y disolución del ‘hombre interior’ (Aproximación al pensamiento ético de S. Álvarez Turienzo)”, publicado en el volumen de homenaje que *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* dedicó a Turienzo en 1990, uno de los temas que más interesó a Turienzo fue el de las implicaciones que ha supuesto el desarrollo de las ciencias sociales para la ética como disciplina filosófica y como realidad antropológica¹⁶. En efecto, para responder a la pregunta por la especificidad de lo moral y de la ética, es preciso –considera Turienzo– aclarar dos cuestiones: ¿qué se entiende por “pensar”? y ¿qué lugar corresponde a la moral en esa situación?¹⁷.

Con respecto a la primera pregunta, la respuesta del neopositivismo lógico es clara: el pensar se identifica con la ciencia, que trata de describir objetos o de explicarlos, no de comprender el sentido, menos aun de prescribir. La racionalidad objetiva produce enunciados sobre todo aquello que se puede decir, porque el mundo de lo objetivo es la totalidad de lo que puede expresarse racionalmente. Con lo cual no queda lugar para ningún otro saber que, como es el caso del filosófico, pretenda fundamentar objetos de la realidad. El libro de los

14 Para una crítica rigurosa al intento de naturalizar la ética, ver Jesús Conill, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019. El texto une a la crítica una propuesta de acceso a la intimidad que supera las barreras del naturalismo y de la introspección monológica.

15 Jesús Conill, *Intimidad corporal y persona humana*; César Ortega, “¿Naturalizar la idea de justicia? Una respuesta crítica desde la teoría moral de Jürgen Habermas”, *Pensamiento*, vol. 72, n° 273 (2016), pp. 827-848.

16 Enrique Bonete “Ciencias sociales y disolución del ‘hombre interior’ (Aproximación al pensamiento ético de S. Álvarez Turienzo)”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n° XVII (1990), pp. 23-37.

17 Álvarez Turienzo, 1977, en Mugerza 1991, p. 61.

hechos del mundo no contiene la pregunta por sus fundamentos. La genial aportación kantiana, según la cual, el ámbito de la racionalidad es más amplio que el del conocimiento científico y abarca tanto al uso práctico de la razón como a la reflexión filosófica, queda arrumbada como si fuera una propuesta irracional, situada fuera del mundo.

En cuanto a la segunda cuestión, en este contexto sería posible acudir a los científicos que describen el mundo objetivo desde las distintas ciencias humanas, es decir, desde la psicología, la sociología o la antropología social. Con todo ello, desde un punto de vista epistemológico, la ética filosófica se reduciría a una ciencia de las costumbres, de los mecanismos psicológicos del sujeto o, por otra parte, a una “filosofía de la ciencia moral”. En ambos casos se trataría de un saber teórico, que pretende describir hechos, pero carece de vigor práctico¹⁸.

Esta posición de neutralidad ante lo moral, propiciada por el neopositivismo lógico, la filosofía analítico-lingüística y en nuestros días por las corrientes naturalistas que tratan de explicar los fenómenos humanos desde lo que puede ser verificado en la naturaleza, se sustenta al menos sobre dos prejuicios, que se resisten a toda autocrítica y, por tanto, se resisten a convertirse en juicios racionales.

Uno de ellos es el temor a que la ética filosófica prescriba lo que se debe hacer, asumiendo el papel del moralista. Ésta es una preocupación muy extendida, que dio pie a la distinción entre tres niveles del lenguaje, que distintos autores interpretaron de forma diferente: moral, ética y metaética¹⁹.

El otro prejuicio dogmático consiste en el afán de reducir a ciencia objetiva toda posibilidad de conocimiento racional, con la convicción de que cuanto rebase esos límites no es sino subjetivismo, irracionalidad, arbitrariedad, oscurantismo. El prestigio que las ciencias habían ido cobrando frente a las Humanidades reforzaba este prejuicio, que hoy sigue ganando terreno con el avance de las tecnociencias en todos los ámbitos de la vida humana. La ideología del transhumanismo tiene su base en estas creencias, y lo considero ideología porque rebasa con mucho los límites de lo verificable y falsable y, sin embargo, se mantiene como un dogma que defiende los intereses inversores de grupos poderosos contra toda evidencia²⁰. Si, según se dice, las ciencias pretenden basarse en la evidencia, la crisis sanitaria, social y económica causada por la sindemia de la Covid-19 y el desastre mundial provocado por la invasión rusa de Ucrania son evidencias insoslayables de nuestra vulnerabilidad, que falsan radicalmente las balandronadas del transhumanismo y del posthumanismo²¹. Por eso, a mi jui-

18 Ibid, p. 62.

19 Adela Cortina, *Ética mínima*, cap. 3.

20 Adela Cortina, “Los desafíos éticos del transhumanismo”, *Pensamiento*, vol. 78 (2022), pp. 471-483.

21 Adela Cortina, *Ética cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 2021, cap. 2.

cio, se hace necesario practicar la crítica de la ideología para desenmascarar los intereses que subyacen a esos nuevos dogmas, como también al mundo de las plataformas y las redes sociales, que causan incluso basura tecnológica sin que apenas se saque a la luz esa evidencia.

Con todo esto quedan sin respuesta las grandes preguntas que dan sentido a la existencia de un saber llamado filosofía moral o ética: ¿por qué hay moral y por qué debe haberla? ¿En qué consiste la especificidad de lo moral y cuál es su fundamento, si es que muestra alguna especificidad?

Para que estas preguntas sean posible Turienzo dialoga en sus escritos con los más destacados representantes del afán de convertir la ética en ciencia, como es el caso de Schlick o Reichenbach y desmonta con habilidad sus argumentos²². Su repulsa del cientcismo coincide con la de un buen número de autores, entre ellos, Apel y Habermas y con mis propias críticas a esa postura miope. Pero fue difícil desacreditar al cientcismo, por una parte, porque en cuanto una ciencia cobra relevancia en el mundo del saber cae en la tentación de explicar toda la realidad con su método, tachando de irracional aquello que es incapaz de abarcar. Pero también por la preponderancia que ha ido cobrando el saber científico en el mundo académico y en la vida cotidiana, tanto el de las ciencias sociales como el de las ciencias naturales, como muestra el ascenso del naturalismo. Cada vez más las gentes ven la salvación en las ciencias, con la eficacia de las vacunas, y presuntamente de las tecnociencias.

En lo que hace al cientcismo contemporáneo, que hunde sus raíces en el positivismo de Comte y Mach, consiste, según Habermas, “en la actitud de que una filosofía científica debe proceder como las ciencias mismas *intentione recta*, es decir, tener el objeto ante sí (y no puede asegurarse de sí misma reflexivamente)”²³. La ciencia no es ya sólo una forma de conocimiento posible, sino que se hace necesario identificar el conocimiento con la ciencia. Como apunta Apel, esto comportará la escisión entre teoría y praxis, conocimiento y decisión, reservando para la teoría y el conocimiento científico toda posible racionalidad, mientras que las decisiones morales quedan relegadas al ámbito subjetivo de las preferencias irracionales²⁴. Desde esta perspectiva no hay legitimidad alguna para criticar las normas del mundo moral y político, como también ha denunciado el Racionalismo Crítico desde Popper y Albert, se hace impracticable el acceso a la interioridad del sujeto, y también –como recuerda Álvarez Turienzo– va perdiendo fuerza ese ámbito del saber que es el de las Humanidades frente a las Ciencias Naturales y a las Ciencias Sociales, cuando en algún momento ocuparon el primer puesto en la jerarquía del saber. Esta decadencia tiene unas repercusiones nefastas para nuestras posibilidades de abordar con altura hu-

22 Álvarez Turienzo, 1977, pp. 62 y 66.

23 Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982, pp. 298 y 299.

24 Adela Cortina, *Ética mínima*, pg. 129.

mana los desafíos presentes, que reclaman un fortalecimiento de las Humanidades como también Turienzo subrayó. La decadencia de este tipo de saber cuenta con una breve historia.

3. LAS CIENCIAS NATURALES OCUPAN EL PRIMER PUESTO EN EL PÓDIUM DE LA JERARQUÍA DE LOS SABERES.

Es ya un lugar común afirmar que la conferencia pronunciada por Charles Percy Snow en 1959 sobre “Las dos culturas y la revolución científica” fue un punto de inflexión en la relación entre ciencias y Humanidades²⁵. En su conferencia Snow entendía el término “cultura” en dos sentidos, y con el primero de ellos se refería al desarrollo intelectual, al cultivo del entendimiento, al sentido en que Coleridge hablaba de “*cultivation*” o de “armonioso desarrollo de aquellas cualidades humanas y facultades que caracterizan a nuestra humanidad”²⁶. Incluye entre sus cualidades tanto las que se desarrollan en el estudio científico como las que desarrollan aquellos a los que suele llamarse “intelectuales”. Alcanzar la humanidad en plenitud exigiría cultivar estas cualidades, pero lamentablemente surgen dos subculturas, cada una de las cuales dejaría languidecer una parte de ellas. Porque con el tiempo se quiebra la unidad del saber, se produce una fragmentación de la racionalidad científica, práctica y técnica, y se generan distintas subculturas.

En este segundo sentido, con “cultura” nos referiríamos a “todo grupo de seres humanos que vive en un mismo ambiente, y está vinculado por hábitos comunes, supuestos comunes y común manera de vivir”²⁷. Desde esta perspectiva, en el mundo del saber topamos con dos grupos culturales, los intelectuales y los científicos, que al parecer desarrollan formas de vida diferentes.

A juicio de Snow, los intelectuales tratan de monopolizar toda la cultura y la identifican con la cultura tradicional, que es la suya, dejando a las ciencias en un segundo puesto; por otra parte, son *luditas*, o, lo que es idéntico, irresponsables. Por eso no han aceptado la revolución industrial, cuando es, a juicio de Snow, la única esperanza de mejora que existe para los pobres. Mientras los científicos trabajan con optimismo por un futuro mejor, porque les preocupa el bien de los hombres, los intelectuales se envuelven en la capa de su pesimismo y demonizan esa revolución que es la que en realidad puede mejorar la situación

25 Charles Percy Snow (1977): “La Conferencia Rede, 1959”, en *Las dos culturas y un segundo enfoque*. Versión ampliada de “Las dos culturas y la revolución científica”, Alianza, Madrid, 9-61. Para este apartado ver Adela Cortina, *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*, cap. 7.

26 Charles Percy Snow, o.c., p74.

27 Ibid., 75.

de los menos aventajados. Por último, entre las dos culturas existe una gran incomunicación.

Frente a las afirmaciones de Snow debemos reconocer que los intelectuales en ocasiones practican un ludismo inadmisible, pero no siempre ni siquiera las más de las veces, como muestra sobradamente el libro de Rens Bod *A New History of Humanities*²⁸. Como bien dice Bod, parece que las ciencias han sido motor de inventos y descubrimientos que han beneficiado claramente a la humanidad porque se han escrito historias de las ciencias, pero no de las Humanidades. Una historia de las Humanidades como la que él ha publicado muestra cómo las Humanidades han sido fuente de invención y progreso de modo abrumador. En este contexto quisiera mencionar al que ha sido el más célebre alumno de la Universidad de Valencia, Juan Luis Vives, humanista de pura cepa, y no sólo por su conocimiento del mundo clásico, sino sobre todo porque escribió el primer trabajo sobre la pobreza que ha visto la luz, el *De subventione pauperum* de 1526, en el que aclara que el problema de la pobreza no se resuelve sólo con la limosna individual, sino sobre todo convirtiendo la asistencia social en una cuestión municipal e institucional. Como se echa de ver, se va abriendo tímidamente el camino a lo que más tarde será el Estado del bienestar. Las Humanidades abren caminos desde el comienzo para mejorar la vida de los menos aventajados y para crear sociedades justas, transfiriendo a la realidad social sus conocimientos.

En cuanto a la conferencia de Snow, provocó un gran debate y el autor se sintió invitado a retomar el tema cuatro años más tarde en “La dos culturas: un segundo enfoque”, texto en el que, entre otras cosas, sugiere la existencia de una tercera forma de saber: las ciencias sociales. Las únicas formas de saber no son, pues, las ciencias naturales y las humanidades, sino que existe ya un mundo intermedio entre unas y otras, que es el de las ciencias sociales. ¿En qué difieren entre sí y cuál de ellas ostenta la primacía en el ámbito del saber?

A esta cuestión respondió cincuenta años más tarde, en 2009, Jerome Kagan en su libro *The Three Cultures: Natural Sciences, Social Sciences and the Humanities in the 21st. Century*²⁹. Un libro en el que, curiosamente, se refiere a un declive de las Humanidades frente a la anterior primacía de los intelectuales. Es decir, introduce una jerarquía entre las culturas, en virtud de la cual considera que las ciencias naturales están situadas en el pódium del aprecio social, las sociales se encuentran en segundo lugar, y las Humanidades son las que gozan de más baja valoración social.

28 Rens Bod, *A New History of Humanities. The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*, Oxford University Press, 2013, first published in paperback, 2015.

29 Jerome Kagan, *The Three Cultures: Natural Sciences, Social Sciences and the Humanities in the 21st. Century*, 2009.

A esta conclusión llega Kagan después de establecer una comparación entre los tres tipos de saber, atendiendo a nueve parámetros, de los que conviene destacar sólo los más relevantes.

En principio, las ciencias naturales pretenden describir hechos y explicar los fenómenos naturales por causas, lo cual abre la posibilidad de predecir fenómenos futuros y de aplicar estos conocimientos a la mejora de la naturaleza y de las sociedades. Pero además estas ciencias recurren a un método razonablemente controlable, que es el método experimental de comprobación de los hechos, lo cual permite alcanzar la verdad, entendida como verificación o como falsación. Por otra parte, estas ciencias expresan sus resultados mediante un vocabulario que refiere a entidades materiales, de modo que el lenguaje que utilizan es en gran medida unívoco, lo cual favorece la comunicación y la discusión abiertas, frente al lenguaje críptico y polisémico que utilizan las Humanidades.

Las Humanidades, por su parte, cuentan con hechos, pero no se limitan a ellos, porque su especificidad no consiste en describir y explicar, sino en tratar de *comprender el sentido* de los acontecimientos humanos, en tratar de desentrañar cuál es la *intención* del actuar humano, personal y colectivo, por qué las personas y las sociedades hacemos unas opciones u otras, y, en el caso de la ética, por qué deberíamos actuar siguiendo determinadas normas y determinados valores, y no otros, cuál es el fundamento del deber. Qué duda cabe de que el *sentido* y la *intención* son particularmente huidizos, y el mundo de la *fundamentación* extremadamente intrincado.

Y es justamente en este contexto en el que se sitúa la pregunta por la ética que hemos tomado como tema central en este trabajo: en el ámbito del sentido de la vida, del propósito del sujeto ético, de la autognosis, de la fundamentación del deber moral, que se expresa en el hecho de la existencia de los juicios morales.

Por otra parte, el *método* de las Humanidades sería –continúa Kagan– el del diálogo con los sujetos humanos y con los textos, que requieren una gran dosis de hermenéutica, de interpretación de los textos y de las conductas, que siempre deja un amplio campo de indeterminación y no permiten hacer inferencias claras. Ciertamente, no es éste un método que permita garantizar predicciones para el futuro.

Como se echa de ver, resulta complicado adentrarse en el mundo misterioso del acontecer humano y de la fundamentación moral, pero además para hacerlo el investigador no puede desprenderse de sus propias valoraciones, sino todo lo contrario, no puede atenerse al Principio de la *Wertfreiheit*, de la Neutralidad weberiana. Justamente, la necesidad de conocer las propias valoraciones para

poder comprender a otros es lo que lleva a Gadamer a afirmar que la hermenéutica es filosofía práctica³⁰.

Pero las ciencias sociales, que según Turienzo irían invadiendo el terreno de lo que antaño era la ética, no quedan tampoco en un lugar de honor en la jerarquía de Kagan, sino sólo en un complicado lugar intermedio entre lo que Ortega y Gasset llamaría las “Naturalidades” y las Humanidades. No es extraño que con el tiempo sean las Naturalidades las que han ido avanzando.

A mi juicio, sin embargo, estas esquematizaciones de las distintas formas de saber son más bien simplificaciones, porque también en el mundo de las “ciencias duras” las dificultades de investigación son grandes y los resultados, sumamente interpretables, y porque es muy difícil deslindar las ciencias sociales, que utilizan métodos empíricos, de las Humanidades. ¿La Historia o las Filologías son ciencias sociales o Humanidades? ¿Dónde en encuadra el amplísimo mundo del arte? Trazar las fronteras entre las tres formas de saber con un bisturí es imposible.

Y, por otra parte, ¿es verdad que los saberes que componen las Humanidades no cuentan con métodos específicos; con términos y conceptos peculiares que es preciso conocer para manejarse en ellos, componiendo un vocabulario propio que conviene enriquecer, pero al que no se puede renunciar; con tradiciones que ayudan a resolver mejor los problemas actuales; con un modo propio de comprobar la verdad, la adecuación o la validez de las propuestas?

Como bien dice Ortega, las Humanidades se ocupan de hechos exclusivamente humanos y proporcionan un conocimiento *estricto*, aunque no pretenden que sea exacto; trabajan con hechos, pero no se limitan a ellos, sino que tratan de articularlos desde el *sentido*, que es la *materia inteligible* en el mundo humano³¹

Por tanto, en lo que respecta a la ética como filosofía moral, debe proporcionar un conocimiento *estricto*, comunicable y argumentable, aunque no precisa ser exacto. Tiene que hacer pie en los hechos y no perderse en especulaciones sin alguna base en la experiencia, pero no debe reducirse a ellos, porque se dirige a la comprensión del sentido, que es la materia inteligible del mundo humano, aunque no sea verificable.

Y deberíamos añadir a todo ello que la ética debe distinguir entre la base y el fundamento de lo moral, porque para que haya sujeto moral necesitamos contar con una base biológica determinada, pero la pregunta por la base no se identifica con la pregunta por el fundamento, con el intento de responder a la

30 Hans-Georg Gadamer (1981): *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona.

31 José Ortega y Gasset (1961): “Prospecto del Instituto de Humanidades”, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1961; vol. 7, 11-24; “Boletín número 1 del Instituto de Humanidades”, *Obras Completas*, Taurus, Madrid, 2009, vol. 9, 1177-1181.

pregunta “¿por qué debo?”. Los juicios morales deben nutrirse de razones y en el punto de “dar razón” es en el que entra la cuestión del fundamento. Como bien decía Aristóteles, importa el “qué”, pero sobre todo el “por qué”.

4. LA PREGUNTA POR LA ÉTICA: LOS CAMINOS DE LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA MORAL.

El pluralismo ético, el conjunto de propuestas éticas del que hablábamos al comienzo de este trabajo, se ha mantenido con el paso del tiempo, adobado con nuevos impulsos, como el pensar posmoderno, que ha sido caracterizado también como una sensibilidad, más que como una propuesta filosófica elaborada; las pretensiones transhumanistas y poshumanistas de acceder a una nueva humanidad, libre de enfermedad y de muerte; el imparable auge de las éticas aplicadas, que se encarnan afortunadamente en todos los ámbitos de la vida social, local y transnacional con una presencia incontestable³²; el desafío de la globalización, que reclama una ética universal con mayor fuerza todavía de la que Apel requería en 1973, en su *Transformación de la Filosofía*³³, y que yo me estoy permitiendo sustanciar en una ética cosmopolita, enraizada en esa secular tradición que surge desde hace 25 siglos al menos y recorre la historia³⁴; los retos que la política y la economía plantean a la ética. Pero con todo ello queda todavía abierta la pregunta que planteábamos con Turienzo, y cuya respuesta es más urgente que nunca: ¿cómo acceder al sujeto moral, que es el núcleo de la ética y de las Humanidades?

La vía de la autognosis, la vía de la interioridad, es siempre ese ineludible camino, que recorrieron, entre otros, Sócrates y Kant³⁵, pero el método con el que se recorre ese camino no es indiferente, sino decisivo. A mi juicio, debe ser un método específicamente filosófico, como es el caso del método trascendental, que desde Kant toma como punto de partida de la reflexión un hecho fehaciente, innegable, y trata de reconstruir las condiciones que hacen posible ese hecho. En el caso de Kant, el punto de partida es la conciencia del deber en su forma de imperativo categórico que manda incondicionadamente. En el caso de la ética del discurso, el punto de partida es el hecho de las acciones comunicativas, que descubren un deber puesto en diálogo. En los dos casos el punto de llegada es ese sujeto moral que da sentido a la ética y a la existencia de las Humanidades. Recordemos brevemente los pasos que ambos tipos de recons-

32 Adela Cortina, *Ética mínima*, pp. 44 y 45; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993; Adela Cortina y Mauricio Correa (eds.), *Ética aplicada desde la medicina hasta el humor*, UC, Santiago de Chile, 2020.

33 Karl-Otto Apel, *La Transformación de la Filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. II.

34 Adela Cortina, *Ética cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 2021.

35 Álvarez Turienzo, 1983.

trucción dan para intentar responder a la pregunta por la ética a través de una vía intrasubjetiva, pero también *intersubjetiva*.

En lo que hace a Kant, como intenté mostrar en otro lugar, la clave es la conciencia moral, que tiene sin duda unas bases biológicas, en la medida en que se origina a través del proceso evolutivo. Pero como “origen” y “fundamento” no se identifican, para responder a la pregunta por el fundamento es necesario recurrir a algo más³⁶. La conciencia moral descubre en sí misma un componente de *obligación interna*, que no procede evolutivamente de la presión del grupo social para que incorpore sus normas, y que sólo puede explicarse por la presencia en ella de una ley de la naturaleza, considerada metafísicamente, de la ley de Dios, o de la ley de la propia humanidad. En los tres casos se trata de una fuente que se presenta con una *fuerza obligatoria incondicionada*, que no sirve para sobrevivir, sino para vivir *bien*, de acuerdo con la propia conciencia. Lo que los estoicos llamaron “vivir de acuerdo con la naturaleza”, las filosofías de cuño religioso, “vivir según la ley de Dios”, y filosofías como la kantiana, “vivir de acuerdo con la ley de la propia razón”³⁷.

En este último caso, surge la *conciencia de auto-obligación*, la conciencia de que el sujeto no sólo tiene obligaciones con su colectividad, ni tampoco sólo con Dios, sino primariamente consigo mismo. Y que justamente es este sentido de la auto-obligación el que le exige también cumplir las normas para con Dios y para con el grupo, siempre que el sujeto las valore como justas desde su propia razón. Esta forma de conciencia no resulta explicable por el mecanismo de la selección natural, ligado a la alabanza o el reproche ajenos, sino que es preciso recurrir a una “ley de la humanidad”, descubierta con la ayuda de tradiciones culturales que reclaman incondicionalmente el respeto a la propia dignidad. Justamente, en el caso de Kant, la dignidad se muestra en esa capacidad de ir más allá del mecanismo natural en nosotros que recibe el nombre de “libertad”, entendida como autonomía. Aunque pueda parecer contradictorio, dirá Kant abiertamente “yo no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo”³⁸.

De todo ello se sigue que las explicaciones naturalistas de cuño darwinista son insuficientes para dar cuenta de la *incondicionalidad* con la que obliga la conciencia moral. Internalizar las reglas del grupo para sobrevivir, por temor al castigo y el desprecio, es propio de un ser calculador, pero la obligación moral pretende valer sin condiciones; precisamente porque la ley moral exige, cuando

36 Adela Cortina, “La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía”, o.c.

37 Para un análisis riguroso de las raíces religiosas del lenguaje moral ver el libro de Jesús Conill *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Tecnos, Madrid, 2021.

38 Immanuel Kant *Metaphysik der Sitten*, Ak. VI, pp. 417 y 418 (trad. esp. en Madrid, Tecnos, 1989).

es necesario, ir más allá de los impulsos sensibles, acuñados por la evolución, y realizar acciones que inician una serie nueva. Esa capacidad humana es la que lleva el nombre de “autonomía”, o, dicho de otro modo, “libertad moral”. El móvil para cumplir las leyes de la libertad no es empíricamente accesible, sino que es el respeto por la dignidad de seres que son en sí valiosos por ser libres³⁹.

Y en el segundo caso que hemos mencionado, en el de la aplicación de la reconstrucción trascendental al hecho de la existencia de acciones comunicativas, se trata de un punto de partida que no es intrasubjetivo, sino intersubjetivo, porque acontece en el seno del diálogo entre los sujetos dotados de competencia comunicativa, entre los sujetos humanos. Sin embargo, a mi juicio, el punto de llegada ineludible sigue siendo el sujeto autónomo, que se obliga a sí mismo a dar por justas las normas que como tales reconocerían los afectados por ellas en una situación ideal de habla. Por lo tanto, aun siendo indispensable promover el diálogo para descubrir qué es lo justo, la conciencia del sujeto como criterio último es irrebasable⁴⁰.

Podría parecer, en principio, que la vía intrasubjetiva kantiana y la intersubjetiva de la ética del discurso se contraponen, de modo que es la kantiana la que da con el sujeto ético en estado puro. Como dice Álvarez Turienzo, acceder al núcleo moral de la persona, que existe como fin en sí misma, supone instalarse en él sin nada de apegos. “Es el *locus* de la moral sobre el supuesto de la libertad, por lo mismo, también *locus* de la soledad. Para ascender a esa altura se exige ir solo, como le ocurrió a Moisés cuando hubo de subir al monte para hablar con Dios”. Por eso –dirá poco más adelante Turienzo– el compromiso ético “nos lleva siempre a lo hondo de la soledad”⁴¹.

Y hasta cierto punto es verdad, pero también es verdad que Moisés se encontraba a sí mismo en el diálogo con Yahvé, de igual modo que el místico se encuentra a sí mismo en el diálogo con Dios. También es verdad que, a través del proceso de socialización, el niño va descubriendo que es libre y responsable cuando se le encomiendan tareas que puede cumplir o eludir. Es entonces cuando se hace patente para él la célebre afirmación kantiana: si debo, es porque puedo. Se hace patente la auto-obligación, que es la fuente de la obligación hacia los otros y la especificidad de lo moral frente a otras formas de obligación, sea religiosa, jurídica o social. Las vías intrasubjetiva e intersubjetiva son entonces complementarias para acceder a ese sujeto sin el que no hay moral cotidiana, ética, ni tampoco Humanidades.

39 Sin embargo, existe un puente entre la base biológica y la conciencia moral, que es una “estética de la libertad” en Kant, como la denomina y analiza Jesús Conill en *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 41 y ss. Por su parte, Ana M^a Andaluz saca a la luz la armonía de la razón en la filosofía kantiana en *Las armonías de la razón en Kant*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2013.

40 Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 137 y ss.

41 Saturnino Álvarez Turienzo, 1983, p. 405.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Para que haya pregunta moral”, en *Iglesia Viva*, n° 73, 1977.
- _____, *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética*, Salamanca: Sígueme, 1983.
- _____, “Die Geschicke des ethischen Subjekts”, en Javier Muguerza (ed.), *Ethik aus Unbehagen*, Freiburg/München: Alber, 1991, pp.47-69.
- ANDALUZ, A., *Las armonías de la razón en Kant*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2013.
- APEL, K.-O., *La Transformación de la Filosofía*, Madrid: Taurus, 1985.
- ARANGUREN, J. L., *Ética*, en *Obras Completas*, 2, Madrid: Trotta, 1994, pp. 159-502.
- BOD, R., *A New History of Humanities. The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- BONETE, E., “Ciencias sociales y disolución del ‘hombre interior’ (Aproximación al pensamiento ético de S. Álvarez Turienzo)”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n° XVII (1990), pp. 23-37.
- _____, “Recuerdos y aportaciones del Profesor Saturnino Álvarez Turienzo”, en Carmen Paredes (ed.), en prensa.
- CONILL, J. *Ética hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2006.
- _____, *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid: Tecnos, 2019.
- _____, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid: Tecnos, 2021.
- CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos, 1993.
- _____, “La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 40 (2013), pp. 249-262.
- _____, “El largo camino de la ética”, en *Ética mínima. Introducción a la ética*, Madrid: Tecnos, 2020, 18ª edición, pp. 13-45.
- _____, *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*, Barcelona: Paidós, 2021.
- _____, “Los desafíos éticos del transhumanismo”, *Pensamiento*, vol. 78 (2022), pp. 471-483.
- CORTINA, A. y CORREA, M. (eds.), *Ética aplicada desde la medicina hasta el humor*, Santiago de Chile: UC, 2020.
- GADAMER, H.-G., *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa, 1981.
- HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982.
- KAGAN, J., *The Three Cultures: Natural Sciences, Social Sciences and the Humanities in the 21st. Century*, 2009.
- KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____, *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989.
- MUGUERZA, J. (ed.), *Ethik aus Unbehagen. 25 Jahre ethische Diskussion in Spanien*, Freiburg/München: Alber 1991.
- _____, *La razón sin esperanza*, Madrid: Taurus, 1977.
- _____, *Desde la perplejidad*, Madrid: FCE, 1990.

- ORTEGA, C., “¿Naturalizar la idea de justicia? Una respuesta crítica desde la teoría moral de Jürgen Habermas”, *Pensamiento*, vol. 72, n° 273 (2016), pp. 827-848.
- ORTEGA Y GASSET, J., “Prospecto del Instituto de Humanidades”, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, vol. 7, pp. 11-24;
- _____, “Boletín número 1 del Instituto de Humanidades”, *Obras Completas*, Taurus, Madrid, 2009, vol. 9, pp. 1177-1181.
- RAWLS, J., *Liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 1996.
- SNOW, Ch. P. (1977): “La Conferencia Rede, 1959”, en *Las dos culturas y un segundo enfoque*. Versión ampliada de “Las dos culturas y la revolución científica”, Madrid: Alianza, 1977, pp. 9-61.
- VIVES, J.L., *El socorro de los pobres*, Madrid: Tecnos, 1997.

LA ÉTICA ANTE EL NIHILISMO

ETHICS BEFORE NIHILISM

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN

Doctora en Filosofía
Catedrática Universidad de Salamanca
Miembro correspondiente de la R. Academia de CC. Morales y Políticas
Salamanca/España
paredes@usal.es
ORCID: 0000-0002-4181-6730

Recibido: 6/06/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Este estudio es un homenaje a la memoria del Prof. Saturnino Álvarez Turienzo. El artículo desarrolla la línea fundamental de pensamiento de su ensayo: *La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre*, donde se recorre el proceso de secularización que conduce a la condición actual de una situación precaria en la vida, bajo la actitud de la *insecuritas*. El desarrollo de este proceso se remonta a las fuentes del materialismo poshegeliano y al impacto del nihilismo de Nietzsche en movimientos diversos del siglo XX, como el existencialismo de Sartre y la literatura del absurdo. El nuevo tipo de humanismo, o de humanismos, propugnado por concepciones nihilistas de distinta clase ha conducido al hombre occidental a abandonar el cuidado de sus aspiraciones trascendentes y a caer en un periodo de relativismo.

Palabras Clave: ausencia de Dios; ética; metafísica; nihilismo; secularización; seguridad-inseguridad.

Abstract: This study is a tribute to the memory of Prof. Saturnino Álvarez Turienzo. The article develops the main line of thought of his essay: *Absence of God and Man's Insecurity*, where the process of secularization is followed up to the present condition of a precarious position in life under the attitude of *insecuritas*. The development of this transition goes back to the sources of posthegelian materialism and the impact of Nietzsche's nihilism in diverse movements of the XX century, such as Sartre's existentialism and the literature of the Absurd. The new kind/s of humanism propounded by nihilist views of different sorts have driven Western man to abandon all care for transcendent aspirations and lie now in a period of relativism.

Keywords: God's absence; metaphysics; nihilism; secularization; security-insecurity.

1. EL CRISTIANISMO Y LA REALIDAD FRACTURADA

En su ensayo “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”,¹ Saturnino Álvarez Turienzo aborda un tema de gran importancia, que ya se había dejado notar en el desarrollo más reciente de la filosofía europea. Se trata de la situación de inseguridad en la que se encuentra el hombre occidental, producida por el desarrollo de la historia de la cultura moderna. Este desarrollo aún no ha concluido, pero la inseguridad se hace presente ya en el siglo XX como “la condición del hombre actual en su estrato más hondo”,² cuya naturaleza es tanto metafísica como ética. S. Álvarez Turienzo insiste en esa radical inseguridad del hombre contemporáneo, que priva a la vida del verdadero y auténtico soporte y de su sentido total. Hay en este diagnóstico una cierta afinidad con Ortega, aunque Turienzo entiende la inseguridad de un modo distinto y su argumentación introduce nuevos conceptos desde una visión de conjunto diferente.

El proceso cultural que ha conducido a la mencionada condición del hombre actual se puso de manifiesto inicialmente bajo la forma de una profunda secularización, que afectó no solo al sentido de la cultura, sino sobre todo al núcleo cristiano en la que ella se sustentaba. Por una parte, la secularización fue haciéndose cada vez más evidente en los distintos ámbitos de la vida con respecto a la doctrina cristiana y, a la vez, esa secularización operó dentro del cristianismo, con lo que la misma teología se vino a convertir “en un orden de visión perfectamente secular”.³ En este sentido, señala Álvarez Turienzo que Hegel ha podido ser interpretado como el esfuerzo por explicar el orden teológico a escala metafísica, aunque posteriormente matiza esta interpretación. Con todo, la mención de Hegel es significativa -como mostraremos más adelante- en cuanto que acota la época en que comenzaron a dejarse sentir las primeras señales de esa secularización.⁴

A las diversas formas que fue adquiriendo el proceso de la secularización desde los siglos XVIII y XIX las unifica Álvarez Turienzo bajo la noción de “repliegue”. El hombre se repliega sobre sí mismo, se separa de su raíz trascendente y confiere un significado laico a todo el universo, empezando por sí mismo. Este repliegue sustituye el ideal cristiano por una versión residual del mismo, que

1 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre. Un aspecto de la situación antropológica actual”. En: ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Revisionismo y diálogo. Madurez moral y signos del tiempo*, Madrid: Guadarrama, 1969, 220-272. De este ensayo se publicó un extracto: “Absence of God and Man’s Insecurity”, en *Philosophy Today*, 1959, vol. 3 (2), 135-139.

2 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 223.

3 *Op. cit.*, 224. Cf. GILSON, E., *Dios y la filosofía*, Buenos Aires: Emecé, 1945.

4 Un temprano análisis del proceso de secularización por parte de Hegel se encuentra en: *Crear y saber o la Filosofía de la Reflexión de la Subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte* [1802]. Edición bilingüe, bibliografía y “Comentario filosófico” de M^a C. Paredes, Salamanca: Sígueme, 2022.

suplanta, desfigura y a su modo imita todo aquello que descarta. “La verdadera sabiduría, personificada en la divinidad, se repliega sobre el hombre. Y a escala humana se construye el universo, encargado de suceder al que venía reconocido a escala divina”.⁵ A partir de ese repliegue, el mundo sobrenatural de la fe pasa a ser el puro “más allá”, objeto de confianza ciega y pasiva creencia.

El repliegue del hombre sobre sí mismo le impide acceder por sus propias fuerzas a la seguridad que anhela y de la que depende, toda vez que se ha quebrado la unidad entre Dios y las cosas. La conciencia de la modernidad se conforma con admitir que “el lugar natural del hombre es únicamente el hombre mismo”,⁶ sin espacio para cualquier otro orden que pretenda ser absoluto. Por ello, después de Hegel el siglo XIX será “antimetafísico” y cancelará las aspiraciones humanas a lo absoluto en el horizonte de su existencia, dando lugar a una actitud humanística que adquiere carta de naturaleza sobre todo con Feuerbach y Nietzsche.

La renuncia a lo absoluto desencadena una actitud de indiferencia ante la búsqueda de la seguridad, bajo el supuesto de que ella privaría al ser humano de su autonomía y de la libertad verdadera. Esta actitud, sin embargo, no corresponde a lo que había ocurrido a lo largo de los siglos: entonces, era la condición originaria de inseguridad la que movía al hombre a liberarse de ella y la que le impulsaba a la creación de cultura como un marco razonable para adquirir certeza, seguridad y firmeza acerca de su lugar en el mundo. Esto se consiguió en la cultura occidental a partir de la herencia greco-latina del saber racional, por lo tanto de modo especial a partir de la filosofía, y de la verdadera sabiduría religiosa que entroncaba con la tradición hebrea.

Los griegos -o el espíritu griego más exactamente- logran descubrir que el mundo no es un puro desorden y que la inquietud de la existencia humana no es mero desvarío; atisban la inteligibilidad de las cosas bajo el prisma de un *logos* activo, que confiere la clave de ese descubrimiento y la seguridad subjetiva de que el hombre puede entender esa lógica del mundo y descubrir una vía de acceso al enigma de las cosas. El descubrimiento que lleva a cabo el espíritu griego es así “una pauta verificable”⁷ para comprender la trabazón del mundo y el *logos* unánime que lo gobierna. La superación del mito a través de la filosofía proporciona también la posibilidad de la seguridad subjetiva que proviene de la comprensión del mundo al margen de poderes ocultos e indefinibles.

Sobre la base de esta comprensión del *logos*, el cristianismo vino a insertar savia nueva a los avances de la filosofía, que en el declive de las ideas clásicas buscaba en el ideal del sabio un anclaje en la vida. El cristianismo, y con él la tradición sapiencial de origen judío, aporta una sabiduría espiritual al *logos* na-

5 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 225.

6 *Op. cit.*, 227.

7 *Op. cit.*, 232.

tural de las cosas. Importa aquí destacar cómo el *Logos* de la palabra creadora dota de una concreción distinta al *logos* natural. Pero esta distinción no significa un antagonismo, por el contrario, ambas cosas pueden ser mantenidas en una “solución armónica” entre la ciencia revelada de la Escritura y el saber natural de la filosofía. Porque el mismo *logos* divino se pone en contacto con el hombre de diversas formas, lo que supone que la perspectiva cristiana no conlleva el rechazo de la especulación de los griegos.

Los Padres de la Iglesia y, de modo excelente, San Agustín, confirman ampliamente la posibilidad de una misma derivación de ambas tradiciones.⁸ No obstante, es la seguridad que proviene de Dios lo único que puede satisfacer por completo las aspiraciones humanas. Por ello, además de lo que aporta el mensaje evangélico como verdad revelada y promesa de salvación, la visión cristiana del mundo aporta una seguridad indispensable y con esa seguridad la liberación de la angustia y de la inquietud: un modo de seguridad que es un término medio entre la avidez de poseer bienes materiales y el desprecio de la vida. Es la seguridad de vivir en la esperanza, porque “la esperanza es ya una forma de seguridad”.⁹ En definitiva, el distanciamiento de Dios separa paulatinamente al hombre de aquello que poseía el cristiano, “paz y sosiego, o la esperanza con fundamento de alcanzarla.”¹⁰

Esta perspectiva integradora es definitoria del análisis de la historia de la cultura occidental que lleva a cabo Álvarez Turienzo para contextualizar el alcance del problema que presenta. A la luz de esta interpretación, la humanidad coincide en un *ethos* común, en el que el cristianismo hace confluir la cultura antigua, la sabiduría hebrea y el pensamiento griego. En términos generales, esta respuesta plural al anhelo humano de seguridad conservó su vigencia hasta que en el siglo XIX comienza a ponerse de manifiesto la ruptura de los fundamentos de le daban sentido. Entonces una nueva cultura se enfrenta a la visión unitaria que ha heredado y busca la seguridad fuera de ella, en una doble vía de ruptura: primero pone en cuestión la misión sobrenatural del cristianismo y, en seguida, renuncia a sus versiones secularizadas, lo que implica el desarrollo de un nuevo concepto de hombre, sin ataduras y sin apoyos.

El proceso de separación de lo absoluto divino experimentó diversos grados y posiciones intermedias, entre las que se encuentra la posición de Hegel, que intentó recuperar lo absoluto para la filosofía. Como ya hemos mencionado, Turienzo dedica a Hegel una atención breve, pero señalada, y apoyándose en intérpretes como Dilthey, Kaufmann y Findlay lo ve como “un último y gran-

8 Cf. *Op. cit.*, 235-240.

9 *Op. cit.*, 238.

10 Acerca de este importante tema, cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza*. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 1996. Asimismo, PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, Madrid: Patmos, 1953, citado por S. Álvarez Turienzo, *op. cit.*, 226.

dioso momento”¹¹ de pensar lo absoluto y de luchar contra la demolición de lo divino como horizonte supremo.

A pesar del intento hegeliano, “los dos siglos de rebelión” contra el pensamiento de lo trascendente encuentran en Feuerbach y Nietzsche sus doctrinas más explícitas.¹² Feuerbach se rebela contra Hegel porque en él ve “una nueva expresión especulativa de la vieja doctrina teológica de que la naturaleza está creada por Dios”.¹³ Y para él se trata precisamente de eliminar a Dios y lo divino. Lo que queda de lo divino es lo humano y, por lo tanto, la sublimación de lo humano que se encuentra en Feuerbach es lo divino. De ahí que para este la teología sea en el fondo antropología y toda la historia del cristianismo depende de esta consideración. Esta tesis es manifiestamente contraria a una visión cristiana de la teología y de la antropología, puesto que carece del más mínimo reconocimiento de la validez autónoma de lo trascendente. De ahí que la obra de Feuerbach prepare el camino para una disolución de los valores que hasta entonces estaban en vigor. En efecto, Feuerbach disuelve el concepto de teología y el de metafísica, utilizando la categoría hegeliana de “alienación”, que rebaja a un nivel naturalista.¹⁴

En este sentido, *La esencia del cristianismo* se presenta como una antropología meramente naturalista, que sirve de base al desarrollo del materialismo histórico y del empirismo y pone fin al concepto ilustrado de Dios. Por ejemplo, de aquí proviene la utilización que hace Marx de la “alienación”, con un significado totalmente materialista. Las consecuencias del planteamiento de Feuerbach son de largo alcance y marcan el itinerario hacia una emancipación de los ideales y valores de la cultura occidental cristiana, que tiene su culminación en Nietzsche. En él se advierte la huella de Feuerbach y Marx y con él llega a su acabamiento la fundamentación de los ideales valiosos que secularmente habían tenido vigencia, a pesar de todas sus fluctuaciones.

11 *Op. cit.*, 242. Cf. DILTHEY, W., *Hegel y el idealismo*. Trad. de E. Imaz, México: FCE., 1945; KAUFMANN, W., *Hegel*. trad. M. Sánchez de Zavala, Madrid: Alianza, 1968; FINDLAY, J. N., *Reexamen de Hegel*. trad. de J. C. García Borrón, México: Grijalbo, 1969.

12 La sucesión de aportaciones al nihilismo del siglo XIX y a su influencia en el XX incluye también a Marx, del que S. Álvarez Turienzo se ocupa más ampliamente en otros escritos de *Revisionismo y diálogo*.

13 Cf. FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires: E. Claridad, 1941. Citado por S. Álvarez Turienzo, “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 242. Asimismo, cf. DE LUBAC, H., *Le drame de l’humanisme athée*, Paris: Union Générale, 1961.

14 Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 243, nota 37.

2. LA AUSENCIA DE DIOS

El *dictum* nietzscheano: “Dios ha muerto”, que el joven Hegel pronosticó,¹⁵ decreta esa destrucción de los valores que habían perdurado en la historia de Occidente. *Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet.* (¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! Y nosotros le hemos matado).¹⁶ Estas son las palabras que sacudieron a la cultura europea a finales del siglo XIX. Pero Nietzsche no aparece de pronto en escena para anunciar “la muerte de Dios”; lo que él proclama estaba en el ambiente, puesto que ya se había desplazado del horizonte de la vida humana el ideal de la salvación. Nietzsche hereda el tema de Dios y el tema del hombre, como una cuestión sometida a profunda revisión, y su obra representa la expresión rotunda de que el tema de Dios y de lo absoluto queda reasumido en el tema del hombre.¹⁷ Así se perfila un nuevo humanismo, que desplaza al humanismo anterior y hace posible la toma de conciencia del ingreso en una nueva era. La opción que expresa la obra de Nietzsche resulta de una constatación radical: “No puede tener vida el hombre mientras la vida de su vida fuera atribuible a lo espiritual, lo ideal, lo absoluto.”¹⁸ Por consiguiente, se presenta una elección supuestamente necesaria y la toma de conciencia de este hecho implicaba el compendio de la aspiración a lo absoluto que reclama para sí el hombre, desterrando todo lo espiritual, lo ideal, y lo verdaderamente absoluto.

Así presenta Nietzsche en Zarathustra la figura del “*Gottlose*”, el ateo o sin Dios.¹⁹ Es una figura en la que Nietzsche pone de manifiesto la “negación metódica”²⁰ que sustituye a la “duda metódica” de Descartes, y que no se refiere a Dios solamente, sino también al conjunto de ideales que se sustentan en la afirmación de un orden trascendente. Esta negación se presenta, en términos positivos, bajo el lema de “fidelidad a la tierra” que Nietzsche defiende en su Zarathustra, aunque en el fondo esta fidelidad es la cara oculta de la pérdida de la

15 Cf. HEGEL, G.W.F., *Creer y saber o la Filosofía de la Reflexión de la Subjetividad*, 273. Hegel elaboró este tema años después, en la *Fenomenología del espíritu*. Cf. ÁLVAREZ GÓMEZ, M. “El significado de la dura expresión de que ‘Dios ha muerto’”. En: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, año LXIII 88 (2011) 505-521.

16 NIETZSCHE, F. *Die fröhliche Wissenschaft (La gaya ciencia)* §125. Kritische Studienausgabe 3. Berlin: G. de Gruyter, 1988. Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., *op. cit.*, 246.

17 Sobre esto, cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”. En: *Revisionismo y diálogo*, cap. XI, 538-598, especialmente, 566ss., y “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 246.

18 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”, 567.

19 Cf. NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe 4. Berlin: G. de Gruyter, 1988, Vorrede, I §. Cf. Álvarez Turienzo, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 246. Esta figura del “sin Dios” se encuentra ya en la *Carta a Fichte*, que F. H. Jacobi redactó en 1799. Para un estudio actual del tema, cf. SPIEKERMANN, B., *Der Gottlose*, Frankfurt: Klostermann, 2020.

20 De esta negación habla A. CAMUS en *El hombre rebelde*, Buenos Aires: Losada, 1953, 161ss.

fe en el cielo, que alcanza a todos los aspectos de la vida. Es la llamada subversión nietzscheana de todos los valores, que Turienzo interpreta como una “transformación de perspectivas”.²¹ Si cabe afirmar, con A. de Waelhelns, que “el final del idealismo alemán es la consecuente destrucción del teísmo”,²² esa destrucción afecta a todos los ideales que acompañaron el desarrollo de la modernidad, hasta llegar a una crisis cuya radicalidad se proyecta sobre la cultura contemporánea.

El territorio esquilgado que se presenta tras la erradicación de los ideales del cielo y la subversión de los valores tradicionales de la experiencia de la vida es el nihilismo. El prólogo a *La voluntad de poder* es el pórtico nietzscheano en el que se defiende que el nihilismo es necesario, porque los grandes valores e ideales hasta entonces vigentes llegaron a su fin, con lo cual “nosotros tenemos que dar vida ante todo al nihilismo”.²³ El primero de los ideales que se derrumban es la verdad, en su más profundo sentido de patria natural y espiritual en la que asegurarse. El desarraigo de la verdad aparece en los textos de Nietzsche como propuesta de estimación para valores completamente nuevos, junto con la pérdida del sentido tradicional de la vida y de sus criterios de orientación. Por consiguiente, Nietzsche amplía considerablemente el significado y alcance del nihilismo tal como se había discutido y criticado a finales del siglo XVIII,²⁴ lo tematiza filosóficamente y lo elabora como “voluntad de la nada”, como opción y destino de una nueva concepción del hombre.

La crisis de fundamentos que representa la opción por la nada llega al fondo de tal planteamiento en algunas filosofías posteriores, de las que Álvarez Turienzo destaca, dentro del existencialismo, la que Sartre elabora en *El ser y la nada*. Para Turienzo, esta obra fundamenta el nuevo humanismo basado en la nihilidad de la existencia, que se encuentra asimismo expuesto en *El existencialismo es un humanismo* y en algunas obras del teatro sartriano. Según Sartre, “el existencialismo no es más que el intento de extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente. No se trata en modo alguno de sepultar al hombre en la desesperación. Pero...la actitud atea parte de la desesperación originaria”.²⁵ Tomando literalmente esta afirmación, Sartre va más allá de Nietzsche en la recusación del sentido de la existencia, ya que Nietzsche al menos se

21 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”, 565.

22 DE WAEHELHNS, A., *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1945, cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 245 nota 43.

23 NIETZSCHE, F., *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Kroner, 1996, p. 4. Sobre este tema, cf. HEIDEGGER, M., “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. En: *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann, 1984. Trad. esp., “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. En: *Caminos del bosque* (traducción de H. Cortés y A. Leyte) Madrid: Alianza, 1996, 190-240.

24 Se trata de la polémica sobre el ateísmo y el nihilismo, en la que también intervino destacadamente Jacobi.

25 SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1946, 94. Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 250.

orienta hacia los nuevos valores del superhombre, sobre todo en el “sentido de la tierra” que encarna Zarathustra.²⁶

Con Sartre, el hombre se encuentra solo en medio de lo que hay y su liberación de Dios es la caída en la libertad, en la inquietud y en la desesperación. Es la existencia auténtica entendida como perfecta ausencia de Dios. La situación metafísica que conduce al ser humano a buscar la libertad en la ausencia de Dios, tal como se encuentra elaborada en *El ser y la nada*, no se limita a una declaración de intenciones, ni a una posición exclusivamente teórica. Por el contrario, lleva consigo una opción ética, que se resume en la idea de que “el hombre acaba en sí. Hermético en su singularidad, renuncia a toda esperanza en redenciones.”²⁷ La seguridad ha desaparecido ya de la ética, porque el orden universal sustentado en un absoluto ha desaparecido de la metafísica. Por ello, metafísicamente la vida humana es lo absurdo, así como éticamente se caracteriza por el desasosiego.

A través de Sartre se manifiesta el aspecto metafísico de esta situación, pero es en Camus donde se encuentra la puesta en práctica del aspecto moral de la condición humana interpretada desde esta perspectiva, sobre todo en *El hombre rebelde* y *El mito de Sísifo*. El rebelde es el extranjero en la tierra, el hombre que está en un mundo que no tiene sentido. Y, sobre todo, es la existencia humana la que pone de manifiesto la falta de sentido de todas las éticas del pasado. De ahí que lo ético sea hacer ver que el hombre no tiene salvación. A partir de esta posición, el espacio natural de la vida se cultiva en el esfuerzo de “hacer habitable la *insecuritas*”.²⁸ Camus llama “Historia del orgullo europeo” a la rebelión de la cultura moderna.²⁹ Se trata de un orgullo vano que conduce al vacío, pues el hombre entra en el mundo existencialmente condenado y su pecado, el absurdo, es imperdonable porque es un pecado sin Dios. Por consiguiente, el hombre que tradicionalmente se mostraba lleno de esperanza al sentirse redimido por Dios cae en la desesperación al alejarse de él y perderse en el abismo del absurdo. Es la desesperación originaria de la que habla Sartre y que Camus corrobora como una rebeldía total: “*L’ absurde est le contraire de l’ espoir.*”³⁰

El hombre rebelde se afirma frente a toda esperanza, frente al pecado de buscar el sentido de la vida e incluso frente al suicidio como solución. La literatura del absurdo (con Sartre, Camus, S. Beckett y otros) traza el mapa de la región de la *insecuritas* y lo hace comprensible. Los textos hablan por sí solos en el terreno de la ficción: vivir es un quehacer sin fin y sin destino, como Sísifo

26 Cf. NIETZSCHE, F., *Also sprach Zarathustra*. Vorrede 2-3.

27 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 255.

28 *Op. cit.*, p. 258.

29 CAMUS, A., *El hombre rebelde*, 120.

30 Cf. MOELLER, Ch., *Littérature du XXe. siècle et christianisme. I. Silence de Dieu*, Tournai: Casterman, 1954, cap. 1. Citado por S. Álvarez Turienzo, *op. cit.*, 257, nota 55.

esforzándose en alcanzar la cima que le hará volver a caer. Pero también existen testimonios no literarios, como los *Diarios* de Kafka, que expresan la misma línea de pensamiento. Para Kafka, la experiencia de la vida es la experiencia de la desesperanza, porque vivir es “deslizarse en el vacío” y “morir solo significa entregar una nada a la nada”.³¹

Es patente cómo el lado metafísico de estos planteamientos subraya que el hombre carece de sustentación ontológica. No hay ninguna razón para encontrar o dar sentido a la existencia, lo que determina que el absurdo es la única condición del ser. Por ello, ser es algo que está de más; la existencia es un pecado óptico, un acontecimiento gratuito, como lo expresa ampliamente Kafka.³² La más absoluta inseguridad impulsa a una continua errancia y a sentirse continuamente un extranjero en el mundo.

3. ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA DE LA ESPERANZA

Saturnino Álvarez Turienzo califica de “*vaciedad insensata*”³³ la aventura de ausentarse de Dios, ya sea desde la filosofía o desde la literatura y considera que la amplia recepción de estas obras se justifica no tanto por su calidad sino sobre todo por las situaciones humanas de desolación que ponen de manifiesto. Solo desde dentro de la espiral nihilista cabe hablar del hombre como un extranjero de sí mismo. “Dios no ha muerto –afirma–, sino más bien ha hecho una intencionada salida en la encrucijada en que vivimos”.³⁴ Incluso en Camus hay un atisbo de salida cuando en *El hombre rebelde* escribe: “Más allá del nihilismo todos nosotros, entre las ruinas, preparamos un renacimiento. Pero muy pocos lo saben.”³⁵ Esa necesidad de renacer señala los límites de la rebeldía total y el problema moral que, en el fondo, esa rebeldía no puede resolver.

La auténtica búsqueda de la esperanza se encuentra en otra parte y son otros los autores de la época a los que acudir, como Marcel y Saint-Exupéry en Francia, o Miguel de Unamuno entre nosotros. Porque la angustia que tiñe el pensamiento de Unamuno proviene del anhelo de ser y de inmortalidad; es por lo tanto muy distinta de la angustia de la nada. Así también la meditación sobre la esperanza de Marcel, en *El hombre problemático*,³⁶ contrasta enteramente con

31 KAFKA, F., *Diarios 1910-1923*, Buenos Aires: Emecé Ed., 1953, diario de 4.12.1913. Citado por S. Álvarez Turienzo, *op. cit.*, pp. 259-260, n. 58.

32 Cf. CAMUS, A., *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942, especialmente el capítulo “L’ espoir et l’ absurde dans l’ oeuvre de Franz Kafka”, 169-187; cf. DE LUBAC, H., *op. cit.*

33 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 265.

34 *Ibid.*

35 CAMUS, A., *El hombre rebelde*, p. 243. Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 269 y “Madurez moral y signos del tiempo”, 554.

36 Cf. MARCEL, G., *El hombre problemático*, Buenos Aires: Losada, 1956, 58 y 176-177 y ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 262.

la resolución por la desesperanza de *El hombre rebelde*. Turienzo puntualiza que la rebeldía es una constante tentación y el humanismo que produce deja al hombre en medio de la noche, sin apoyo.

Para nuestro autor, el nihilismo no puede ser una etapa insuperable, sino un punto de inflexión para pensar de otro modo. Por consiguiente, es necesario avanzar hacia la tierra segura, es decir, retroceder en busca del lugar natural. Esto no significa que se trate de volver a la apologética de escuela, ni a cualquier otro remedio acreditado. El nuevo modo de pensar tiene que germinar desde dentro de la existencia y hacer que el ser humano sienta como suyos los problemas eternos, porque “lo que se discute no afecta a una u otra inversión de lo que se tiene, sino al perder o ganar lo que se es.”³⁷ La ética que nos presenta para el porvenir –y ese porvenir también es el nuestro– tiene que producir la “conversión liberadora a un espacio total. Solo en ese espacio total será posible el reencuentro de la plenitud, y con ello, de nuevo la seguridad.”³⁸ Es una ética vinculada a las últimas cuestiones metafísicas y teológicas, cuya meta principal es liberar al hombre de su extrañamiento.

Entendemos que la conversión liberadora de que nos habla S. A. Turienzo no es una solución ante un problema dado, sino una actitud constante ante la vida, en tanto que la vida en cada momento sigue amenazada. Y es que el hombre, “arrojado en una encrucijada del tiempo tiende la vista en torno [...] en busca de una inicial toma de posiciones.”³⁹ Con este lenguaje de estilo heideggeriano, Turienzo pone de relieve la dimensión filosófica de la lucha contra el nihilismo y la necesidad de un nuevo comienzo. Esta necesidad surge de la constatación de que el humanismo cultural del pasado ya no está vigente. Como señala en diversos lugares, las posiciones humanistas actuales no aciertan a superar el nihilismo, por más que sean distintos los tipos de nihilismo de los que parten o a los que van a parar. Ello se traduce en que por mucho que se hable de humanismo y de la persona, “en nuestras sociedades tecnificadas, [...] hombres y cosas son tratados como materia bruta [...] como objetos para ser administrados mecánicamente y manipulados al servicio de racionalizaciones inspiradas por el interés.”⁴⁰ Con otras palabras, la sociedad administrada y las prerrogativas de la razón instrumental no bastan para consolidar un humanismo libre de presupuestos y consecuencias nihilistas.

Por ello, la ética tiene que dar una respuesta a esta situación y debe hacer posible un humanismo de la seguridad en el todo que haga inviable la seguridad en la nada. Esa seguridad en el todo no debería ser interpretada sin más como una respuesta al problema de Dios. Como afirma Álvarez Turienzo, el escrito del que nos ocupamos no trata directamente ese problema, sino solo algunas

37 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 270.

38 *Íbid.*

39 *Íbid.*

40 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”, 540.

de las consecuencias de la situación cultural de la ausencia de Dios. Las reflexiones que anteceden tampoco focalizan el problema en la religión, si bien la inseguridad como tema sobreviene a partir de la experiencia religiosa negativa, así como la seguridad proviene de la experiencia religiosa positiva. Una y otra tienen su referencia en el ámbito de lo humano y afectan sobre todo a la satisfacción o insatisfacción de los intereses y aspiraciones de la existencia humana. Dios en cambio es en sí y por sí el horizonte terminal y suelo fundamental de la vida, tiene consistencia propia y no en función de la seguridad,⁴¹ de modo análogo a como el bien tiene valor por sí mismo y no por la felicidad que nos pueda proporcionar.

Así pues, si distinguimos en todo lo que tiene que ver con la existencia histórica del hombre el plano empírico, que afecta a lo cultural y social, a lo psicológico y a lo biológico de la existencia, y el plano transempírico, que expresa la realidad con independencia de las consecuencias empíricas, advertiremos que el plano en el que se mueve la cuestión de la ausencia de Dios se refiere al aspecto empírico de la existencia humana. Pero el problema de Dios como tal no se agota al tratar de su experiencia en el hombre, porque tiene su propio sentido y validez al margen de esa experiencia.⁴²

Sobre la base de esta distinción, la respuesta ética de S. Álvarez Turienzo hay que entenderla desde el análisis de la experiencia humana y en el horizonte de la metafísica, pues toda negación de la metafísica proviene de un reduccionismo de la realidad humana e histórica a lo empírico. El presupuesto general de este planteamiento se encuentra indicado en la primera página de *Revisionismo y diálogo*: “dar salida a las aspiraciones de todo el hombre en todos los hombres.”⁴³ Señalar una dirección, integrar el pasado en el futuro. La metafísica, la ética y la teología se esfuerzan por repensar sus nociones fundamentales retomando lo valioso del pasado y en consonancia con los nuevos tiempos.⁴⁴ Y en este sentido, la ética encuentra en toda crisis, por muy radical que sea, un estímulo para que broten nuevas energías, para revisar las respuestas que se han dado y tratar de corregir sus deficiencias.

Por consiguiente, se nos propone un cambio, que consiste en una regresión desde las respuestas a las preguntas. Porque todas las preguntas que definen a una situación de crisis conducen a averiguar: ¿qué es el hombre? Esta es la pregunta que nos interpela hoy, singularmente acuciante cuando el hombre se siente fuera de todo cuadro de referencias de sentido válidas. Por eso nuestro tiempo se caracteriza según Turienzo por una vocación antropológica, y de tal modo que también se ha considerado a la antropología como filosofía primera.

41 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 271.

42 Del problema de Dios tratan otros capítulos de *Revisionismo y diálogo*. Véase p. ej., el cap. IX: “Movimiento revisionista en la discusión actual del problema de Dios”.

43 ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Revisionismo y diálogo*, 15.

44 Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”, 552.

Para nuestro autor, la cuestión acerca de qué sea el hombre es el tema antropológico por antonomasia, entendiendo la antropología no como una disciplina secundaria que se ocupe de contenidos particulares, sino como filosofía que se ocupa del hombre mismo y de la libertad que lo define.

En este sentido, la respuesta ética ante el nihilismo es asimismo una antropología filosófica que pone en primer plano las cuestiones externas y últimas que escapan a cualquier disciplina particular. Estas cuestiones se refieren a la verdad, al sentido universal de la historia, a la totalidad. Pero todas ellas se pueden resumir en la primera. “La verdad restituida en toda su potencia constituye la llamada total [...] En la apelación a la verdad toda respuesta realmente abierta a su demanda cae en la línea que da hacia la llamada de lo verdadero.”⁴⁵ Este es el punto fundamental –aunque no sea el único– desde el que la ética de Turienzo responde al desafío del nihilismo. Porque al poner el acento en la apelación a la verdad no se trata de una averiguación de la verdad como resultado de la discusión de varios sistemas en un espacio y en un tiempo determinados, sino de una llamada “tranhistórica”,⁴⁶ abierta a cuestiones de orden metafísico, o como él lo expresa, a las cuestiones externas y últimas.

A ellas responden la ética y la metafísica. Ambas son constantes tranhistóricas que pueden ser desvirtuadas por una pluralidad de morales y una pluralidad de ontologías, según venga al caso. Lo que en definitiva se plantea es cómo conjugar lo histórico –las respuestas plurales, ya sean teóricas o prácticas– con lo tranhistórico. Queremos destacar que para Turienzo las respuestas históricas, que pertenecen al orden de las cuestiones internas, tienen que ser admitidas para poder avanzar hacia la verdad total; no serán satisfactorias, pero permiten ese avance. Por lo tanto, la atención a las respuestas de la historia forma parte del proceso que encamina hacia una respuesta que las supere. Cabe afirmar a este respecto que hay dos planos de sentido y una doble dimensión ontológica, tal como lo expresan estas palabras: “El sentido de la vida y el sentido de la historia da a la vez hacia lo uno y hacia lo múltiple.”⁴⁷

El despliegue de ese sentido de la vida y de la historia legitima aquellas respuestas, históricamente condicionadas, que estén abiertas a las cuestiones últimas. Dicho más categóricamente, como leemos en distintos lugares: la historia universal, vertebrada por los planes de Dios, es el único juicio universal,⁴⁸ lo cual está en plena convergencia con Hegel⁴⁹, si bien no hay coincidencia sobre el despliegue y el contenido del sentido de la vida y de la historia. Para Turienzo, lo decisivo en cuanto a las implicaciones de esa afirmación es que toda respuesta

45 *Op. cit.*, 586.

46 *Ibid.*

47 *Op. cit.*, 589.

48 Cf. *op. cit.*, 589 y 595.

49 Cf. ÁLVAREZ GÓMEZ, A., “Idea y acción. La historia como teodicea en Hegel”. en: *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2003, 143-174.

ética ha de tener presente la primacía de la unidad sobre la pluralidad, ya que si la historia universal puede ser el juicio universal lo es porque en el fondo es la unidad lo que prevalece y da sentido a la historia.

La primacía de la unidad no pretende reducir la diversidad de tendencias, sino orientarlas hacia la unidad subyacente que les otorga sentido en una visión de totalidad. Asimismo, tal orientación no significa imponer un contenido de pensamiento determinado que se enfrentara a otros contenidos; se trata más bien de sentar el criterio fundamental de las cuestiones externas, que se unifican en la apelación a la verdad. La ética es una alternativa a la posibilidad de quedarse en el fracaso y en la desesperanza o el resentimiento. Es una apelación a la verdad que nos trasciende, así como una llamada de la verdad misma y del bien.

Nuestro principal propósito ha sido estudiar atentamente la reflexión que S. Álvarez Turienzo elaboró en su día sobre el nihilismo, centrándonos en uno de sus trabajos, aunque en realidad el nihilismo es un tema que está de un modo u otro presente en la mayoría de los capítulos de *Revisionismo y diálogo*.⁵⁰ Álvarez Turienzo se pronuncia taxativamente contra la aniquilación de los valores personales y afirma que las esferas de valor que dan sentido a la vida son la religiosa y la moral. Frente a ellas, hay un nihilismo religioso y un nihilismo moral, que hoy podrían ponerse en relación con ciertas corrientes del pensamiento actual. Para Turienzo, el nihilismo religioso y el nihilismo moral dejan un vacío que se ocupa respectivamente con “la religión de después de la muerte de Dios” y con “la moral de situación”, en sus diferentes versiones, es decir, con lo que hoy podemos identificar en general como relativismo. Lo decisivo de estas formas de nihilismo es que atentan contra las exigencias integrales de la persona y contra una recta comprensión de lo que es el hombre y su destino.

Pero no hay en su planteamiento una recusación del humanismo del siglo XX, incluso si es ateo. “Todo humanismo, en cuanto ha valido como respuesta al problema de la vida, se justifica en conexión con las cuestiones fundamentales a las que quiso responder.”⁵¹ Sin embargo, es preciso defender una opción que evite el desencanto, la frustración y el tipo de humanismo que producen. Desde su profunda clarividencia, Turienzo afirma que esas actitudes se han radicalizado y extendido en nuestro tiempo “hasta darse por versión oficial de la cultura de hoy”,⁵² y describen una propensión que a su juicio se da en mayor o menor medida en todas las épocas. Hoy se da un humanismo profano frente a la reli-

50 Véase especialmente, además de los escritos que hemos citado, toda la sección segunda de *Revisionismo y diálogo*.

51 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”, 579.

52 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 254, n. 52.

giosidad, que puede compararse con la situación en la que se encontró San Agustín frente a sus adversarios “en los que dominaba esa misma tendencia.”⁵³

También forma parte de los diversos temas que hemos presentado la secularización de la cultura occidental. El proceso de secularización, que Álvarez Turienzo considera inacabado, ha seguido su curso a lo largo del siglo XX y continúa en la actualidad y de un modo bien patente en nuestro país. Por ello, si bien el origen del nihilismo contemporáneo nos remite a autores europeos, es preciso tener en cuenta la presencia en nuestra propia cultura de ciertas tendencias relativistas que ocultan la nihilidad sobre la que se construyen. De una u otra forma, es preciso despertar ante la comodidad aparente del no indagar sobre los signos de nuestro tiempo, que a menudo conducen a la indiferencia ante los problemas fundamentales y desde luego al alejamiento de Dios.

Precisamente, la tarea ética que sus escritos nos proponen consiste en elaborar un espacio en el que no haga aparición el nihilismo y que quede a salvo de la deriva nihilista; hay que interpretar el mundo en forma positiva, como polo consistente de todos los hechos y proyectos humanos y remitirnos “a lo normativo transhistórico, que es totalizante.”⁵⁴ Es por lo tanto necesario orientar la vida hacia la búsqueda de la verdad, dado que esta búsqueda es, como vimos, lo primero que se ha perdido. En efecto, esta es una característica no solo del siglo XX, sino también del siglo XXI, ya que en aras del pluralismo y el consenso nuestro tiempo ha renunciado precisamente a la vigencia de la verdad, que ha sido suplantada por una difusa “posverdad”, caldo de cultivo de confusión y desorientación.

Sobre la actualidad de este diagnóstico y de sus análisis no son necesarias extensas aclaraciones. Queremos subrayar decididamente la vigencia de este pensamiento ético, arraigado en una antropología que tiene como fundamento las cuestiones externas y últimas, esto es, la llamada a la verdad y al bien trascendentes. En cuanto al diagnóstico, el ateísmo del presente no se entiende si no se le sitúa en el espacio del nihilismo.⁵⁵ Así por ejemplo, G. Amengual, en *La religión en tiempos de nihilismo*, incluye en la problematicidad de la experiencia religiosa actual la presencia de factores tales como la secularización, el nihilismo, el pensamiento débil o postmetafísico, etc.⁵⁶ Acerca del contenido del nihilismo, podemos advertir numerosas similitudes entre el análisis de S. Álvarez Turienzo y el de E. Severino en su *Esencia del nihilismo*.⁵⁷ Por otra parte, una reciente

53 *Ibid.*

54 ÁLVAREZ TURIENZO, S., “Madurez moral y signos del tiempo”, 597.

55 A este tema le dedica el cap. X de *Revisionismo y diálogo, Génesis y manifestaciones del ateísmo en el pensamiento contemporáneo*, 479-537.

56 Cf. AMENGUAL, G., *La religión en tiempos de nihilismo*, Boadilla del Monte (Madrid): PPC., 2006, 221s., así como la Sección II del mismo: “Situación de fe. El nihilismo como descripción del presente”, 37-77.

57 SEVERINO, E., *Esencia del nihilismo*, Madrid: Taurus, 1991.

publicación de C. Esposito considera que el nihilismo es nuevamente un problema en la vida de las personas y en los sucesos del mundo, hasta el punto de que no ha de ser considerado un fenómeno exclusivo de Occidente, sino que extiende su presencia en otras sociedades supuestamente ajenas a nuestra cultura.⁵⁸

Mucho antes del surgimiento de las sociedades occidentales actuales, San Agustín reflexionó sobre el problema del abandono de la verdad y las fluctuaciones que se siguen de ello:

“No se abandona la verdad integral sin seguirse el apego a algunas de sus contrafiguras.”⁵⁹

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTIN DE HIPONA, “De vera religione”. En: *Obras de San Agustín*, IV, Madrid: B.A.C., 1948, 69-209.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, A., “Idea y acción. La historia como teodicea en Hegel”. en: *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2003, 143-174.
- “El significado de la dura expresión de que ‘Dios ha muerto’”. En: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, año LXIII 88 (2011) 505-521.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Revisionismo y diálogo. Madurez moral y signos del tiempo*, Madrid: Guadarrama, 1969.
- “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre. Un aspecto de la situación antropológica actual”. En: ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Revisionismo y diálogo. Madurez moral y signos del tiempo*, Madrid: Guadarrama, 1969, cap. VI, 220-272.
 - “Movimiento revisionista en la discusión actual del problema de Dios”. En: *Revisionismo y diálogo*, cap. IX, 425-478.
 - *Génesis y manifestaciones del ateísmo en el pensamiento contemporáneo*, En: *Revisionismo y diálogo*, cap. X, 479-537.
 - “Madurez moral y signos del tiempo”. En: *Revisionismo y diálogo*, cap. XI, 538-598.
- AMENGUAL, G., *La religión en tiempos de nihilismo*, Boadilla del Monte (Madrid): PPC., 2006.
- CAMUS, A., *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942.
- *L’ homme revolté*, Paris: Gallimard, 1951.
- DE LUBAC, H., *Le drame de l’humanisme athée*, Paris: Union Générale, 1961.
- DE WAEHELHNS, A., *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1945.
- DILTHEY, W., *Hegel y el idealismo*. Trad. de E. Imaz, México: FCE., 1945.

58 ESPOSITO, C., *El nihilismo de nuestro tiempo*, Madrid: Ed. Encuentro, 2021.

59 San Agustín, *De vera religione*, 39, 72. Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., “La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre”, 224.

- ESPOSITO, C., *El nihilismo de nuestro tiempo*, Madrid: Ed. Encuentro, 2021.
- FINDLAY, J. N., *Reexamen de Hegel*. trad. de J. C. García Borrón, México: Grijalbo, 1969.
- GILSON, E., *Dios y la filosofía*, Buenos Aires: Emecé, 1945.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires: E. Claridad, 1941.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza*. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 1996.
- HEGEL, G. W. F., *Creer y saber o la Filosofía de la Reflexión de la Subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte* [1802]. Edición bilingüe, bibliografía y “Comentario filosófico” de Mª C. Paredes, Salamanca: Sígueme, 2022.
- *Fenomenología del espíritu*, Edición bilingüe de A. Gómez Ramos, Madrid, 2010.
- HEIDEGGER, M., “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”. En: *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann, 1984. Trad. esp., “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. En: *Caminos del bosque* (traducción de H. Cortés y A. Leyte) Madrid: Alianza, 1996, 190-240.
- JACOBI, F. H. *An Fichte* [1799]. *Carta de Jacobi a Fichte*. En: J. Rivera de Rosales y O. Cubo Ugarte (coords.), *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*. Madrid, 2009, pp. 503-544.
- KAFKA, F., *Diarios 1910-1923*, Buenos Aires: Emecé Ed., 1953.
- KAUFMANN, W., *Hegel*. trad. M. Sánchez de Zavala, Madrid: Alianza, 1968.
- MARCEL, G., *El hombre problemático*, Buenos Aires: Losada, 1956.
- MOELLER, Ch., *Littérature du XXe. siecle et christianisme. I. Silence de Dieu*, Tournai: Casterman, 1954.
- NIETZSCHE, F. *Die fröhliche Wissenschaft (La gay ciencia)* §125. Kritische Studienausgabe 3. Berlin: G. de Gruyter, 1988.
- *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe 4. Berlin: G. de Gruyter, 1988.
 - *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Kroner, 1996
- PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, Madrid: Patmos, 1953.
- SARTRE, J.-P., *L’existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1946.
- *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1950.
- SPIEKERMANN, B., *Der Gottlose*, Frankfurt: Klostermann, 2020.

ÉTICA Y CONOCIMIENTO: LA AMBIGUA GESTIÓN DEL CONOCIMIENTO HUMANO

ETHICS AND KNOWLEDGE: THE AMBIGUOUS MANAGEMENT OF HUMAN KNOWLEDGE

MARCELIANO ARRANZ RODRIGO

Licenciado en Teología, Doctor en Filosofía
Rector emérito de la Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca/España
marranzro@upsa.es

Recibido: 14/04/2022

Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Disponer de un lenguaje simbólico y de prótesis cognitivas cada vez más potentes, ha permitido a la especie humana elevarse de manera cualitativa sobre todas las formas de vida que pueblan la Tierra. Y utilizar el método científico para acomodar el entorno a sus necesidades, ha conducido a transformaciones tan colosales en nuestro planeta, que son ya muchos los que hablan de una nueva era geológica, el antropoceno. Pero no todo han sido bendiciones en este proceso. La actividad humana en la Tierra está ocasionando problemas tan graves como el calentamiento global y la extinción de innumerables formas de vida. Tampoco los resultados del progreso han sido utilizados siempre manera justa, sino que han conducido con frecuencias a graves discriminaciones. Poner remedio a esta situación no resultará fácil. Sólo motivos tan poderosos, como la común admisión de algo por encima del hombre, como polo de atracción y fuente de normatividad, podría poner coto a los instintos de agresividad y dominio que parecen habitar al hombre.

Palabras Clave: Conocimiento, método científico, ética, injusticia, discriminación, medio ambiente, deterioro, transcendencia.

Abstract: The possession of a symbolic language and the use of sophisticated cognitive prosthesis, has allowed the human species to overmatch other forms of life in an essential way. And the application of the scientific methodology to put the environment at the service of her needs has led to such colossal changes in our planet, that many speak already of the Anthropocene, as a new geological era. But not everything has been blessings in this process. Human activity on our planet is causing such serious problems as global warming, progressive destruction of habitats and the extinction of other life forms. And the results of progress have not always been used in the most beneficial way for all, but have often led to wars, grave

injustices and discriminations. To change this situation will not be easy. Only such powerful motives as the common admission of something above us, as a pole of attraction and fountain of normative power, could keep under control the instincts of aggressiveness and dominance that seem to inhabit us.

Keywords: Knowledge, scientific, ethics, injustice, discrimination, environment, deterioration, transcendence.

En este breve ensayo sobre el conocer humano, quiero detenerme de manera especial en sus aspectos éticos.

1. FENOMENOLOGÍA DEL CONOCER HUMANO

1.1. CONOCER

De entre las interacciones que permiten a los organismos superar con éxito la lucha por sobrevivir hay dos absolutamente fundamentales, el *metabolismo* y la *actividad cognitiva*. Hasta ahora, no se había hablado tanto de la segunda como de la primera, ya que sólo recientemente se ha comenzado a tomar conciencia de su verdadera importancia. Bien se trate de conocimientos *innatos*, recibidos a través del genoma, o de conocimientos *adquiridos*, es asombroso el número de informaciones que los seres vivos utilizan para sobrevivir, sometiendo el medio ambiente a sus necesidades.

La historia de la Biosfera ha consistido en la continua aparición de nuevas anatomías. Pero ha sido también una constante sucesión de aparatos cognitivos cada vez más complejos y sofisticados, hasta el advenimiento de Homo Sapiens, dotado de capacidades cognitivas absolutamente revolucionarias en relación con cuanto le ha precedido¹.

1 Cada forma de vida posee un aparato cognitivo propio, distinto del de las demás especies, hasta el punto que se puede decir, sin exageración, que el polimorfismo de los aparatos cognitivos en la biosfera es tan grande como el de las anatomías o el de los comportamientos. El estudio detallado de los diversos modos de conocer que utilizan los organismos constituye en nuestros días una constante fuente de asombro para los investigadores, que no pueden sino maravillarse ante las polifacéticas y extrañas capacidades cognitivas en ellos presentes. DROESCHER, Vitus, *Magie der Sinne im Tierreich*. DTV, München 1984.

1.2. CONOCER HUMANO

Hay algunas peculiaridades, sobre todo cuatro, que distinguen de manera neta el conocer humano del que poseen las demás formas de vida.

1ª La primera es la capacidad de potenciar sus naturales capacidades de conocer utilizando *prótesis*.

Esta idea se me ocurrió hace ya algunos años, en una especie de ensoñación, acaecida en Finisterre, pintoresca población pesquera del noroeste español, sita en la llamada Costa de la Muerte. Caía la noche, llovía pausadamente y había peligro de temporal. Yo me encontraba en una pequeña y acogedora taberna, contemplando desde sus cristaleras el apresurado regreso a puerto de los barcos que habían salido a faenar. La espesa lluvia y una densa neblina, difuminaban los atormentados contornos del litoral, mientras que los roncós avisos de la sirena del faro parecían lamentos salidos de las mismas entrañas del monte Faxio. A medida que las pequeñas embarcaciones doblaban el extremo del poderoso malecón del puerto para refugiarse en aguas seguras, comencé a reflexionar, como filósofo impenitente que uno es, sobre lo que estaba viendo. Me preguntaba sobre la función social de un muro de contención como el que contemplaba y, más en general, sobre el significado de los productos de la industria humana.

Para ello, comencé por regresar al pasado, imaginándome el puerto sin malecón y sin barcos, redes, nasas y otros instrumentos de pesca. Y a sus habitantes sin casas, sin vestidos, sin ajuar doméstico y sin luces. Llegado a este punto, intenté seguir el camino inverso, es decir, reconstruir el proceso que había conducido a la especie humana desde las carencias del pasado a las asombrosas transformaciones del cómodo habitat en que en ese momento me encontraba.

De pronto, y como en una especie de fulguración, toda la historia de la especie humana se me manifestó como un esfuerzo sordo e ininterrumpido por mejorar sus condiciones de existencia. Y me vino a la memoria la sentencia del filósofo británico A. N. Whitehead, que define a la razón humana, como "la encarnación práctica del apremio por transformar la mera existencia en existencia buena, y la existencia buena en existencia mejor".

Más ¿cómo había conseguido el hombre todo esto? Evidentemente, descubriendo, construyendo y sirviéndose de toda clase de instrumentos. Entonces decidí buscar un nombre adecuado para designar de la manera más genérica posible estos productos de la industria humana. Tras un rato de reflexión, llegué a la conclusión de que un nombre apropiado podría ser el de prótesis. En efecto, prótesis (sustantivo derivado del verbo griego *protivqhmi*), es lo que se coloca delante o al lado, con el fin de servir de apoyo.

Y cuanto más lo pensaba, tanto más correcto me parecía el nombre. Al fin y al cabo, se trataba de un nombre muy utilizado en el lenguaje de la medicina, que habla de prótesis dentales, óseas o locomotoras. A partir de ese momento

los vestidos y las casas pasaron a ser para mí prótesis epidérmicas; los automóviles, carreteras y barcos se convirtieron en prótesis locomotoras; las gafas en prótesis visuales; y en los anzuelos, nasas y redes vi prolongaciones protésicas de la mano humana.

De pronto, y en una especie de segunda fulguración, comprendí que el hombre también utilizaba *prótesis cognitivas*, es decir, instrumentos diseñados con el fin de aumentar sus naturales capacidades de conocer.

El asunto me pareció tan importante, que por un momento quedé como ensimismado. Y es que, en el caso de las prótesis cognitivas, ya no se trataba solamente de ayudas a las capacidades naturales de la epidermis o del aparato locomotor, sino de apoyos a las capacidades de *la mente humana*, es decir, de la raíz última de la singularidad de nuestra especie. Y la conclusión a que llegué es que la especie humana ha potenciado de manera increíble sus naturales capacidades de conocer mediante la utilización de prótesis cognitivas. Esta afirmación puede demostrarse fácilmente, con el simple trámite de pasar revista a los principales dispositivos del aparato cognitivo humano.

Las facultades sensoras

Mediante los sentidos, tomamos conciencia del estado físico de nuestro entorno (luminosidad, temperatura, movimientos, etc.). Ahora bien, los dispositivos sensores de que el hombre dispone de manera natural (la vista, el oído, el tacto, etc.), apenas si difieren de los de los restantes mamíferos. Se puede decir incluso, que muchos animales nos aventajan en agudeza sensorial.

Y sin embargo, el hombre tiene acceso a aspectos de la realidad definitivamente inalcanzables para todas las demás formas de vida: el fondo de los océanos, los espacios interestelares, el interior de las moléculas y de los átomos y así un largo etcétera. Para lograr estos conocimientos, el hombre no ha transformado su anatomía, sino que ha utilizado prótesis sensoras cada vez más potentes y sofisticadas (microscopios, telescopios, sondas espaciales y submarinas, etc.). Y ha sido el uso de estas prótesis lo que le ha permitido conocer aspectos de la realidad que ningún otro viviente terráqueo conocerá jamás.

Soportes físicos de la memoria

Inicialmente, fueron personajes privilegiados (chamanes, ancianos o sacerdotes) los que tenían por misión memorizar y transmitir oralmente los conocimientos que se consideraban importantes para el grupo humano de que hacían parte. Más tarde, y a medida que la cantidad de conocimientos fue aumentando, se utilizaron soportes externos de memoria (tablillas de barro, planchas metálicas, papiros, pieles de animales, pasta de papel, etc.), es decir, prótesis exógenas

para el almacenamiento de datos. Más tarde fueron los libros los encargados de esta función. Especialmente, después del descubrimiento de la imprenta.

Ahora bien, los progresos que en este punto han tenido lugar en nuestros días son sencillamente asombroso: películas, cintas magnéticas, microfilms, discos de memoria, pendrives, etc. Hoy día estamos en disposición de trasportar toda una biblioteca en un pequeño paquete de películas o de discos compactos. Este aumento de la capacidad de almacenar conocimientos de manera rápida y fidedigna se ha logrado, evidentemente, mediante el descubrimiento y utilización de prótesis de memoria cada vez más potentes y sofisticadas.

Dispositivos de procesamiento

El ritmo con que se suceden las computadoras y programas informáticos que nos permiten procesar la información acumulada en nuestros dispositivos de memoria se suceden a un ritmo tan vertiginoso que apenas si es posible seguirlo. Operaciones para las que un cerebro bien dotado o todo un grupo de científicos hubiesen necesitado decenas de años, son resueltas hoy día en pocos segundos por un ordenador, es decir, una prótesis exógena de procesamiento de datos. Y una buena prueba de ello es la creciente eficacia de la Hacienda Pública o de la Policía de Tráfico.

Transmisión de informaciones

Parece probado que en los organismos más inferiores las informaciones más importantes para sobrevivir se transmiten con los genes. En las formas superiores de vida interviene, cada vez en mayor medida, el aprendizaje. Y en el caso del hombre, la educación.

La especie humana puede transmitir a cada individuo de las siguientes generaciones todos los conocimientos adquiridos a lo largo de su historia. Por lo tanto, cuando cada hombre singular se enfrenta a la tarea de comprender el mundo, no lo hace equipado sólo con las informaciones genéticas que recibió de sus progenitores. O con las informaciones que haya podido obtener de manera individual a lo largo de su existencia. Por el contrario, lo hace equipado con las informaciones que millones de precursores suyos, los mejor dotados, han obtenido y almacenado a lo largo de siglos en una especie de memoria común.

2ª La segunda peculiaridad de la especie humana es *la utilización de un lenguaje simbólico*.

¿A qué se debe el que la especie humana haya logrado mejorar en el grado que lo ha hecho la obtención, almacenamiento y transmisión de informaciones? En mi modesto entender, esto ha sido posible gracias al lenguaje simbólico de

que el hombre dispone, íntimamente ligado a su capacidad de generalizar y abstraer.

La investigación de los "lenguajes" utilizados por los seres vivos para comunicarse es uno de los objetos de estudio más apasionante de nuestros días. Además de la emisión de sonidos o el movimiento de distintas partes del cuerpo (ojos, pico, rabo, dientes, plumas, etc.), los animales utilizan otras sofisticadas maneras para comunicarse. Por ejemplo, la emisión de olores y perfumes o la secreción de hormonas. Diversos investigadores están constatando en nuestros días la eficacia de este último tipo de "lenguaje" entre los insectos. Las secreciones hormonales sirven para dar la alarma, señalar rutas, indicar tareas e incluso para regular el número de nacimientos entre las diversas clases sociales que componen las colonias de algunos insectos.

La característica fundamental del lenguaje simbólico es que, a pesar de necesitar siempre de soportes físicos para su ejercicio (ondas sonoras, signos gráficos, magnéticos o electrónicos), no depende de estímulos físicos para ser utilizado. Es decir, no se ejerce solo ante situaciones presentes, sino que puede referirse a situaciones ya pasadas o aún por venir.

Sólo la especie humana dispone de un lenguaje simbólico en sentido propio, a pesar de los muchos experimentos que se han llevado a cabo en animales superiores con el fin de demostrar lo contrario. Y es por eso por lo que sólo la especie humana ha sido capaz de progresar. Y también de disimular o mentir.

3ª Otra notable peculiaridad de la especie humana en relación con la adquisición y el uso de informaciones es la *retroalimentación*.

El uso de prótesis cognitivas posibilita la retroalimentación o causalidad circular, en relación con la adquisición y el uso de informaciones. En efecto, la utilización de prótesis sensoras cada vez más potentes, ha permitido al hombre el descubrimiento de aspectos de la realidad, como la energía nuclear, fantásticamente alejados de su habitual horizonte sensible. Y este descubrimiento, ha posibilitado, a su vez, la construcción de prótesis sensoras aún más sofisticadas, como el microscopio atómico. Y otro tanto puede decirse de los dispositivos de memoria o procesamiento. En el conocimiento humano, cada nuevo descubrimiento retroactúa sobre el todo, dando lugar a un ininterrumpido proceso de causalidad circular, cuyo resultado es un aumento geométrico, no sólo de la cantidad de conocimientos, sino también, y sobre todo, de *las capacidades para adquirir conocimientos*.

4ª Carácter *exógeno* de las prótesis cognitivas humanas

El hombre no ha necesitado cambiar su anatomía para mejorar las prestaciones de su aparato cognitivo. Ni los discos de memoria, ni los microscopios, ni las computadoras son parte de la anatomía humana, sino que, como todas

las prótesis, constituyen una especie de añadido exógeno, en el que se prolongan sus órganos naturales de conocimiento.

2. EL CONOCIMIENTO CIENTIFICO

A comienzos del siglo XVII se impuso en Europa un nuevo método para adquirir conocimientos, habitualmente calificado de *científico*.

Entre los historiadores de la ciencia es opinión bastante difundida considerar a Francis Bacon como el iniciador esta nueva metodología. Bacon, en efecto, propuso un nuevo método para investigar la naturaleza, que, en su opinión, era distinto y opuesto al de Aristóteles. Y fue por eso por lo que dio el título de *Novum Organum* a una de sus obras principales (1620), con el fin de contraponerlo al tradicional *Organon* aristotélico.

Puede discutirse hasta qué punto la ciencia en sentido moderno nació o no por méritos de Bacon. Pero lo que está fuera de toda duda es que la utilización de esta nueva metodología de investigación ha conducido a resultados absolutamente espectaculares desde el punto de vista del conocimiento y dominio de la naturaleza.

Uno de los últimos números de la Revista *Investigación y Ciencia* (585, noviembre de 2020) lleva por título “Los Grandes Hitos y Próximos Retos de la Ciencia”. En él se pasa revista, en un breve pero cuidado resumen, a las grandes aportaciones de la ciencia al acervo de los conocimientos humanos durante los dos últimos siglos. Su lectura nos permite constatar, una vez más, hasta qué punto los resultados de la investigación científica en los campos de la tecnología y el dominio de la naturaleza han sido absolutamente colosales. Parece justo reconocer, por lo tanto, que el conocimiento científico- tecnológico ha sido y es, la más valiosa de las materias primas de que dispone la especie humana. Países pobres en recursos naturales, como Suiza, Países Bajos o Bélgica, encabezan desde hace tiempo las listas de riqueza y bienestar social. Y además, sin problemas de abastecimiento, ya que las reservas de su principal materia prima, el conocimiento, no se agotan como el petróleo o el cobre.

Ahora bien, ¿en qué consiste el conocimiento científico?. Prácticamente todo el mundo está hoy de acuerdo en que para que una proposición pueda ser calificada de científica debe cumplir con las siguientes condiciones:

- 1 ser empíricamente contrastable (o falsable)
- 2 ser intersubjetivamente compartible

3 con frecuencia suele añadirse también, que respete el postulado de objetividad de la naturaleza².

Por mi parte, me parecen correctas estas condiciones, por más que la tercera tenga carácter más metafísico que científico³. Pero aunque así sea, la aplicación de este restrictivo postulado ha resultado muy útil, por no decir decisivo, para evitar soluciones fáciles. Además ha conducido a resultados prácticos absolutamente colosales en los campos de la tecnología y el dominio de la naturaleza. Y no seré yo quien niegue verdad tan evidente. Para bien o para mal, los avances de las ciencias positivas han cambiado la faz de la tierra. Los resultados prácticos que se han obtenido gracias a la aplicación de esta nueva metodología de investigación han sido tan colosales, que, a la vista de los cambios que la actividad industrial humana ha producido, hay geólogos que defienden que ya hemos salido del Holoceno, para entrar en una nueva era geológica, el *Antropoceno*⁴.

3. ¿PORQUÉ ES INTELIGIBLE EL UNIVERSO?

Hay una frase grabada en mi memoria desde mi primera juventud. La frase se atribuye a Einstein y hace referencia al conocer humano. Parece ser que el conocido pensador alemán habría manifestado, en más de una ocasión, que “lo eternamente incomprensible en el universo era que fuese comprensible”⁵.

El paso de los años me ha convencido de que este problema continúa siendo pertinente y de que *todavía está por explicar de manera satisfactoria el hecho de que objetos y eventos físicos externos pueden ser inteligiblemente aprehendidos por la mente humana*.

Me he convencido, además, de que responder a esta pregunta es una tarea mucho más compleja de lo que pudiera parecer a primera vista, ya que, para

2 "La piedra angular del método científico es el postulado de la objetividad de la naturaleza. Es decir, el rechazo sistemático de la posibilidad de obtener un conocimiento verdadero a partir de una interpretación de los fenómenos en términos de causas finales o proyectos". MONOD, J., *Le hasard et la nécessité* (Seuil. Paris 1970) 37 y 42.

3 Y es que el postulado de objetividad de la naturaleza no puede ser considerado como una verdad científica, sino como un puro postulado, imposible de verificar. Esto es algo que lúcidamente también reconoce el mismo Monod quien, no tiene más remedio que admitir que, en realidad, esta afirmación es un postulado indemostrable por siempre jamás. MONOD, J., o. c., 37 y 42.

4 CEARRETA, A., “¿Existe el antropoceno?”, en *Investigación y Ciencia* 506 (noviembre 2018) 88 ss. RENN, J., *The Evolution of Knowledge. Rethinking Science for the Anthropocene*. Princeton UP, 2020.

5 La forma más frecuente de citar la frase de Einstein es la que arriba menciono (“Das ewig unbegreiflich in dieser Welt, ist ihre Begreiflichkeit”), tomada, al parecer, de un trabajo de 1936. Hay quien opina, sin embargo, que la frase exacta fue otra, pero con el mismo sentido: “El eterno misterio del mundo es su comprensibilidad” (“Das ewige Geheimnis der Welt ist ihre Verständlichkeit”).

hacerlo, habría que demostrar que *en cada una de las realidades físicas que conocemos existe un elemento que la torna inteligible*. También deberíamos aclarar la naturaleza o estatuto ontológico de ese elemento inteligible y encontrar una explicación plausible para explicar su origen. Y todo ello, sin olvidar el problema más fundamental, que es explicar el origen y naturaleza de *la capacidad humana para captar ese elemento inteligible*.

No quiero complicar las cosas, pero parece prudente comenzar recordando que en las realidades físicas están presentes dos tipos de diseños que las hacen inteligibles, los *artificiales*, generados por la mente humana (muebles, libros, obras de arte, composiciones musicales, ...) y los *naturales*, presentes en la naturaleza sin intervención humana (gacelas, insectos, árboles, minerales ...).

Explicar la presencia de diseños inteligibles en los artefactos y obras de arte, no representa un gran problema. Todo el mundo está de acuerdo en que la causa de esta impronta inteligible sobre lo físico es la actividad de la inteligencia humana. Ahora bien, admitir y explicar la existencia de diseños inteligibles en entidades naturales que no dependen del hombre (perros, manzanos, minerales, elementos químicos, partículas elementales ...) ya no es empresa tan fácil

A primera vista, lo más lógico sería atribuir a una instancia inteligente la existencia de diseños inteligibles en la naturaleza, puesto que esto es lo que hacemos para explicar la existencia de los diseños artificiales⁶. Sin embargo, no siempre ha sido así, sino que, ya desde la antigüedad, se han propuesto otras explicaciones alternativas para explicar la existencia de diseños inteligibles en la naturaleza. Por motivos de espacio, me limitaré a mencionar de manera esquemática las que considero más representativas.

En primer lugar, están quienes consideran tarea imposible para el hombre responder satisfactoriamente a preguntas como las que arriba planteamos. Así pensaron, ya en la antigüedad, los sofistas. Heidegger, por su parte, distingue entre causas y fundamento, remitiendo el conocimiento del segundo a una especie de desvelamiento precientífico. También Kant pensó que algunas de las más importantes “verdades” del edificio de los conocimientos humanos (el alma, la moralidad, el mundo y Dios) son inalcanzables desde la razón teórica; y que lo más alto a lo que podemos llegar es a ideas, que él califica de reguladoras, cuyo análisis más profundo acaba inevitablemente en antinomias y paralogismos⁷.

6 Me he ocupado expresamente de esta pregunta en ARRANZ, M., “Sobre pulgas de playa y envases de Coca Cola. Una meditación estival sobre el orden del mundo”, en *Sobre Ciencia y Arte* (Ediciones UPSA 2003) 207-215.

7 Un verdadero filósofo, sin embargo, no puede renunciar a esta tarea, ya que no se sentirá satisfecho con constatar que el universo es inteligible de hecho, sino que necesita averiguar su causa, de modo que el universo sea inteligible, no solo de hecho, sino también de derecho. Esta es también la opinión de Wittgenstein: “Los hechos pertenecen a la garrea, no a la solución” (“Die

En realidad y en el fondo, todas las posturas de quienes proponen una respuesta a la pregunta de Einstein se reducen a dos, una que calificaré de *monista inmanentista* y otra a la que denominaré *dualista transcendentalista*. Bertrand Russell acuñó la expresión de "teoría de los dos mundos" para referirse a las explicaciones transcendentalistas, puesto que, además del mundo sensible, admiten la existencia de otro mundo más fundamental y definitivo, en el que el mundo sensible y "normal" se apoyaría para existir y "funcionar". También se las conoce como "filosofías del más allá" (*Jenseitsphilosophien*), en contraposición a las "filosofías del más acá" (*Diesseitsphilosophien*).

Por su carácter modélico, me ocuparé del transcendentalismo representado por la filosofía clásica griega y del inmanentismo propuesto por el pensador británico Alfred North Whitehead

3.1. LA FILOSOFÍA CLÁSICA GRIEGA

De acuerdo con Aristóteles, Anaxágoras fue el primer pensador occidental que propuso una explicación dualista para dar cuenta de la inteligibilidad del universo:

"Al no ser suficientes los principios de estos filósofos (se refiere a los filósofos jonios que le precedieron) para explicar la generación de los seres, sus sucesores, forzados ... por la verdad, propusieron el principio que indicamos a continuación. Pues para que los seres fueran por una parte algo ordenado y bello y por otra estuvieran sujetos al cambio, no era verosímil que tuvieran como causa al fuego, ni a la tierra, ni a otro alguno de tales principios. Ni es creíble que los mismos filósofos antiguos tuviesen realmente esa opinión. Y atribuir el orden del mundo a la espontaneidad natural de los mismos seres o al azar, no parece muy honrado. Por esta razón, cuando alguien dijo que, al igual que ocurre en los vivientes, *había también una Inteligencia que actuaba en la Naturaleza*, dio la impresión de sobrio y prudente en comparación con los antiguos, amigos de decir cosas banales. Con evidencia nos consta que Anaxágoras se dedicó al estudio de esta cuestión"⁸.

Siguiendo la senda de Anaxágoras, y partiendo del supuesto de que el universo es una totalidad harmónica, se pregunta Platón:

"¿Creemos nosotros, Protarco, que el conjunto de las cosas y eso que llamamos el Universo están regidos por el poder de lo irracional, del azar, del acaecer

Tatsachen gehören zur Aufgabe, nicht zur Lösung"). WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6, 4321.

⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 3, 984 a.

ciego o diremos, por el contrario, que el entendimiento y una sabiduría admirable son los principios que lo ordenan y gobiernan?"⁹

La respuesta que Platón pone en boca Protarco, carente de toda ambigüedad, proclamando solemnemente:

"Hay en el Todo, coronándolo, una causa que está muy lejos de ser algo cualquiera o el azar y que, ordenando y regulando los años, las estaciones y los meses, tiene pleno derecho a ser llamada Sabiduría y Entendimiento. El Entendimiento rige desde toda la eternidad el Universo"¹⁰.

Según Platón, las realidades del mundo sensible tienen naturaleza dual, ya que son imagen (εἰκόν) y participación (μέθεξις) de un modelo inteligible eterno, realizado en la causa errante o materia eterna. Y es precisamente esa presencia de lo inteligible en el mundo sensible lo que hace que la materia eterna o "causa errante" se convierta en "cosmos".

Platón llamó "eidos" (εἶδος εἶδεα, ἰδέα) al elemento inteligible presente en cada individuo singular. Creyó además en la existencia de un mundo separado, (κόσμος νοητόν), distinto del nuestro y de naturaleza inteligible, en el que ubicó los modelos eternos de todos los diseños presentes en el mundo sensible. Defendió, así mismo, que la presencia de los modelos eternos en la causa errante, se debe a la actuación conformadora de un dios inteligente y bueno (Δεμιουργός).

Siguiendo la ruta marcada por Platón, también Aristóteles atribuyó naturaleza dual a cada entidad física singular, a la que definía como "un esto algo", es decir, como una singularidad informada por una taleidad (τό, τόδε τί). Cada cosa es un individuo singular (τόδε), pero informada por un "algo" que lo define (τί)¹¹.

Aristóteles es el filósofo que con más éxito popularizó la estructura dual de las entidades físicas concretas, con su doctrina de la materia y de la forma (hylomorfismo). De acuerdo con el Estagirita, cada individuo singular (ἕκαστον) es un compuesto (σύνολον) en el que, de manera inseparable, coexisten la materia prima (ύλή) y la forma primera (μορφή), un elemento determinable y otro determinante. La materia es de naturaleza física, mientras que la forma tiene naturaleza inteligible. Aristóteles asimiló las formas naturales a los diseños presentes en los objetos del arte y de la técnica, por lo que atribuyó naturaleza ideal a las formas del mundo sublunar.

9 PLATON, *Filebo*, 28 c.

10 *ib.*, 30 b.

11 Los nombres que Aristóteles utiliza como sinónimos de ese *tiv* especificativo, son tan numerosos como difíciles de traducir. Una pequeña muestra: forma (μορφή), esencia (οὐσία), forma primera (πρώτη μορφή), lo-qué-es (τί; τί ἐστι), lo-qué-era-ser (τὸ τί ἦν εἶναι), idea (εἶδος), ...

Aristóteles defiende que la causa de que en determinados procesos naturales se dé inteligibilidad y orientación “en vista de algo”, es la presencia y actividad en cada ente natural singular de un principio de orden, *la forma específica*. La forma específica sería principio de ser, inteligibilidad, movimiento y reposo en cada individuo. Aristóteles pensó, además, que las formas naturales tenían naturaleza ideal, asimilándolas a los diseños presentes en los objetos del arte y de la técnica.

Parece probado que cuando Aristóteles se pregunta por el origen¹² de las formas naturales, atribuyó este hecho a la regularidad y perfección de los movimientos celestes. Esta función ordenadora del mundo celeste, fue admitida por Aristóteles basándose en una constante e ininterrumpida tradición. Es más, una vez que aceptó este hecho como indiscutible, se vio obligado a admitir la existencia de un quinto elemento, el éter, cualitativa y substancialmente incorruptible, como componente de los cuerpos celestes. El armonioso movimiento de los cielos es lo que provoca la aparición de formas en el mundo sublunar. Ahora bien, como el movimiento de los cielos es siempre el mismo y existe desde siempre, también las formas a que da origen existen desde siempre y son siempre las mismas.

Más allá de la materia y el tiempo, finalmente, y fuera ya del universo físico, todavía existe un ser supremo, enteramente inmaterial y acto puro, cuya perfección conocen y anhelan imitar las inteligencias que habitan en los cuerpos celestes. Un Ser Supremo, que, sin intervenir en la marcha del mundo, y por el mero hecho de existir, mueve como Motor Inmóvil y "en cuanto amado" (κίβητι δὴ ὡς ἐρόμενον) a todo el universo¹³. Este ser, del que en última instancia penden los cielos y la tierra, es el responsable último, no sólo de los armoniosos movimientos de las esferas celestes, sino también de las ordenadas actividades de las formas naturales, nacidas, como antes dijimos, a consecuencia de los movimientos celestes.

Por consiguiente, lo que hace que en el mundo exista movimiento y orden, es el amor, ya que en última instancia, es el deseo de las inteligencias celestes por imitar la perfección del ser supremo, lo que pone en movimiento a los cielos y a la naturaleza.

Parece, pues, claro que, de manera *inmediata*, Aristóteles atribuyó la teleotropía de los entes naturales y el orden del mundo a la actividad rectora de las formas; de manera *mediata* a las inteligencias que dirigen los movimientos de los cuerpos celestes que dan lugar a las formas sublunares; y, en *última ins-*

12 Conviene aclarar que no se trata de explicar el origen *cronológico* de las formas, puesto que, en el universo aristotélico, infinito en el tiempo, las formas existen desde siempre. Se trata más bien de explicar su origen ontológico, pregunta que sigue teniendo sentido, aun cuando algo exista desde siempre.

13 ARISTÓTELES. *Metaf.*, XII, 7.

tancia, a la existencia de un Ser Supremo, más allá de la materia y el cambio, que, como objeto de amor, pone en movimiento las esferas celestes.

Algunos comentaristas de Aristóteles parecen lamentar que recurriese a causas tan poco "científicas" para explicar el orden e inteligibilidad del universo, considerando que es poco serio "el hacer bajar los dioses a la tierra para tratar de explicar lo inexplicable". Sentencian, además, que cuantos habían tomado en serio la filosofía física del Estagirita, debieron sentirse muy desilusionados con estas doctrinas.

No sé lo que los contemporáneos de Aristóteles pensaron de sus teorías. Ni tampoco lo que de ellas puedan pensar quienes lean estas páginas. Pero no me parece justo basarse en prejuicios mecanicistas o antiteológicos para hacer decir a Aristóteles lo que de hecho no dijo. O para lamentar que dijese lo que dijo.

A partir de un cierto momento, y utilizando con generosidad terminología y conceptos de los griegos, fue la doctrina religiosa del *creacionismo*, sistematizada sobre todo por la escolástica, quien propuso la opinión más difundida en la cultura occidental para responder a la pregunta einsteiniana: El universo es inteligible porque es obra de un Dios que lo creó con número, peso y medida.

3.2. EL INMANENTISMO DE ALFRED NORTH WHITEHEAD

Una postura bastante original para explicar la inteligibilidad del universo es la de Alfred North Whitehead. Según el filósofo británico, en nuestro universo no existen *sustancias* acabadas y netamente definidas, sino *procesos*, entrelazados entre sí de manera orgánica. La naturaleza es un incesante fluir hacia la novedad, por lo que se asemeja más a un organismo que evoluciona que al monótono funcionar de una máquina. Por este motivo, Whitehead subraya, una y otra vez, que lo que subyace a las cosas singulares, como su fondo último, no son fragmentos mínimos, extensos, sólidos, indivisibles y carentes de cualidades, como pensaron Descartes y Newton.

Nuestro universo se compone de "entidades actuales", en cada una de las cuales, sin menoscabo de su unidad, coexisten dos polos, calificados por Whitehead como "polo físico" y "polo mental". El polo físico está constituido por las propiedades concretas que en cada momento definen a un individuo singular. El polo mental es la capacidad real de ese mismo individuo para cambiar su modo de ser, actualizando con sus cambios alguna de las posibilidades presentes en el mundo de los "objetos eternos". Esto significa que en los procesos naturales no están presentes solo elementos y fuerzas físicas, sino *factores de naturaleza psíquica y emocional*, sensibles a la atracción que las formas eidéticas, a las que Whitehead denomina objetos eternos, ejercen sobre las entidades concretas que en cada momento componen el mundo.

Los objetos eternos no son realidades subsistentes, al modo de las ideas platónicas, sino más bien lo que en algunas filosofías ha sido calificado como “el mundo de los posibles”. Los objetos eternos, por consiguiente, no tienen naturaleza física, sino que son entidades ideales, fuera del espacio y el tiempo, y que sirven de modelo a las posibles metas a las que cada entidad actual puede “tender”:

“Son...formas definitorias sin conexión con cualquier experiencia física particular, pero con evaluación abstracta de lo que ellas pueden aportar a tal experiencia”¹⁴.

De estas premisas se deduce que la imagen que las ciencias positivas nos ofrecen del mundo real no es una imagen fidedigna, sino una representación abstracta y unilateral, a la que de manera errónea se atribuye realidad concreta (the fallacy of misplaced concreteness). Esta falacia distorsionadora nos impide comprender un mundo, cuya historia consiste en un incesante proceso en el que, de manera ininterrumpida, se suceden nuevas formas de ser, que buscan y encuentran su satisfacción en la actualización de las posibilidades que ofrece el mundo de los objetos eternos.

La naturaleza no es una máquina de resortes materiales, como pensaron Descartes, Newton y Leibniz, sino un proceso organísmico en el que las entidades actuales aspiran a actualizar los objetos eternos aún no realizados, y que constituyen la *naturaleza primordial de Dios*. El proceso no tiene fin y durante su decurso emergen constantemente nuevas entidades actuales que, tras lograr su satisfacción individual, persiguen nuevas actualizaciones o concrecencias. El órgano de toda novedad es el acceso al mundo de los objetos eternos y el deseo de actualizar lo ideal realizable y aún no realizado.

La experiencia del mundo, propia de la vida animal y del conocer humano consciente, *aprehensión* en la terminología tradicional, constituiría, según Whitehead, un caso límite de una modalidad de conocimiento más profunda y universal, la *prehensión*, una difusa experiencia mental anterior a toda forma de experiencia consciente:

“Utilizaré el término *prehensión* para referirme a la *aprehensión* no cognitiva. Con ello quiero indicar también que la *aprehensión* puede ser cognitiva o no cognitiva”¹⁵.

Lo que esta original doctrina defiende es que *existen modos de conocimiento, apetición y disfrute, previos y anteriores al umbral de la conciencia*. La *prehensión* sería un género del que el *conocer* y *sentir* conscientes (*aprehensión*)

14 WHITEHEAD, Alfred North, *La función de la Razón* (Tecnos, Madrid 1985) 70.

15 "I will use the word *prehension* for *uncognitive apprehension*: by this I mean *apprehension* which may or may not be *cognitive*". WHITEHEAD, Alfred North, *Science and the Modern World*. Lowell Lectures, New York 1925, 69.

serían solo una especie. Además de aspectos teóricos, la prehensión incluiría también elementos de experiencia emocional no consciente. Por consiguiente, incluso en las cosas que se nos antojan puramente físicas, existirían rastros de impulsos emocionales (throbs of emotional energy).

Cada entidad actual prehende, experimenta y siente su entorno y el mundo de los objetos eternos, dentro de los límites de su actual y concreto modo de existir¹⁶. Y a partir de los datos de que dispone, tiene la posibilidad de auto-crearse una y otra vez, dando lugar a una nueva concreción. Y al final de cada proceso de autocreación y apropiación, experimenta el autogoce y el disfrute de un nuevo valor.

Por lo tanto, lo que pone en movimiento al mundo es el anhelo, el deseo y la prosecución de nuevas metas, es decir, la causa final:

“La experiencia mental es el órgano de la novedad, el deseo apremiante del más allá. Pretende vivificar el sólido hecho físico, que es repetitivo, con las novedades que la atraen”¹⁷.

La historia del universo ha consistido en un ininterrumpido sucederse de entidades actuales cuyo surgimiento y consolidación es fruto del ejercicio de la capacidad *prehensiva* de que toda entidad actual dispone.

Por consiguiente, la existencia de diseños inteligibles en el universo se debe a la existencia de objetos eternos. Y su constante y pausada realización a lo largo de la cosmogénesis es el hecho fundamental que responde a la pregunta einsteiniana de porqué es inteligible el universo.

Eso sí, el Dios de Whitehead no es un Dios "servidor del pueblo", como el de Platón, ni un Dios creador, como el de la Biblia. Es un Dios que coincide con el mundo en cuanto a su *naturaleza consecuente*, y que se ofrece como meta a los anhelos de un universo que tiende a la realización de lo mejor.

Por lo tanto, incluso Dios es una entidad actual en la que coexisten, sin romper su unidad, dos polos o naturalezas, una *naturaleza primordial*, constituida

16 La generalización y aplicación de categorías psicológicas a estadios prehumanos da lugar a una univocidad y equívocidad, queridas y buscadas por Whitehead, ya que, según él, en la naturaleza hay diferencias y gradación, pero no saltos cualitativos infranqueables. Actividades como la vida y la conciencia no se dan con la misma intensidad en los átomos que en los seres vivos, pero todos ellos están inmersos y encuadrados en un mismo marco metafísico fundamental. El motivo de que estos aspectos volitivos y emocionales no sean perceptibles en nuestra experiencia ordinaria del mundo es que nuestros sentidos están diseñados únicamente para ocuparse de los aspectos prácticos de la vida. Y en cuanto a la ciencia, es evidente que no dispone, o no quiere disponer, de instrumentos ni métodos de observación, capaces de ocuparse de aspectos de la realidad que no sean cuantitativos y mensurables.

17 *La función de la Razón* (Tecnos, Madrid 1985) 72.

por todos objetos eternos aún no realizados, y una *naturaleza consiguiente*, constituida por todas las posibilidades y objetos eternos ya realizados.

Desde el punto de vista de su naturaleza primordial, Dios es el fundamento y el lugar en que se apoya la existencia de los objetos eternos. Desde el punto de vista de su naturaleza consiguiente, Dios se identifica con el mundo. Lo divino primordial, concebido como conjunto de posibilidades ideales, es quien pone a disposición de todas las entidades actuales las posibles metas de su devenir. Las entidades que conforman el mundo físico actual, están sumergidas en el mundo de los objetos eternos, participan de ellos y de ellos reciben las metas.

Por lo tanto, el dios de Whitehead no es ni personal, ni totalmente distinto del mundo, sino que de algún modo forma parte de él. Esto implica que, como el mismo mundo, también él se encuentre en continuo cambio, buscando su realización como todas las entidades actuales.

Quedaría por demostrar porqué existen metas eternas y la aspiración a lo mejor. Pero, según Whitehead, la función de la filosofía no es demostrar, sino proponer escenarios desde los cuales las cosas se tornen más comprensibles.

4. ÉTICA DEL CONOCER HUMANO

La utilización que la especie humana hace del conocimiento en busca de mejoras para su condición natural se remonta al principio de los tiempos. Este largo viaje aún no ha concluido; y nunca, ni siquiera ahora, ha carecido de peligros y ambigüedades. Empero, es de justicia reconocer, ya desde el principio, que el mayor de los peligros no tiene su origen en los resultados de sus investigaciones, sino *en el uso que el hombre mismo ha hecho de ellos*. Una secular y amarga experiencia nos enseña que todos los descubrimientos que el hombre ha hecho hasta la fecha han sido utilizados de manera egoísta para someter a su semejantes de manera despótica. Veamos con algo más de detalle esta afirmación.

4.1. CRITERIOS UNILATERALES DE GESTIÓN

Es evidente para cualquier observador que los criterios con que se ha gestionado y gestiona la investigación tecnológica son casi siempre mercantiles o de búsqueda de prestigio. Lo que los gobiernos y las grandes empresas suelen promocionar, no son tecnologías seguras, respetuosas con el hombre y su ambiente, encaminadas a aliviar de manera eficaz necesidades apremiantes y elementales, sino proyectos que puedan reportar, a corto plazo, poder político o beneficios económicos. No se puede evitar la impresión de que lo que verdaderamente cuenta no son las condiciones de producción ni el destino de los asalariados,

sino el producir cada vez más, y de la manera más rápida y barata posible. Y cuando estos criterios económicos y de poder se aplican de forma rígida, el resultado más normal son condiciones de trabajo humanamente poco aceptables (salarios de hambre, paro, horarios inhumanos, destrucción de las familias, etc.). Aplicar de manera extrema criterios de producción como los arriba mencionados, no hace la existencia humana más llevadera, sino que, a corto y a largo plazo, conduce a la fatiga existencial, a depresiones y, finalmente, a la infelicidad.

4.2. INJUSTO REPARTO DE LOS FRUTOS DEL PROGRESO

Estamos desarrollando costosísimas técnicas médicas, mientras gran parte de la humanidad carece de las vacunas más elementales; enviamos hombres a la luna y sofisticados vehículos al espacio para estudiar el sistema solar, al tiempo que grandes capas de la población humana no tienen acceso al agua potable o a la cultura y a la educación más elementales; y construimos, a un precio elevadísimo, armas capaces de borrar la vida humana de la faz de la Tierra, en tanto que una parte de la humanidad se muere de hambre.

4.3. MONOPOLIO INCONTROLADO DE LA INFORMACIÓN

Otro efecto, menos llamativo hasta la fecha, pero que se va haciendo más preocupante cada día, es que un nuevo e inmenso poder, el del conocimiento y la información, se está concentrando paulatinamente en un número cada vez más reducido de personas. Nunca en la historia de la humanidad fueron tan pocos los que detentaron poder tan formidable. La experiencia histórica nos enseña que siempre existieron grupos y personas deseosas de controlar las cosas necesarias para la vida humana: los territorios, la sal, el agua, los ríos, los minerales, las vías de comunicación y así un largo etcétera. Y si esto ha ocurrido así desde siempre, ¿por qué no habría de suceder lo mismo en nuestros días con *el conocimiento, la más valiosa de nuestras materias primas?*

Consideremos, a modo de ejemplo, los últimos desarrollos tecnológicos en el ámbito de la informática. Vivimos en una época en la que inmensos soportes de memoria son capaces de almacenar un ingente número de datos, y en la que procesadores, cada vez más potentes, pueden procesar trillones de datos en pocos segundos. Lentamente, estamos comenzando a tomar conciencia de las pavorosas consecuencias a las que estos desarrollos tecnológicos podrían conducir.

La utilización masiva y obligatoria de máquinas para toda clase de tareas ordinarias (hay ya países en los que se necesita un manual de instrucciones para vivir en ellos), y el rastro que del usuario queda almacenado después de cada uso, puede acabar encerrándonos en una especie de jaula virtual, de la que

cada vez resulte más difícil escapar, y en la que solo algunos controlen lo que somos y hacemos.

Lo que muchos recelan, a la vista del modo en que los avances informáticos se están gestionando en nuestros días, es que todos acabemos bajo la férula de instancias anónimas, contra cuyas decisiones nadie pueda reclamar, y que permita a un grupo cada vez más reducido de gentes sin escrúpulos ejercer un control exhaustivo sobre todos nosotros. Esto nos asimilaría a los miembros de un termitero o de una colmena y acabaría definitivamente con los independientes, los poetas, los heterodoxos y los soñadores. Y, desde luego, con los filósofos.

¿Elegiremos ser felices al modo de las armoniosas hermandades de los insectos? No está excluido que lo que hasta pocos años parecía una macabra fantasía, acabe convirtiéndose en realidad. Me da pie a esta conjetura un proyecto presentado por Dirk Helbing, de la Escuela Técnica Federal de Zúrich (ETH), seleccionado entre los seis proyectos finalistas dentro del Programa Europeo de Proyectos Punteros en Tecnologías Emergentes y Futuras¹⁸. El proyecto, denominado LES (Living Earth Simulator) (Simulador de una Tierra Viva), tendría una dotación de mil millones de euros y consistiría en la construcción de un servidor informático con una capacidad sin precedentes, en el que podrían ser almacenados y continuamente actualizados todos los datos relevantes del planeta. La tarea no sería difícil, gracias al crecimiento exponencial de las informaciones en formato digital. Observatorios y sensores distribuidos por todo la Tierra actualizarían constantemente las informaciones del servidor. La ingente cantidad de informaciones de que con ello se conseguiría, podría ser explotada por programas elaborados ad hoc, para predecir o pilotar acontecimientos futuros¹⁹.

Los mismos que defienden el proyecto LES admiten que llevarlo a cabo toparía, al menos de momento, con muchas y graves dificultades. En efecto, cabría preguntarse si todo el mundo, incluidas las grandes empresas, entregarían informaciones relativas a sus patentes. Además, ¿quién gestionaría el superordenador? ¿seríamos capaces de entender el porqué de sus decisiones? ¿nos someteríamos a las órdenes de una máquina? ¿apoyaríamos nuestras decisiones en nuestras viejas concepciones del mundo o acabaríamos por declarar y convencernos de que la pura confusión de ideas constituye la más fiel imagen del mundo en que vivimos? ¿renunciaríamos con ello a intentar comprender el mundo antes de tomar decisiones sobre él?

18 Más datos sobre este proyecto en WEINBERG, D., "Simular el planeta en tiempo real", en *Investigación y Ciencia* 425 (2012) 26-31.

19 Como detalle significativo me gustaría indicar que el proyecto LES también almacenaría los datos procedentes de los teléfonos móviles y otros instrumentos electrónicos de comunicación, ya que esos datos nos informan sobre los movimientos de las personas y sus compras, proporcionándonos valiosos indicios sobre lo que piensan.

Sin duda que el proyecto está todavía muy inmaduro. Pero es evidente que el simple hecho de que haya sido elaborado, presentado y financiado suscita ya mucha preocupación.

Y lo más grave es que este tipo de monopolios son cada vez más frecuentes en campos distintos al de la informática, como, por ejemplo, el de las semillas, la energía, los medicamentos y otros productos.

Fabricación de armas

Especialmente doloroso es que, como una triste y secular experiencia nos enseña, desde que el mundo es mundo, el hombre ha utilizado sus principales descubrimientos para fabricar armas. Pensemos en la rueda, el cobre, el hierro, la pólvora, la dinamita o la energía nuclear. O en la guerra que actualmente está teniendo lugar en Ucrania.

4.4. PROGRESIVO DETERIORO DEL MEDIO AMBIENTE

La voluntad de conseguir cada vez más resultados, cada vez más deprisa y cada vez con menos costes, ha tenido como consecuencia que el medio ambiente se haya visto frecuente y gravemente afectado en forma de excesiva explotación de recursos, accidentes nucleares y daños ecológicos. Por no mencionar la fusión acelerada de los hielos polares, las masivas deforestaciones, los incendios forestales provocados y los cambios climáticos en general.

4.5. DESHUMANIZACIÓN

La ciencia moderna, tal y como se cultiva desde los tiempos de Galileo, es heredera, en muchos aspectos, del ideal clásico de conocimiento impersonal y desinteresado. Es decir, lo que con ella se busca es el saber por el saber, independientemente de los intereses y preocupaciones del hombre concreto. De hecho, uno de los ideales de la ciencia de nuestros días, es eliminar todo lo que signifique subjetividad, emociones, sentimientos o vida pasional, y proceder como si ninguna de estas cosas existiesen.

Ahora bien, lo que como metodología de investigación no merece sino alabanzas, acaba por convertirse en una monstruosidad, cuando de manera universal se pretende que lo subjetivo y personal carecen de importancia. La tragedia consiste en dejar de lado a los hombres concretos a la hora de determinar qué cosas son importantes y qué cosas no lo son, ya que lo que entonces se consigue, no es que los hombres sean más felices, sino simplemente que produzcan más y estén mejor informados. Y es que si los individuos singulares dejan de ser el punto de referencia de la investigación y esfuerzos de la especie, todo

acaba por estar permitido, con tal de que con ello aumenten nuestros conocimientos y poder. O el balance de determinadas cuentas corrientes.

4.6. CIENTIFICISMO

Tampoco es infrecuente la presencia de una dolencia que muchos, incluidos algunos notables científicos, califican de “cientificismo”. He leído en algún sitio, que el historiador N. Comfort, de la Universidad John Hopkins, defendía que algunos de los peores capítulos de la historia humana son atribuibles al cientificismo, una ideología según la cual, la ciencia es el único método válido para solucionar los problemas humanos. También el pensador alemán H.G. Gadamer piensa que investigar determinados aspectos de la realidad a costa de poner otros entre paréntesis, no debería equivaler nunca a negar la realidad e importancia de estos últimos, ya que ello conduciría al reduccionismo y a confundir la metodología con la ontología.

Las posiciones extremas de algunos científicos han dado lugar a lo que Konrad Lorenz denomina reduccionismo ontológico, actitud que este mismo autor define como “una falsa creencia, consistente en atribuir realidad e importancia, solamente a aquello que puede ser expresado en el lenguaje de las ciencias exactas”.

5. EL CONOCIMIENTO COMO PANOURGIA

En los primeros capítulos del libro del Génesis, uno de los relatos más antiguos sobre nuestra especie, se atribuye el origen de los males que aquejan a la humanidad al deseo de conocer. Una serpiente promete a nuestros primeros padres que serán como Dios mismo, conocedores del bien y del mal, si comen los frutos prohibidos del árbol de la ciencia. Cedieron a la tentación y como castigo fueron expulsados del paraíso. La opinión pesimista del libro del Génesis sobre el conocimiento está presente también en relatos semejantes de otras primitivas culturas. Por ejemplo en el mito de Pandora o en el castigo de Epimeteo.

Ahora bien, por lo que a mí respecta, yo no soy de los que achacan los males que sufre el mundo al conocimiento científico o al progreso tecnológico. Personalmente estoy convencido de que la causa de estos males no está en ellos. Es más, pienso que *ni el conocimiento, ni el progreso son buenos o malos en sí*.

Mi opinión personal es que, tomado en sí mismo, el conocimiento, incluido el científico, no es bueno ni malo. El conocimiento bien utilizado es un instrumento utilísimo para favorecer toda clase de progreso; mal utilizado puede conducir, sin embargo, a callejones sin salida. Por eso, y de manera metafórica, puede decirse que los frutos del árbol del conocimiento tienen sabor agridulce.

El conocimiento es moralmente neutro para lo bueno y para lo malo. No existen conocimientos morales y conocimientos inmorales. *Los conocimientos no tienen connotaciones éticas, sino que su moralidad radica en el uso que de ellos se haga.* Los conocimientos están por encima y antes del bien y mal. El modo en que en cada época y cada individuo utiliza los conocimientos, es un reflejo de su moralidad. Por eso considero muy apropiado el término griego *panurgía*²⁰, capacidad para todo, para resaltar el carácter moralmente neutro de los conocimientos humanos.

Por consiguiente, sería ilusorio pensar que el creciente progreso tecnológico sólo traerá bendiciones. Ninguna técnica ha sido capaz hasta la fecha de poner coto a las oscuras fuerzas de insolidaridad y destrucción que parecen habitar-nos. Los ángeles y los demonios no están en la técnica, sino en cada uno de nosotros. La técnica sólo sirve de lente amplificadora.

6. ¿QUÉ HACER?

La ciencia y la tecnología podrían ser instrumentos muy válidos para mejorar las condiciones materiales de un número de hombres cada vez mayor. Pero no basta con ellas. Es posible que se deba a deformación profesional. Pero pienso que los motivos que subyacen al fracaso de todas las tentativas por mejorar la gestión del conocimiento y la justa distribución de sus resultados, son principalmente dos, el relativismo antropológico y la ausencia de referentes morales absolutos y comúnmente compartidos.

6.1. RELATIVISMO ANTROPOLÓGICO

Con el advenimiento de la ciencia moderna, se difundió una idea mecanicista del mundo, basada en la construcción de autómatas mecánicos cada vez más perfectos (sobre todo relojes) y en el uso del lenguaje matemático para describir los eventos naturales. Partiendo de ahí, se pensó que, en realidad, el universo no era más que una gran máquina, en todo semejante a los autómatas de construcción humana, pero dotado de un inmenso número de resortes, infinitamente más finos y complejos que las máquinas humanas: "No veo ninguna diferencia entre las máquinas que construyen los artesanos y los diversos cuerpos que la naturaleza produce por sí misma", dejó escrito Descartes en una de sus obras más conocidas²¹. Continuaba pensándose, sin embargo, y de ello son buenos ejemplos el mismo Descartes, Newton y Leibniz, que el diseño y cons-

²⁰ Panurgía, de pa`", pa`sa, pa`n (todo) y e\rgon (actividad, acción).

²¹ DESCARTES, R., *Principios de la Filosofía*, § 203. Como curiosidad, quiero advertir que Descartes incluía también a los animales entre los cuerpos que la naturaleza produce por sí misma.

trucción de una máquina tan compleja como el mundo, sólo podía ser obra de una Inteligencia Superior, distinta y por encima del mundo.

En nuestros días, sin embargo, se ha impuesto una nueva concepción mecanicista del mundo, según la cual nuestro universo ha dejado de depender de una Inteligencia Superior para convertirse en la obra de un relojero ciego, de acuerdo con la popular metáfora popularizada por Dawkins²². Este cambio de mentalidad se inició con el triunfo del transformismo biológico, que defendía un origen azaroso y evolutivo para todas las formas de vida que pueblan nuestro planeta, incluida la humana. Más adelante, los modelos cosmológicos extrapolaron la idea de evolución *regida por el azar* a la totalidad del universo. En esta nueva visión de las cosas, hasta los elementos químicos y las partículas elementales tienen una historia. Lo más relevante, sin embargo, es que son ya muy pocos los que aún continúan preguntándose si en el devenir cósmico se realiza o no un proyecto inteligente. Por el contrario, son cada vez más los que piensan que el universo no tendería a ninguna meta y en él no se estaría realizando ninguna planificación inteligente.

¿Qué representaría el hombre en la larga cadena evolutiva de formas de ser que constituyen la historia de nuestro universo? En los sistemas clásicos de filosofía, y sobre todo en las grandes religiones occidentales, el hombre ocupaba un lugar de privilegio en el universo y era reflejo, más o menos lejano, de una realidad que transcendía los condicionamientos espacio-temporales de lo puramente físico. Ahora bien, en las antropologías "científicas" actualmente más divulgadas y en las opiniones vertidas por destacados representantes actuales de la ciencia, el hombre ha perdido definitivamente el lugar de privilegio que le había sido asignado.

La especie humana no debería su origen a ninguna planificación inteligente, sino que, como todas las restantes formas de vida, habría emergido de manera absolutamente imprevisible y como resultado de la interacción de fuerzas completamente ciegas: "El hombre, escribe Jean Rostand, no es la obra de una voluntad lúcida. Los procesos ciegos y desordenados que lo han concebido no buscaban nada, no aspiraban a nada, no tendían a nada, ni siquiera de la manera más vaga del mundo"²³. "Ninguna especie, incluida la nuestra, afirma E. O. Wilson, posee un propósito más allá de los imperativos creados por su historia genética"²⁴. Esto significa, ni más ni menos, que el hombre no es otra cosa que el efímero eslabón de una larga cadena evolutiva que, sin fisuras, conduce desde las formas más primitivas de vida hasta los mamíferos antropomorfos.

Destronado el hombre de su puesto de privilegio, tanto su destino, como sus problemas y aspiraciones, son completamente indiferentes para la marcha del

22 DAWKINS, R., *The Blind Watchmaker*. Norton, New York 1986

23 ROSTAND, J., *El hombre y la vida*. FCE (Madrid 1973) 48.

24 WILSON, E. O., *Sociobiología. La nueva síntesis*. Omega (Barcelona 1980) 14.

mundo. Al fin y al cabo, piensa Jean Rostand, "el pensamiento humano no tiene en el cosmos inerte mayor importancia que el canto de las ranitas o el rumor del viento en las hojas"²⁵.

Pues bien, la consecuencia lógica que se sigue de esta visión del hombre, es que todo carece de sentido. Si todo cuanto ha acontecido y acontece en el mundo ha sido y es consecuencia de la interacción de fuerzas ciegas, hay que concluir que el mundo no camina hacia ninguna parte. Y que si el hombre emergió como resultado de procesos en los que de ninguna manera estaba prevista su existencia, parece claro que no posee derechos especiales y que su destino carece de importancia.

6.2. DISCERNIR ENTRE EL BIEN Y EL MAL

El segundo gran obstáculo para poner al servicio del hombre la gestión del conocimiento humano y la justa distribución de sus beneficios es *la ausencia de referentes morales absolutos, comúnmente compartidos*.

Hubo épocas en las que determinar si algo era bueno o malo no dependía de los pareceres particulares de grupos o de personas, sino de normas externas al hombre y por encima de él: La voluntad divina, libros sagrados, decálogos como el de Moisés, la participación de todos los hombres en una razón universal, las exigencias de la misma naturaleza humana o una ley natural accesible de manera innata a todos los hombres. Mas desde que el hombre se proclamó único responsable para establecer las normas de su conducta, defendiendo que lo bueno y lo malo siempre son relativos y que, a la postre, dependen de las decisiones que los grupos sociales más influyentes adopten en cada momento, ha dejado de ser intelectualmente correcto defender la existencia de ideales como los de Kant. Y es que, desde que conocemos en qué consiste la vida de una estrella, el cielo estrellado ya no produce tanta admiración sobre nosotros. Y la ley moral tampoco se percibe en el corazón humano tan claramente como pensaba el filósofo de Königsberg. Y, si esto es así, ¿qué se puede prescribir o prohibir y en nombre de qué?

Lo que la historia nos enseña es que siempre fueron los más fuertes quienes impusieron sus normas. Por eso los vencedores de una guerra siempre tenían razón; y, además, eran mejores personas que los derrotados. De hecho, las acciones de los vencedores siempre han sido justificadas moralmente y las de los derrotados condenadas.

Desde que el hombre se proclamó autónomo y libre para establecer las normas de su conducta, defendiendo que lo bueno y lo malo, siempre relativo, depende, a la postre, de las circunstancias o de las decisiones que los grupos

²⁵ ROSTAND, J., o. c., 43.

sociales puedan tomar en cada momento, ya ni siquiera se pueden proclamar ideales. Nunca deberíamos olvidar que identificar lo justo con lo que en cada momento legislan los gobiernos democráticos es muy peligroso. Un ejemplo de ello es que tanto la esclavitud, como el nazismo fueron sancionadas en su día por gobiernos formalmente democráticos.

La dificultad para fundamentar una moral humana universal y comúnmente compartida proviene, en última instancia de nuestro rechazo a admitir algo por encima de nosotros.

En esta línea, considero de rabiosa actualidad las preguntas que Nietzsche hacía a sus contemporáneos hace más de un siglo, después de proclamar la muerte de Dios:

"¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia donde se mueve ahora? ¿Hacia donde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos sin cesar?... ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo? ¿No vamos errantes como a través de una nada infinita? ¿No nos absorbe el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene la noche para siempre?"²⁶.

CONCLUSIÓN

Nunca se ha discutido tanto como en nuestros días sobre los resultados y uso de la investigación científica. Todo el mundo se cree autorizado a criticar a quienes podrían tomar decisiones importantes, poniendo en duda su categoría moral o los móviles que los impulsan. Se les achaca que lo único que parece contar para ellos es la rentabilidad económica inmediata o el triunfo político del momento. Es más, todo el mundo parece estar de acuerdo en que los criterios por los que se rige el actual desarrollo humano son unilaterales e insuficientes; y en que es necesario tomar medidas urgentes para evitar que nuestro planeta se vuelva inhabitable a medio plazo. Mas, si estamos de acuerdo en tantas cosas, ¿a qué se debe la ineficacia de nuestras discusiones?

No nos engañemos: Va a ser muy difícil luchar eficazmente contra los instintos de agresividad, posesión y dominio, tan profundamente arraigados en nuestras disposiciones genéticas individuales. Personalmente estoy convencido de que nuestros debates continuarán siendo ineficaces, mientras los intereses de los individuos concretos no sean colocados en el centro mismo de la discusión. Y mientras no estemos dispuestos a aceptar las renuncias que una razonable ralentización del progreso tecnológico lleva consigo.

26 NIETSCHE, F., *La gaya ciencia*, 125.

Desgraciadamente, ello implica, a corto y medio plazo, muchos sacrificios personales y colectivos, difícilmente aceptables, si no se parte de valoraciones morales distintas de las comúnmente admitidas en nuestros días. Si hay que evitar a toda costa la impopularidad, si lo único que cuenta es el triunfo personal inmediato y si el único criterio de discernimiento es la fría racionalidad de los balances económicos o el triunfo político, será muy difícil hacer desaparecer el egoísmo personal y colectivo.

Y no basta con sentir miedo por el futuro del planeta o preocuparnos por el destino de las siguientes generaciones. Si no hay un acuerdo mínimo sobre el significado del mundo y el puesto del hombre en la naturaleza, será muy difícil ponerse en marcha de manera rápida y eficaz. Pienso que, mientras el miedo y el egoísmo sean los únicos motores de la historia humana, será muy difícil lograr cuotas aceptables de felicidad para todos los habitantes de nuestro planeta.

Ahora bien, es posible que todo cambiase si los principios morales y antropológicos de que suele partirse en nuestros debates fuesen distintos y ampliamente compartidos. Por ejemplo, si se viese en el hombre un reflejo, todo lo pálido y lejano que se quiera, de un Absoluto. O si la historia del mundo fuese considerada como la laboriosa y progresiva realización de un proyecto de amor. Probablemente no le faltaba razón a Teilhard de Chardin cuando escribía que sólo la existencia de una meta intemporal, comúnmente sentida y deseada (Punto Ómega), es capaz de poner en marcha y unificar voluntades libres. O si se viese en un Dios Trascendente, no sólo la ruta intemporal de todo orden, sino también el amor final que todo lo abarca

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 3

ARISTÓTELES. *Metafísica*, XII, 7

ARRANZ, M., "Sobre pulgas de playa y envases de Coca Cola. Una meditación estival sobre el orden del mundo", en *Sobre Ciencia y Arte*. Ediciones UPSA 2003, 207-215.

CEARRETA, A., "¿Existe el antropoceno?", en *Investigación y Ciencia* 506 (noviembre 2018) 88 ss.

DAWKINS, R., *The Blind Watchmaker*. Norton, New York 1986.

DESCARTES, R., *Principios de la Filosofía*, § 203.

DROESCHER, Vitus, *Magie der Sinne im Tierreich*. DTV, München 1984.

PLATON, *Filebo*, 28 c.

MONOD, J., *Le hasard et la nécessité*. Seuil, Paris 1970.

NIETSCHE, F., *La gaya ciencia*. Akal, Madrid 2001.

RENN, J., *The Evolution of Knowledge. Rethinking Science for the Anthropocene*. Princeton UP, 2020.

ROSTAND, J., *El hombre y la vida*. FCE, Madrid 1973.

WEINBERG, D., "Simular el planeta en tiempo real", en *Investigación y Ciencia* 425 (2012) 26-31.

WHITEHEAD, Alfred North, *La función de la Razón*. Tecnos, Madrid 1985.

WHITEHEAD, Alfred North, *Science and the Modern World*. Lowell Lectures, New York 1925.

WILSON, E. O., *Sociobiología. La nueva síntesis*. Omega, Barcelona 1980.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*. Gredos, Madrid 2009.

CONOCIMIENTO Y FINES MORALES: SOBRE LA FILOSOFÍA EN SENTIDO CÓSMICO

*KNOWLEDGE AND MORAL ENDS: ON PHILOSOPHY IN THE
COSMIC SENSE*

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS

Doctora en Filosofía
Catedrática de Metafísica y Teoría del Cócimiento
Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca / España
amandaluzro@upsa.es
ORCID: 0000-0002-9033-0710

Recibido: 31/08/2022

Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Este artículo toma en consideración la distinción kantiana entre el concepto escolar de la filosofía o concepto de escuela y el concepto cósmico de la misma. De la filosofía en sentido cósmico destaca la idea del saber filosófico como brújula o instancia de sentido respecto a los demás saberes, de manera que estos sean orientados hacia el desarrollo de los fines morales o destino moral de la humanidad. En esta línea, la autora considera que el concepto kantiano de la filosofía en sentido cósmico enlazaría, por un lado, con la función sapiencial que la tradición asigna a la metafísica y, por otro lado, y al mismo tiempo, con esas líneas y autores de la filosofía contemporánea que critican el cientificismo y reclaman la necesidad de una interacción entre las ciencias positivas y la filosofía; por ejemplo, entre otros, Husserl y Habermas.

Palabras Clave: Cientificismo, concepto cósmico, concepto escolar, filosofía, fines morales, Habermas, Heisenberg, Husserl, Kant.

Abstract: This paper takes into consideration the Kantian distinction between the scholastic concept of philosophy or school concept and the cosmic concept of philosophy. Of philosophy in the cosmic sense, it emphasizes the idea of philosophical knowledge as a compass or instance of meaning with respect to other knowledge, so that these are oriented towards the development of the moral ends or moral destiny of humanity. In this line, the author considers that the Kantian concept of philosophy in a cosmic sense would link, on the one hand, with the sapiencial function that tradition assigns to metaphysics and, on the other hand, and at

the same time, with those lines and authors of contemporary philosophy who criticize scientism and demand the need for an interaction between the positive sciences and philosophy; for example, among others, Husserl and Habermas.

Keywords: Scientism, cosmic Concept, school Concept, Philosophy, moral Purposes, Habermas, Heisenberg, Husserl, Kant.

Me cabe el privilegio de haber tenido como profesor a Saturnino Álvarez Turienzo. Más tarde seríamos colegas; pero, antes, en mis estudios de la Licenciatura en Filosofía, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, fui alumna suya. Como le dije personalmente en el acto de homenaje que la Facultad organizó con motivo de su jubilación y en el que se presentó el volumen XVII (1990) de *Cuadernos salmantinos de filosofía*, dedicado a él¹, Saturnino Álvarez Turienzo es uno de esos profesores que *dejan huella*. Entre sus contribuciones a mi formación me gustaría destacar aquí dos: Ponernos directamente en contacto con las obras éticas de Kant, tal como sucedió en un seminario dedicado a la *Crítica de la razón práctica*, y su preocupación por los desafíos del desarrollo del conocimiento científico técnico y de los saberes positivos, especialmente para la ética y la metafísica; y consecuentemente, para la subjetividad, para el sujeto. Esta preocupación es constante en su trayectoria filosófica. Sin ir más lejos, Turienzo deja constancia de la misma en su último artículo publicado en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, en el año 2015², que, a su vez, lo pensó en continuidad con su penúltimo artículo en esta misma revista, en 2013³. Esta contribución quiere ser un signo de reconocimiento hacia esas dos huellas.

1. EL CONCEPTO CÓSMICO DE FILOSOFÍA SEGÚN KANT

En la “Doctrina trascendental del método” de la *Crítica de la razón pura*, en su capítulo III, titulado “La arquitectónica de la razón pura”, Kant distingue entre

1 Cuadernos salmantinos de filosofía. Homenaje a Saturnino Álvarez Turienzo, vol. XVII, 1990.

2 ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “Filosofía que afirma la ética y el sujeto ético y filosofía que la niega”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol.42, Suplemento 1, 2015, pp. 289-297. En el resumen en el que presenta el texto escribe: “Dentro del dominio y bajo la inspiración de las ciencias de la naturaleza, se desarrolla un tipo de pensamiento contrario al anterior [se refiere al pensamiento de alcance metafísico que se desarrolla bajo la influencia de Hegel], el del positivismo y neopositivismo, desconectado de la metafísica, en el que la subjetividad y su mundo (sujeto y ética) serán puestos en cuestión, dejados fuera del conocimiento o simplemente negados” (*ibid.*, p. 289).

3 ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “Del hombre y la moral arraigados en el hecho de la naturaleza al hombre y la moral abiertos al hacerse del espíritu”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol.40, 2013, pp. 711-727.

el concepto escolar o “*concepto de escuela*” (*Schulbegriff*) de filosofía y un “concepto cósmico (*conceptus cosmicus*)”⁴ (*Weltbegriff*) de la misma, una distinción que se encuentra también en la *Lógica*⁵.

Entendida en el primer sentido, la filosofía se entiende en el sentido de una ciencia, que solo tiene como finalidad la unidad sistemática de sus conocimientos. En esta perspectiva, la filosofía es vista como “un sistema de conocimientos que solo se buscan como ciencia, sin otro objetivo que la unidad sistemática de ese saber y, consiguientemente, que la perfección lógica del conocimiento”⁶.

En cambio, en su concepto cósmico, “la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*)”⁷.

Kant sostiene que es este concepto de la filosofía el que “siempre ha servido de fundamento” a la denominación de filosofía; sobre todo, cuando dicha denominación vino de algún modo a personificarse y a representarse en el “ideal del filósofo”⁸.

A mi modo de ver, con este concepto cósmico, Kant está pensando en la filosofía como una instancia orientadora o una instancia de sentido respecto a los demás saberes.

Así, la idea de filósofo que asocia a la filosofía en sentido cósmico es la idea del filósofo como un “legislador” de la razón⁹.

Y tal como sugiere el siguiente texto, por legislación se entiende la ordenación de los demás saberes hacia los fines esenciales, a los que hace referencia antes:

El matemático, el naturalista, el lógico, por muy sobresalientes que sean los progresos de los primeros en el conocimiento racional y por mucho que avancen los segundos, especialmente en el terreno filosófico, son meros artífices de la razón. En el ideal se encuentra el maestro que los une, que los utiliza como instrumentos para

4 KrV, A838-839/B866-867. KANT, Immanuel. Citaré la *Crítica de la razón pura* por la primera y segunda edición originales de esta obra, como es habitual (A y B, respectivamente). Las referencias a las demás obras de Kant corresponden a la edición alemana: KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Bd. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ss. Las citaré mediante las siglas y abreviaturas comúnmente admitidas, seguidas del número del volumen y de las páginas en la citada edición (AA).

5 Log, AA 09, 24.

6 KrV, A838/B867.

7 KrV, A839/B867.

8 KrV, A839/B867.

9 KrV, A839/B867

promover los fines de la razón humana. Solo a ese maestro deberíamos dar el nombre de filósofo¹⁰.

La frase, “el maestro que los une, que los utiliza como instrumentos para promover los fines de la razón humana”, indica la función orientadora de los saberes que Kant asigna a la filosofía en sentido cósmico. La filosofía debería servir de brújula de los demás saberes para que estos no se desvíen de lo que verdaderamente interesa a todos.

Por otro lado, ¿a qué fines se refiere Kant?

En primer lugar, “concepto cósmico” quiere decir aquí, según escribe Kant en una nota a pie de página, referente a “lo que necesariamente interesa a todos”¹¹. En este sentido, como sugiere Cheneval, podríamos hablar también de filosofía en sentido “cosmopolita”¹². En cambio, cuando una ciencia se presenta como una habilidad relativa a determinados objetivos arbitrarios, estamos ante un concepto escolar¹³. Por tanto, los fines a los que se refiere Kant son fines que interesan a todos los hombres.

En segundo lugar, de los fines esenciales, destaca Kant un fin que es el “fin supremo”. Dicho fin supremo es el destino moral del hombre. Este es el “fin último”, respecto al cual todos los demás son “fines subalternos”:

Los fines esenciales (*wesentliche Zwecke*) no son todavía los supremos (*höchsten*). Solo uno de ellos (en una completa unidad sistemática de la razón) puede serlo. De ahí que, o bien constituyan el fin último (*Endzweck*), o bien sean fines subalternos que, en cuanto medios, forman necesariamente parte del primero. Este no es otro que el destino entero del hombre, y la filosofía relativa al mismo se llama moral. La superioridad de la filosofía moral frente a cualquier otra aspiración racional explica que también los antiguos siempre entendieran por “filósofo”, de modo especial, al moralista, e incluso en la actualidad se sigue llamando filósofo, por cierta analogía, a quien muestra exteriormente autodominio mediante la razón, a pesar de su limitado saber¹⁴.

Este texto representa otro modo de expresar el primado de la razón práctica sobre la teórica. Donde primado no significa otra cosa que la subordinación de los demás fines y de los fines perseguidos por el resto de los saberes, como cabe

10 KrV, A839/B867.

11 KrV, A841/B869, nota de Kant.

12 CHENEVAL, Francis, “El cosmopolitismo de Kant”. En: CASTAÑEDA, Fernando, DURÁN, Víctor y HOYOS, Luis Eduardo (Eds), *Inmanuel Kant: Vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes; Pontificia Universidad Javeriana; Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 527-528.

13 KrV, A841/B869, nota de Kant.

14 KrV, A840/B868.

interpretar la frase “cualquier otra aspiración racional”, al destino moral del hombre.

El fin último es la realización del hombre como ser racional, el desarrollo completo de las disposiciones de la humanidad, como sostiene Kant en *Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita*¹⁵, donde humanidad significa autonomía racional, capacidad de autodeterminación, tanto a nivel individual, como a nivel colectivo; ilustración, de acuerdo con el sentido que Kant da a este concepto¹⁶. Realización de la razón o realización como ser racional significa para Kant realización como ser libre; o lo que es lo mismo, realización moral.

A la realización de ese fin último deben estar orientados los demás saberes. Creo que es en esa línea en la que hay que interpretar la idea kantiana de la filosofía como “un sistema”, que aparece esbozada en la misma sección de la “Arquitectónica de la razón pura”, en el siguiente pasaje: “La legislación de la razón humana (filosofía) posee dos objetos, naturaleza y libertad y, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley moral, primero en dos sistemas distintos y, finalmente, en un único sistema filosófico”¹⁷.

Esta idea de la filosofía como un sistema es expresamente tematizada por Kant en su *Crítica del Juicio* y cabe preguntarse si en esta tercera *Crítica* no ha intentado, de hecho, fundamentar trascendentalmente el concepto de la filosofía en sentido cósmico. Pues en dicha tercera *Crítica* adopta como punto de partida el fin de la razón práctica de la realización del supremo bien en el mundo y ello le lleva a fundamentar trascendentalmente una armonía de la razón en su uso teórico con la razón en su uso práctico, destacando una vez más el primado de esta segunda¹⁸.

En esta tercera *Crítica* Kant distingue entre el hombre como fin último (*letzte Zweck*) de la naturaleza y el hombre como fin final (*Endzweck*) de la existencia del mundo. La dimensión en la que el hombre podría ser pensado como el fin final de la naturaleza es la *cultura*¹⁹; por su parte, la condición del hombre como fin final se refiere a su dimensión moral. Pues bien, la tesis de Kant es que el hombre solo podrá a llegar a ser fin último de la naturaleza si es capaz de conformar u orientar sus fines y, en general la cultura, hacia él mismo como fin final:

Como único ser en la tierra que posee entendimiento y por ello tiene capacidad de proponerse fines a sí mismo voluntariamente, recibe el título de señor de la naturaleza y, si se considera a esta como un sistema teleológico, de acuerdo con su des-

15 Cf. IaG, AA 08, 17ss.

16 Cf. WA, AA 08, 35.

17 KrV, A840/B868.

18 He estudiado esta temática en mi libro *Las armonías de la razón en Kant: Libertad, Sentimiento de lo bello y Teleología de la naturaleza*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2013.

19 Cf. KU, AA05, 431.

tino es el fin último de la naturaleza (*letzte Zweck der Natur*); pero esto siempre queda condicionado a que lo entienda y tenga la voluntad de darle tanto a la naturaleza como a sí mismo tal relación final, de tal modo que pueda ser autosuficiente independientemente de la naturaleza y, por tanto, pueda ser ese fin final (*Endzweck*), que, sin embargo, no ha de buscarse en la naturaleza²⁰

Creo que este paso de la *Crítica del Juicio* expresa la misma idea que veíamos a propósito de la filosofía en sentido cósmico, en la *Crítica de la razón pura*.

Por otra parte, es en esta línea de una subordinación de todo conocimiento al fin supremo del hombre, en la que hay que interpretar la conocida posición kantiana, según la cual las tres grandes preguntas de la filosofía confluyen en esta cuarta pregunta: ¿Qué es el hombre? De hecho, en la *Lógica*, Kant inscribe estas cuatro preguntas justamente en la filosofía en sentido cósmico²¹; y en sintonía con la interpretación que venimos manteniendo sobre el concepto cósmico de la filosofía, en este mismo pasaje de la *Lógica*, escribe:

Un filósofo debe reunir dos cualidades principales: 1ª. La cultura del talento y la capacidad para hacer servir el uno al otro, y a toda clase de fines. 2ª. La habilidad (*Fertigkeit*) en el empleo de todos los medios para los fines que se proponga. Estas dos cosas deben marchar unidas; porque sin conocimientos no seremos nunca filósofos; pero tampoco estos conocimientos por sí solos harían al filósofo, si la unión regular y ordenada de todos ellos y de las capacidades no vinieran a formar una unidad, y esta alianza fuese iluminada por los fines supremos de la razón humana²².

Esta misma visión de la filosofía como orientadora de los conocimientos hacia los fines esenciales de los hombres la expresa Kant en otro pasaje de “La Arquitectónica de la razón pura”. En este pasaje llega a atribuir a la metafísica una función *sapiencial*. Esta consiste en *vigilar*, por así decir, que el resto de los saberes no se desvíen de los fines supremos de los hombres:

[...] se volverá siempre a ella [a la metafísica] como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia. La causa de ello está en que la razón, al enfrentarse aquí con fines esenciales, tiene que trabajar incansablemente, o bien para llegar a conocimientos rigurosos, o bien para demoler buenos conocimientos ya existentes.

[...] Esta [la metafísica] lo cifra todo en la sabiduría (*Weisheit*), pero por el camino de la ciencia, el único que, una vez desbrozado, queda siempre abierto y no permite desviaciones. La matemática, la ciencia de la naturaleza e incluso el conocimiento empírico del hombre poseen un alto valor como medios conducentes a fines que son, en gran parte, accidentales a la humanidad, pero que, al final, se revelan necesarios

20 KU, AA 05: 431.

21 Cf. Log, AA 09, 24-25.

22 Log, AA 09, 25.

y esenciales, aunque solo a través de un conocimiento racional extraído de meros conceptos, conocimiento que, llámese como se quiera, no es en realidad otra cosa que metafísica.

Por ello mismo es también la metafísica lo que corona todo el *desarrollo (Kultur)* de la razón humana. Este coronamiento es indispensable, independientemente de la influencia que, como ciencia, tenga en relación con determinados fines, ya que considera la razón de acuerdo con aquellos elementos y aquellas máximas supremas que han de servir de fundamento incluso a la *posibilidad* de algunas ciencias y al uso de todas ellas²³.

Kant llega a cifrar en la “felicidad universal” el fin hacia el que deben confluir todas las ciencias y compete a la metafísica vigilar que ello sea así:

El hecho de que, como mera especulación, sirva para evitar errores, más que para extender el conocimiento, no disminuye su valor, sino que, al contrario, le da dignidad y prestigio en virtud de la censura que ejerce, la cual asegura el orden universal, la armonía e incluso el bienestar de la comunidad científica, ya que la metafísica impide que los valerosos y fértiles desarrollos surgidos de esa comunidad se alejen del fin principal, de la felicidad universal²⁴.

Podemos decir que en este punto Kant coincide con la función directiva y sapiencial que tradicionalmente se atribuye a la metafísica; por ejemplo, en la tradición de la filosofía cristiana. Según esta línea, corresponde a la metafísica: “ejercer una función orientadora en el cuerpo de las ciencias, en cuanto es la cumbre del saber humano de orden natural: una función que se puede llamar *sapiencial*, ya que es propio de la sabiduría ordenar y dirigir los conocimientos y actividades humanos a la luz de los primeros principios y del fin último del hombre”²⁵.

Por otro lado, y es lo que a partir de ahora pretendo destacar, el concepto kantiano de la filosofía en sentido cósmico, interpretado en la línea de la filosofía como brújula u orientación del sentido de los demás saberes, puede ponerse en relación con las críticas al cientificismo en la filosofía contemporánea y la reivindicación de la necesidad de una interacción entre las ciencias positivas y la filosofía. Mediante esa interacción se trataría de restablecer en el conocimiento la dimensión del sentido del mismo, así como el derecho a la existencia de la razón práctico-moral. Algunos exponentes de esa línea son Husserl y Habermas, de quienes cabe afirmar que, en este punto, se hallan en continuidad con la intuición kantiana de una filosofía en sentido cósmico.

23 KrV, A850/B878.

24 KrV, A850/B878.

25 ALVIRA, Tomás, CLAVELL, Luis y MELENDO, Tomás, *Metafísica*. Tercera reimpresión de la primera edición. Pamplona: EUNSA, 1989, p. 22.

Pero, además, estos autores coinciden con Kant al reclamar el sujeto como aquello que no se puede dejar fuera en el conocimiento²⁶, aunque este sujeto no tenga por qué ser necesariamente el sujeto puro kantiano. Solo una interpretación científicista puede llevar a pensar que en las ciencias se puede prescindir del sujeto.

2. LA DESVIACIÓN CIENTIFICISTA. OBJECIONES AL POSITIVISMO

Operar la identificación de lo real con lo científicamente cognoscible, esto es, con lo cognoscible según la metodología propia de las ciencias de la naturaleza, no es sino incurrir en una interpretación positivista y científicista del conocimiento y de la ciencia.

En el marco de la filosofía contemporánea, numerosos filósofos se han opuesto al científicismo; entre otros, Husserl y Habermas.

De acuerdo con Habermas, el científicismo “significa la fe de la ciencia en sí misma, o dicho de otra manera, el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como *una* forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia”²⁷.

El científicismo se basa en un supuesto que no parece admisible: el llamado objetivismo. El objetivismo consiste en pensar ingenuamente que “el conocimiento describe sin más la realidad”²⁸; que “las ciencias reflejan un en-sí de hechos”²⁹.

En la concepción positivista el concepto mismo de realidad “se define con referencia al método propio de las ciencias: por *hecho real (Tatsache)* se entiende solamente aquello que es susceptible de ser objeto de investigación de

26 *Vid supra*, nota 2, donde se deja constancia de que la cuestión del olvido del sujeto fue una de las preocupaciones del profesor Álvarez Turienzo.

27 HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*. Reimpresión de la primera edición, 1982. Madrid: Taurus, 1986, p. 13.

28 HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, *op. cit.*, p. 77.

29 HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, *op. cit.*, p. 78. Cf. tamb. *ibid.* pp. 93, 95. Frente a esa visión ingenua del conocimiento científico, Habermas ha mostrado que el objeto de conocimiento, tanto en el caso de las ciencias de la naturaleza como en el caso de las ciencias del espíritu, se constituye desde el marco transcendental o interés correspondiente: “El proceso de investigación de las ciencias de la naturaleza está organizado en el marco transcendental de la acción instrumental, de tal manera que la naturaleza se convierte necesariamente en objeto del conocimiento desde el punto de vista de la posible disposición técnica. El proceso de investigación de las ciencias del espíritu se mueve en el nivel transcendental de la acción comunicativa, de tal manera que la explicación de los contextos de sentido queda necesariamente bajo el punto de vista del posible mantenimiento de la intersubjetividad de la comprensión mutua”. (HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*. *op. cit.*, p. 282).

las Ciencias”³⁰. Se trata del error de tomar “por ser verdadero lo que es un método”³¹.

Husserl, en su última obra, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pone de relieve cómo una restricción positivista del concepto de ciencia elimina las cuestiones metafísicas o “problemas de la razón”. Por “problemas de la razón” entiende:

[...]todas las cuestiones incluidas en el concepto de la metafísica, tanto en su concepción más estricta como en la más amplia, y, entre ellas, todas esas cuestiones tan oscuramente llamadas ‘últimas o supremas’. Vistas de más cerca encuentran todas ellas, incluyendo las que han sido, en términos absolutos, excluidas, su unidad inextricable precisamente en esto: en que contienen, bien expresa, bien implícitamente, en su sentido mismo, los *problemas de la razón*, de la razón en todas y cada una de sus configuraciones particulares. La razón es el tema explícito de las disciplinas del conocimiento (esto es, del conocimiento verdadero y genuino, racional), de la valoración verdadera y genuina (los valores genuinos como valores de razón), de la acción ética (la acción verdaderamente buena, la acción fundada en la razón práctica); la razón procura aquí un título a las ideas e ideales ‘absolutamente’, ‘supratemporalmente’, ‘incondicionadamente’ válidos. Si el hombre se convierte en un problema ‘metafísico’, en un problema específicamente filosófico, es puesto en cuestión en cuanto ser racional, y si se trata de su historia, lo que está en juego es el ‘sentido’, la razón en la historia. El problema de Dios entraña manifiestamente el problema de la razón ‘absoluta’ como fuente teleológica de toda razón en el mundo. El problema de la inmortalidad del alma es también naturalmente, un problema de la razón, como no lo es menos el problema de la libertad”³².

Entre los problemas de la razón o cuestiones metafísicas están, pues, la cuestión del “conocimiento verdadero y genuino, racional”; las cuestiones de los valores, la acción ética, el sentido de la historia, así como las cuestiones últimas y supremas de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y el problema de la libertad³³. Es obvio que todas estas cuestiones, “sobrepasan y desbordan el mundo en cuanto universo de los meros hechos”³⁴, entendiéndose aquí por “he-

30 MENÉNDEZ UREÑA, E., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. La crisis de la sociedad industrializada. Tercera edición. Madrid: Tecnos, 2008, p. 110.

31 HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990, p. 53.

32 HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op. cit., p. 9

33 Nótese que estas tres cuestiones coinciden con los tres objetos que señala Kant como “meta final” a la que apunta el uso especulativo de la razón (KrV, 798/B826).

34 HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op. cit., p. 9.

chos” lo que se ha indicado más arriba: esto es, aquello que es susceptible de ser tratado por el método de la ciencia.

De ahí la contundente frase de Husserl: “El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía”³⁵.

Husserl reclama la necesidad de recuperar la unidad de ciencias y filosofía. La crisis de sentido de las ciencias de la que habla en la obra citada se refiere justamente al hecho de la relación perdida de ciencia y filosofía, debido a la restricción positivista del concepto de ciencia. Pero lo que Husserl pretende no es que la física se ocupe de los problemas de la razón. Lo que intenta decir es que las ciencias sólo pueden ser significativas para la existencia humana, si son orientadas desde los problemas de la razón. Como solución al problema, señala, como vía, su Fenomenología trascendental, la cual pone al descubierto una subjetividad fundadora de sentido o constitutiva de la objetividad.

Habermas, por su parte, si bien coincide con Husserl en la necesidad de recuperar la unidad perdida de ciencia y filosofía, no le sigue en cuanto a la solución. Husserl, escribe Habermas, “quiso volver a instaurar” la significación vital de las ciencias “mediante la renovación de la teoría pura”³⁶. Pero Habermas no cree en la eficacia práctica de la Fenomenología trascendental. La vía señalada por Habermas es la de la filosofía como crítica que, desde dentro mismo de las ciencias, sea capaz de desenmascarar el objetivismo de las ciencias y poner al descubierto los intereses rectores del conocimiento y, por tanto, su inseparable conexión con el sujeto³⁷, si bien entendido en clave del proceso histórico-evolutivo de la especie humana. El progreso científico, tanto en lo que concierne a las ciencias naturales como en lo que se refiere a las ciencias hermenéuticas o las ciencias humanas, tiene su enraizamiento en la historia de la constitución del género humano, la cual se desenvuelve en distintas dimensiones.

Por otro lado, a una interpretación positivista del conocimiento y de la realidad se oponen, no sólo numerosos filósofos de la filosofía contemporánea, sino también nombres relevantes de la nueva física.

En la nueva física se registra una actitud de oposición al positivismo y un acercamiento a la filosofía³⁸.

35 HUSSERL, E, *op. cit.*, p. 9.

36 HABERMAS, Jürgen, “Conocimiento e interés”. En HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*. Reimpresión de la segunda edición, 1992. Madrid: Tecnos, 1994, p. 164.

37 Sobre la reconstrucción por Habermas de la crítica de Husserl al positivismo en tres pasos y sobre su réplica a la solución husserliana, *vid.*, HABERMAS, Jürgen, “Conocimiento e interés”. En HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología, op. cit.*, pp. 159-178.

38 Según Zubiri, en la física del átomo queda cuestionado el alcance de esta como conocimiento de la realidad. (Cf. ZUBIRI, X, *Naturaleza, Historia y Dios*. 13ª edición. Madrid: Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2007, pp. 328-330). La nueva física plantea “un problema de filosofía”, “un problema de ontología de la naturaleza” (*ibid.*, 332, 351). Sobre las

Para terminar esta contribución, y como testimonio de esa actitud de la nueva física, recogeré algunas comentarios de Heisenberg en *Diálogos sobre la física atómica* y en *Más allá de la física*.

En *Diálogos sobre la física atómica*, en el capítulo titulado “Positivismo, metafísica y religión”, narrando unas conversaciones con otros físicos en Copenhague, Heisenberg deja constancia de su oposición a la actitud mental de los positivistas respecto a la metafísica.

Para los positivistas, la metafísica es pensamiento precientífico, pues carece de la precisión propia de los conceptos de la ciencia natural; los problemas metafísicos serían sólo pseudoproblemas, es decir, cuestiones sin sentido.

A lo cual Heisenberg responde:

Naturalmente, yo puedo estar de acuerdo con el postulado que exige el intentar la máxima claridad en todos los conceptos, pero no puedo comprender la prohibición de reflexionar sobre los problemas más universales sencillamente porque no se da en ellos la claridad conceptual que los positivistas postulan, ya que con semejante prohibición tampoco sería posible entender la teoría cuántica³⁹.

Según Bohr (otro de los físicos que interviene en los diálogos):

[...]la teoría cuántica es un ejemplo maravilloso de que se puede haber comprendido con plena claridad el contenido de una cosa y se sabe, al mismo tiempo, sin embargo, que sólo se puede hablar de tal contenido con imágenes y comparaciones. Imágenes y comparaciones, que son esencialmente conceptos clásicos, son también aquí la “onda” y el “corpúsculo”. Estos no se ajustan plenamente al mundo real; están además en una relación mutuamente complementaria, y, por lo mismo, se contradicen. A pesar de lo cual sólo podemos acercarnos al verdadero contenido usando estas imágenes⁴⁰.

Es (añade Bohr) algo análogo a lo que ocurre en la metafísica y en la religión, que han de recurrir a imágenes, comparaciones, parábolas⁴¹.

Y sobre la posible objeción de los positivistas a la idea de una conciencia intencional tras las estructuras del universo, comenta Heisenberg:

reflexiones que suscita para la filosofía la nueva física es de interés toda la sección de *NHD*, titulada “La idea de naturaleza: La nueva física” (*ibid.*, pp. 293-353). Sobre ello, *vid.* tamb. DAMPIER, William Cecil, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*. Madrid: Tecnos, 1986, pp. 515-517.

39 HEISENBERG, Werner, *Diálogos sobre la física atómica*. Madrid: BAC, 1972, p. 258.

40 HEISENBERG, Werner, *Diálogos sobre la física atómica*, *op. cit.*, p. 260.

41 Cf. HEISENBERG, Werner, *Diálogos sobre la física atómica*, *op. cit.*, pp. 260-262, 265.

Según los positivistas, se da una solución sencilla: el mundo se divide en dos sectores: el de lo que puede decirse con claridad y el de aquello sobre lo que debe guardarse silencio. Por consiguiente, aquí debe guardarse silencio. Pero no hay filosofía tan sinsentido como ésta. Porque no hay apenas nada que pueda expresarse con claridad. Si se elimina todo lo que es oscuro, probablemente sólo quedarán algunas tautologías carentes por completo de interés⁴².

Podría hablarse, pues, de un acercamiento de la física actual a la filosofía. En esta línea, Heisenberg piensa que en la física atómica se puede sacar provecho de las discusiones filosóficas clásicas; entre ellas, la discusión en torno a la escisión del mundo en sujeto y objeto. La nueva física, según Heisenberg, nos fuerza a discutir de nuevo cuestiones filosóficas⁴³.

Por último, y ya para concluir, he aquí unos comentarios de Heisenberg a la *utilidad*, como presunto sentido de la ciencia y del progreso científico:

La ciencia procura el remedio de las necesidades materiales, el alivio de enfermedades, la victoria sobre los enemigos, y predomina merced a la palabra clave que le es propia, «la utilidad». Pero también la utilidad puede conducir al caos, cuando los fines no forman parte de una gran interrelación, de una ordenación superior: «La utilidad es la muerte de la humanidad». Esta frase, de indudable oportunidad, quiere decir que todo fin particular desligado de su propio contexto relacional puede conducir en su desarrollo a resultados que son contrarios a los fines propiamente humanos⁴⁴.

Pero esto es justamente lo que Kant entiende por la filosofía en sentido cósmico: esto es, la filosofía como “la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*)”⁴⁵.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino “Del hombre y la moral arraigados en el hecho de la naturaleza al hombre y la moral abiertos al hacerse del espíritu”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol.40, 2013, pp. 711-727.

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “Filosofía que afirma la ética y el sujeto ético y filosofía que la niega”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol.42, Suplemento 1, 2015, pp. 289-297.

42 HEISENBERG, Werner, *Diálogos sobre la física atómica*, op. cit., p. 264. Sobre la necesidad de prescindir de las prohibiciones de los positivistas, vid. tamb. *ibid.*, pp. 267, 269.

43 Vid. sobre ello, ZUBIRI, Xavier, *NHD*, op. cit., p. 352.

44 HEISENBERG, Werner, *Más allá de la física*. Madrid: BAC, 1974, pp. 127-128.

45 KrV, A839/B867.

- ALVIRA, Tomás, CLAVELL, Luis y MELENDO, Tomás, *Metafísica*. Tercera reimpresión de la primera edición. Pamplona: EUNSA, 1989
- ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María, *Las armonías de la razón en Kant: Libertad, Sentimiento de lo bello y Teleología de la naturaleza*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2013.
- Cuadernos salmantinos de filosofía*. Homenaje a Saturnino Álvarez Turienzo, vol. XVII, 1990.
- CHENEVAL, Francis, “El cosmopolitismo de Kant”. En: CASTAÑEDA, Fernando, DURÁN, Víctor y HOYOS, Luis Eduardo (Eds), *Inmanuel Kant: Vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes; Pontificia Universidad Javeriana; Siglo del Hombre Editores, 2007.
- DAMPIER, William Cecil, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*. Madrid: Tecnos, 1986.
- HABERMAS, Jürgen, “Conocimiento e interés”. En HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*. Reimpresión de la segunda edición, 1992. Madrid: Tecnos, 1994, pp. 159-178.
- HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*. Reimpresión de la primera edición, 1982. Madrid: Taurus, 1986.
- HEISENBERG, Werner, *Diálogos sobre la física atómica*. Madrid: BAC, 1972, p. 258.
- HEISENBERG, Werner, *Más allá de la física*. Madrid: BAC, 1974.
- HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.
- KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22, Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Bd. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ss.
- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*.
- KANT, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft (KU)*, AA05.
- KANT, Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (IaG)*, AA 08.
- KANT, Immanuel, *Logik (Log)*, AA 09.
- KANT, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (WA)*, AA08.
- MENÉNDEZ UREÑA, E., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Tercera edición. Madrid: Tecnos, 2008.
- ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia y Dios (NHD)*. 13ª edición. Madrid: Alianza editorial/Fundación Xavier Zubiri, 2007.

MISCELÁNEA

LOS EFECTOS DE LAS CONDENAS DE PARÍS DE 1277 EN LA RELACIÓN ENTRE LA FACULTAD DE ARTES Y LA FACULTAD DE TEOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD

*THE EFFECTS OF PARIS CONDEMNATION OF 1277 ON THE
RELATIONSHIP BETWEEN THE FACULTY OF ARTS AND THE
FACULTY OF THEOLOGY AT THE UNIVERSITY*

FRANCISCO JAVIER RUBIO HÍPOLA

Doctor en filosofía.
Profesor contratado doctor.
Departamento de Humanidades
Universidad Francisco de Vitoria
Madrid/España
fj.rubio@ufv.es
ORCID: 0000-0003-0859-7852

Recibido: 7/09/2021
Revisado: 24/03/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: Este artículo pretende analizar las consecuencias que las condenas de París de 1277 supusieron para la relación entre la facultad de artes y la facultad de sagrada teología en la universidad, de forma especial de cara al desarrollo de la universidad hacia la modernidad. Las conclusiones del análisis se expondrán en torno a cuatro grandes consecuencias: la desvinculación entre los saberes enseñados en la universidad y la enseñanza y desarrollo del dogma cristiano, el cambio producido en la relación entre fe y razón, como telón doctrinal de fondo del quehacer de la teología en la universidad, el hiato en el desarrollo del pensamiento realista tomista y el paulatino abandono de la física aristotélica y la aparición de nuevos paradigmas. El propósito de este artículo no consiste en zanjar ningún debate, sino más bien en plantear la cuestión en general de cara a una posible profundización de cada uno de los temas.

Palabras Clave: Condenas medievales, Tomás de Aquino, Syllabus de 1277, Averroísmo.

Abstract: This article intends to analyze the consequences that the Paris condemnations of 1277 supposed for the relationship between the faculty of arts and the faculty of sacred theology in the university, especially in perspective of the development of the university towards modernity. The conclusions of the analysis will be presented around four major consequences: the

disconnection between the knowledge taught in the university and the teaching and development of Christian dogma, the change produced in the relationship between faith and reason, as a background doctrinal backdrop for the work of theology in the university, the hiatus in the development of thought Thomistic realist and the gradual abandonment of Aristotelian physics and the appearance of new paradigms. The purpose of this article is not to settle any debate, but rather to raise the general issue in the face of a possible deepening of each of the conclusions.

Keywords: Medieval Condemnations, Thomas Aquinas, Syllabus of 1277, Averroism.

1. INTRODUCCIÓN: LAS CONDENAS DE PARÍS, UN MAPA GENERAL DEL PROBLEMA.

La condena de las 219 tesis por parte del obispo de París, Étienne Tempier, el 7 de marzo de 1277 se presenta como la primera respuesta por parte de la curia eclesiástica latina contra un movimiento intelectual conceptualmente rico, sistemático, de raíz y tendencia secular, que parecía amenazar el dogma cristiano y su tradición¹. No se trata de una reacción rápida y directa a un problema aislado, sino la más contundente de una serie de condenas propiciadas por la creciente tendencia del naturalismo y del determinismo provenientes de la lectura averroísta de Aristóteles en las facultades de artes y de teología. De hecho, el de 1277 es el segundo “syllabus” de acusaciones del mismo obispo Tempier, después de las acusaciones del 10 de diciembre de 1270. Llama la atención el tono de preocupación del Papa Juan XXI en la misiva en la que solicita al obispo de París que ponga en marcha las pesquisas pertinentes para erradicar el error de las cátedras universitarias:

Relatio nimis implacida nostrum nuper turbavit auditum amaricavit et animum, quod Parisius, (...), quidam errores in prejudicium ejusdem fidei de novo pullulasse dicuntur. Volumus itaque tibi auctoritate presentium districte precipiendo mandamus quatinus diligenter facias inspicere vel inquiri, a quibus personis et in quibus locis errores hujusmodi dicti sunt sive scripti, et que didiceris sive inveneris, conscripta fideliter nobis per tuum nuntium transmittere non omittas².

1 GRANT, E., “The condemnation of 1277, God’s Absolute Power, And Physical Thought In The Late Middle Ages”. En: *Viator Medieval and Renaissance Studies*, vol. 10, n.1 (1979), 211-244, p.211. Para una visión historiográfica y general del problema, se recomienda: MINECAN A.M., “Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de ‘averroísmo latino’”. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 27 (2010), 63-85.

2 DENIFLE, H. y CHÂTELAIN E. (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1. París, 1889, p.541. *Carta del Papa Juan XXI al Obispo de París, Étienne Tempier*. “En los últimos tiempos se ha turbado y entristecido nuestro ánimo con el relato de demasiados tumultos, porque se dice que en París nuevamente pululan algunos errores en prejuicio de los fieles. Queremos por lo tanto por la

La respuesta del obispo de París es, también, contundente:

(...) quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultates limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedula, presentibus hiis annexo seu annexis contentos quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt, (...). Ne autem, quod sic innunt, asserere videantur, responsiones ita palliant, quod dum cupiunt vitare Scillam, incidunt in Caripdim. Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum (...)³.

Y las consecuencias de quienes enseñen esos “manifiestos y execrables errores” será la pena de excomunión: “districte talia et similia fieri prohibemus, et ea totaliter condempnamus, excommunicantes omnes illos, qui dictos errores vel aliquem ex illis dogmatizaverint, aut deffendere seu sustinere presumpserint quoquomodo (...)”⁴.

Sabemos que los guardianes de la ortodoxia cristiana en las universidades no eran el Pontífice romano ni los obispos, sino los mismos teólogos que poseían por derecho (*privilegium fori*) la capacidad de solicitar que se instruyera una investigación eclesiástica para juzgar a algún maestro sospechoso de herejía. Como señala Francisco León Florido, este planteamiento supone por parte de la Iglesia una enseñanza clara del dogma al que se refieren tales doctrinas heré-

autoridad de la presente de la manera más estricta mandar que hagas investigaciones e inquisiciones diligentemente a aquellas personas o en aquellos lugares donde tales errores se digan o se escriban, y que no dejes de comunicarnos fielmente lo que aprendas o encuentres, transmitiéndolo por medio de tu nuncio”. La traducción es del autor.

3 DENIFLE, H. y CHÂTELAIN E. (eds.), op. cit., pp. 543–558. Carta de respuesta de Étienne Tempier al Papa Juan XXI con el anexo de los títulos de las 219 tesis condenadas. “(...) en París, algunos hombres de estudio en artes, sobrepasando los límites de su propia facultad, osan exponer y disputar en las escuelas, como si fuera posible dudar de su falsedad, ciertos errores manifiestos y execrables, o más bien mentiras y falsas locuras, contenidas en el rollo o en las cédulas anejas a la presente carta (...). Pero, para hacer que no afirman lo que así insinúan, disimulan sus respuestas de tal modo que, pensando evitar Escila van a caer en Caribdis. Dicen en efecto, que eso es verdad según la filosofía, pero no según la fe católica, como si hubiera dos verdades contrarias, y como si contra la verdad de la Santa Escritura, hubiera verdad en las sentencias de los paganos condenados (...)”. Traducción tomada de: LEÓN FLORIDO, F., *Las herejías académicas en la Edad Media listas de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347)*. Madrid: Editorial Sínderesis, 2015, pp. 80-81.

4 DENIFLE, H. y CHÂTELAIN E. (eds.), op. cit., pp. 543–558, Paris, 1889. “prohibimos estrictamente tales cosas y otras semejantes se produzcan y las condenamos totalmente, excomulgando a todos los que hayan profesado o hayan osado defender o sostener del modo que sea los mencionados errores o alguno de ellos (...)”. Traducción tomada de: LEÓN FLORIDO, F., op.cit., pp. 81.

ticas, dogma que, en la mayor parte de los casos, no existía⁵. El Papa y los obispos, en cambio, tenían una función principalmente punitiva: sanciones, excomuniones, cesación de cargos en la universidad, etc. No existía un documento jurídico que ordenara todos los procesos, sino que se actuaba según las particularidades del caso en cuestión.

La causa planteada contra la influencia del aristotelismo averroísta en las aulas, tal y como muestra la imagen de las Condenas de París, puede dar lugar a un cuadro equivocado. Étienne Tempier, en su carta, señala a un grupo muy particular de maestros -*studentes in artibus*-, y señala también el origen de su error: -*proprie facultates limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores*-. Algo de verdad había en esta explicación, pero el problema era más amplio. Tal y como señala Gilson, por la formulación del obispo de París parecería que los profesores de la facultad de artes llevaban una suerte de “delantería progresista” en torno a la lectura y reflexión de los textos del Estagirita, que los haría más propensos a cometer errores de bulto invadiendo un ámbito de reflexión -el de la teología- que les debería estar vetado por método y por objeto. Sin embargo, la realidad es bastante distinta. Como señala el historiador parisino: “Esto es precisamente lo contrario de lo que sucedió. Las teologías de Guillermo de Alvernia, Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller atestiguan un conocimiento de las nuevas doctrinas y una amplitud de miras en la discusión de los problemas filosóficos que dejan muy atrás a las modestas producciones de los lógicos de París”⁶. Asimismo, los primeros grandes comentarios sobre los libros de Aristóteles (a la metafísica, la filosofía natural y la moral) son escritos por los grandes teólogos del siglo XIII Alberto y Tomás de Aquino, antes (bastante antes en el caso de Alberto Magno) que los de Sigerio de Bravante o algún otro maestro de la facultad de artes⁷. Además de todo esto -y a pesar de que no es fácil vincular cada una de las 219 tesis con nombres propios-, la mayor parte de los estudiosos sobre la materia (al menos los citados en el presente trabajo) están de acuerdo cuando encuentran en todo el proceso una cierta motivación de revanchismo encubierto contra el pensamiento de Tomás de Aquino⁸.

Por lo tanto, la condena de 1277 de París no fue simplemente un acto entre tantos dirigido contra “algunos maestros de artes” rebeldes. Más bien parece

5 LEÓN FLORIDO, F., op.cit., pp.16-18. Durante la escolástica el debate intelectual teológico en torno al dogma cristiano alcanza unos límites de sutileza a los que la Iglesia tardaría siglos -en más de un caso- en ofrecer una “respuesta oficial”.

6 GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos, 1965, p.516.

7 GRABMANN, M., “Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken”. En: Aa.Vv., *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Munich: Akademische Buchdruckerei von F. Straub, 1928, pp.51-63.

8 Después del proceso abierto contra Gil de Roma, Étienne Tempier abrió un proceso doctrinal contra Tomás de Aquino, pero este último nunca se concluyó (WIELOCKX, R., “Autour du procès de Thomas d'Aquin”. En: Aa.Vv., *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Berlin: Ed. A. Zimmermann, 1988, pp.413-438).

que fue una reacción por parte de un grupo de teólogos agustinianos conservadores contra un cierto movimiento intelectual que parecía tender hacia la separación radical de fe y razón, hacia un naturalismo epistemológico y hacia un determinismo onto-teológico⁹. La mayor parte de ese grupo estuvo formada por maestros de física y dialéctica que, o bien defendían la autonomía de la filosofía o bien enseñaban en sus clases teniendo muy presente la síntesis teológica en la que las artes debían también entrar¹⁰. A estos maestros medievales parece dirigirse explícitamente el obispo Tempier, aunque implícitamente su condena fuera más amplia. Parece claro, en cualquier caso, que ni Tomás de Aquino ni Alberto Magno pertenecían claramente a alguno de estos grupos. Si bien ambos recurren con una cierta frecuencia a los comentarios de Averroes, nunca cayeron en el error de identificar el pensamiento del *Commentator* con el del *Philosophus*. Del mismo modo, y a pesar de ser su mutua admiración por Aristóteles algo destacable, jamás caen en el extremo de subordinar un cierto aspecto de la fe cristiana a la letra del Estagirita. Todo lo contrario: hay una fuerte tendencia en el tomismo, por ejemplo, a asumir las “verdades aristotélicas” -en patente menor medida que las “verdades agustinianas”- en un marco de desarrollo teológico y filosófico dirigido siempre hacia la Verdad¹¹.

La sobresaliente incidencia doctrinal de las Condenas de París (a las que se sumaron muy poco después las Condenas de Oxford, promulgadas por el arzobispo Robert Kilwardby) tuvo consecuencias inmediatas en la comunidad universitaria de la época, y consecuencias graves de cara a la conformación del pensamiento moderno europeo. Entre éstas destaco cuatro por su gran importancia en el ámbito del desarrollo del pensamiento teológico y de la relación entre teología y filosofía. La primera se refiere a la desvinculación entre la enseñanza de los saberes en la universidad (o el desarrollo de la ciencia) y la enseñanza y desarrollo del dogma cristiano, tanto como una reacción generada por el acto mismo de la condena y el debate en el que se apoya su contexto jurídico¹², como por la reacción generada en la pugna de fondo sobre la doctrina de los universales. La segunda se refiere a un cambio en la relación entre filoso-

9 Luca Bianchi llega a tildar a este grupo conservador de teólogos agustinos como “antifilosóficos”, en BIANCHI, L., *Il vescovo e i filosofi, la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Perluigi Lubrina, 1990, p.125.

10 Como señala Gilson estos maestros llegaban a enseñar doctrinas condenadas (por ejemplo, la eternidad del mundo), con la excusa de que se trataba de una doctrina filosófica, a pesar de que fueran contrarias al dogma cristiano y perjudicando así la enseñanza de las etapas posteriores en teología. Las condenaciones de París supusieron un desarrollo de este mismo problema en otro sentido. Por ejemplo, uno de los teólogos que apoyó las 219 tesis, Enrique de Gante, se encontró con la dificultad de tener que defender una tesis que no compartía (la de la posición de los ángeles por su ser sustancias y no por su ser), porque era la postura del obispo de París. Cf. MAHONEY E.P., “Reverberations of the Condemnation of 1277”. En: AERTSEN J. (ed.), *Nach der Verurteilung von 1277*. En: *Miscellanea Mediaevalia* n.28, Berlín-New York: Walter de Gruyter, 2001, pp.911-912.

11 Cf. GILSON, E., op.cit., p.517.

12 Cf. THIJSEN, H., “Condemnation of 1277”. En: ZALTA E.N. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013), en: <https://plato.stanford.edu/entries/condemnation/> [13 de febrero de 2018].

fía y teología o entre razón y fe. En este caso, la consecuencia de las Condenas supone en primer lugar la creación de un *corpus* filosófico ajeno a las propuestas del realismo aristotélico o de la propuesta del Aquinate. Este vacío fue repletado con el pensamiento de autores como Enrique de Gante o Juan Duns Escoto, cuyas propuestas metafísicas -de clara influencia aviceniana- supondrán la base del giro gnoseológico en la modernidad. A esto hay que añadir la clara reticencia de la teología posterior a las Condenas de París a entablar cualquier tipo de diálogo de fundación con la filosofía, a pesar de la fecundidad que ese mismo diálogo había supuesto para Tomás o Buenaventura. En tercer lugar, 1277 tuvo como consecuencia el grave hiato en el desarrollo de la misma propuesta de Tomás de Aquino. A su vez esto supuso una verdadera corrupción en la lectura del *Doctor Angelicus* por parte de su posteridad, debida especialmente a los principales autores de la escuela tomista de la tardo escolástica que accedieron a sus obras bajo el prisma del debate y la pesada influencia del ocamismo, el escotismo y el suarismo. Por último, la condena tuvo también como consecuencia una cierta apertura en el ámbito del método científico¹³ y la posibilidad de un gran desarrollo de las ciencias empíricas -especialmente la física-. Dato cuyo estudio y clarificación pueden resultar imprescindibles de cara a la comprensión de ciertos presupuestos del desarrollo científico de la Modernidad.

2. LA DESVINCULACIÓN ENTRE LOS SABERES ENSEÑADOS EN LA UNIVERSIDAD Y LA ENSEÑANZA Y DESARROLLO DEL DOGMA CRISTIANO.

Gilson parece haber recogido la opinión generalizada de los principales estudiosos en las Condenas de París de 1277: la condena del obispo Tempier -en su carácter anónimo (en ningún momento hace condena explícita de nadie)- se dirige a un “*modus faciendi*” que parece haberse introducido por influencia del averroísmo en las facultades de la universidad. No se trata, por lo tanto, de una condena puntual a una línea de pensamiento más o menos circunscrita a un puñado de maestros¹⁴. Más recientemente Hans Thijssen, Alain de Libera o Luca Bianchi han reafirmado la postura de esta especie de “emergencia” de una forma de entender la filosofía como una disciplina autónoma frente a la teología, con un cierto cariz racionalista. Para estos autores, la condena de Tempier es, principalmente, un esfuerzo por cortar de raíz la propuesta de un planteamiento filosófico que abarcara la totalidad del pensamiento natural dirigido a alcanzar una felicidad terrenal en cierto modo independiente de la vida eterna¹⁵.

13 Intento situarme en una cierta postura intermedia en el debate entre quienes defienden que las condenaciones de París suscitaron un renacer científico y quienes lo ven como una censura académica de la que la revolución científica moderna es una reacción.

14 Cf. GILSON, E., *op.cit.*, p.517.

15 Cf. DE LIBERA, A., “Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270–1277”. En: AERTSEN J. y SPEER A. (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce*

Para León Florido¹⁶ este giro responde a un esfuerzo por parte de un cierto agustinismo neoplatónico por frenar o revertir un proceso que encuentra su origen en el quehacer mismo de la universidad: al disponer históricamente de los nuevos recursos del aristotelismo, el pensamiento teológico buscó enriquecerse de ellos en la medida de lo posible para ampliar su valor científico. Todo esto para poder llegar con un método más sistemático a la explicación doctrinal y dogmática de las verdades de fe. El caso paradigmático culminante de este proceso es el del redescubrimiento de la causación participada según la semántica de la analogía aristotélica por parte del Aquinate (como señalaba Gilson, fueron los grandes teólogos los primeros en sacar fruto del pensamiento aristotélico). Pero la tendencia que subyace a este esfuerzo programático de las universidades -describible con el “*fides quaerens intellectum*”- había sido iniciada ya mucho antes en el patrimonio del pensamiento occidental con San Agustín y había sido formalizado por San Anselmo, que propone un cierto orden lógico en la vía del acceso al estudio sobre Dios. Este apoyarse casi estructural por parte de la escolástica en la lógica sufre, sin embargo, un punto de inflexión determinante con la irrupción en occidente de la potente lógica del Estagirita.

Contamos por lo tanto con al menos dos grandes giros metodológicos en el quehacer teológico universitario en el siglo XIII. En primer lugar, la entrada del pensamiento aristotélico -en distintas oleadas de “traducciones”, no todas ellas canónicas- supuso una aceleración dramática en la formalización orgánica de la teología como ciencia en un estrecho diálogo con su fundación metafísica. Todo esto trajo como consecuencia un enriquecimiento en el debate de los universales; una nueva mirada sobre la analogía del ente en cuanto ente y su vinculación causal, según una analogía de referencia más fundamental, al *Ipsum Esse*; una nueva comprensión sobre la libertad y la necesidad del actuar divino respecto a las creaturas; una nueva reflexión sobre la posibilidad de una cierta “felicidad terrenal”, etc. A su vez, todo ello supuso la inauguración de un gran número de debates escolásticos que articularían buena parte del desarrollo escolar universitario durante los próximos siglos. Por lo tanto, este primer giro metodológico parece ir en línea con una de las intuiciones fundacionales de las universidades (particularmente de la universidad parisina) de indagar racionalmente en apoyo de la fe (*fides quaerens intellectum*). En segundo lugar, con las Condenas de París -y las Condenas precedentes y sucesivas-, se busca interrumpir este proceso prohibiendo la enseñanza de ciertas doctrinas consideradas peligrosas para el dogma cristiano y proponiendo vías alternativas al desarrollo filosófico y teológico llevado a cabo durante la mayor parte del siglo XIII. En líneas generales se sustituye el modelo analógico por un modelo unívoco (para Escoto la distin-

que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages? De Gruyter: Berlin, New York, 1998, pp.71-89; BIANCHI, L., op.cit.; THIJSSSEN, H., “Condemnation of 1277”. En: ZALTA E.N. (ed.), op.cit.

16 Cf. LEÓN FLORIDO, F., *Las filosofías en la Edad Media, crisis, controversias y condenas*. Madrid: ed. Biblioteca Nueva, 2010, especialmente de la p. 139 a la p.185.

ción entre el ser creatural y el ser divino será modal según un *modus esse finitus* o *infinitus*¹⁷); se enfatiza la libertad divina y la densidad teológica y ontológica del mero posible en la mente divina frente a cualquier concepción “necesitarista”, etc. En estas vagas líneas generales se puede percibir una cierta concepción que conducirá el pensamiento occidental hacia el giro copernicano de la modernidad. Particularmente el abandono paulatino del valor del universal *in re* o de la consideración ontológica del ser y de toda la metafísica trascendente de Tomás de Aquino, que llevará primero a la propuesta univocista-aviceniana de Escoto y del nominalismo ocamista, y después a los planteamientos esencialistas suaristas que tuvieron una influencia directa en la fragua del pensamiento moderno¹⁸.

Así como el primer giro está enmarcado en el descubrimiento de un autor clásico particularmente fértil y supuso la ampliación del marco de discusión científica y teológica (con la ampliación, asimismo, de posibles nuevos errores); el segundo parece estar caracterizado y determinado -al menos desde el punto de vista de la teología- por la condena y la prohibición de una cierta enseñanza¹⁹. Posiblemente dos de los teólogos de la época que vieron más críticamente las condenas de París -Gil de Roma y Godofredo de Fontaines- atribuyeron muchos de sus artículos no a la serena disposición de diálogo con una comisión de expertos (como atestigua Tempier en su misiva al Papa), sino a la terquedad del mismo obispo de París.

En la cuestión V de la “quodlibetum duodecimum” (“*Utrum Episcopus parisiensis in hoc quod omittit corrigere quosdam artículos a praedecessore suo condemnatos*”) Godofredo de Fontaines explicó cómo algunos de los principales artículos dañaban estructuralmente la enseñanza de la teología en la universidad (“[...] non solum ipsa doctrina laederetur, sed ipsi studentes vere damnum maximum sustinerent [...]”). Los motivos por los que solicita que el nuevo obispo de París -Simon de Bucy- corrija la condena de su sucesor, “Stefanus” son los siguientes: “[Respondeo dicendum quod] est impeditivum profectus studentium, et quod est occasio scandali inter studentes, et quod est in detrimentum

17 Cf. DUNS ESCOTO, Juan, *Quaestiones in lib. I sententiarum*, tomo V, parte II, dist. III, q. III. Lyon: Laurentii Durand, 1639, p.746.

18 PRIETO LÓPEZ, L., VILLAGRASA LASAGA J. y ADVANI S., “Francisco Suárez, between modernity and tradition”. En: *Caurensia*, vol XII (2017), DOI: <https://doi.org/10.17398/1886-4945.12.63>, pp.63-92.

19 Francisco León Florido ha dedicado un gran artículo a matizar estos dos grandes giros y a intentar dilucidar hasta qué punto las censuras académicas fueron realmente efectivas y hasta qué punto tuvieron un verdadero valor heurístico. Para profundizar en este tema recomiendo su lectura: LEÓN FLORIDO F., “La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277”. En: *Ciencia Tomista*, n.141 (2014), pp.121-146.

utilis doctrinae, est meritus corrigendum”²⁰. Para Godofredo resulta claro que la censura de Tempier dificulta el desarrollo de los estudios porque en muchos casos parece forzar un punto de vista e interrumpir un favorable intercambio de opiniones²¹ que, lejos de acercarnos a la verdad, nos aleja de ella. Insiste en este punto señalando cómo una parte fundamental del desarrollo del saber ha consistido en la disputa con quienes no comparten las propias opiniones, especialmente en todo aquello cuyo estudio no resulta evidente²². Además, ha resultado una ocasión de escándalo para los estudiantes y doctores, que en vez de poder disputar la verdad en sí misma de tales cuestiones, forzados y divididos entre sí por el recurso a la excomunión sentenciada contra quien piense de forma distinta a lo indicado en el “syllabus”²³. Por último, las Condenas han silenciado (“in detrimentum non modicum”) una de las propuestas más completas de síntesis teológica de la época, la “utilis doctrinae” de Tomás de Aquino²⁴.

Consecuencia de este carácter prohibitorio de las Condenas de París fue el paulatino alejamiento de las dos facultades, prescrito de alguna manera por el mismo Étienne Tempier. Sin poder deshacerse por completo del aristotelismo - casi connatural al mismo método universitario como tal-, la teología -especialmente la expuesta y defendida por los frailes menores, adversarios intelectuales

20 DE FONTAINES, Godofredo, *Quaestiones Quodlibetales*, XII, q. V, en HOFFMANS J., (ed.), *Les Philosophes Belges*, Tomo V, Fasc. I-II. Lovaina: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1932, p.100.

21 “Quia cum aliqua materia est sic indeterminata incertitudine veritatis, quod absque periculo fidei et morum licet circa hoc diversimode opinari absque temeraria cuiuscumque paris assertionem, ponere vinculum vel ligamen, quo homines circa talia ad unum opinionem immobiliter detinentur, est impedire notitiam veritatis; quia propter diversas opiniones quae circa talem materiam a viris literatis et scientibus tenerentur, per diversas disputationes ad utramque partem tendentes ad veritatem inveniendam, ipsa melius inveniretur”. En: DE FONTAINES, Godofredo, *Quaestiones Quodlibetales*, XII, q. V, 101.

22 “Ad enim tendere debet intentio ratione disputantium circa talia quae non omnino evidenter ad veritatem sunt determinata, ut per disputationem deveniatur ad istam partem, non quae magis placeat, sed quae rectae rationi magis consona apparebit. Impedire ergo talem modum investigandi et declarandi veritatem videtur profectum studentium et veritatis notitiam inquirentium impedire”, DE FONTAINES, Godofredo, *Quaestiones Quodlibetales*, XII, q. V, p.101.

23 “Sunt etiam occasio scandali inter studentes tam doctores quam auditores; quia cum frequenter oporteat exponere aliquos de praedictis articulis, non quidem contra veritatem, nec contra intentionem quam habere debuerunt illi qui praedictos artículos ediderunt, sed tamen contra id quod videtur praetendere superficis literae, aliqui minus periti et simplices reputant sic exponentes excommunicatos, et formant sibi conscientias quod tales male sentiunt; et tales simplices bonos et graves tanquam notatos de excommunicatione et errore cancellario vel episcopo deferunt. Et plura inconvenientia et schismata [et] ex hoc inter studentes oriuntur”. DE FONTAINES, Godofredo, *Quaestiones Quodlibetales*, XII, q. V, p.102.

24 “Sunt etiam in detrimentum non modicum doctrinae studentibus perutilis reverendissimi et excellentissimi doctores, scilicet *Fratris* Thomae, quae ex predictis articulis minus iuste aliquid diffamatur. Quia articuli supra positi et quam plures alii videntur sumpti esse ex his, quae tantus doctor scripsit in doctrina tam utili et solemnii. Et ideo quod tales articuli tanquam erronei reprobantur, dicta doctrina etiam suspecta a simplicioribus habetur, quia tanquam errónea et reprobabilis innuitur”. DE FONTAINES, Godofredo, *Quaestiones Quodlibetales*, XII, q. V, pp.102-103.

del aristotelismo tomista- hace un esfuerzo por abandonar los principales presupuestos metafísicos sospechosos de la influencia del estagirita y sustituirlos, bien con una nueva propuesta, o bien con el recurso a San Agustín. Sin embargo, el mismo neoplatonismo que nutre el pensamiento del Doctor de Hipona está en buena parte ineludiblemente imbuido por el aristotelismo. De forma que, por ejemplo, al intentar buscar una explicación alternativa a la doctrina determinista que se colegía de la imposición necesaria de las leyes naturales para el libre actuar de Dios en el mundo, se desarrolla la doctrina de la omnipotencia absoluta de Dios. Doctrina que termina concluyendo que existe una cierta necesidad en el modo (*potentia ordinata*) como Dios ejerce su omnipotencia (*potentia absoluta*) en el mundo. Se mantiene así, como explica León Florido, la noción-guía de la necesidad aristotélica²⁵.

La ruptura de la teología respecto de la filosofía, reforzada por la prohibición a los maestros de artes de introducirse en el debate teológico y por la “liberación” de los maestros de teología de la “carga de la filosofía”, supondrá el comienzo de un camino que conducirá rápidamente a la autonomía de la filosofía (paulatinamente independizada de la imposición de la ortodoxia) y a la “concentración” de la teología al ámbito del desarrollo de la doctrina cristiana, generando dos ámbitos de discurso autónomos cada vez más difícilmente reconciliables²⁶.

3. EL CAMBIO PRODUCIDO EN LA RELACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN, COMO TELÓN DOCTRINAL DE FONDO DEL QUEHACER DE LA TEOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD.

La teología cristiana desarrollada en el ámbito occidental se encuentra profundamente marcada por el esfuerzo agustiniano de desarrollar un cierto saber racional sobre Dios. En este sentido, la misma vida del Doctor Africano, enmarcada por la búsqueda fracasada del sentido último de su vida en la realidad exterior y por el descubrimiento final de la Verdad en su interior, es un ejemplo de su doctrina: “*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et te ipsum*”²⁷. En este itinerario de descubrimiento de la Verdad de Dios en la interioridad humana, Agustín presenta la premisa que guiará a todo el pensamiento escolástico: “In-

25 Cf. LEÓN FLORIDO, F., “La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277”, p.142.

26 Eludo la discusión sobre si todo esto es un ejemplo de “progreso intelectual” o si manifiesta principalmente un ejemplo de “censura eclesiástica”. Creo que ninguna de las dos posturas representa una visión suficientemente profunda del problema histórico y doctrinal (ignoro, incluso, si poseemos los instrumentos para hacer una valoración de ese tipo), y creo además que sería preciso elaborar un estudio simplemente para abordar ese problema.

27 DE HIPONA, Agustín, *De Vera Religione*, c.XXXIX, n. 72. En: MIGNE, J.P., *Patrologia Latina*, p.154.

tellige ut credas; crede ut intellegas”, la razón, en definitiva, al servicio de la fe. Si el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, el mismo hombre puede, indagando sobre ese vínculo de imagen y semejanza, descubrir a Dios dentro de sí como un objeto de fe, de conocimiento y de amor. La escolástica tenderá a objetivar a Dios en relación con la razón humana introduciendo, por lo tanto, una reflexión filosófica²⁸.

Un poco posterior a San Agustín, el autor llamado “Pseudo-Dionisio Areopagita”, muy influido también por el neoplatonismo, sistematizó la teología en tres grandes géneros: la positiva (predicación positiva de atributos divinos), la negativa (predicación negativa de imperfecciones en Dios), y la mística (unión espiritual del alma con Dios, de carácter menos predicativo). Esta propuesta introdujo en el pensamiento escolástico las categorías suficientes para evitar una excesiva racionalización de la teología de los nombres divinos o para establecer rectos parámetros en la reflexión sobre el dogma. Siempre se ha vinculado su pensamiento especialmente con la tradición franciscana, pero Cornelio Fabro afirma también la influencia decisiva que tuvo este autor en el pensamiento de Tomás de Aquino²⁹.

Cinco siglos más tarde, el esfuerzo anselmiano por disputar y mostrar la existencia de Dios en un ámbito lógico en su *Proslogion* (“Fides quaerens intellectum”), parece un empujón decisivo en esta misma dirección. Incluso una consideración sapiencial del texto no puede ignorar su carácter indagatorio. La consiguiente disputa con Gaunilo aumenta más, si cabe, la problematización “escolástica” de la cuestión.

Sobre estas grandes bases -no podemos olvidar la influencia de Boecio, del *Liber de Causis* y, en general, del patrimonio del *Organon* y la ética que se conservaban en occidente, así como todos los grandes autores de la primera escolástica- la escolástica del siglo XIII despegua y crece en gran medida gracias a la necesidad de argumentar filosóficamente (desde una “razón natural”) las principales cuestiones teológicas. El descubrimiento tomista de las posibilidades encerradas en la aplicación lógico-semántica de la analogía para establecer vínculos de causalidad y participación entre en *ens qua ens* y el *Ipsum Esse*, refuerzan mucho más el papel de la filosofía como *ancilla theologiae* y del diálogo y el enriquecimiento mutuo de una buena labor por parte de la facultad de artes y de la facultad de sagrada escritura.

28 Cf. LEÓN FLORIDO, F., *Las filosofías en la Edad Media, crisis, controversias y condenas*. p. 136.

29 FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino* (1939, 1963). Segni: Editrice del Verbo Incarnato, 2005, pp.90-91: “L'Angelico ama riferire all'Areopagita alcuni degli aspetti più profondi del suo sistema quali la nozione 'intensiva' dell' 'esse', la soluzione del problema del male, della creazione della materia; l'incorporeità assoluta degli Angeli [...]. È allo Ps. Dionigi poi che S. Tommaso fa ricorso di preferenza quando, contro il platonismo e il neoplatonismo emanatista, vuol mostrare l'esistenza degli 'esemplari' delle cose come idee dell'intelletto divino”.

Sólo comprendiendo la importancia de este diálogo “fides quaerens intellectum, intellectus quaerens fidem” como telón de fondo del quehacer universitario, puede ponerse en perspectiva la importancia de la sospecha de averroísmo bajo la que se condenan los 219 artículos de Tempier y la consecuente ruptura metodológica de ese mismo diálogo. Es muy grave la explicación que el obispo de París ofrece en su carta (se comprende que no sin tintes de exageración) sobre la aparición de dos verdades en disputa: una según la filosofía y otra según la fe católica (“Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum”). Se señala que existen maestros que de hecho enseñan verdades contrarias a la fe cristiana sin suscribirlas, pero sin dejar de presentarlas como “verdades filosóficas”. Es decir, estos maestros enseñan según una cierta razón algo sobre Dios que es contrario a la fe y por eso deben ser condenados.

El esfuerzo del obispo Tempier -y de los teólogos que respaldan su propuesta- va dirigido a salvaguardar no sólo la verdad única del dogma cristiano, sino también la imposibilidad de que exista verdad -del tipo que sea- que sea contraria a aquella. Que esta reacción fuera justificada hasta cierto punto lo corroboran los mismos Buenaventura y Tomás de Aquino, que denunciaron la intrusión de un movimiento heterodoxo (el averroísmo latino) en las aulas de la facultad de artes. Éste último con su *De unitate intellectus contra averroístas*³⁰ hace una condena formal no solo de uno de los principales errores del averroísmo -entendido como una mala interpretación del pensamiento del Estagirita-, sino también del hecho de que este error haya penetrado entre algunos docentes de las facultades de artes de París.

Es difícil determinar hasta qué punto el movimiento heterodoxo y la figura de Sigerio de Bravante fueron realmente amenazadores en la universidad de París o si se ha exagerado demasiado su influencia. Me parecen más que correctos el análisis y la perspectiva de León Florido que, sin dramatizar su importancia, no deja de situarlos en un contexto problemático para la universidad más importante de la época. Hasta el punto de que tuvo que intervenir directamente el legado pontificio³¹.

Por más paradójico que resulte, el efecto de las Condenas fue el contrario a lo denunciado por Tempier contra los maestros de artes. En efecto, en un artículo titulado *The Unintended Consequences Of The Condemnation Of 1277*:

30 DE AQUINO, Tomás, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 43: *De unitate intellectus contra Averroistas*. Roma: Editori di San Tommaso, 1976, pp.243-314.

31 Cf. LEÓN FLORIDO, F., *Las filosofías en la Edad Media, crisis, controversias y condenas*. pp.154-155; y LEÓN FLORIDO F., “La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277”. pp.127-132.

*Divine Power And The Established Order*³², Alexander Jensen hace un recorrido ulterior por la filosofía del siglo XIV, recogiendo especialmente las consecuencias de las Condenas de París -explícitas e implícitas- en los teólogos que más influyeron en el devenir del pensamiento medieval. Independientemente de su exposición de motivos -algo discutible-, Jensen, a partir de un análisis de un artículo de Grant³³, muestra con claridad cómo algunos de los artículos de las Condenas³⁴ provocaron una reacción por parte de la teología hacia posturas que, sin los planteamientos de base ofrecidos por el tomismo, pudieran proporcionar una explicación adecuada de la teología salvaguardando el principio inviolable de la potencia absoluta de Dios. Esto suponía “desmontar” la tesis tomista según la cual la libertad divina se ejercía en un marco de necesidad establecido por su misma providencia (Dios es, a la vez, un creador omnipotente libre y la causa final a la que toda la creación se ordena necesariamente³⁵). El énfasis del averroísmo latino por condicionar la libertad divina incluso a un orden de leyes naturales ponía gravemente en peligro la noción de la omnipotencia divina. La reacción, primero por parte de Duns Scoto y por parte de Ockham después, fue revalorizar el poder absoluto de Dios (*potentia dei absoluta*), muy por encima del orden por Él establecido (*potentia dei ordinata*). “Creation, as Scotus understands it, is not an expression of God's being any more, but a contingent decision of God's will”³⁶. La inversión producida por Escoto respecto al pensamiento de Tomás de Aquino (intercambiando la prominencia de los elementos del Ser de Dios y de la Voluntad de Dios como fuente de la creación), es mucho más acentuada por Ockham. Para Ockham la Voluntad de Dios puede tomar decisiones sin necesidad de referirse a su propia esencia. La distancia radical que Ockham propone entre la Voluntad divina y el orden de la creación es tal que éste puede considerarse, de hecho, completamente contingente respecto a aquella. La Voluntad de Dios puede cambiar incluso el orden de la salvación previamente establecida por Él mismo.

La consecuencia más clara de esta radical separación entre el mundo y Dios fue, precisamente, aquello que había motivado la condena del obispo de París en 1277: la creación de dos ámbitos de verdades distintas entre sí -verdades de fe y verdades de razón-, con distintas fuentes de estudio y de competencia aca-

32 JENSEN A., “The Unintended Consequences Of The Condemnation Of 1277: Divine Power And The Established Order”. En: *Colloquium*, vol.41, n.1, (2009), pp.57-62.

33 Cf. GRANT E., “The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages”. En: *Viator*, vol.10 (1979): pp.212-213.

34 Especialmente los números 34 (La Primera Causa -Dios- no puede crear muchos mundos); y el 208 (contra la primacía del Intelecto divino sobre la Voluntad divina).

35 DE AQUINO, Tomás, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae*, q.XXV, a.5. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889, pp.296-298.

36 “La Creación como Escoto la entiende, no es ya una expresión del ser de Dios, sino una decisión contingente de su voluntad”, en BURRELL D.B., “Faith and Freedom: An Interfaith Perspective”. En: Aa.Vv., *Challenges in Contemporary Theology*. Oxford: Blackwell ed., 2004, 178.

démica. Para las verdades de fe había que atender el estudio de la revelación divina que, al manifestar la Voluntad de Dios, es única fuente fiable de información necesaria. Las verdades de razón se referirán a un mundo en el que Dios ya no se encontrará esencialmente implicado. El formalismo esencialista y el voluntarismo de estos dos autores supondrán una enorme influencia en el giro de la modernidad, especialmente a través de la síntesis elaborada por Francisco Suárez³⁷.

En el esfuerzo de casi un milenio por integrar el logos griego con la teología cristiana en una cosmovisión articulada, que había participado en buena medida en dar a luz a la universidad medieval, empieza por tanto a disolverse poco a poco en un itinerario que conducirá hacia la modernidad. La fuerza del aristotelismo fue abandonada a favor del renacer de un espiritualismo neoplatónico que fertilizará el pensamiento renacentista. Los teólogos de finales de siglo XIII y principios de siglo XIV parecen considerar al Estagirita como más un peligro que una ayuda, por lo que -con la elegante expresión de Gilson- “tras una corta luna de miel, teología y filosofía creen advertir que su boda había sido un error”³⁸.

4. LAS CONDENAS DE 1277 Y EL HIATO EN EL DESARROLLO DE LA PROPUESTA DEL REALISMO TOMISTA³⁹.

Como explica Wippel en su artículo “Thomas Aquinas and the condemnations of 1277”⁴⁰, existen dos problemas distintos que suelen observarse como uno y el mismo. Por un lado, tenemos la cuestión de si fue o no atacada directamente la doctrina de Tomás de Aquino en las Condenas del obispo Tempier. Otra cuestión distinta es el estudio de las consecuencias que dichas Condenas -como evento histórico en el desarrollo del pensamiento filosófico y teológico universitarios- pudieran tener en el desarrollo de la propuesta teológica tomista.

La respuesta al primer problema resulta problemática en sí -casi en su misma formulación- por la interpretación que supone de una intención no formulada explícitamente por un personaje histórico cuya distancia con el objeto del problema es, en sí misma, cuestionable. La respuesta al segundo es en parte más sencilla -existe un consenso general en la historiografía del pensamiento sobre el efectivo “hiato” que supuso la condenación para la lectura, comentario y

37 Cf. PRIETO LÓPEZ, L., VILLAGRASA LASAGA J. y ADVANI S., “Francisco Suárez, between modernity and tradition”, 72-73.

38 GILSON E., op. cit., p. 562.

39 Para un mayor desarrollo de este punto recomiendo ANTUÑANO ALEA S., “Presentación: la validez perenne del tomismo auténtico”. En: RUBIO HÍPOLA J., *La fundación del acto operativo en el tomismo contemporáneo*. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum ed., 2018, pp.5-16.

40 WIPPEL J.F., “Thomas Aquinas and the condemnations of 1277”. En: *The Modern Schoolman*, vol. LXXII, enero-marzo (1995), 233-272, especialmente en pp.239-241.

desarrollo de los textos del Aquinate-; y en parte más problemática, pues supone tanto la observación más o menos detallada del abandono o ruptura de diversas tesis tomistas fundamentales, como la interpretación que esa ruptura supuso para el devenir del pensamiento teológico y filosófico en occidente.

En relación con el primer problema, tenemos testigos contemporáneos a las Condenas que reivindican que, en efecto, las Condenas de París implican un ataque al pensamiento del *Doctor Communis*. En esta línea nos encontramos con el testimonio del ya mencionado maestro secular Godofredo de Fontaines o con el maestro dominico Juan de Nápoles. Ambos luchan por reinstaurar la fama y la doctrina del Aquinate, que consideran puesta en entredicho por las condenas⁴¹. Por otro lado, nos encontramos también con el testimonio del maestro franciscano Guillermo de la Mare quien atribuye a la condenación de Tempier trece de sus propias 118 objeciones contra Tomás de Aquino⁴².

Sin embargo, como observa el mismo Wippel, no son pocos historiadores actuales que rebaten esta lectura de los hechos basándose en el prólogo mismo de la carta citada que el obispo Tempier dirige al papa. Por ejemplo, en su obra “Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277” el autor Roland Hissette⁴³ defiende que el obispo de París no menciona de ninguna manera al Aquinate. Es más, se refiere de forma directa a los maestros de la facultad de artes. Un estudio detallado de los textos que conservamos de la época -estudio que realiza el mismo Hissette- muestra que cada uno de los 219 números de la condena había sido defendido de alguna manera por algún maestro de la facultad de artes de la universidad de París. Para Hissette la acusación solo resulta pertinente a la doctrina de Tomás de forma indirecta. Del mismo modo, no se puede atribuir a Tempier, ni a Enrique de Gante por ejemplo, el que, al redactar las acusaciones, su intención fuera menoscabar o condenar la teología del Doctor Angélico. Por otro lado para Hissette resulta relevante el hecho de que en las Condenas de París no se abordara la que quizá fuera la doctrina más “disputada” de Tomás: la de la unidad sustancial de la forma, cuando resulta claro que tanto el clero secular como los maestros franciscanos de París se oponían a ello.

Las conclusiones del mismo Wippel en torno al tema parecen inclinarse, de forma cautelosa, hacia la primera visión de los hechos. Para alcanzar esa conclusión, el autor se apoya en un gran número de estudios sobre el tema, que

41 Cf. DE FONTAINES, Godofredo, *Quaestiones Quodlibetales*, XII, q. V, p.103; “Quaestio Magistri Ioannis de Neapoli O. Pr. ‘Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius’ hic primum in lucem edit”, Jellouschek C. (trad.). En: *Xenia Thomistica* vol. III (1925), pp. 73-104.

42 DE LA MARE, Guillermo, *Correctorium fratris Thomae, en Glorieux P., Les premières polémiques thomistes: I: Le Correctorium Corruptorii ‘Quare’*. Bibliothèque Thomiste, section historique 9, Le Saulchoir, Kain: Revue des Sciences philosophiques et theologiques, 1927.

43 Cf. HISSETTE R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Paris: Publications Universitaires de Lovaina, 1977.

reseña a lo largo de su artículo. Esta inclinación se ve reforzada de manera notable, sin embargo, tanto por los testimonios contemporáneos a las condenas - que parecen coincidir mayormente en contra de la postura de Hissette- como por los estudios del belga R. Wielockx que ha demostrado cómo Étienne Tempier, al publicar las condenas generales de París, había instruido ya un tercer proceso concretamente contra la doctrina de Tomás⁴⁴. Al tener ese tercer proceso en mente parece razonable que no incluyera a Tomás en el prólogo, que parece además pretender abarcar el problema del averroísmo en la universidad desde una perspectiva más general y crítica. Este tercer proceso se vio interrumpido por petición del mismo pontífice romano.

En lo que respecta al segundo problema, para dos de los principales filósofos del siglo XX que suscriben el tomismo en líneas generales -Étienne Gilson⁴⁵ y Comelio Fabro-, las consecuencias de 1277 para el desarrollo del pensamiento del doctor Angélico fueron catastróficas dentro incluso de la así llamada “Escuela tomista”. La hostilidad creada contra el pensamiento del Aquinate inmediatamente después de las condenas solo fue definitivamente extinguida cuando Pío V lo nombró doctor de la Iglesia en 1567. La gran consecuencia del arrinconamiento del tomismo en el debate académico universitario fue la deriva de un pensamiento que creció “a la defensiva” respecto a las propuestas formalistas, especialmente de Enrique de Gante y de Juan Duns Scoto. En este sentido, bajo la clara influencia de este esencialismo, aparecen en el tomismo nociones instrumentales y un cierto vocabulario metafísico bastante alejado del utilizado por el mismo Tomás. La gran síntesis elaborada por Tomás de Aquino, especialmente en lo que se refiere a la creación, entre analogía aristotélica y participación platónica, llevadas a un grado especulativo superior en las obras de madurez⁴⁶, queda desfigurada por los principales autores de la tradición tomista posterior.

Especialmente tras el restablecimiento universal del tomismo y su gran crecimiento del siglo XVI, impulsado por autores de la talla de Tomás de Vío, cardinal Cayetano, Domingo Báñez y Juan de Santo Tomás, se puede apreciar la enorme distancia entre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y sus seguidores. En un esfuerzo por volver a otorgar al aristotelismo desprestigiado durante la escolástica del siglo XIV y XV, terminan cayendo en el mismo formalismo que parecen condenar en los seguidores de Escoto.

El tomismo, por tanto, llega a recuperar una cierta consideración en el mundo académico especialmente durante la época del barroco. Pero se trata de

44 Cf. WIELOCKX R., *Aegidii Romani Opera Omnia*, tomo III, *Opera Theologica. 1. Apologia*. En: *Corpus Philosophorum Medii Aevi - Testi e Studi*, vol. 4. Florencia: Casa Editrice Leo S. Olschki, 1985, pp.92-96.

45 GILSON E., op.cit., 551 en adelante.

46 Especialmente en DE AQUINO, Tomás, *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*. Taurini-Roma: Ed. P. M. Pession, 1965, pp.1-276.

una recuperación tardía, poco metódica y -en muchos de los autores- informe, gravemente condicionada por un largo silencio de más de dos siglos y por la necesidad de un debate postergado con la propuesta formalista de Duns Escoto y de Ockham.

La consecuencia de todo esto es doble. Por un lado, después de un fulguroso renacer a caballo de los siglos XVI y XVII, el tomismo abandona el escenario del debate académico e intelectual y queda otra vez relegado a un rincón secundario con el resto de doctrinas escolásticas cada vez menos tenidas en cuenta. Esta vez por su propio peso y por su incapacidad para lograr aquello que había dado lustro y originalidad al tomismo en primer lugar: su afán por dialogar con las filosofías de la época con una metodología más sintética y enriquecedora que polemista y apologética. En segundo lugar, tras el esfuerzo de León XIII por volver a situar el tomismo como la gran filosofía de referencia cristiana para el debate con la modernidad y la contemporaneidad entre los siglos XIX y XX, el recurso por parte de muchos académicos -especialmente de tendencia más conservadora- no al texto mismo de Tomás sino a sus portavoces e intérpretes barrocos, ha transformado la fertilidad y la posibilidad de diálogo del tomismo en una filosofía o teología de apariencia dogmática, bastante antipática, por lo general, en la mayor parte de los debates filosóficos de nuestro tiempo.

5. “EL EFECTO INESPERADO”: EL PAULATINO ABANDONO DE LA FÍSICA ARISTOTÉLICA Y LA APARICIÓN DE NUEVOS MODELOS.

Para Jensen este es uno de los “efectos inesperados” de las Condenas de París de 1277. Ciertas Condenas de índole más “física” que teológica, junto con la condenación 34 a la que ya nos hemos referido (“Quod causa prima non posset plures mundos facere”) parece haber propiciado al menos un clima favorable para un paulatino despertar de la ciencia empírica moderna. Las causas no se reducen simplemente a este factor. Como han señalado recientemente Roger Wagner y Andrew Briggs en su reciente monografía⁴⁷, las mismas causas que se defendían de forma general en las condenas -la total libertad de Dios frente a la contingencia del mundo y la incompatibilidad de dos verdades contrarias (la de los herejes paganos y la de la Sagrada Escritura)- parecen haber influido en el pensamiento oxoniano de la época a favor de un viraje hacia una nueva fundamentación de la metodología de la física en el estudio de los datos empíricos más que de leyes universales. En su estudio se menciona la importancia de la condena de 1270 y de 1277⁴⁸, pero también la importancia de la estancia parisina contemporánea (de 1240-1264) del maestro inglés Roger Ba-

47 BRIGGS A. y WAGNER R., *The Penultimate Curiosity*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

48 BRIGGS A. y WAGNER R., *op.cit.*, pp.157-159.

con⁴⁹. Es éste, sin duda, otra vía de análisis de gran interés en la relación entre la universidad de París y la universidad de Oxford en las últimas décadas del siglo XIII.

En líneas generales, el debate sobre el efecto de la condena de 1277 en el desarrollo de la física (cada vez menos dependientes únicamente del método deductivo aristotélico y cada vez más abiertas del método experimental) y su consecuente mutuo impacto en el cambio de las facultades de artes y de teología, es bastante complejo. Por ser un tema de particular interés a varias ramas de la filosofía y de la ciencia (así como para sus respectivas historias) es fácil encontrar posturas bastante distintas entre sí, en un arco que parece ir desde Pierre Dunhem⁵⁰ -para quien 1277 es casi el origen histórico de la revolución científica moderna- hasta David Lindberg⁵¹ -para quien 1277 no tiene más que un valor simbólico y cuya importancia es más bien escasa-.

Como señala Jensen, es un hecho que muchos filósofos y maestros de artes se tomaron en serio la posibilidad de la existencia -o incluso la efectiva existencia- de muchos mundos y comenzaron a teorizar y a especular sobre ello⁵². El obligado estudio metodológico de las condiciones necesarias para que esto pudiera darse hizo aparecer, por ejemplo, la noción de espacio y tiempo absolutos, una especie de “vacío” ajeno a la realidad actual necesario para que Dios pudiera crear el resto de los mundos posibles⁵³. Este nuevo cuerpo doctrinal, ajeno al alcance de la Física aristotélica, propició por un lado un gran desarrollo de la matemática (considerada a partir de entonces cada vez con más claridad, y a expensas de la metafísica, la gran referencia epistemológica), y por otro un gran impulso al método empírico-demostrativo como única fuente de desarrollo de garantías más allá de los límites metodológicos impuestos a las ciencias por el *Organon* del Estagirita.

Por supuesto la aceptación siquiera teórica de estos planteamientos presentaba problemas significativos para la explicación global de la física aristotélica. Por lo que la misma especulación que pretendía estirar el alcance de la física aristotélica terminó por causar su colapso frente a nuevas explicaciones para-

49 BRIGGS A. y WAGNER R., op.cit., pp.160-161.

50 DUNHEM P., *Etudes sur Leonard de Vinci*, vol I (de III). París: Hermann ed., 1906-1913, p.412.

51 LINDBERG D., “Medieval Science and Its Religious Context”. En: *Osiris*, vol. 10, (1995), p.67.

52 Cf. JENSEN A., “The Unintended Consequences Of The Condemnation Of 1277: Divine Power And The Established Order”, pp. 68-69.

53 Todo lo cual puede encontrarse explicado y desarrollado por LEÓN FLORIDO, F., “La condena parisina de 1277 y la ‘revolución científica’”. En: MEIRINHOS J.F., y LÁZARO PULIDO M. (eds.), *Pensar a natureza: problemas e repostas na Idade Média (séculos IX-XIV)*. Oporto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto ed., 2011, pp. 269-290. En este artículo León Florido detalla además las bases del debate previamente mencionado y ofrece una solución intermedia muy interesante.

digmáticas y nuevos métodos empíricos que empiezan a surgir entre los siglos XIV y XV, y a tomar fuerza entre los siglos XV y XVI.

Para el gran filósofo de la ciencia, Alexandre Koyré, esto no fue en absoluto tan azaroso como pudiera parecer. En efecto, el pensador francés no ha dudado en reiterar la importancia que reviste para la comprensión de la historia de la ciencia el estudio de los debates teológicos escolásticos, especialmente los medievales⁵⁴. En su artículo “Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle” defiende que existe un cierto programa detrás de las condenas de 1277 en las tensiones universitarias entre conservadores y tradicionalistas⁵⁵. Sin embargo, también defiende que las dos grandes condenas cosmológicas (incluyendo la condena: “Quod Deus non possit movere Caelum motu recto. Et ratio est quia tunc relinqueret vacuum”) no tuvieron demasiado efecto real en las facultades, porque - a excepción de los maestros oxonienses- nadie se las tomó demasiado en serio. Aunque admite también que la acusación sobre la posibilidad de la existencia de varios mundos trastocara bastante las concepciones aristotélicas en boga de la física⁵⁶.

Desde la perspectiva general del problema de la enseñanza de la teología en la universidad este desarrollo científico -sea más o menos destacable o atribuible a las Condenas de 1277 se lo dejamos a los expertos en la materia- puede considerarse un elemento más en el proceso de la separación de saberes, especialmente de la división cada vez más clara entre el saber teológico -que se reserva al estudio de Dios en la Sagrada Escritura- y el saber del resto de las ciencias y de las artes, que precisarán de una garantía fundacional metafísica desvinculada de su hasta entonces natural ámbito teológico. El aristotelismo, derrotado en el ámbito de la teología y de la física, solo sobrevivirá durante el renacimiento

54 Cf. KOYRÉ A., “Aristotelismo y platonismo en la filosofía de la Edad Media”. En: KOYRÉ A., *Estudios de Historia del pensamiento científico*. (Pérez Sedeño E. y Bustos E., trad.), Madrid: Siglo XXI España editores, 1983 Madrid, pp. 16-41. La aportación del filósofo ruso-francés a estos temas resulta de capital importancia como referencia clara de toda la historiografía de la filosofía de la ciencia.

55 KOYRÉ A., “Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle”. En: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 17 (1949), pp. 45-91, especialmente en las páginas 47 y 48: “En effet – et les maîtres parisiens le savaient sans doute bien mieux que nous – la condamnation de 1277 n'avait pas seulement été un coup d'arrêt, un acte de défense de la foi catholique en face de la diffusion menaçante des doctrines averroïstes ; elle a été, en même temps, une astucieuse opération universitaire, opération inspirée surtout par les théologiens séculiers, traditionalistes et conservateurs, et dirigée autant contre les maîtres de la Faculté des Arts, que contre les réguliers, dominicains et franciscains, presque entièrement acquis à la science – ou aux sciences – nouvelles, à la physique d'Aristote et à l'astronomie de Ptolémée”.

56 KOYRÉ A., “Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle”, p.50: “Mais, pour tout Aristotélécien, il était parfaitement clair que, à condition, bien entendu, de prendre le terme « Monde » dans son sens exact et fort, l'unicité du monde et celle de Dieu tenaient et tombaient ensemble. Sans oublier le fait que la pluralité des mondes bouleversait les bases les plus fondamentales de la physique- : que devenait la notion du lieu naturel des éléments dans l'hypothèse de la pluralité ? et qu'y aurait-il entre les mondes ? un vide ? ou rien du tout?”.

como una propuesta ética y como un método lógico en la enseñanza de las artes, hasta ser sustituidas (si bien nunca eliminadas) por el humanismo y por la lógica del racionalismo o del empirismo respectivamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIANCHI, L., *Il vescovo e i filosofi, la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Perluigi Lubrina, 1990.
- BRIGGS A. y WAGNER R., *The Penultimate Curiosity*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BURRELL D.B., "Faith and Freedom: An Interfaith Perspective". En: *Challenges in Contemporary Theology*, Blackwell ed., Oxford 2004.
- DE FONTAINES, Godofredo, *Quaestiones Quodlibetales*. En: HOFFMANS J., (ed.), *Les Philosophes Belges, Tome V, Fasc. I-II*. Lovaina: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1932.
- DE AQUINO, Tomás, *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de potentia*. Taurini-Roma: Ed. P. M. Pession, 10ª ed. Marietti, 1965.
- _____, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De unitate intellectus contra Averroistas*. Roma: Editori di San Tommaso, 1976.
- _____, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae*, Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889.
- DE HIPONA, Agustín, *De Vera Religione*. En: MIGNE, J.P., *Patrologia Latina*.
- DE LA MARE, Guillermo, *Correctorium fratris Thomae*. En: GLORIEUX P., "Les premieres polemiques thomistes, I.: Le Correctorium Corruptorii 'Quare'", *Bibliothèque Thomiste, section historique 9, Le Saulchoir, Kain: Revue des Sciences philosophiques et theologiques*, 1927.
- DE LIBERA, A., "Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277". En: AERTSEN J. y SPEER A. (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages?* Berlin, New York: De Gruyter, 1998.
- DENIFLE, H. y CHÂTELAIN E. (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis, vol. 1*. Paris: 1889.
- DUNHEM P., *Etudes sur Leonard de Vinci, vol I*. París: Hermann ed., 1906-1913.
- DUNS ESCOTO, Juan, *Quaestiones in lib. I sententiarum, tomo V*. Lyon: Laurentii Durand, 1639.
- FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino (1939, 1963)*. Segni: Editrice del Verbo Incarnato, 2005.
- GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos, 1965.
- GRABMANN, M., "Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken". En: Aa.Vv., *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Munich: Akademische Buchdruckerei von F. Straub, 1928,

- GRANT, E., "The condemnation of 1277, God's Absolute Power, And Physical Thought In The Late Middle Ages". En: *Viator Medieval and Renaissance Studies*, vol. 10, n.1 (1979).
- HISSETTE R., *Enquete sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Paris: Publications Universitaires de Lovaina, 1977.
- JENSEN A., "The Unintended Consequences Of The Condemnation Of 1277: Divine Power And The Established Order". En: *Colloquium*, vol.41, n.1, (2009).
- KOYRÉ A., "Le vide et l'espace infini au XIVe siècle". En: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 17 (1949).
- _____, "Aristotelismo y platonismo en la filosofía de la Edad Media". En: KOYRÉ A., *Estudios de Historia del pensamiento científico*, (Pérez Sedeño E. y Bustos E., trad.). Madrid: Siglo XXI España editores, 1983.
- LINDBERG D., "Medieval Science and Its Religious Context". En: *Osiris*, vol. 10, (1995).
- LEÓN FLORIDO F., "La condena Parísina de 1277 y la 'revolución científica'". En: MEIRINHOS J.F., y LÁZARO PULIDO M. (ed.), *Pensar a natureza: problemas e repostas na Idade Média (séculos IX-XIV)*. Oporto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto ed., 2011.
- _____, *Las filosofías en la Edad Media, crisis, controversias y condenas*. Madrid: ed. Biblioteca Nueva, 2010.
- _____, "La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277". En: *Ciencia Tomista*, n.141 (2014).
- _____, *Las herejías académicas en la Edad Media listas de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347)*. Madrid: Editorial Sínderesis, 2015.
- MAHONEY E.P., "Reverberations of the Condemnation of 1277". En: Aertsen J. (ed.), *Nach der Verurteilung von 1277, Miscellanea Mediaevalia n.28*, Walter de Gruyter, Berlín-New York, 2001.
- MINECAN A.M., "Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de 'averroísmo latino'". En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 27 (2010).
- PRIETO LÓPEZ, L., VILLAGRASA LASAGA J. y ADVANI S., "Francisco Suárez, between modernity and tradition". En: *Caurensia*, vol XII (2017), DOI: <https://doi.org/10.17398/1886-4945.12.63>.
- RUBIO HÍPOLA, F.J., *La fundación del acto operativo en el tomismo contemporáneo*, Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum ed., 2018.
- THIJSSSEN, H., "Condemnation of 1277". En: Zalta E.N. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2013), en: <https://plato.stanford.edu/entries/condemnation/>
- WIELOCKX, R., "Autour du procs de Thomas d'Aquin". En: *Aa.Vv., Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neurerer Forschungen*. Berlín: ed. A. Zimmermann, 1988.
- _____, *Aegidii Romani Opera Omnia*, tomo III, *Opera Theologica*. 1. Apologia, en: *Aa.Vv., Corpus Philosophorum Medii Aevi - Testi e Studi*, vol. 4. Florencia: Casa Editrice Leo S. Olschki, 1985.
- WIPPEL J.F., "Thomas Aquinas and the condemnations of 1277". En: *The Modern Schoolman*, LXXII, enero-marzo (1995).

BEATITUD Y AUTORREALIZACIÓN: UN ESTUDIO SOBRE LA VIDA PLENA EN SPINOZA Y MASLOW

BLISS AND SELF FULFILMENT: A STUDY ON FULL LIFE IN SPINOZA AND MASLOW

BELÉN BLESA ALEDO

Doctora en Filosofía
Profesora
Facultad de Educación
Universidad católica San Antonio
Murcia/España
bblesa@ucam.edu
ORCID: 0000-0001-9731-4521

Recibido: 1/04/2022
Revisado: 25/08/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: ¿Qué conexión podemos hallar entre la *beatitud* en Spinoza y la investigación sobre la autorrealización en Maslow? Y, en términos más concretos, ¿en qué se parecen la persona sabia y la persona autorrealizada? Este trabajo intenta dar consistencia a estas preguntas. Para trazar el arduo recorrido que supone aproximar obras tan aparentemente distantes, adoptamos como hipótesis que ambos autores se remiten a un tipo de experiencia relacionada con la vida plena. Ésta se concibe como un proceso sin finalidad, centrífugo y articulado en un conocimiento de nuestra naturaleza. La vida plena nos sitúa en la realidad, es gratificante en sí misma y desafía diferentes modalidades de ignorancia. La experiencia de plenitud parte del esfuerzo natural por ser lo que somos y se expresa en el desarrollo de nuestra potencia vital, a la que acompaña un afecto edificante y alegre. El artículo no busca hacer una comparativa, algo fuera de lugar dadas las diferencias contextuales, conceptuales y de estilo entre los autores. Su aspiración es mostrar algunas sinergias sin crear una tensión innecesaria.

Palabras Clave: autorrealización; *beatitud*; *conatus*; ignorancia, realidad.

Abstract: What connections and synergies could we find between the concept of “bliss” in Spinoza and Maslow’s research on “self-realization”? And, more specifically, ¿what is the resemblance between the wise person and the self-realized person? This article tries to give consistency to these questions.

To tackle the arduous path of approaching works so apparently distant we have opted for taking as a departure point the fact that both authors refer to a kind of experience that has to do with “full life”. “Full life” is conceived like a process without finality, articulated around the knowledge of our own nature, that has a centrifugal character: it places us in reality; it is gratifying in itself and it challenges different modalities of ignorance. The experience of fullness departs from the natural impulse to be who are intended to be and expresses itself in the development of that vital power that is accompanied by an edifying and happy effect. This article does not seek to make a comparison between the two, which is out of place given the contextual, conceptual and style differences. Its aspiration is to show some synergies without creating unnecessary tensions.

Keywords: Self-realization, bliss; conatus; ignorance; reality.

1. INTRODUCCIÓN

Este ensayo versa sobre un encuentro discursivo, una suerte de sincronía intelectual y vital entre Spinoza y Maslow. Sería inapropiado hablar de un estudio comparativo, su carácter es aproximativo. La idea central es mostrar cómo los conceptos *beatitud* (Spinoza) y autorrealización (Maslow) conectan entre sí porque remiten a una forma de ser y de vivir que podemos denominar plena.

Como aclaración inicial, nos parece reduccionista ceñir las obras de cada uno de los autores a una o varias disciplinas concretas, ya que las visiones que proponen se mueven en márgenes o límites que desenfocaríamos si tratáramos de clasificar de una forma categórica. Por ello, hablar en términos de experiencia es lo más adecuado. Además, hemos de contar con las transformaciones en el conocimiento que tienen lugar entre los siglos XVII y XX. De esta manera, autorrealización y *beatitud* remiten a un tipo de experiencia relacionada con la plenitud, la libertad y la conciencia de la realidad. Cabe señalar que la *Ética*¹ de Spinoza, obra del filósofo en la que nos centraremos, abarca muchos ámbitos de conocimiento: metafísico, psicológico, natural, etc. En cuanto a Maslow, aun cuando se circunscribe a la psicología, ya independizada como ciencia a finales del siglo XIX y, dentro de ésta a campos temáticos como la motivación o la personalidad, las indagaciones acerca de la autorrealización le llevan a considerar una ciencia de los valores y de la ética. (Maslow, 1991, p.199)

En ambos autores hay un esfuerzo por pensar, conocer e instar a la vida plena, que no se puede entender sin relación a la realidad: vida plena es vida real porque la realidad no carece de nada y porque moviliza nuestras potencias.

En Spinoza y Maslow la plenitud tiene que ver con un proceso que conlleva su propia recompensa. Éste consiste en un esfuerzo por ser uno mismo, acom-

1 Hemos tomado como referencia la Edición de la *Ética* de Vidal Peña en Alianza, tercera edición, sexta reimpresión de 2018.

pañado de una forma de autoconocimiento². A este esfuerzo-conocimiento es inherente una dimensión centrífuga e inspiradora: en la medida en que te conoces y tu experiencia vital se articula en ese conocimiento, contribuyes activamente a la salud y utilidad de la vida social.

El estudio sobre la autorrealización y la *beatitud* contiene en los dos autores una reflexión crítica sobre los procesos de socialización en los contextos históricos de los que forman parte³ y una relación entre individuos libres y sociedad sana.

A Spinoza (1632-1677) y Maslow (1908-1970), les separan casi tres siglos, pero las sintonías y el parentesco entre sus visiones nos han parecido poderosos. La finalidad de este estudio es apuntar ciertas sinergias sin crear una tensión innecesaria. No aspiramos a mostrar equivalencias entre los conceptos que se ponen en juego, ya que existe una diferencia de lenguaje, contexto y estilo entre un autor y otro que no admite una traducción exacta. El esfuerzo del texto se orienta a argumentar la proximidad de experiencia entre quien vive de manera feliz y sabia y la persona autorrealizada.

Para finalizar esta introducción ponemos de manifiesto que la génesis de este estudio halla su desencadenante más explícito en *Motivación y personalidad*, obra de Maslow en la que Spinoza aparece como sujeto de investigación. Abraham Maslow tuvo en cuenta al filósofo, entre otros personajes históricos y contemporáneos, para investigar sobre la autorrealización como proceso de desarrollo que identificó con la salud psíquica. Centraremos los siguientes apartados del trabajo en un recorrido por los conceptos de *beatitud*, autorrealización y su conexión con una forma de ser y de vivir.

2. AUTORREALIZACIÓN Y BEATITUD

2.1 AUTORREALIZACIÓN

La autorrealización es un proceso en el que uno da alcance a quien es. Literalmente, Maslow alude a un continuo *ser-llegar a ser*. La motivación de desarrollo transita el proceso.

2 Para Maslow la mayor aportación de Freud será relacionar el miedo al conocimiento propio con la enfermedad mental, en *El hombre autorrealizado*. 12ª Ed. Barcelona: Kairós, 1998 p. 91. F. Lenoir ha relacionado a Spinoza con la psicología profunda de Freud, en cuanto a la búsqueda de causas que son inconscientes.

3 Para Spinoza en la sociedad se trata de obedecer (control social) y la mejor sociedad sería aquélla en la que no se agoste la potencia de pensar. Véase Deleuze (2009) *Spinoza. Filosofía práctica*. 2ª Ed. (Traducción Antonio Escotado). Barcelona: Tusquets, p. 12.

Maslow considera que contamos con una naturaleza interna de base biológica, heredera de los instintos, que es positivamente buena⁴. Esa naturaleza tiene la potencia del instinto, pero es débil ante las presiones externas y susurra más que grita.

Esa naturaleza es un material en bruto que requiere escucha activa y trabajo con uno mismo. Experimenta la necesidad de autorrealización quien no ahoga ese susurro y lleva a cabo una explotación total de su talento. Ese talento o potencia tiene que ver con el dominio del ser, es decir, la autorrealización no versa sobre talentos específicos para el arte o cualquier otro ámbito cultural, sino con ser uno mismo.

Maslow se sitúa en el funcionamiento de nuestras necesidades básicas como seres naturales y en el movimiento hacia su satisfacción para comprender ese impulso a la plenitud en que consiste la autorrealización. El psicólogo hace una lectura de nuestros estados motivacionales de una manera integrada, a modo de una jerarquía que no genera un reposo en el organismo al satisfacer una necesidad, sino que abre el campo de conciencia a otra necesidad superior (Maslow, 1972, p.56). Concibe dos tipos de motivación: por déficit y por desarrollo. La primera requiere una satisfacción externa, evita la enfermedad y es compartida por todos los miembros de la especie; la segunda implica una satisfacción interna, genera salud, evolución continuada y es idiosincrática. Esta diferencia entre motivación por déficit y por desarrollo nos evoca el doble sentido que tiene en Spinoza la afirmación acerca de lo bueno y lo malo frente al bien y al mal, a saber: una dimensión objetiva, por la que hay cosas que afectan a todos los seres humanos por igual; otra subjetiva que se relaciona con la experimentación, y que apunta a la singularidad del individuo.

Cuando alcanzamos la motivación de desarrollo ésta va en aumento. Esto significa que el desarrollo es un proceso gratificante en sí mismo que no se rige por las mismas leyes que las necesidades básicas, aunque las presuponga.

El objetivo de Abraham Maslow se centra en recoger información relativa a cómo piensan y qué motiva a las personas sanas psíquicamente. Esta investigación conecta con un trabajo previo en el que asoció la conducta dominante en monos con un tipo de confianza interior. Esa observación le condujo al estudio del dominio y la servidumbre en humanos.

4 Esta idea que Maslow sitúa en la biología humana guarda relación con la concepción de la evolución en un sentido optimista de la que habla Popper en *En busca de un mundo mejor*. Frente a la influencia malthusiana que daría lugar a que una competición entre fuertes por la supervivencia limita la libertad, el móvil de la evolución es “un mundo mejor” entendido como una mayor libertad y unas mejores condiciones de vida. Dice Popper que la competencia favorece el descubrimiento de nuevas formas de vivir, nuevas posibilidades que suponen elegir entre varias opciones: *Todos los organismos son activos, buscan solucionar problemas y el fin principal es la supervivencia. Pero, además, buscan mejores condiciones de vida, mayor libertad, un mundo mejor.*

En la década de 1930 a 1940 Maslow conoció a destacados psicólogos europeos como Wertheimer o Adler, ambos exiliados de la Alemania nazi, y en torno a ellos y otras personas que se mostraron sanas psíquicamente en entornos hostiles inició su estudio sobre la autorrealización (Hergenhahn, 2009, p. 601). Maslow sitúa las claves de la salud en la naturaleza interior de los individuos. Básicamente, su planteamiento consiste en afirmar que aquellas personas que hacen prevalecer ese impulso interior sobre el control social propio de una sociedad enferma⁵, consiguen desarrollarse. Para él existe una diferencia entre ausencia de enfermedad y salud. La primera no da lugar automáticamente a la segunda. Sin desarrollo -etapa cualitativamente distinta- no hay salud. De hecho, esa modalidad de desarrollo es propiamente la salud.

Para Maslow el estudio de personas saludables psíquicamente resulta relevante, ya que aporta información acerca del desarrollo humano en el seno de un contexto socio-cultural complejo y caracterizado por la emergencia de problemas relativos a los valores. El psicólogo humanista va más allá de las categorías clínicas existentes y diagnostica enfermedades relacionadas con los valores como anhedonia, anomia, apatía, amoralidad, desesperanza o cinismo. Los valores son una necesidad cognoscitiva de comprensión y son necesarios, al igual que la luz solar o el calcio, para vivir. (Maslow, *Ibid.* P.254).

La mirada de Maslow sobre Spinoza es atractiva porque se centra en él en tanto que persona autorrealizada. En este trabajo damos un paso más y proponemos como hipótesis que la *Ética*, en tanto que obra sobre la felicidad y la libertad, es una obra en la que podemos encontrar una conexión con la autorrealización.

2.2 CARACTERÍSTICAS DE LAS PERSONAS AUTORREALIZADAS

Dice Maslow que su interés con respecto a la autorrealización:

No era una aventura social sino privada, motivada por mi propia curiosidad y con la intención de solucionar diversos problemas científicos, éticos, morales y personales. Yo sólo pretendía convencerme y enseñarme a mí mismo, más que probar o demostrar algo a los demás. (Maslow, 1991, p.193).

La investigación le resultó tan esclarecedora y necesaria que, pese a las dificultades metodológicas decidió darla a conocer, ya que cualquier información en torno a la salud mental, por mínima que sea, tiene un valor heurístico.

En el sugerente capítulo “El problema de los medios y los fines” de *Motivación y Personalidad*, expone que hay una confusión entre ciencia y método, y

5 El adjetivo *enfermo* alude a problemas con los valores.

cuestiona que se centre el valor de la ciencia más en los instrumentos y la parafernalia que la rodea que en los problemas que plantea.

Un problema que está tratado satisfactoriamente desde el punto de vista metodológico es raramente criticado. En cambio, un problema audaz, que rompa moldes, a causa de que puede ser “fallido” es criticado incluso antes de que se plantee por completo (...) No recuerdo haber visto entre los escritos que me son familiares ni un solo artículo que criticase a otro por ser trivial, poco importante o carente de consecuencias. (Maslow, *ibid.* P.286).

El resultado de este trabajo le condujo a una serie de impresiones totales respecto a las personas autorrealizadas que pasamos a indicar: percepción de la realidad, tolerancia, espontaneidad, centrarse en los problemas, soledad, autonomía, apreciación fresca, experiencias límite, afinidad humana, humildad y respeto, relaciones interpersonales, ética, fines y medios, humor, creatividad, resistencia a la enculturación o socialización, imperfecciones, valores, resolución de dicotomías.

Este conjunto de características que comentaremos a continuación configura el perfil de las personas psíquicamente sanas. Procederemos de una manera interconectada, ya que unas características remiten a otras y las relacionaremos con pasajes de la *Ética*, objetivo de este trabajo, pero también con algunos aspectos biográficos de Spinoza que nos parecen especialmente reseñables. Dice Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida* que la biografía de un filósofo no es algo secundario, sino que ese espíritu es lo que da consistencia y vida a su propuesta filosófica. No entendemos esta idea como una correspondencia entre vida y obra, pero sí consideramos que, aun en su estilo geométrico de la *Ética*, hay en ella inquietudes de Spinoza hombre a las que da una expresión filosófica.

Somos conscientes de iniciar este entramado de relaciones entre la *Ética* y las características de las personas autorrealizadas antes de haber acometido la obra de Spinoza, pero por cuestiones metodológicas hemos considerado oportuno hacerlo así. La lectura de este artículo no es lineal, sino que requiere una integración de apartados que conducirán al lector hacia adelante y hacia atrás. Insistimos en que no perseguimos una correspondencia entre cada característica y algún pasaje de la *Ética*, sino un aire de familia al que nos ha conducido nuestra intuición.

Percepción de realidad: Es una captación eficaz de la realidad que deviene en una capacidad superior para razonar y percibir la verdad (Maslow, *ibid.* P.199). Las personas autorrealizadas viven en el mundo real de la naturaleza no en la construcción mental que hacen de él. Su percepción es desinteresada y esto permite acceder a la naturaleza intrínseca de lo percibido. Se trata de una percepción más concreta y objetiva porque no está en función de las necesidades. Hay una atracción por lo ambiguo, desconocido, desestructurado:

El método más eficiente para percibir la naturaleza intrínseca del mundo, consiste en ser más receptivo que activo, determinado hasta donde sea posible por la estructura intrínseca de lo percibido y lo menos posible por la naturaleza del perceptor. (Maslow, 1998, p.69)

A lo largo de la *Ética* hay una resonancia de esta característica con las ideas adecuadas, que no tienen que ver con juzgar las cosas o servirte de ellas en función de tu necesidad, sino según su naturaleza. Se trata de esa percepción que capta el valor o perfección de algo:

La perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza o potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan a los sentidos de los hombres ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana⁶.

Esta característica guarda una íntima relación con la *resistencia a la enculturación*⁷. En la medida en que un individuo se resiste a la enculturación es capaz de captar de manera más libre e independiente. Actualmente hay estudios en humanos que relacionan un funcionamiento neuro-sensorial más desarrollado con una percepción de las características de un estímulo frente a su significado cultural. Esto se traduce en que su modelo perceptivo propicia una reflexión más independiente.

La *percepción de realidad*, en personas dedicadas a la ciencia y al mundo intelectual, guarda relación con otra característica que es la *Solución de dicotomías*, muy significativa en el *corpus* filosófico de Spinoza y en su propia vida⁸. Dice Maslow que:

No sólo toleran lo ambiguo y lo desestructurado es que les gusta (...) Es cierto que estas personas son intelectuales, investigadores y científicos de modo que, quizás, el mayor determinante aquí es el poder intelectual. Y sin embargo, todos sabemos cuántos científicos —con un alto cociente de inteligencia (C.I.)— por timidez, convencionalidad, ansiedad u otros defectos del carácter, se ocupan exclusivamente de lo conocido, de pulirlo, ordenarlo y reordenarlo, clasificarlo y de darle vueltas sin hacer nada en particular, en vez de descubrir, como se supone que es su obligación. Puesto que a las personas sanas no les atemoriza lo desconocido, no tienen que malgastar el tiempo derribando al fantasma, silbando al pasar por el

6 *Ética*, Parte Primera, Apéndice. p. 118.

7 Elisabeth Roudinesco alude a la coincidencia que se da entre Freud y Spinoza al concebir la cohesión de la unidad histórica del pueblo judío, no por la doctrina sagrada sino por el odio que suscitaba en las otras naciones.

La autora menciona entonces la resistencia a los conformismos en este pueblo, y esta característica que señala Maslow, bien tiene que ver con ello. Véase Roudinesco, E. (2015). *Freud en su tiempo y en el nuestro*. (Traducción Horacio Pons). Barcelona: Debate, P. 62.

8 Sobre esas dicotomías versa el artículo de Espinosa, L. (2012). "Spinoza: parejas conceptuales y otras paradojas fecundas". *Fragmentos de filosofía*, nº 10, pp. 1-31.

cementerio o, dicho de otro modo, protegiéndose de peligros imaginarios (...) No se aferran a lo familiar, ni es su búsqueda de la verdad una necesidad catastrofista de certidumbre, seguridad, definición y orden (...) (Maslow, 1991, p.200).

En la *Ética*, el filósofo relaciona de manera integrada perspectivas diferentes de lo mismo: cabe destacar cuerpo-alma; existencia-esencia; finito-infinito; tiempo-eternidad; afectos-ideas y, como indica Luciano Espinosa:

Ahora bien, lo interesante a la par que problemático es que nunca desaparece la tensión primera y es imposible establecer una relación simple entre ellos, algo que obliga a remitirse a un más allá de las categorías (...) No se trata de tomar un poco de cada lado y unirlo, valga la expresión, sino de apreciar cómo la bipolaridad es algo inherente y no una antinomia a superar. (Espinosa, 2012, pp. 2, 3).

Las personas autorrealizadas se *aceptan a sí mismas* de manera estoica, con sus dificultades, aceptan en ellos la obra de la naturaleza sin discutir con ella. Dice Maslow:

Uno no se queja del agua porque sea húmeda, o de las rocas porque sean duras, o de los árboles porque sean verdes. Igual que los niños miran al mundo con ojos grandes e inocentes, ni críticos ni exigentes, simplemente percibiendo y observando lo que sea, sin discutirlo o exigir que sea de otro modo, así tienden las personas autorrealizadas a ver la naturaleza humana en sí mismos y en los demás. (Maslow, 1991, p. 201).

La lucha contra la ignorancia, en la *Ética*, se erige como reconocimiento de nuestra naturaleza, de ahí la necesidad de comprender nuestros afectos y desmontar una idealización que es, al mismo tiempo, acusación del ser humano y que provoca el afecto de la tristeza y sus derivados. La idealización es un mecanismo defensivo que siempre abre una brecha respecto a aquello con lo que tratamos de relacionarnos.

Esa aceptación, que es conocimiento y comprensión, es lo que permite iniciarse en el proceso de transformar lo inadecuado en adecuado, lo pasivo en activo. Ahí se opera sobre un problema real y no hay mecanismos defensivos, hay conciencia de los límites, pero también del carácter dinámico que tienen. Límite no hay que confundirlo en ningún caso con la noción de impotencia en Spinoza. Al reconocimiento de la naturaleza limitada de nuestra potencia añade el filósofo la serenidad ante la potencia de causas exteriores que la contrarían. Eso es no neurotizarse un problema, sino abordarlo como problema real, es decir, si tenemos conciencia de los límites hay conocimiento, comprensión y contento de sí.

Obviamente, hay diferencias contextuales en el caso de un autor y otro, pero consideramos que ambos se remiten a un entorno que promueve ignorancia. El

paso de los siglos no ha evitado la re-territorialización de viejas ignorancias y la reaparición de otras nuevas formas.

Espontaneidad: no se trata tanto de que adopten comportamientos no convencionales en sociedad como que sus impulsos, pensamiento y conciencia no son convencionales (Maslow, *ibid.* P.203). Esta característica tiene una presencia en la *Ética* porque Spinoza, que traza el perfil del ser humano con sabiduría, le saca de las convenciones religiosas y sociales existentes, aunque no les niegue cierta utilidad⁹, y tampoco se lo niegue a afectos como la esperanza o la humildad a falta de la guía de la razón. La convención juega un papel social, pero la persona sabia no se rige por esos códigos, sino por la guía de la razón que remite a la autonomía.

Centrarse en los problemas. Las personas autorrealizadas vuelcan sus energías hacia determinados problemas que, aun teniendo que ver consigo mismos, no les dejan atrapados de manera centrípeta. Se mueven por un marco amplio de valores y viven *sub specie aeternitatis*, dice literalmente Maslow, impartiendo serenidad y falta de preocupación por los problemas inmediatos (Maslow, *ibid.* P.206). Esta característica ilustra la vida de Spinoza en tanto que vida dedicada a filosofar. En la *Ética*, quien sigue la guía de la razón, se relaciona con sus afectos de manera que éstos no le conviertan en un siervo y, por tanto, vive en problemas reales.

Esta característica tiene que ver con las *experiencias límite o cumbre*, que pueden ser más o menos intensas. En ellas se trasciende el yo y se da una concentración de muchos valores. Se trata de momentos de extrema felicidad y plenitud. En la experiencia cumbre la persona se siente más integrada y tiene experiencia de identidad aguda, se muestra en todo su potencial y no hay derroche de capacidades. También experimenta seguridad y certeza, siente responsabilidad, autodeterminación. En la experiencia cumbre hay una ebullición creativa, ya que al entrar en un estado de confianza se produce una entrega al problema según sus exigencias intrínsecas, sin interferencias. La experiencia cumbre hace posible un isomorfismo dinámico entre el interior y el exterior: cuanto más sí mismas, más capaces de percibir globalmente lo externo.

En la *Ética*, la *perspectiva de la eternidad* como experiencia de lo verdadero es lo más próximo a la experiencia cumbre. Dice Spinoza en la última parte del libro que la eternidad no puede definirse por el tiempo y aun cuando seamos limitados temporalmente, no por ello dejamos de sentir y experimentar que so-

9 Cabría señalar la diferencia entre ley divina y ley religiosa que aparece en el *Tratado Teológico-Político*: la ley religiosa sería la dimensión convencional de la religión y la ley divina tendría que ver con el dominio de la experiencia de Dios y con la *beatitud*, algo que escapa al control institucional.

mos eternos¹⁰. Es el amor intelectual a Dios, que nace del tercer género de conocimiento, el que nos hace sentir y experimentar la eternidad¹¹.

Autonomía: Consiste en vivir según criterios propios, con independencia del entorno, ya que el motor para el crecimiento es interior. Para Spinoza orientarse en la vida es aprender a orientarse, la vida está en nuestras manos. No se trata de replicar un modelo. En la *Ética*, la autonomía no es prescindir de los demás, sino seguir tu esfuerzo por perseverar con la guía de la razón, que es la brújula.

Apreciación clara: es capacidad de disfrute de los bienes fundamentales de la vida y está asociada a la capacidad de sentir la novedad. El hombre sabio de la *Ética* es alguien con capacidad de disfrute:

Quiero decir que es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo, de que todos pueden servirse sin perjuicio ajeno alguno¹².

Medios y fines: Consideran como fines algo que para los demás es un medio. Un proceso lo viven como fin, entendiendo que en el proceso hay sentido y ya contiene todo. Es la capacidad, dice Maslow, para convertir la actividad más trivial en algo intrínsecamente gozoso. En la *Ética*, la *beatitud* constituye un proceso y la virtud no es un medio que tiene como premio la felicidad. En Spinoza persona, el pensamiento es un fin en sí mismo, ni tan siquiera fue su medio de vida. Hacer del pensamiento un medio lo convierte en vulnerable frente a las censuras. Spinoza, dijo Deleuze, era de esos pensadores que invierten los valores y filosofan a martillazos. (Deleuze, 2009, p. 20).

Valores: Las personas autorrealizadas presentan una alta tolerancia relacionada con un sentido abierto y de trivialización de muchos asuntos. Disfrutan de las diferencias, no son amenazantes para ellos. Son mucho más individuales y más si mismos que cualquier otro grupo y, sin embargo, empatizan mucho más con la humanidad. En la *Ética*, Spinoza da cuenta de cómo el conocimiento de uno mismo y la conservación del ser según la guía de la razón, conducen al amor intelectual a Dios que invita a una experiencia de colectividad: “El amor a Dios se fomenta cuantos más hombres nos imaginemos unidos a Dios por el mismo vínculo de amor”¹³.

10 Parte Quinta. Proposición XXIII. Escolio, p. 443.

11 Dice André Comte-Sponville que “No se trata de que la eternidad esté ante nosotros (Kant), ni que esté detrás (Platón), tampoco en nosotros, sino que nosotros estamos en ella”. (2010) *Sobre el cuerpo*. (Traducción Jordi Terré). Barcelona: Paidós Contextos P. 248.

12 Parte Cuarta. Proposición XLV. Escolio, p. 366.

13 Parte Quinta. Proposición XX. P. 437.

Cerramos este apartado con una cita de Maslow:

Salvo pocas excepciones, se puede decir que nuestros pacientes se preocupan de problemas básicos y cuestiones eternas del tipo que denominamos filosófico o moral. Tales personas habitualmente viven en un marco de referencia lo más amplio posible. Parece que nunca se acercan demasiado a los árboles para que éstos no les impidan ver el bosque. (...) viven con referencia a un siglo más que a un momento. En una palabra, estas personas son todas, en uno u otro sentido, filósofos, a la manera popular. (...) Esa impresión de estar por encima de las cosas pequeñas, de tener un horizonte más grande, de vivir en el marco más amplio de referencia, *sub specie aeternitatis*, es de la mayor relevancia interpersonal y social; parecen impartir tal serenidad y falta de preocupación por los problemas inmediatos, que hacen la vida más fácil, no sólo a sí mismos, sino también a todos los que se relacionan con ellos. (Maslow, 1991, pp.206, 207).

2.3 BEATITUD

No podemos negar que la *Ética* es una obra sobre la felicidad como asunto clave que compete al ser humano, pero ¿cómo entender actualmente esta idea?

La *beatitud* o *summa felicitas* no puede confundirse con un sentido contemporáneo e individualista de felicidad caracterizado por una satisfacción privada y rápida. En Spinoza no hay una idea de felicidad como recompensa al esfuerzo, algo que nos situaría en la servidumbre.

La *beatitud* se concibe a partir del *conatus* entendido como fuerza de existir. Si bien nuestra existencia no tiene una finalidad, la conservación de nuestro ser sí requiere y admite una disposición activa de nuestra parte para disponer lo que incrementa nuestra potencia vital y no quedar pasivamente a merced de la suerte.

La consideración de que “el hombre no es un imperio dentro de otro imperio”¹⁴ es una idea necesaria para contextualizar y comprender el alcance de la *beatitud*. Los seres humanos estamos regidos por las leyes de la naturaleza y la comprensión de esta realidad es necesaria para la transformación activa que supone la razón. La guía de la razón alude a nuestra capacidad de autonomía frente al asilo de ignorancia¹⁵ que denuncia el filósofo. De ahí que la *beatitud* constituya un proceso de liberación. Además, la racionalidad es esa disposición activa que hemos mencionado.

14 Prefacio Parte Tercera. Del origen y naturaleza de los afectos.

15 P. 114. *Apéndice*, Parte Primera.

Beatitud es definida por Spinoza como conocimiento de Dios, pero conocer y amar a Dios son el mismo proceso. Ese amor, dice el filósofo, es el más constante de todos los afectos. Mas, ¿de qué tipo de conocimiento está hablando? ¿Por qué ese conocimiento es amor?

Beatitud es *summa felicitas*: vida feliz y libre. Consiste en el esfuerzo por conservar el ser según la guía de la razón¹⁶. Esa es la definición de la firmeza que, junto a la generosidad, forma parte de la fortaleza o potencia del ánimo. Ese esfuerzo es el primer y único fundamento de la virtud y va acompañado del conocimiento racional y del intuitivo (segundo y tercer género de conocimiento), por los que te transformas en una persona libre, con capacidad de autogobierno, y eso se experimenta como una alegría donde tú eres causa activa de ese afecto¹⁷. Es un proceso de conocimiento de ti mismo y de discernimiento de lo que aumenta tu potencia vital y va acompañado de contento de sí. Eso es para Spinoza el amor a Dios:

“Amar a Dios consiste en conocerse uno a sí mismo clara y distintamente”¹⁸. Cabe destacar que el conocimiento siempre va asociado para Spinoza a la potencia de ser y de obrar; cuando percibimos alguna impotencia en nosotros, que no hay que confundir con una limitación, no se debe al conocimiento sino a que la potencia de obrar está reprimida¹⁹. La impotencia está relacionada con la ignorancia sobre uno mismo y con el afecto de la tristeza y todos los que derivan de ella, que reprimen el deseo, concebido como esfuerzo de cuerpo y espíritu por perseverar en el ser.

En el segundo y tercer género de conocimiento las cosas se conciben desde la perspectiva de la eternidad. En este nivel se minimiza el padecer y se potencia la capacidad de obrar²⁰. Este conocimiento no es instrumentalizable, no está al servicio de otra cosa que su propia necesidad, que es su verdad, y no se guía

16 (...) “Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser”. (Escolio, propo. XVIII, Parte Cuarta, p. 331). En la parte Quinta, dice de la razón que es potencia del alma e indaga su capacidad para regir los afectos, que no es absoluta. La razón hace que el deseo no tienda al exceso; concebir la razón es hacerlo desde la perspectiva de la eternidad (necesidad).

17 Spinoza define obrar en la Parte Tercera como ser causa adecuada de algo que ocurre en nosotros o fuera de nosotros, es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola.

18 Proposición XV, Parte Quinta.

19 Véase *Ética* p. 373.

20 Aquí es importante tener en cuenta que cuando Spinoza se refiere a la potencia de actuar no habla de control sobre las cosas, ya que éstas se rigen por una necesidad que es lo que tenemos que comprender para actuar libremente. Entonces, a menudo confundimos una acción con una pasión. El afán de tener bajo control es pasión no acción.

por un sistema de recompensas porque eso sería servidumbre como ya hemos apuntado. La idea de Dios, además, nunca va asociada a pasiones tristes.

En la medida en que conocemos apetece lo que es necesario y sentimos contento ante la verdad. Si entendemos eso, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte concuerda con el orden de la naturaleza entera²¹.

En esta proposición Spinoza da cuenta de que el conocimiento y el deseo, como capacidad de apetece, se pueden integrar. Apetece lo necesario consiste en que el deseo, nuestro deseo, se guía por la razón y, por tanto, el apetito está fundamentado en una comprensión de la realidad que aumenta nuestra potencia:

El fin último del ser guiado por la razón, es decir, el deseo supremo desde el que se rigen todos los demás es el que lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y todas las cosas que pueden ser objeto de su entendimiento²².

Guiarse por la razón es útil a la conservación y disfrute propio y de los demás, porque nos permite orientarnos y no falsearnos. Y eso, además, tiene un valor pedagógico considerable porque una persona que se orienta a sí misma es fuente de inspiración para otros²³.

La *beatitud* es también el paso a una perfección mayor y para Spinoza, perfección y realidad son lo mismo:

“Cuanto más ricos somos en el tercer género de conocimiento, más conciencia tenemos de nosotros mismos y de Dios, eso, implica más perfección y realidad”²⁴.

Podríamos asimilar la *beatitud* a una experiencia de lucidez y comprensión en su más alto grado donde hay un afecto activo de alegría.

Deus sive Natura no es en Spinoza una totalidad que envuelve lo demás, sino lo infinito, la realidad como algo abierto, e invita a tomar una medida adecuada de nosotros con respecto a la potencia de la vida, infinita en sus posibilidades. Seguramente, la medida de nuestro lugar en esa infinitud que no alcanzamos a imaginar es más necesaria para la vida plena que muchas de las promesas de éxito que se hacen en nuestra sociedad. La idea de Dios y nuestra conciencia de estar insertos en un orden infinito también apunta a la interdependencia de todo, es decir, es esa conciencia de que la acción de una fuerza

21 Capítulo XXXII de la Parte Cuarta.

22 Cap. IV, Parte Cuarta, p. 399.

23 Desde un punto de vista pedagógico, encontramos resonancias con el modelo helenístico y concretamente con el concepto de *parresia* al que se refiere Foucault en *Hermeneútica del sujeto*, donde el maestro no es modelo sino fuente de inspiración.

24 Proposición XXXI, Escolio. P. 449.

repercute en todo el campo de fuerzas; idea que los psicólogos de la Gestalt a partir de la física contemporánea aplicaron al estudio de la psicología humana y que admite una aplicación a una teoría de los valores.

Spinoza dio con una idea desafiante y confiada: La substancia no es el Dios en el que se cree como algo fuera de nosotros, sino el Dios en el que se está, que conecta todo y que nos conecta humanamente por encima de cualquier tiempo y lugar, *sub specie aeternitatis*. Esa inmanencia es una liberación y una belleza para quien la contempla sin angustia.

3. CONOCIMIENTO SER Y RAZÓN: DE LO PASIVO A LO ACTIVO

Ni la *beatitud* ni la autorrealización se satisfacen desde fuera, ni constituyen una recompensa a comportamientos que se esperan de nosotros. En ningún caso hay que confundir estos procesos con ausencia de problemas ni de limitaciones. La *beatitud*, en Spinoza, contempla el conocimiento de nuestra naturaleza corporal y mental y, por tanto, la conciencia de nuestra relación con lo demás y los límites de nuestra potencia frente a otras causas. En Maslow, autorrealización no es llegar a una meta, sino que es la integración de todas nuestras necesidades dando lugar a un nuevo sentido de uno mismo y de la realidad. En ninguno de los dos casos se está hablando de ser un modelo de persona sino de una persona que es sí misma y se comporta libremente en tanto que activamente²⁵, con capacidad de decidir sobre sí misma, mejorándose y potenciándose con ello. Esa es la persona autorrealizada, esa es la persona feliz que persevera en el ser desde la guía de la razón.

El desarrollo es para Maslow un proceso a-motivacional y sin finalidad, gratificante en sí mismo. Por ello no debe entenderse como una secuencia de una meta a otra meta, de un fin a otro fin. El desarrollo supone la entrada en lo complejo²⁶, cualitativamente distinto de las necesidades básicas²⁷, aunque las requiera, siendo éstas condición *sine qua non* de aquél. El desarrollo no es vida planificada, sino vida espontánea, que Maslow entiende como “expresión del

25 Dice Spinoza en el escolio I de la prop. XXXVII, Parte Cuarta: “Quien se esfuerza no en virtud de la razón sino del sólo afecto en que los demás amen lo que él ama, y en que los demás acomoden su vida a la índole de él, actúa solo por impulso, y por ello se hace odioso, y sobre todo, a aquellos a quienes agradan otras cosas”. Este escolio permite pensar que la idea del modelo como réplica estaría en el orden puramente emocional. Cuando nos guiamos por la razón no imponemos una manera de ser, sino que invitamos e inspiramos a otros a perseverar en su propio ser según su necesidad.

26 La percepción clara guarda relación con las teorías de la complejidad. El orden excesivo y la búsqueda de certidumbre alejan de las posibilidades creativas y son expresiones de seguridad y control personales. Véase *Motivación y personalidad*, p. 200.

27 Para Spinoza éstas se satisfacen desde fuera: “Las cosas que están fuera de nosotros nos son útiles, principalmente para la conservación de nuestro cuerpo”. Cap. XXVII, Parte Cuarta.

yo-libre confiada e impremeditada en expresar las propias fuerzas psíquicas con un mínimo de interferencia por parte de la conciencia” (Maslow, 1998, p.244).

Las leyes de la motivación deficitaria y del esfuerzo dirigido no sirven para el desarrollo. Sin embargo, entrar en motivación de desarrollo permite visitar las necesidades básicas desde un nuevo sentido. Esto supone que necesidades fisiológicas como comer o el sexo se viven integradas en una elección consciente de vida, que es lo que vemos encarnado en el hombre sabio de la *Ética*.

Spinoza no habla *sensu stricto* de desarrollo sino de grado de potencia. El *conatus* como fuerza de existir coincide con la potencia, que puede aumentar con la guía de la razón y procurar la *beatitud*. *Conatus* es la esencia del ser humano, el esfuerzo por perseverar en el ser según la potencia de cada cual, derecho natural del modo existente, y es neutro. En tanto que fuerza de existir, lo atraviesa todo, y dice: “nadie se esfuerza por conservar su ser a causa de otra cosa”²⁸. El *conatus*, que es el deseo en el caso del ser humano, es para Spinoza la expresión de ese esfuerzo que nos hace buscar conscientemente algo. El deseo evalúa y dota de valor algo, de ahí que Spinoza provoque una inversión en el pensamiento de su época al considerar que algo es bueno porque lo deseamos y no al contrario. Esa potencia vital que nos mueve es la base de la *beatitud*. “Deseo es apetito con conciencia de sí mismo. El apetito es esencia del hombre en cuanto determinada a obrar aquello que sirve para su conservación”²⁹.

Además, cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está³⁰. (...) no hay virtud anterior al esfuerzo por conservarse y ese es el primero y único fundamento de la virtud³¹.

Los humanos somos seres de deseo. Éste nos permite proyectarnos hacia un futuro deseable y conforme a ello modificar nuestro comportamiento en el presente. El deseo guarda relación con la toma de decisiones, de ahí que el deseo y la razón admitan una articulación según Spinoza.

Beatitud y autorrealización implican un modo de conocimiento que permite una capacidad de acción sobre la propia vida. Spinoza apuntó la existencia de tres géneros de conocimiento que, a decir de Deleuze, son modos de existencia³². Esos tres géneros son: opinión, nociones comunes e intuitivo. El segundo y particularmente el tercero, que es el que coincide con la máxima comprensión de la realidad, pueden ser relacionados con el *conocimiento ser* de las experiencias cumbre de las que habla Maslow, aunque no estamos diciendo con esto que sean lo mismo. Recordemos que, especialmente el tercer género de cono-

28 Parte cuarta, prop. XXV. P. 338

29 Parte cuarta prop. XXV. P. 338

30 Parte cuarta, prop. XX. P.334

31 Parte cuarta, prop. XXIII. P. 337.

32 Deleuze, *op. cit.* P. 74.

cimiento es para Spinoza, a un tiempo, conocimiento de uno mismo y de Dios. Es la capacidad de comprender la necesidad por la que se rige la realidad y que coincide con la libertad. Cuando se llega a esa comprensión de lo que es necesario, se es libre, entendiendo la libertad tanto como aceptación de esa necesidad como capacidad de acción. En el primer caso se trata de un nivel de libertad no intervencionista, pero sí activa. Dejar ser lo que presenta su necesidad es una modalidad de actividad superior.

Las experiencias cumbre, según Maslow, constituyen momentos de plenitud. El *conocimiento ser* es un conocimiento penetrante en el que el mundo se contempla como algo independiente de nuestras carencias, proyecciones. Por ello dice Maslow que es altruista. Es un conocimiento que percibe el valor. En el seno de esa experiencia cumbre se da una perspectiva temporal, pero también otra que trasciende el tiempo al captar una verdad. Este conocimiento es receptivo, sin afán interviniente. Esto hace que se produzca en nosotros una experiencia de reverencia y admiración. Maslow dice que en ese conocimiento se da un isomorfismo dinámico, de manera que aproximamos a nuestro propio ser nos hace más capaces del *conocimiento ser*.

La pregunta que nos hacemos es si el *conocimiento ser* de las experiencias cumbre se sitúa al mismo nivel que el tercer género de conocimiento en la *Ética*, es decir, si cuando suceden, se accede a un mismo nivel de experiencia. Esta pregunta no admite una respuesta categórica. Sin embargo, el *conocimiento ser*, al formar parte de una experiencia plena, aunque sea momentánea, nos hace pensar inevitablemente en el tercer género de conocimiento del que sentencia Spinoza: “Cuanto más conocemos las cosas singulares más conocemos a Dios”³³. Podríamos decir entonces que a veces tenemos esos destellos y, a pesar de su inconstancia, resultan transformadores. La importancia ética de la experiencia cumbre estriba en ese poder transformador. A nivel de conocimiento propio constituye una referencia de lo que podemos y, en ese sentido, nos puede orientar a buscar esos encuentros o aliados que nos son favorables o, en términos de Maslow, a convertirnos en buenos electores, es decir, aprender a elegir de manera más conveniente en función de quiénes y cómo somos.

Respecto a los modos de conocimiento cabe decir que, el segundo género, basado en las nociones comunes, ya permite acceder a esa modalidad de experiencia, pero no el primer género porque en él lo que hacemos es juzgar las cosas en la medida en que nos afectan, no por su propia naturaleza. No obstante, Spinoza no concibe en términos negativos las ideas inadecuadas que caracterizan este primer género de conocimiento, porque pueden movilizar nuestra búsqueda.

33 Proposición XXIV, Parte quinta. P. 444.

La *beatitud* en Spinoza sería ese proceso por el que lo pasivo se convierte en activo, por tanto, las pasiones se convierten en afectos activos orientados a una actuación libre que tiene que ver con nuestra esencia singular. Spinoza considera que esto es pasar a una perfección mayor. En la ardua organización que Spinoza hace de las pasiones a partir de los tres afectos básicos: alegría, tristeza y deseo; establece que, de las pasiones, la alegría y el deseo pueden ser activas y aumentar la perfección y capacidad de obrar. Sólo la fortaleza, que es potencia del ánimo, es siempre activa. La tristeza no puede ser activa por definición ni por experiencia, ya que consiste en una disminución o represión de la potencia de ser y de obrar.

En Spinoza, perfección, potencia de obrar, es potencia de conocer. Para Maslow, en las personas saludables no hay hiato entre conocimiento y acción; cuando saben qué es lo adecuado, lo hacen. En cierta medida esto mismo nos sugiere Spinoza cuando dice “en la medida en que conocemos apetecemos lo que es necesario”³⁴.

4. SERVIDUMBRE Y ENFERMEDAD

¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Tal es mi regla, y así está dispuesto mi ánimo. Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia (...) Muy al contrario: cuando mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. Así pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible es propio de un hombre sabio³⁵.

Hay una modalidad de enfermedad relacionada con la incapacidad para vivir la propia vida que tiene que ver con la pasividad de la que hablábamos en el apartado anterior. No se trata de trastornos clínicos, sino de lo que Spinoza denominó impotencia, que se relaciona con la ignorancia, y que Maslow consideró como *persona disminuida o raquítica*³⁶ (Maslow, 1998, p. 240), aludiendo con ello a problemas relacionados con anomalías en la experiencia de los valores.

Para Spinoza la impotencia tiene que ver con la servidumbre y con el afecto de la tristeza y sus derivados. El filósofo da cuenta de modalidades distintas de servidumbre y desvela formas de autoengaño a las que sucumbimos con extraordinaria facilidad. Según Deleuze, en la *Ética*, el análisis de la servidumbre se hace desde el sometimiento a las pasiones en la figura del esclavo, aunque en

34 Véase nota 21.

35 Escolio Prop. XLV, Parte cuarta. P. 365.

36 Maslow, *ibid.*, p. 240.

el *Tratado Teológico-político* lo hará desde los personajes del tirano, que despliega su poder en las pasiones tristes, y el sacerdote, cuyo discurso se basa en la tristeza sobre la condición humana. Pero, al igual que ocurre con los tres géneros de conocimiento, consideramos que esas modalidades de servidumbre también interactúan entre sí.

Para Maslow, cuando se frustra, niega o reprime ese núcleo interior manifestado como necesidad hay enfermedad psíquica y ésta tiene que ver con incapacidad de desarrollo y problemas con los valores.

Spinoza y Maslow indagan acerca de un mismo proceso, ese en el que desde la naturaleza y necesidades humanas se encuentra el hilo conductor hacia la experiencia de plenitud y felicidad de la vida.

Para Maslow es en la fuente de las necesidades idiosincráticas donde se engendran los valores y para Spinoza el esfuerzo por conservar el ser es el fundamento de la virtud. Postulamos que, en el caso de Spinoza, la virtud tiene que ver con los valores que se encarnan en los afectos activos.

CONCLUSIÓN

Más que a una conclusión, este trabajo nos abre a otras preguntas, incluso la que nos devuelve acerca de su idoneidad, y no por las dudas que nos plantee una intuición en la que persistimos, sino porque su propio afán argumentativo desvía, por momentos, la ligereza que acompaña a esa intuición primigenia en la que radica.

Con sus profundas divergencias y desniveles, la persona sabia y la persona autorrealizada convergen en que remiten a ser uno mismo. Entendemos ese ser uno mismo como un desarrollo o incremento de la potencia vital que trae consigo una expansión de la conciencia y una inmersión consciente en la realidad. La persona sabia y la persona autorrealizada también coinciden en la resistencia frente a diferentes formas de servidumbre, internas y externas.

Spinoza y Maslow, tanto a nivel de sus vidas como de sus obras, bien pueden situarse en esa tradición de autores y autoras que han descendido a los entresijos de las tensiones entre el individuo y la sociedad, y han exaltado el valor de la singularidad concebida como ser individuos únicos que no buscan su identidad en el grupo de poder, sino en una fortaleza interior que les conecta con la realidad, siempre inacabada y misteriosa.

Si nos detenemos en las obras, en el caso de Maslow es más evidente, ya que afirma de manera explícita que la motivación por desarrollo tiene que ver con la idiosincrasia del individuo. En el caso de Spinoza, no parece obvio que defienda explícitamente esa singularidad y, sin embargo, esparce algunas semillas a este respecto que no pasan desapercibidas. La *beatitud* o libertad es a un

tiempo amor intelectual a Dios y conocimiento claro y distinto de uno mismo. Nos parece que la razón que guía la vida de la persona sabia no diluye al individuo, más bien lo potencia, haciendo del esfuerzo por conservar su ser no una pura supervivencia, sino un perseverar en lo que se es asumiendo la propia capacidad de obrar. En esto consiste la singularidad y en ella tiene lugar una condensación compleja de valores. La razón a la que apela Spinoza es una intimidad entre el ser humano y el cosmos que se expresa como amor intelectual.

Actualmente encontramos la predominancia de un ideario social de la felicidad y de la autorrealización referido, no a individuos singulares, sino autorreferenciales. La felicidad tiende a caricaturizarse en una emocionalidad positiva -a menudo carente de contexto- y la autorrealización se reduce a una cosecha de éxitos personales y profesionales. Tanto Spinoza como Maslow nos conducen en una dirección muy distinta.

La experiencia de plenitud que hemos propuesto como punto de comunicación entre la persona sabia y la autorrealizada no es algo que podamos buscar, sino algo que nos acontece. Esa experiencia, en sí misma, no es una cuestión relativa al tiempo sino a la eternidad. Por ello, la idea de búsqueda con una finalidad u objetivo queda fuera de lugar en estos autores. La plenitud no se experimenta como el haber alcanzado una meta, sino que es una experiencia en cierto modo inasible: es un darte cuenta de ti mismo en relación con lo demás acompañado de alegría.

La forma de existencia de estas personas no busca seguridades y certezas ni, por supuesto, metas, sino que en el esfuerzo natural y amable por ser fieles a sí mismas -nuestra necesidad más singular- acogen la incertidumbre y asumen un nivel de riesgo vital que resulta edificante.

Precisamente, es en las incertidumbres y ambigüedades que descubrimos en las indagaciones de un autor y otro, en el juego de luces y sombras, donde hallamos el verdadero legado. Nuestro conocimiento acerca de cómo y por qué acontece la plenitud, en cierto modo, se escapa.

Las voces de los autores de referencia respecto a la *beatitud* y la autorrealización presentan una analogía con la complejidad y negatividad que hay en la belleza, y con ello, dan cuenta de la vida real y no de un ideal de vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COMTE-SPONVILLE, A. *Sobre el cuerpo. Apuntes para una filosofía de la fragilidad*. Barcelona: Paidós, 2010.
- DELEUZE, G. *Spinoza. Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2009.
- DELEUZE, G., Guattari, F. *Mil mesetas*. Barcelona: Pretextos, 2010.

- ESPINOSA, L. "Spinoza: parejas conceptuales y otras paradojas fecundas" en *Fragmentos de filosofía*, n.º. 10, 2012, pp. 1-31.
- FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994.
- HERGENHAHN, B.R. *Introducción a la historia de la psicología*. Madrid: Paraninfo, 2009.
- LENOIR, F. *El milagro Spinoza*. Barcelona: Ariel, 2019.
- MASLOW, A. *Motivación y personalidad*. Madrid: Díaz de Santos, 1991.
- MASLOW, A. *El hombre autorrealizado*. Barcelona: Kairós, 1998.
- ROUDINESCO, E. *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Barcelona: Debate, 2015.
- SPINOZA, B. *Ética*. Madrid: Alianza, 2018. (3ª ed.).

**DEL RECONOCIMIENTO DEL DIOS DEL AMOR A LOS
CONCEPTOS DE RELIGIÓN Y RESURRECCIÓN DE LA CARNE
EN MIGUEL DE UNAMUNO**

*FROM THE RECOGNITION OF THE GOD OF LOVE TO THE
CONCEPTS OF RELIGION AND THE RESURRECTION OF THE FLESH
IN MIGUEL DE UNAMUNO**

ARRATE APARICIO MARCOS

Doctora en Filosofía
Investigadora en Fundación Rafael de Unamuno
Universidad de Salamanca
Salamanca/España
arrate.aparicio@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5946-1571

Recibido: 14/02/2022
Revisado: 28/06/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo dar a conocer la lucha interna que mantuvo Miguel de Unamuno entre su razón y su fe, lo que repercutió en su confusa búsqueda del Dios de la razón y, consiguientemente, su reconocimiento del Dios del amor. De esta suerte nos adentraremos en su concepción de religión y resurrección de la carne, que nos hará determinar que la historia que nos une como cristianos es historia de amor. Todo ello queda enriquecido por notas inéditas sobre el tema, escritas por Unamuno y localizadas en su Casa-Museo de la Universidad de Salamanca.

Palabras Clave: amor; Casa-Museo Unamuno; Dios; fe; razón; religión; Unamuno.

Abstract: This paper is aimed to reveal the internal struggle that Miguel de Unamuno maintained between his reason and his faith. This inner stress affected his confused search for the

* Este trabajo se ha beneficiado de una beca de colaboración en tareas de investigación por parte de la Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas. Mi agradecimiento al equipo de la Casa-Museo Unamuno –de ahora en adelante, CMU– de la Universidad de Salamanca por el apoyo recibido en la consulta de los fondos personales de Miguel de Unamuno, así como en la localización de las notas inéditas que se presentan.

God of reason and, consequently, his recognition of the God of love. Thus we will analyse the unamunian's conceptions of religion and the resurrection of the flesh, which will lead us to understand that the Christian history is a love story. All these subjects are enriched by unpublished related notes thereof, written by Unamuno and located in his Casa-Museo of the University of Salamanca.

Keywords: love; Casa-Museo Unamuno; God; faith; reason; religion; Unamuno.

INTRODUCCIÓN

De todos es sabido que la crisis religiosa y espiritual, de conciencia, que padeció Miguel de Unamuno en 1897 supuso un antes y un después en su vida a la hora de sentir su fe, vivir su creencia en Dios a través del dogma cristiano, y sentirse a sí mismo hombre y como hombre. Desde entonces rompió radicalmente con la razón moderna, el positivismo y su proyecto de hacer filosofía sistemática al descubrir que ello no era lo que a él le llenaba. Su manuscrito *Filosofía Lógica* parece que está a años luz de las manifestaciones que expone en su *Diario íntimo*, cuando la realidad es que apenas pasaron poco más de diez años desde que la misma mano que rozase el papel para escribir el primer manuscrito también lo hiciese para redactar el segundo.

Primeramente, esbozaré la lucha interna que mantuvo entre su razón y su fe. Y, por muy contradictorio que nos parezca, entenderemos a la perfección este cambio de actitud en don Miguel, porque –como él bien lo demuestra con sus acciones y con la misión de sus escritos– basta que obremos con el corazón para que la mayor parte de las personas consigan ponerse en nuestra piel y nos terminen comprendiendo. De esta suerte nos adentraremos en su concepción de religión y resurrección de la carne, que nos hará determinar que la historia que nos une como cristianos es historia de amor.

Así pues, para poder asimilar en nuestra existencia el pensamiento unamuniano que se va a exponer en las siguientes páginas, por mucho que sea “pensamiento”, para poder comprenderlo, nos hemos de desprender en gran medida del aspecto racional y dejar avivar el sentimiento interior, aquel que brota desde el momento en el que somos conscientes de nuestra propia conciencia.

1. DIOS DEL AMOR Y DIOS DE LA RAZÓN: LA LUCHA UNAMUNIANA ENTRE LA FE Y LA RAZÓN

Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no pude encontrarle porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomar por Dios a una idea, y fue entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por

eso me consolara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental, de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir con su falta su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos.¹

Para don Miguel, nada tiene que ver la “Razón Suprema” con el “Amor Supremo” y, consiguientemente, tenemos que tener cuidado de no confundir al Dios lógico o racional con el Dios sentido o cordial. Al primero se accede por la razón, y al segundo por la fe cristiana y el amor.

El Dios lógico es la idea de Dios, el Dios de la razón, algo vacío y muerto. La filosofía tiene gran cabida en él, al ser el instrumento que ha tendido a definirlo y consecuentemente a convertirlo en idea. Unamuno considera incluso que se ha convertido en el Dios de la filosofía teológica, a saber, en un Dios que no es más que idea, pura abstracción lógica, impensable, porque en esencia nada es.

La idea de Dios es individual, cada hombre tiene la suya y con ella morirá. Esto implica que convertimos la divinidad de Dios en necesidad. Nos topamos, entonces, con el problema de que “en la necesidad de Dios perece su voluntad libre, es decir, su personalidad consciente”². Por este motivo estimo que Unamuno siente que es la razón una facultad negativa y limitadora, que por sí sola aniquila, al ser incapaz de abrirse al amor liberador, a la inmortalidad del alma humana.

Así también lo deduce, de hecho, Luis Andrés Marcos, quien sostiene que para don Miguel la razón tiene sus límites en su relación con la inmortalidad del alma, ya que ella misma no puede ser ni absoluta ni “el tribunal supremo desde el que toda realidad debe ser medida y juzgada”. Más aún, prosigue argumentado que “si todo lo destruye, [...] ella misma es destruida como absoluta y aparecerá como lo que es, como relativa o mejor, correlativa”. La razón se pone sus límites a sí misma por ser ella, en su libre desarrollo, aquella que alcanza la

1 UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. Edición de Nelson R. Orringer. Madrid: Tecnos, 2005, p. 321. Esta cita corresponde al *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1911-1912) –de ahora en adelante *DSTV*–. La citada referencia a su etapa intelectualista o positivista también es señalada en su *Tratado del amor de Dios* –de ahora en adelante, se citará también con las siglas de *TAD*–: “Mis estudios y meditaciones de filosofía y teología me fueron llevando poco a poco al más radical fenomenalismo, y llegué a ser, con la razón, completamente ateo. Y entonces, cuando mi alma peregrinaba por los terribles páramos del intelectualismo, solía decir que no debemos buscar más consuelo que la [...] verdad, llamando verdad a la razón. Pero fui hundiéndome poco a poco en la íntima desesperación, en el abismo racional, en el sentimiento del vacío de todo lo existente, y del fondo mismo de la miseria surgió la verdad, el consuelo. [...] Creer en Dios es, en rigor, querer que Dios exista. Y Dios no existe, sino sobrexiste; un modo de ser que está fuera de nuestro alcance.” *TAD* (1905-1908), p. 526.

2 *DSTV*, p. 314.

destrucción total y no opta por ser instancia absoluta. De ahí que concluya que “el amor a la razón nos cancela el amor a la vida y el hambre de inmortalidad”³.

Con todo ello, fácilmente se percibe que para nuestro autor el Dios lógico o racional es un Dios inhumano, que no es persona y que no posee riqueza interior alguna. Ni sufre por nosotros ni nada anhela ni ama. No es más que una idea que no tiene realidad más allá de la mente de quien la concibe. Tampoco podemos olvidar que también somos nosotros, precisamente nuestra mente, quien crea a este Dios como “Razón impersonal y objetiva del Universo” y que se trata de una creación que se destruye a sí misma en nuestra propia mente, porque la concepción del Dios “Razón del Universo”⁴ deja de tener sentido alguno en el momento que intenta sustentarse por sí sola⁵.

Esto no significa que la idea de Dios no ayude al hombre a comprender el Universo. De hecho, es propiamente la creadora, en última instancia, del Universo⁶ mismo, pese a reducir la existencia del Universo a esa idea que se ha imaginado que es Dios. Intentamos explicar y justificar la existencia y esencia del mundo con ella. “Es la mecánica produciendo y rigiendo el movimiento, es la ley proyectada”⁷, en propias palabras de don Miguel. De manera que nuestro autor la concibe como idea clave para fundamentar el origen del Universo entero, aun tomándola como no más que una hipótesis, por lo que insta a reconocer su valor mientras no se consiga explicar tal misterio de otra forma mejor.

Ahora bien, de una idea impasible, de una pura idea, como él mismo observa, no puede fluir y vivir el mundo. El mundo no es solo idea, “vana apariencia, sombra de sombra”⁸, sino que es algo más. La idea de Dios solo obtiene valor en el preciso momento en que se utiliza para justificar la explicación de aquello que se trata de explicar, como es en este caso la existencia y esencia del Universo. Eso sí, sin olvidar, como confiesa, que “mi idea de Dios es distinta

3 Esta y las anteriores citas provienen de ANDRÉS MARCOS, Luis, «Miguel de Unamuno: ¿amor a la razón o razón de amor? Lectura *Del sentimiento trágico de la vida*». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. [En línea], supl. 1, vol. 42, 2015, p. 246. DOI: <https://doi.org/10.36576/summa.39750> [Consulta: 8 feb. 2022].

4 Estas dos últimas expresiones provienen de DSTV, p. 330.

5 Unamuno apostilla al respecto lo siguiente: “Un Dios Razón, un Dios teórico o contemplativo, como es el Dios este del racionalismo teológico, es un Dios que se diluye en su propia contemplación.” *Ibid.*, p. 315.

6 A modo de curiosidad, según nuestro autor, “[...] el concepto más comprensivo y el menos extenso es el universo, que solo a sí mismo se aplica y comprende todas las notas existentes.” *Ibid.*, p. 323.

7 TAD, p. 524.

8 “[...] ¿]Qué tenemos con ese lógico y congelado *Ens realissimum, primum movens*, con esa entidad impasible y por impasible no más que pura idea? ¿Cómo queréis que fluya y viva el mundo de una idea impasible? No sería sino idea el mundo mismo, vana apariencia, sombra de sombra. [...]” *Ibid.*, p. 588. También se hace referencia a este asunto en DSTV, pp. 364-365.

de sí misma cada vez que la concibo”, dado que “nada hay que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser”⁹.

Tampoco se debe crear a un Dios para encubrir nuestra ignorancia, al mismo tiempo que de un hecho no se puede deducir la necesidad de la existencia del Creador. Dice Unamuno al respecto que “decir que el mundo es como es y no de otro modo porque Dios así lo hizo, mientras no sepamos por qué razón lo hizo así, no es decir nada. Y si sabemos la razón de haberlo así hecho Dios, este sobra, y la razón basta”¹⁰. Es decir, hemos de lanzarnos a buscar irracionalmente a Dios, sin hacer nunca alusión a la supuesta racionalidad de su ser y su creación. El hombre tiene capacidad de intuir algo del Dios sentido o cordial, del Dios del amor, pero no, a diferencia del Dios lógico, de hacerse sabedor de Él. Somos incapaces de determinar racionalmente qué y cómo es el Dios del amor. Probar y ratificar su existencia es irrelevante para asimilar su esencia, aun si siendo relevante para probar la existencia de la idea de Dios.

“Toda concepción racional de Dios es en sí misma contradictoria”¹¹, afirma don Miguel en *Del sentimiento trágico de la vida*. Incluso confiesa en su escrito “El mal del siglo” que “del Dios abstracto y lógico del intelectualismo de la Razón Suprema, no sé que no es sino la mera razón humana proyectada al infinito, no se saca vida, paz ni justicia”¹². La razón no nos prueba nada, ni que exista ni que no exista Dios. Nunca vamos a conseguir que nos pruebe o deniegue su existencia. Menos todavía nos ayuda en nuestra búsqueda espiritual, debido a que la búsqueda del Dios del amor y la asimilación de su ser en nuestra existencia es algo que escapa de ella. La razón solo materializa o mecaniza lo divino.

En cambio, el fondo vital, el fundamento mismo, del Dios sentido o cordial, del Dios del amor, es irracional. Solo se puede llegar al Dios del amor a través del sentimiento. De la fe que depositamos en Dios y del amor que Él demuestra por nosotros surge concretamente nuestro amor. Le amamos y nos ama, y por eso creemos en Él y le creamos. La conexión directa que el hombre experimenta con Él, especialmente en los momentos de “ahogo espiritual”, es la prueba capital de ser este Dios del amor una realidad inmediatamente sentida. Así don Miguel apuesta por que la auténtica divinidad sea la divinidad propia del Dios

9 Esta y la anterior cita provienen del *TAD*, pp. 576-577. Se recogen también en *DSTV*, p. 220.

10 *DSTV*, p. 312. Esta misma idea aparece, explicada de forma diferente, en *TAD*: “Decir que las [...] cosas son como son y no de otro modo porque Dios las ha hecho así, no es decir nada. Pues cabe preguntar[,] [¿]y por qué Dios las ha hecho así? Si nos dice[n] ese porqué, la razón por que las ha hecho como son y no de otro modo, esa razón basta y Dios sobra, y si no nos dan esa razón, Dios es explicación que nada explica porque exige a su vez ser explicado.” *TAD*, p. 523.

11 *DSTV*, p. 297.

12 ROBLES, Laureano, «El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)» (1897). *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. [En línea], vol. 34, 1999, p. 124. <<http://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1753>> [Consulta: 8 feb. 2022].

sentido, “la divinidad sentida como persona y conciencia única fuera de nosotros”¹³.

El problema está en que una vez asimilada la divinidad sentida hacemos uso de la razón hasta que la convertimos en idea. No nos damos cuenta de que tal idea de Dios solo va a complacer pero no satisfacer nuestra necesidad vital de hallar explicación alguna sobre la existencia o esencia del Universo. Tenemos que intentar sobrepasarla y dejar que nuestro sentimiento se libere de la razón esclavizadora, para poder propiamente sentir al Dios del amor, al Dios que realmente anhelamos. Dios no es racional sino cordial. Su existencia no se demuestra con argumentos lógicos y tampoco su inexistencia. Las razones sobran cuando le sentimos, cuando tenemos experiencia personal de Él, de acuerdo también con lo que advertía Pascal en su famoso argumento de la apuesta¹⁴.

En mi opinión, la clave para poder entender la importancia que don Miguel le otorga a la necesidad de diferenciar entre el Dios lógico, racional, muerto e inhumano del Dios cordial, sentido, amoroso, vivo y humano se encuentra justamente en el calado personal y “personificante”¹⁵ de este último. La siguiente cita resume lo que nuestro autor cree que es necesario para reconocer y sentir verdaderamente al Dios del amor:

[...] Y la creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad. Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independientemente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independientemente del universo, que es su estado de conciencia *ad extra*.¹⁶

Hemos de penetrar primero en nuestro interior y reconocer nuestra propia personalidad, para poder lanzarnos a buscar al Dios del amor. Solo si creemos en nosotros, en nuestra persona y espíritu, podremos creer y hallar una persona en los demás. Reconocer la propia conciencia en el cuerpo en el que habita nos ayudará también a reconocer la Conciencia del Universo, que no su estado de conciencia *ad extra*: el Universo mismo. Realizar todo este ejercicio individual, de saber qué concierne a qué, es crucial para dejar de creer en Dios por costumbre y empezar a buscarlo a través del amor y la fe.

El Dios cordial, el Dios vivo y de los vivos que aman, es el Dios que vivifica nuestro corazón, porque Él también es el Dios de la revelación interior. Como persona viva y conciencia plenamente divina que es, ajeno a ser mero concepto como el Dios racional, se puede comunicar con el hombre mediante ese amor

13 DSTV, p. 308.

14 Cfr. L. 418 (B. 233): “Infinito nada” en PASCAL, Blaise, *Pensamientos*. Edición de Mario Parajón. Madrid: Cátedra, 2008, pp. 163-168.

15 DSTV, p. 345.

16 *Ibid.*, pp. 296-297.

que Él desprende y su semejante recibe. El amor que se despierta en el interior del ser humano, de su corazón, le permite entablar un diálogo con Él, y desde Él relacionarse con la realidad.

Este Dios del amor por el que apuesta Unamuno es también voluntad. Es amor y es voluntad porque crea amorosamente de la nada el Universo entero, y sufre por y con toda su creación. Todo lo que sentimos y hacemos impulsados por nuestra voluntad es gracias a que Dios en nosotros sufre y obra, dado que la voluntad es fuerza íntima y esencial, lo divino en nosotros¹⁷. Y, a su vez, “lo divino es el amor, la voluntad personalizadora y eternizadora, la que siente hambre de eternidad y de infinitud”¹⁸.

La voluntad de Dios es la esencia de nuestra voluntad de persistir eternamente. Buscamos impulsados por el amor, y bajo el amparo del divino amor, la eternidad de nosotros mismos en Dios. Nuestra conciencia se mueve con amor en busca del Amor. Dios nos descubre vida y existencia en todo aquello con y en lo que convivimos. De modo que nos hace aspirar a que la conciencia propia se expanda y perpetúe en todo lo que ha sido creado, a serlo todo sin dejar de ser nosotros mismos, a ser el Universo, a descubrirle a Él y a su amor.

“Y el Dios cordial o sentido, el Dios de los vivos, es el Universo mismo personalizado, es la Conciencia del Universo”¹⁹, declara Unamuno. Su personalidad y su conciencia le caracterizan por ser el Amor que salva: redime las almas humanas para salvar la finalidad humana del Universo. Se trata de un “Dios inmortalizador” que redime las almas de la terrible nada, y que ayuda al hombre a comprender su existencia y sentido de la vida. Es, por tanto, el Dios del amor y el verdadero “Dios humano” porque es voluntad y persona gracias a que obra, crea, no razona lógicamente, ama y sufre de continuo por lo creado.

Asimismo, tenemos que tener presente que la fe religiosa supone amar pero también temer con amor a Dios. Creer en el Dios vivo, a diferencia de la creencia en la idea de Dios, supone vivirle con pasión, incertidumbre, desesperación, congoja y a la vez consuelo. Si bien el amor es la vía principal por la que se descubre al Dios del amor, ese amor está, al menos en sus inicios, cargado de temor²⁰.

El amor y la fe van a ser justamente los que nos revelen sentimental e imaginativamente al Dios vivo, de la misma forma que serán los que nos permitan

17 “[¿]Cuál es la fuerza oculta que produce el perpetuarse los organismos y el pugnar por persistir y propagarse? La selección, la adaptación, todo esto son condiciones externas. A esa fuerza íntima, esencial, se le ha llamado voluntad. Es lo que sentimos como voluntad en nosotros mismos; es el impulso a serlo todo, a ser lo demás sin dejar de ser nosotros. Esa fuerza es lo divino de nosotros, Dios que en nosotros obra porque en nosotros sufre.” *TAD*, p. 535. La misma idea se recoge en *DSTV*, pp. 293-294.

18 *DSTV*, p. 337.

19 *Ibid.*, p. 323.

20 Cfr. *TAD*, p. 540, y *DSTV*, pp. 349-350.

personalizarle. Ese Dios vivo, cordial y amoroso será descubierto por el hombre, concretamente por su alma, cuando su amor sea tan sumamente vivo que se desborde en Todo. Cuando un alma compadece y ama a Dios, ese compadecimiento y ese amor se revertirán a su favor.

De acuerdo con lo anteriormente explicitado, Unamuno estima que el Dios del amor y el hombre se crean mutuamente. Es este Dios del amor, y no el Dios racional, el verdadero Dios que se crea en los hombres y que crea a los hombres, dado que la creencia en el Dios del amor supone que recíprocamente Dios crea en ti y te cree ininterrumpidamente. Dios se revela en el hombre, y continuamente se está haciendo en el hombre y por el hombre, y el hombre, por su parte, es quien es y como es gracias a ser creado por Él. Va a ser el amor que demos-tremos hacia Dios lo que nos provea de tesón y vitalidad suficiente para dejarnos llevar por nuestro “hambre de divinidad”, y conseguir sentir, imaginarnos y darnos a la Conciencia Universal. De esta manera, el hombre puede intuir a ese único Dios colectivo y social a través de una compartida concepción personal, humana y universal que se erige mediante la fusión de las imaginaciones sinceras de las personas.

Será tal imaginación de la humanidad, de la que forma parte nuestra propia imaginación desde el momento en el que creemos en Dios y le creamos, de la que Él se retroalimenta en amor. La consulta que debe hacer cada uno a su interior, a su corazón, es capital para que de la mano de su fe y su imaginación llegue a descubrir al Dios del amor, su Dios, nuestro Dios. En este punto don Miguel parece seguir a Pascal, quien apostilla en sus *Pensamientos*, en el fragmento L. 424 (B. 278), seguramente siguiendo la estela de Agustín de Hipona, lo siguiente: “Es el corazón quien siente a Dios y no la razón. He aquí qué es la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón”²¹.

El Dios en el que cada uno cree, sin necesidad de pensarle, sin intentar racionalizar su existencia, es el Dios que ha vivido contigo y en ti durante toda tu existencia. Es exactamente, según Unamuno, “tu principio de continuidad en la vida espiritual, porque es el principio de solidaridad entre los hombres todos y en cada hombre, y de los hombres con el Universo y que es como tú, persona”²². Tú eres la idea viva que Dios tiene de ti: una persona que necesita ser en sociedad para ser porque de lo contrario nada es²³.

Por consiguiente, don Miguel siente que el Dios cordial no es individuo sino muchedumbre. En torno a Él se crea un sentimiento de sociedad unitaria entre

21 PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, p. 169.

22 DSTV, p. 334. Esta idea proviene del TAD, p. 558.

23 De acuerdo con Nelson Orringer, esta noción del hombre como idea en la mente de Dios procede de Berkeley, para quien ser es ser percibido y consecuentemente cobramos ser como percepciones de Dios. Nota a pie n° 89 del DSTV, p. 300, y nota a pie n° 94, p. 334.

los creyentes, lo que implica que la realidad inmediata de Dios, como Conciencia del Universo que es, sea sentida como espíritu íntimo de la sociedad.

Unamuno parte de la idea de que la fe en tres personas divinas –Padre, Hijo y Espíritu Santo– es lo que hace de Dios una sociedad. La personalidad de Dios envuelve a tres personas indivisibles que le hacen ser sociedad en sí mismo. La fe que nace del sentimiento y la imaginación en Dios, en el Dios del amor, vuelve a ser necesaria para salvar, en este caso, la personalidad múltiple de Él. Y todo ello porque nuestro autor cree que el dogma trinitario fue creado para salvar su personalidad divina.

No obstante, de acuerdo con don Miguel, la realidad nos incita a pensar que nos es imposible concebir racionalmente al Dios personal y vivo. Resulta inviable que la razón resuelva objetivamente el problema de la existencia de Dios. Se siente pero nunca se comprende la existencia del Dios cordial, del Dios del amor, una vez que nos hemos desprendido del Dios lógico o muerto así como de su consecuente persuasión racional, y nos hemos adentrado en el camino de fe. El Dios del amor solamente es conocido en tanto en cuanto es vivido, porque ya sabemos que, siguiendo a nuestro autor, se debe compadecer y amar algo previamente para conocerlo en su hondura.

Quedémonos, pues, con la idea de que el Dios del amor es la necesidad vital y uniforme de un colectivo de individuos de creer en un Dios que nos guía en la existencia, y nos consuela en nuestro deseo de más vida. “Crear en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal que nos conoce y nos quiere, es creer que el Universo existe *para el hombre*”²⁴, concreta don Miguel.

Dicho esto, es importante pararse y reflexionar sobre esta cuestión que expone Unamuno: “¿Y no es natural que propendamos todos a creer lo que satisface nuestro anhelo?”²⁵. Es decir, ¿no tiene el hombre, por mero instinto de supervivencia, la querencia a creer en la existencia de eso que siente que puede satisfacer lo que anhela, lo que todavía le falta pero cree que de existir y poseerlo sobreviviría con mayor completitud? *A priori* se puede objetar que don Miguel siente que solo puede sosegar el Dios sentido y humano, el Padre Cristo²⁶, el Dios del amor, y no el Dios lógico, la congoja que supone la incertidumbre de no saber si nuestro ser es para siempre. Y todo ello porque, como indica en su escrito “El mal del siglo”,

[...] El corazón cristiano nos manifiesta al Dios Padre, al Dios personal y vivo[,] al Dios que es Amor y Amor paternal en cuya fe reposamos y nos vivificamos; la

²⁴ *Ibid.*, p. 338.

²⁵ *Ibid.*, p. 316.

²⁶ Unamuno siente que el sentimiento de la paternidad de Dios tiene mucho arraigo en el cristianismo porque los cristianos, apoyados en su fe, esperan en Cristo la exaltación de su “hambre de eternidad”. Cfr. *TAD*, p. 561, y *DSTV*, p. 360.

razón deísta acaba por anegar a Dios en el mundo y disolverlo. A Dios no se prueba ni se puede probar, se le siente. Dios no es racional, es cordial.²⁷

Así Unamuno indica en *Del sentimiento trágico de la vida* que el racionalismo deísta intuye a Dios como “Razón del Universo”, mientras que el vitalismo deísta lo hace como Conciencia, persona y sociedad de personas. Es menester rendirse a la vía del amor y el sufrimiento, dejando de lado la vía de la razón, para llegar hasta el verdadero Dios, el Dios de la fe cristiana. A fin de cuentas, “el conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional”²⁸.

Siguiendo la sombra de Platón, Agustín de Hipona y Pascal, Unamuno aboga por que el amor es la causa de todo debido a que Dios es Amor. Y por ello también es Dios, como Amor, el origen del conocimiento. El corazón dicta las normas a la razón para que haga uso del conocimiento en beneficio de la propia vida. Al final todo es cuestión de sentimiento, de fe, que necesita de la razón para crear vida:

[...] Por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero que se peleen y se nieguen entre sí, pues su combate es mi vida, y si me quitan mi vida ya no soy yo. No puedo creer que sean la razón y los sentidos nuestros solos medios de comunicarnos con la realidad eterna, creo que las entrañas del mundo se comunican en toque íntimo con nuestras entrañas y que la fe crea su objeto.²⁹

Esto es, la razón siempre contradice nuestro deseo de más vida, esa posibilidad que queremos que exista ante la desazón que nos produce pensar y sentir que nuestra conciencia va a desvanecerse cuando nuestro cuerpo fenezca. Mientras que “la razón es enemiga de la vida”³⁰, la fe nos abre nuevos horizontes desde los que dar sentido a nuestra existencia³¹. Queda, entonces, demostrado que, para Unamuno, nuestro corazón no queda satisfecho por razones y sí por sentimientos; especialmente por ese sentimiento que nos incita a crear, apoya-

27 ROBLES, Laureano, «El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)». *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. [En línea], vol. 34, 1999, p. 124. <<http://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1753>> [Consulta: 8 feb. 2022].

28 DSTV, p. 319.

29 TAD, p. 576. Estas ideas provienen de UNAMUNO, Miguel de, *Mi confesión* (1904). Edición de Alicia Villar Ezcurra. Salamanca-Madrid: Sígueme-Universidad Pontificia Comillas, 2015. p. 31. También se recupera, pero sin la idea que se manifiesta en la última frase, en DSTV, p. 256.

30 DSTV, p. 220.

31 “Alguien podrá ver un fondo de contradicción en cuanto voy diciendo, anhelando unas veces la vida inacabable, y diciendo otras que esta vida no tiene el valor que se le da. ¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice sí, y mi cabeza, que dice no! Contradicción, naturalmente. [...]” *Ibid.*, p. 111.

dos en nuestra fe, incluso lo que *a priori* nos puede parecer imposible: al Dios del amor, el “Dios humano”, el “Dios inmortalizador”.

2. RELIGIÓN Y RESURRECCIÓN DE LA CARNE

Don Miguel bien insiste en todo momento en que “el mundo todo existe por la conciencia y para la conciencia”³². Esto significa que somos conciencias que culminan en la Conciencia Universal que, como ya sabemos, es el Dios del amor. No estamos solos, todos formamos una unidad. Sentir el Universo conscientemente es sentirlo humanamente, ya que el sentimiento que nace de la concienciación es lo que permite percibir nuestra hermandad con Él.

Sentir y comprender todo lo que conforma nuestra existencia como conciencia es, para nuestro autor, la hondura de la espiritualidad o alma religiosa. El Dios del amor obra humanamente en el hombre y permite a este último sentir su propia personalidad consciente. Por su parte, la conciencia del hombre sostiene al alma religiosa, y la religión se caracteriza por humanizar y espiritualizarlo todo. Vivir religiosamente es, consiguientemente, hacerlo todo por amor a Dios, buscando hacer el bien por el ideal y no por instinto ni por carnalidad. La religión siempre va a estar en el fundamento de la moral. Es más, no hay religión que no obre eficaz y directamente en el espíritu³³, y no se reduzca al amor a Dios.

Existen muchas religiones diferentes pero un solo sentimiento religioso. Tal sentimiento une, aunque ocurre todo lo contrario con el pensamiento que surge de los conceptos religiosos a los que se tiende a reducir la propia religiosidad. La religión³⁴, según Unamuno, une íntimamente a los hombres entre sí, y es una anticipación de la vida divina gracias a la que sentimos la dependencia del Espíritu personal y universal³⁵. Se trata del “anhelo de no morirse y la fe en la inmortalidad, sea la que fuere nuestra conducta aquí, en la tierra”³⁶ y, por ende, del intento de relacionar el espíritu individual con el universal. En definitiva, tal y como señala en una nota inédita que he localizado en la Casa-Museo Una-

32 TAD, p. 618.

33 Cfr. UNAMUNO, Miguel de, “Los naturales y los espirituales” (1905) en *Obras Completas*. Vol. I. *Paisajes y ensayos*. Edición de Manuel García Blanco. Madrid: Escelicer, 1966, p. 1218 –de ahora en adelante, las *Obras completas* se citarán como OC–.

34 Como apunte señalo que está presente en don Miguel la concepción que Schleiermacher tiene sobre la religión, especialmente la vinculación que proclama con el sentimiento de dependencia del deseo de establecer relaciones con un ser más perfecto. Cfr. TAD, p. 614; DSTV, pp. 304-305, 381-382.

35 “¿Qué es la religión aquí, en la tierra, sino una anticipación de esa vida divina, un sentimiento de esa dependencia del Espíritu personal y universal a la vez?” TAD, p. 613. Asumo que el Espíritu personal y universal del que habla es la Conciencia Universal que todo lo abarca, y que también es espíritu como conciencia que es.

36 *Ibid.*, p. 622.

muno de la Universidad de Salamanca, y que fue archivada en la carpeta “Notas del Tratado del amor de Dios: un ensayo de Filosofía de la muerte”, “el fondo de la religión es que el hombre no quiere morir, no se resigna a la muerte, se revuelve contra la realidad y la necesidad. La religión es revolución, resistencia.”³⁷

Don Miguel no cree que nuestra conducta moral en la vida terrenal condicione la calidad de vida que lleguemos a tener en el mundo ideal. No cree en los premios y castigos *post mortem* por culpa de haber obrado bien o mal. La moral depende de la religión, pero no la religión de la moral. La inmortalidad del alma siempre será el corolario de nuestra fe y del amor a Dios que surge desde nuestro deseo sincero de acceder a Él.

Quizás esta convicción de que la religión no depende de la moral, y que consecuentemente nuestra inmortalidad tampoco depende de la conducta moral que hayamos tenido en nuestra vida terrenal, esté relacionada con su miedo a la nada. A veces equipara el infierno con el hecho de sentir y palpar espiritualmente la nada en virtud de encontrarse aislado de Dios. Y otras veces advierte que la nada le ha parecido mucho más aterradora que las descripciones de las torturas del infierno desde su fe ingenua de juventud³⁸. En este último caso nos deja entrever que el infierno de las torturas que se suele describir sigue siendo vida, pues en él se seguirá conservando nuestra vida en el dolor y el sufrimiento que nos provoquen los horrores que allí se experimenten. De modo que el infierno sería para él tener como única perspectiva la nada y no tener ninguna posibilidad de salvación. Sin embargo, como gran enamorado de la vida que es, le resulta imposible creer en una “eternidad de pena”³⁹ en la que se siga conservando la existencia, lo que le lleva a rebelarse contra esa fe en el infierno que le parece un “absurdo moral”⁴⁰.

37 CMU, 68/15, p. 127 (nota inédita).

38 “[...] Y aquí he de confesar, por dolorosa que la confesión sea, que nunca en los días de mi fe ingenua me hicieron temblar las descripciones de las torturas del infierno y sentí siempre ser la nada mucho más aterradora que él. [...]” TAD, pp. 569-570. La misma idea la recoge en UNAMUNO, Miguel de, *Mi confesión*, p. 25; DSTV, p. 151.

39 DSTV, p. 152.

40 “Por el infierno empecé a rebelarme contra la fe, lo primero que deseché de mí fue la fe en el infierno, como un absurdo moral. / Mi terror ha sido el aniquilamiento, la anulación, la nada más allá de la tumba. ¿Para qué más infierno?, me decía. Y esa idea me atormentaba. En el infierno –me decía– se sufre, pero se vive y el caso es vivir, ser, aunque sea sufriendo. / Ese temor a la nada es un temor pagano. Dame, Dios mío, fe en el infierno. ¿Le hay? Si llego a creer en él, es que le hay. / ¡Inmenso misterio el del infierno! ¡Un dolor eterno! Pero es un dolor que fuera del doliente no es nada positivo; un dolor que glorifica al Señor. Es un misterio terrible y acaso la piedra de toque de la verdadera fe. / Debemos creer en el infierno; he aquí todo. ¿Le hay? Debemos creer en él y cuando en él creamos le habrá. Y si creyendo en él le hay y, debemos creer en él, es que debe haberlo. / Las impenetrables tinieblas de ultratumba para nuestra luz natural, para nuestra razón, deben ser la luz sobrenatural, la verdad de nuestra vida. / Una vida que es pura tiniebla y muerte continua y disolución de siempre, siempre, siempre, siempre, siglos de siglos y más siglos.” UNAMUNO, Miguel de, *Diario*

Dicho todo esto, si le preguntáramos a don Miguel cuál sería su religión, encontraríamos la respuesta en su escrito *Mi religión*:

Y bien, se me dirá, ‘¿cuál es tu religión?’ Y yo responderé: ‘Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob. No puedo transigir con aquello del Inconocible –o Incognoscible, como escriben los pedantes–, ni con aquello otro de ‘de aquí no pasará’. Rechazo el eterno *ignorabimus*. Y en todo caso quiero trepar a lo inaccesible.⁴¹

Unamuno vive en lucha y quiere creer. A mi juicio, pretende expresar de forma clara que la religión puede llegar a ser la sabiduría que guía nuestra existencia para ser capaces de entregar nuestra vida a Dios y acceder a Él. Únicamente es posible sentir y comprender la religión cuando se hace de forma concreta en una religión, en su caso el cristianismo. Solo así podrá uno tener conciencia de su vida y vivir acorde con ella.

Según él, los europeos cultos somos cristianos porque nos toca vivir el cristianismo a través de la sociedad en la que vivimos. Nacemos en una sociedad cristiana y heredamos de ella nuestra voluntad. Y es que la voluntad no es individual sino social y tradicional, colectiva y heredada, y la voluntad social hereditaria es cristiana, dado que ha evolucionado sus anhelos en el cristianismo. Nuestro autor siente que su corazón le hace tender al cristianismo, y su insaciable deseo y fe en la otra vida, su demostrado respeto y amor por el nombre de Cristo, así como su creencia en que la resurrección de Cristo es el fundamento de la fe cristiana se lo corroboran.

Las siguientes dos notas inéditas localizadas en la Casa-Museo Unamuno, y que pertenecen a la carpeta “Notas del ‘Tratado del amor de Dios: un ensayo de Filosofía de la muerte’”, son un ejemplo claro de que don Miguel luchó de forma incesante por mantener vivo ante cualquier duda y desazón vital su amor a Dios, buscando siempre cobijo bajo las alas del cristianismo:

íntimo (1897-1902) en OC VIII, pp. 793-794. Pertenece al “Cuaderno Primero”. Más adelante, don Miguel vuelve a exponer su temor por la remota posibilidad de que el infierno sea peor que la nada, es decir, que se convierta en “una eternidad de soledad” en la que la única “eterna compañía” que tengamos sea la de nuestra “propia nada”. *Ibid.*, p. 811. Pertenece al “Cuaderno Segundo”. Tal y como se puede apreciar, todo lo desarrollado en *Mi confesión*, *TAD* y *DSTV* sobre este asunto surge sobre la base de sus reflexiones en el *Diario íntimo*.

41 UNAMUNO, Miguel de, “Mi religión” (1907) en OC III, p. 260.

Amor de Dios

No puede afirmarse nada que valga la pena de ser afirmado, nada esencialmente vital y eterno, sino irracionalmente, pues la razón no es dogmática sino crítica.

[...] O Dios hecho hombre, mortal, sufrió pasión y muerte y resucitó para hacernos dioses, inmortales, o todo es mentira. Mentira, sí, porque la nat<uraleza>⁴² piensa una cosa y nos dice, es decir, nos hace anhelar otra.⁴³

En esta primera nota, Unamuno muestra que es imposible encontrar una solución razonable a nuestra incertidumbre religiosa. El diálogo con nuestro corazón será nuevamente la clave para descubrir lo que sentimos por Dios. Seremos incapaces de afirmar y razonar algo lógico sobre este asunto vital y eterno, ya que su justificación es irracional. Además, se nos expone su necesidad de creer en el Dios hecho hombre que vivió y sufrió por nosotros el acontecimiento de la muerte para después resucitar y poder acompañarnos en nuestra salvación.

La demostración de la recién mencionada necesidad vital de creer en el Dios hecho hombre se aprecia mejor en esta segunda nota, donde destaca la importancia del dogma de la resurrección de Cristo en la religión cristiana a la luz de la creencia en la inmortalidad del alma humana:

Amor de Dios

Cristianismo. Su dogma central <es> la resurrección de Cristo y su sacramento central la eucaristía, pan de inmortalidad. ‘Si Cristo no resucitó etc<.>’ El que no cree en la resurrección no es cristiano; es filócristo a lo sumo. Yo quisiera que hubiese resucitado pero no logro creer en ello. La resurrección es la garantía histórica de nuestra inmortalidad y yo no me resigno a ser mortal.

No se trata de si estoy o no convencido de la inmortalidad, es que no comprendo al que aun estando convencido de que no la hay se resigna a ello. <¿>Pues qué va a hacer? <i>Qué, desesperarse! <¿>Y qué adelanta con desesperarse? No se trata de si adelanta o no algo. Nada adelanta con quejarse el que siente un dolor, pero se queja. Y si no se queja no le tomo por valiente sino por insensible. Y <el> que se resigna a morir del todo no me parece hombre. [...]’⁴⁴

Bajo el rótulo del “Amor de Dios”, don Miguel encara nuevamente en esta nota su miedo a ser mortal. Para él, el cristiano es quien cree en la inmortalidad personal de Cristo y se siente por ello anegado en la creencia de su propia inmortalidad personal así como en la de los demás. Sentir firmemente que Dios se hizo hombre y que Cristo es persona inmortal porque sigue viviendo una vez

42 Abr. «naturaleza».

43 CMU, 68/15, p. 33 (nota inédita).

44 *Ibid.*, p. 132 (nota inédita).

padecido, muerto y resucitado es lo que nos consuela ante el sufrimiento vital al que estamos expuestos por haber nacido en este mundo terrenal. Este hecho es lo que nos garantiza nuestra “deificación”⁴⁵.

Nos encontramos, entonces, con una prueba de que tanto el amor a Dios como el amor de Dios son un catalizador de vida en la filosofía unamuniana. No se puede esperar menos de un Dios que se hizo hombre para expresar en carne y hueso a la humanidad el siguiente mensaje que el mismo Unamuno tuvo muy presente en su crisis espiritual, tal y como nos deja ver en su *Diario íntimo*:

[...] Y Jesús, el que en la cruz exclamó: ¡Tengo sed! Sed de amor y de adoración y de justicia, nos pide de beber diciéndonos: dame de beber. Quiere que le demos nuestro amor, que le estudiemos, pero con amor, no como a vana curiosidad, sino como a principio de vida de sencillos y humildes. [...] ⁴⁶

Jesús suplicaba que le diésemos nuestro amor, de forma sencilla, de forma humilde, justo cuando estaba a punto de morir crucificado. La historia que nos une como cristianos es historia de amor. El cristianismo se vive en y desde el amor fraterno, y nos ayuda a vivificar nuestra esperanza de una vida futura cimentada en amor. Considero que este hecho es lo que suscita que don Miguel ponga todas sus esperanzas en el cristianismo, y asuma la resurrección de Cristo como el vivo ejemplo de la posible inmortalidad del alma humana. Así también mejor descubre que la fe es una cuestión de relacionarse amorosamente con un Tú, que es Dios, quien también nos ama porque en Él confiamos.

En otro orden de cosas, Unamuno sostiene que toda religión tiene su origen histórico en el culto a los muertos. Se trata de “la forma primitiva del ansia espiritual de perpetuación”⁴⁷, buen reflejo de la necesidad que siente el hombre de eternizar su conciencia. Este matiz le lleva a advertir que más que de culto a los muertos habría que hablar del culto a la inmortalidad.

El epicentro y la fuente de conservación de las religiones confluyen en el cuidado de las almas de los cuerpos ya fallecidos por su posible inmortalidad. Nuestro autor califica al hombre de “animal guarda-muertos”⁴⁸, ya que solo él

45 “[...] era menester que Dios, el Dios productor y producto de la inmortalidad, se hiciese hombre, padeciese, muriese y resucitase para garantía de la fe en la resurrección de nosotros los hombres que nacemos, padecemos y morimos, para garantía de nuestra deificación. Dios se hizo hombre para hacer al hombre dios. [...]” TAD, p. 626.

46 UNAMUNO, Miguel de, *Diario íntimo* en OC VIII, p. 870. Pertenece al “Cuaderno Cuarto”.

47 TAD, p. 614.

48 *Ibid.*, p. 567. Esta expresión también la recupera en DSTV, p. 147. No obstante, tanto la citada expresión como la idea en la que desarrolla su concepción del hombre como “animal guarda-muertos” proviene de *Mi confesión*, de la nota “(11)” que tiene llamada en el manuscrito y que fue archivada en la carpeta “Notas del Tratado del amor de Dios: un ensayo de Filosofía de la muerte” (CMU, 68/15). Cfr. UNAMUNO, Miguel de, *Mi confesión*, p. 58.

es capaz de almacenar y amparar el cuerpo muerto de sus seres queridos gracias a su fe en la perpetuación de las conciencias en otra vida ajena a este mundo terrenal. Efectivamente, el hombre guarda a sus muertos porque teme la aniquilación de su conciencia y espera la existencia de una realidad diferente a la que conoce.

En relación a esto, Unamuno expone la siguiente anécdota digna de mención:

He oído contar de un pobre segador muerto en un hospital que al ir el cura a unirlo en extremaunción se resistiría a abrir la mano derecha en que aferraba una moneda, sin acordarse de que una vez muerto su mano no sería ya suya. Así hay muchos que en vez de la mano cierran el espíritu queriendo guardar en él al mundo. [...] ⁴⁹

Esta anécdota aparece tal cual en su texto “El mal del siglo”, escrito en 1897. También la recoge en su *Diario íntimo*, sin mencionar que de un segador se trataba y añadiendo el siguiente matiz: “No veía el pobre que una vez muerto su mano no sería ya suya, sino de la tierra”⁵⁰. A continuación, sobre 1904, volvemos a encontrarla en *Mi confesión*, donde detalla que el segador no contenía una sino varias sucias monedas, omite por completo la apreciación de que la mano del segador una vez muerta sería de la tierra y sustituye la palabra “espíritu” por la de “corazón”⁵¹. En su *Tratado del amor de Dios*, escrito entre 1905 y 1908, hallamos otra nueva variación: ahora don Miguel especifica que el segador que se resistía a abrir su diestra por guardar en ella unas monedas no se percataba de que “una vez muerto no sería su mano ya suya ni él de sí mismo”⁵². Por último, en su *Del sentimiento trágico de la vida*⁵³, publicado por vez primera entre 1911 y 1912 como una serie de doce artículos en la revista *La España Moderna*, no se localiza ninguna variación con lo dicho en su *Tratado*.

Este ejemplo nos sirve no solo para apreciar la evolución del pensamiento de Unamuno a través de su forma de exponer la anécdota en sus diferentes escritos, sino también como muestra de que espera tanto que nuestra alma perdure tras la muerte como que nuestra carne resucite. El pobre segador que no piensa en nada distinto que en proteger con su cuerpo las monedas, sin tener certeza alguna de lo que ocurrirá con su alma y con su carne una vez haya vivido

49 ROBLES, Laureano, «El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)». *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. [En línea], vol. 34, 1999, p. 126. <<http://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1753>> [Consulta: 8 feb. 2022].

50 UNAMUNO, Miguel de, *Diario íntimo* en OC VIII, p. 856. Pertenece al “Cuaderno Cuarto”.

51 Cfr. UNAMUNO, Miguel de, *Mi confesión*, pp. 22-24. Además, a diferencia del resto de escritos, don Miguel matiza en *Mi confesión* que el segador era de procedencia gallega.

52 TAD, p. 568.

53 Cfr. DSTV, p. 149.

el acontecimiento de la muerte, nos invita a pensar que esa manera de actuar es propia de quien se resiste a partir y separarse de este mundo terrenal.

Solo cuando nos percatemos de que somos seres limitados y nos atrevamos a mirar cara a cara de la Esfinge, abriremos el espíritu, el corazón, para “guardar en él al mundo”, a saber, a Dios. Todo lo material se queda en este mundo terrenal una vez que morimos, pero no nuestro espíritu y nuestra carne. De ahí que Unamuno sentencie que “una vez muerto no sería su mano ya suya ni él de sí mismo”, puesto que tanto nuestro cuerpo como nuestra alma pasarán a ser en Dios cuando hayamos fallecido –o a ser de la tierra, como afirma en *Diario íntimo*, porque nuestro cuerpo es enterrado para realizar el tránsito a ser en Él una vez que morimos–. Pasar a ser en Dios significa vivir en la eternidad, lo que es igual a ser “yo mismo mío”⁵⁴. Es decir, yo mismo soy mío únicamente en tanto en cuanto soy eterno; luego somos más nuestros en la eternidad que en la vida terrenal.

Por consiguiente, de acuerdo con don Miguel, la ascensión de nuestra muerte es lo que nos revela a Dios, y la necesidad de Dios se nos impone cuando la muerte llega a nuestra vida. La resurrección de la carne y la inmortalidad del alma humana culminan con la presencia divina en la eternidad. Una cosa es el cuerpo del hombre y otra su alma, pero todo ello unificado es lo que nos hace ser y somos –como se aprecia en el ejemplo del segador moribundo–. Nuestro autor siente que su alma sustenta su ser, de la misma forma que también lo sustenta su cuerpo. La muerte no es el abandono de posesión ni de nuestra alma ni de nuestro cuerpo; la muerte es entrega de todo nuestro ser a Dios. Seguiremos siendo nosotros, pero en Dios⁵⁵.

CONCLUSIONES

Para Unamuno, el terror que nos invade a que nuestro yo, nuestro ser, quede en el olvido, nos hace aferrarnos a la probabilidad de que nuestro recuerdo se perpetúe, al menos, en la conciencia eterna y universal del Dios del amor. Esta preocupación recae en la incertidumbre de la pervivencia sustancial de nuestra alma. Luego para poder sentir que Dios es quien nos guía en la vivencia de nuestra existencia y quien salva nuestra conciencia, nuestra alma humana, de

54 “[...] Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno. [...]” *Ibid.*, p. 156. Se trata de una idea que recoge del *TAD*, donde no termina de especificar directamente que ser eterno significa ser yo mismo mío, pese a que sí sea sencillo deducirlo gracias al planteamiento que presenta. Cfr. *TAD*, p. 573.

55 Huelga destacar que don Miguel ofrece una visión complementaria y algo diferente a la que presento en estas páginas sobre la cuestión de la resurrección de la carne y la inmortalidad del alma en *La agonía del cristianismo*, cuya redacción finaliza en 1924. No he reparado en la evolución posterior que tuvo a *DSTV* sobre estos asuntos debido a que ya existe mucha bibliografía secundaria al respecto.

la nada, de la mortalidad que disipa nuestro ser, se requiere del amor. Bien insiste nuestro autor en que “el amor es un contrasentido si no hay Dios”⁵⁶.

De modo que la lucha incesante entre nuestra razón y nuestra fe tendrá como consecuencia favorable que nuestra incertidumbre vital se mantenga y no cese. La disputa de continuo entre la propia fe y la propia razón es vida para don Miguel. De ahí que sea consecuencia favorable tener que vivir sobre la incertidumbre vital de la posible inmortalidad de nuestra alma, ya que es esa incertidumbre lo que nos da vida.

Unamuno autoriza a la razón para ofrecernos una especie de estabilidad aparente, pero la desautoriza completamente por su incapacidad de abrirse a la revelación de la vida. De esta suerte sostiene que la verdad de la vida se siente y se vive, pero no se comprende. Ahora bien, él no se resiste a que la razón deje de tener cabida en su vida, dado que es obvio que es imposible conocer sin hacer uso de ella. Lo que desea es que su fe y su capacidad de raciocinio se aúnen para dar realidad, y no apariencia, a su existencia. Así concluye en nota inédita:

[...] No se debe buscar conciliación entre la religión y la ciencia, la fe y la razón. Una y otra solo son verdaderas en cuanto se niegan mutuamente. Querer conciliarlas es querer matarlas. La vida es contradicción última. [...]⁵⁷

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLA MAESO, María José, *Dios y la inmortalidad. El mundo religioso de Unamuno*. Estella: Verbo Divino, 1997.
- ABELLÁN, José Luis, *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología. Una interpretación de Unamuno desde la psicología individual*. Madrid: Tecnos, 1964.
- AGÜERO, Eduardo de, *El pensamiento filosófico-religioso de Unamuno*. Nueva York: The American Press, 1968.
- ANDRÉS MARCOS, Luis, «Miguel de Unamuno: ¿amor a la razón o razón de amor? Lectura *Del sentimiento trágico de la vida*». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. [En línea], supl. 1, vol. 42, 2015, 241-255. DOI: <https://doi.org/10.36576/summa.39750> [Consulta: 8 feb. 2022].
- APARICIO MARCOS, Arrate, “Los fundamentos de la filosofía de la intersubjetividad en la obra de Miguel de Unamuno: más allá del sentimiento trágico de la vida”. En: PAREDES MARTÍN, María del Carmen; BONETE PERALES, Enrique (Eds.), *La filosofía y el amor*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2020, 85-91.

56 DSTV, p. 302.

57 CMU, 68/15, p. 127 (nota inédita).

- BONETE PERALES, Enrique, «Unamuno: el anhelo de inmortalidad como eje de la conducta moral». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. [En línea], núm. 15, 1988, 327-342. DOI: <https://doi.org/10.36576/summa.869> [Consulta: 8 feb. 2022].
- CEREZO GALÁN, Pedro, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta, 1996.
- FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco, “El sentimiento trágico de Unamuno: Historia del texto y dialéctica de la razón y la fe”. En: GÓMEZ MOLLEDA, María Dolores (Ed.), *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno. 10-20 diciembre 1986*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, 291-315.
- GARCÍA NUÑO, Alfonso, *El problema del sobrenatural en Miguel de Unamuno*. Madrid: Encuentro, 2011.
- MEYER, François, *La ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos, 1962.
- PAREDES MARTÍN, María del Carmen, «Saber y creer en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*». *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. [En línea], vol. 30, 1995, 91-103. <<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1529>> [Consulta: 8 feb. 2022].
- PASCAL, Blaise, *Pensamientos*. Edición de Mario Parajón. Madrid: Cátedra, 2008.
- RIVERA DE VENTOSA, Enrique, *Unamuno y Dios*. Madrid: Encuentro, 1985.
- ROBLES, Laureano, «El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)». *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. [En línea], vol. 34, 1999, 99-131. <<http://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1753>> [Consulta: 8 feb. 2022].
- SECCHI, Mario, «La filosofía de Unamuno: implicaciones y derivaciones místicas». *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. [En línea], vol. 33, 1998, 81-94. <<https://revistas.usal.es/index.php/0210-749X/article/view/1693>> [Consulta: 8 feb. 2022].
- SEGARRA, Rodrigo, “Razón y fe: de enemigos imprescindibles (Unamuno) a enemigos ausentes”. En: FLÓREZ MIGUEL, Cirilo (Coord.), *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, 455-465.
- TANGANELLI, Paolo, *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*. Pisa: ETS, 2003.
- UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*. Edición de Manuel García Blanco. Madrid: Escelicer, 1966-1971.
- Vol. I. *Paisajes y ensayos*, 1966.
 - Vol. III. *Nuevos ensayos*, 1968.
 - Vol. VIII. *Autobiografía y recuerdos personales*, 1970.
- _____, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*. Edición de Nelson R. Orringer. Madrid: Tecnos, 2005.
- _____, *De la desesperación religiosa moderna*. Edición y traducción de Sandro Borzoni. Madrid: Trotta, 2011.
- _____, *Mi confesión*. Edición de Alicia Villar Ezcurra. Salamanca-Madrid: Sígueme-Universidad Pontificia Comillas, 2015.
- ZAMBRANO, María, *Unamuno*. Barcelona: Debate, 2003.

EMIL CIORAN: UNA FILOSOFÍA DEL ARTE DE VIVIR EN LA RESIGNACIÓN

*EMIL CIORAN: A PHILOSOPHY OF THE ART OF LIVING IN
RESIGNATION*

DENNIS SCHUTIJSER DE GROOT

Doctorando en Filosofía
Master en Ciencias Humanísticas
Master en Filosofía
Profesor Agregado
Escuela de Filosofía
Facultad Eclesiástica de ciencias Filosófico-Teológicas
Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE)
Quito/Ecuador
dschutijser667@puce.edu.ec.
ORCID: 0000-0003-0301-681X

Recibido: 5/04/2022
Revisado: 25/08/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: La obra de Emil Cioran responde a tres elementos clave que constituyen una filosofía como arte de vivir. En primer lugar, su obra brinda una propuesta filosófica sostenida. En segundo lugar, se mantiene en el nivel de la existencia concreta, aunque conlleva un rechazo de la sistematización o la elaboración de un marco teórico coherente. En tercer lugar, ante el profundo pesimismo que marca su perspectiva de aquella existencia, la preocupación central y recurrente para Cioran es la búsqueda de maneras para soportarla.

Luego para aclarar la filosofía del arte de vivir de Cioran, partiremos de su consideración de tres escapatórias comunes a la existencia. La filosofía (académica), la religión, y el arte (especialmente la música), pueden presentar tres maneras para no ocuparse de la propia vida, sino para huir de ella. En contraste, la filosofía del arte de vivir de Cioran propone rehusar la confianza en el control por el saber, en las pasiones, y finalmente toda forma de actuar. Por ende, la propuesta de Cioran consiste en una actitud de resignación.

Palabras Clave: Cioran; ética; arte de vivir; pesimismo; resignación; existencia.

Abstract: The works of Emil Cioran responds to three constitutive elements of a philosophy of the art of living. In the first place, it offers a valid philosophical proposal. In the second place,

this philosophical proposal positions itself firmly in concrete existence, although this entails the refusal of any systematization or elaboration of a coherent theoretical framework. Thirdly, in line with the profound pessimism that marks his perspective on that existence, Cioran's main concern is the search for ways to endure life.

In order to best elucidate Cioran's philosophy as an art of living, we follow his consideration of three common evasions of existence. (Academic) philosophy, religion, and art (notably music), can offer three ways to not face one's own life, but rather escape from it. By contrast, Cioran's philosophy as an art of living suggests we reject attempts to control through knowledge, passions, and finally any form of action. As a result, Cioran's proposal consists in an attitude of resignation.

Keywords: Cioran; ethics; art of living; pessimism; resignation; existence.

1. RASGOS DE LA FILOSOFÍA DEL ARTE DE VIVIR

Desde una perspectiva académica, ha resultado difícil incluir a Cioran en el canon de la filosofía. Algunos le consideran ante todo un *dandi* o un *poseur* (Savater, 1990). Según algunos críticos, incluso sus partidarios, Cioran es un literato, y le carece una verdadera filosofía propia, sino que es más bien un anotador de un sinfín de declaraciones no argumentadas, patéticas, e incluso contradictorias. Esta inconsistencia de que se acusa a Cioran se encuentra, por un lado, dentro de la obra (Kimball, 1988: 10) y por otro, se la busca entre la obra y la vida de su autor (Onfray citado en Little, 2013: 213-215). La objeción, a propósito es recurrente ante filosofías pesimistas y consiste en señalar una contradicción entre el desdén que expresa un autor por la vida en este mundo, y el hecho de que él mismo sigue viviendo.

Otra línea que resulta en la posible exclusión de Cioran de la consideración filosófica surge de una valorización de sus cualidades literarias a costo de su valor filosófico. Kimball (1988), por ejemplo, considera que el estilo en Cioran es más importante que el contenido de su posición. La serie de congresos dedicados durante varios años a Cioran en la Universidad Tecnológica de Pereira, aunque es de suma importancia, demuestra un acercamiento a la literatura que es a la par con la perspectiva filosófica. Así se reúnen diferentes contribuciones bajo el título de "Relaciones Filosofía – Literatura" (Herrera, 2011: 241; Herrera, 2013: 239).

Al final del presente artículo volveremos a estas objeciones para evaluar su valor filosófico y determinar en qué medida Cioran es un presumido en cuanto a su actitud personal frente a su obra. También consideraremos las presumidas contradicciones dentro de la obra en cuanto se impone el tema aquí investigado, y entre su obra y su vida. Lo que ahora surge a la luz es que, mientras Cioran sigue siendo un "filósofo incómodo" (Groot 2003) desde la perspectiva de la

filosofía tradicional, siendo sistemático, académico, y objetivo, desde una perspectiva de la filosofía como arte de vivir resulta ser todo lo contrario. A fin de poder hablar de Cioran en el contexto de una filosofía del arte de vivir, es oportuno descomponer el concepto en sus tres partes. La “filosofía del arte de vivir”: 1) pretende ser parte de una rama de la filosofía, aunque no es sistemático; 2) trata de la vida propia; 3) propone un arte o una técnica filosóficamente fundada, o un “ejercicio espiritual” (Hadot, 2002) para vivir bien.

La filosofía del arte de vivir como corriente general en la filosofía se concentra en la pregunta por la vida buena. Se puede formular y responder a esta pregunta de diferentes maneras. En la filosofía del arte de vivir, diferentes temas surgen. Desde el actuar concreto, hasta el incorporar visiones generales del mundo; desde enfoques en la autonomía o la autenticidad, hasta el papel del mundo o de la responsabilidad social en relación con nuestro bienestar. Desde esta perspectiva se puede visitar mucha historia de la filosofía; la *República* de Platón, por ejemplo, no trata solamente de la utopía de una sociedad justa, sino que la pregunta inicial del diálogo es sobre la vida feliz.¹

Autores contemporáneos tales como Martha Nussbaum (2003), Michel Foucault (2001a, 2001b), y Pierre Hadot (1995) han aportado a una tal reinterpretación de la historia de la filosofía desde la perspectiva de una ética normativa que busca sostener una vida filosófica. El último sostiene la tesis que se puede identificar dos giros clave en la filosofía antigua a partir de Sócrates: el giro mayéutico, y el giro existencial (Hadot, 2002: 101). El giro mayéutico refiere a la manera de filosofar: a través del diálogo, es decir una filosofía en servicio de todos y no reservada a los pocos doctos. El giro existencial refiere a la materia de lo que concierne a la filosofía: la existencia del ser humano y los problemas de la vida que le advienen. Epicuro, por ejemplo, resume la propuesta de la filosofía del arte de vivir constatando que “vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano” (citado en Nussbaum, 2003: 139).

Hadot sostiene la tesis que, con el surgimiento del cristianismo, la filosofía se subordina a la teología. Desde luego, se concentra más bien en temas de metafísica, de lógica, o de epistemología (Hadot, 2002: 189-205). Salvo unas excepciones (tales como las *Consolaciones* de Boecio, los *Ensayos* de Montaigne, o el *Oráculo manual y arte de prudencia*, de Baltasar Gracián, cf. Dohmen, 2003), la filosofía ya no se preocupa de la pregunta cómo dar forma o sentido a la vida humana. Hasta en la filosofía actual, la mayéutica ha dejado su espacio al estudio académico; la existencia al Ser.

1 “Ahora debemos examinar si los justos viven mejor que los injustos y si son más felices, que es lo que anteriormente propusimos. Por cierto, eso parece claro, al menos así lo creo, a partir de lo que hemos estado diciendo. No obstante, hay que examinarlo mejor, pues no es un tema cualquiera, sino que concierne a cuál es el modo en que se debe vivir.” (Platón, 1988, 352d)

En las últimas décadas se puede destacar un renacimiento del interés por una filosofía como arte de vivir. Autores como Schmid (2001), Kekes (2002), y Dohmen (2007) concuerdan en un intento de volver a suscribir a la filosofía en servicio de lo que podemos llamar una ética normativa, o una toma de posición prescriptiva acerca de la propia vida. Este renacimiento de la filosofía como arte de vivir se inspira en los dos rasgos anunciados por Hadot, y que resultan ser claves en la filosofía contemporánea.

Por un lado la filosofía como arte de vivir suscribe un giro hacia la existencia propia. Siguiendo al ejemplo de los primeros filósofos existencialistas como Kierkegaard (2000) y Nietzsche (1967), se denuncia una alienación entre la filosofía académica y la existencia humana concreta. Por otro lado, un rasgo esencial de esta existencia concreta humana es su complejidad irreducible. En vez de proponer un sistema filosófico para luego (o no) deducir sus consecuencias normativas, la filosofía como arte de vivir parte de una presuposición empírica de la imposibilidad de formular una “filosofía” que engloba toda la verdad.

Estos dos elementos, el giro hacia la existencia, y la crítica de la filosofía sistémica académica, no solamente aportaron al renacimiento de la filosofía como arte de vivir, sino que coinciden en cierta medida con la filosofía del siglo XX en general. Una corriente filosófica como el existencialismo se inspira expresamente en el giro hacia la existencia del hombre. Las así llamadas *filosofías post-modernas* tienen en común su insistencia en los límites de todo intento de formular un sistema totalitario, y más bien destacan la fragmentación y la complejidad (cf. Lyotard, 1983; Morin, 1997). A ellos, la filosofía como arte de vivir vincula una finalidad normativa general, es decir que apela a cada uno de preocuparse de sí mismo.

Podemos observar la perfecta compatibilidad de la obra de Cioran con los tres rasgos de la filosofía como arte de vivir. En primer lugar, el carácter aforístico, fragmentado, y aparentemente repetitivo, suscribe a la tendencia anti sistémica de la filosofía contemporánea. El uso del aforismo recuerda directamente a Nietzsche, predecesor tanto del mencionado giro existencialista como de la filosofía contemporánea en cuanto rechaza la posibilidad de cualquier *gran relato* (Groot, 2003: 224-229). En Cioran, todo intento de formular un marco teórico inclusivo se socava desde el interior mismo. Y no obstante, podremos destacar los temas filosóficos pertinentes.

En segundo lugar, a lo largo de sus escritos, Cioran suscribe expresamente la urgencia de la pregunta por la existencia humana, ante cualquier justificación o abstracción filosófica. Aunque no se suele considerar Cioran entre los existencialistas tales como Sartre y Camus (Zarifopol-Johnston: 5), y aunque carece de un intento de fundamentar su posición en un marco teórico tal como lo hace *El ser y la nada* o *El mito de Sísifo*, esta urgencia por la condición humana vivida

le ubica plenamente en el giro de la filosofía hacia el ser humano y su quehacer de todos los días.

Y finalmente, podemos discernir disperso en sus escritos, una colección de índices de una ética normativa, una variedad de sugerencias y prescripciones para una existencia filosófica. Por lo tanto, más que un simple presumido, pero también más que un mero buen estilista, podemos leer a la obra de Emil Cioran como una filosofía del arte de vivir. Desde este punto de vista encontramos una propuesta filosófica bien elaborada en su obra. En esta propuesta, las cuestiones que tratan de la metafísica, de la epistemología, de la lógica o de otros campos de filosofía académica son secundarias a la pregunta de cómo hemos de vivir.

2. LA OBRA DE EMIL CIORAN COMO FILOSOFÍA DEL ARTE DE VIVIR

2.1. UNA FILOSOFÍA

En cuanto a la denominación de “filosofía”, hemos visto que se ha acusado a Cioran de no ser, *stricto sensu*, un filósofo. Algunos le acusan de superficialidad o de inconsistencia dentro de su obra, otros le consideran un hipócrita presumido (cuya vida y obra son incompatibles). Para responder a esta inquietud, Abad (2010) reformula el sentido del “filósofo” desde el mismo Cioran, y su propuesta coincide con una filosofía del arte de vivir. Abad distingue tres papeles característicos del filósofo. Los dos primeros puntos son tan antiguos como la filosofía misma. En primer lugar se encuentra la ignorancia del filósofo. Fiel a la tradición socrática, “el filósofo justamente se nos aparece como el prototipo de ser asombrado, nunca inmerso en un dogma y manifiestamente insatisfecho” (Abad 2010, 151). Así, por ejemplo, Cioran anota que “El no-saber es el fundamento de todo, crea el todo con un acto que repite a cada instante, produce este mundo y cualquier mundo, ya que no deja de tomar por real aquello que no lo es” (1995[1973]: 1280)². El vínculo entre este punto y la estrategia mágica identificada por Hadot es evidente.

En segundo lugar y siguiendo al mismo ejemplo Socrático, el filósofo como amante de la sabiduría es un incrédulo dedicado. Su búsqueda del saber se concretiza en el constante dudar de cualquier saber que se puede haber alcanzado. Se trata aquí también del papel social del filósofo. No proclama ni confirma certezas, sino intenta, más bien, generar dudas acerca de las certezas aceptadas. En ello el filósofo parece al niño que se ríe del emperador que camina

2 “Le non-savoir est le fondement de tout, il crée le tout par un acte qu’il répète à chaque instant, il produit ce monde et n’importe quel monde, puisqu’il ne cesse de prendre pour réel ce qui ne l’est pas.” Todas las traducciones de Cioran son del autor.

desnudo. Lo que la sociedad acepta por ser evidente, el filósofo intenta desmascarar.

El tercer rasgo característico del filósofo puede ser menos universal, pero en el presente marco no es menos relevante: de Platón hasta Hegel, la filosofía ha intentado revelar la esencia del Ser. Se lo ha llamado la Idea del Bien, o el Espíritu del Mundo, o una cantidad de otras variaciones. En su lugar, la filosofía contemporánea tiende a partir de la existencia humana concreta, con todas sus particularidades y sus imperfecciones. Podemos llamar a este punto el aspecto material, ya que se trata de la materia con la cual el filósofo trabaja. El filósofo que es Cioran, sugiere Abad, “se mueve [...] en un espacio cuyo referente será siempre la incertidumbre” (2010: 152).

Entendido así, la obra de Emil Cioran contendría, en efecto, una filosofía. El autor mismo insiste a menudo en la ignorancia que funda su filosofar. Así lo articula por ejemplo en una entrevista en 1992: “Desde mi punto de vista, la sabiduría es el término natural de la filosofía, su fin en los dos sentidos de la palabra. Una filosofía termina en sabiduría y por eso mismo desaparece” (1995: 1780)³. Intenta convencer a sus lectores, no de una verdad, sino de la incertidumbre y de la irresolución de las aporías que se pueden presentar. Otro ejemplo encontramos en su advertencia al lector, en *Ese maldito yo*: “Que nadie entre aquí si ha pasado un solo día al abrigo del estupor” (1995[1987]: 1688)⁴. Su parafraseo del lema de la Academia de Platón (“que nadie entre aquí si no sabe geometría”) destaca que la condición para entrar en su filosofía no es un saber previo, sino una incertidumbre previa.

No obstante, surge al mismo tiempo un límite al esfuerzo filosófico. En *La caída en el tiempo*, Cioran sigue al surgimiento del escéptico, y concluye: “La duda no franquea el Rubicón, la duda nunca franquea nada; su resultado lógico es la inacción absoluta – un extremo concebible en el pensamiento, inaccesible de hecho” (1995[1964]: 1101)⁵. Mientras la filosofía suele suscribir la duda a la interrogación y la propuesta (sistematizadora o no), el escéptico de Cioran es en esencia un inactivo.

2.2. LA EXISTENCIA DE LA FILOSOFÍA DEL ARTE DE VIVIR

El segundo elemento de la filosofía del arte de vivir es su referencia a la propia existencia. Cuando en el contexto de Emil Cioran tratamos de la ‘existencia’, ¿a qué referimos? A la existencia, Cioran opone lo absoluto. Lo absoluto coin-

3 “De mon point de vue, la sagesse est le terme naturel de la philosophie, sa fin dans les deux sens du mot. Une philosophie finit en sagesse et par là même disparaît.”

4 “Que nul n’entre ici s’il a passé un seul jour à l’abri de la stupeur !”

5 “Le doute ne franchit pas le Rubicon, il ne franchit jamais rien ; son aboutissement logique est l’inaction absolue – extrémité concevable en pensée, inaccessible en fait.”

cide en una larga tradición filosófica con lo que encuentra detrás de la fachada de lo diario. Lo absoluto debe absolver al humano a su existencia contingente, brindando unidad, durabilidad y valor más allá de lo existente. Así constata, por ejemplo en *el aciago demiurgo*:

“Es porque nos da la ilusión de la permanencia, es porque promete lo que no puede tener, por lo que la idea de absoluto es sospechosa, por no decir perniciosa. [...] El absoluto no resuelve nuestras perplejidades ni suprime nuestros males: no es más que un recurso provisional y un paliativo” (1995[1969]: 1223)⁶.

La idea del Bien de Platón y el Espíritu del Mundo de Hegel son sólo unos de los ejemplos más conocidos de lo absoluto formulado por la filosofía. La búsqueda de las esencias recorre su historia como un hilo conductor.

La existencia desde la cual piensa Cioran es como el antípoda postmoderna de estos absolutos paliativos. En primer lugar, aquella existencia no es una unidad, sino que es irreduciblemente plural. Un rasgo característico de la existencia es su complejidad. Resulta que “Cada opinión, cada punto de vista es necesariamente parcial, trunco, insuficiente” (1995[1973]: 1290)⁷. Por lo tanto, es inherente a todo discurso de las esencias que queda algo fuera del mismo discurso. Lyotard hablaría de lo *différend* (1983). Cuando tratamos de ‘El (Uno) Ser’, estamos simplificando la complejidad inherente a la existencia a un nivel que pretende superar a esta misma existencia en su complejidad.

En segundo lugar, la existencia siempre está rota. La existencia es por definición inconclusa, o en palabras del autor: “La autenticidad de una existencia consiste en su propia ruina. El florecimiento de nuestro porvenir: camino de apariencia gloriosa y que conduce a un fracaso; la realización de nuestros dones: camuflaje de nuestra gangrena...” (1995[1949]: 642)⁸. Toda existencia es una existencia particular – y el existir siempre es un existir concreto, en un tiempo y un espacio determinado, con un inicio y un fin. Lo que existe, algún momento dejará de existir; todo perece. El título mismo de la obra en la que aparece la cita anterior, *Breviario de podredumbre*, resume bien el carácter percedero de la existencia.

Un tercer comentario en relación con la existencia en Cioran es también el más llamativo, ya que Cioran aprecia esta existencia negativamente. Con ello

6 “C’est parce qu’elle nous donne l’illusion de la permanence, c’est parce qu’elle promet ce qu’elle ne peut tenir, que l’idée d’absolu est suspecte, pour ne pas dire pernicieuse. [...] L’absolu ne résout pas nos perplexités ni ne supprime nos maux : ce n’est qu’un pis-aller et un palliatif.”

7 “Chaque opinion, chaque vue est nécessairement partielle, tronquée, insuffisante. En philosophie et en n’importe quoi, l’originalité se ramène à des définitions incomplètes.”

8 “L’authenticité d’une existence consiste dans sa propre ruine. La floraison de notre devenir : chemin d’apparence glorieuse, et qui conduit à un échec ; l’épanouissement de nos dons : camoufflage de notre gangrène...”

llegamos al pesimismo del pensador rumano. La Idea Platónica del Bien es precisamente esta: es *Bien*. Tratar de las esencias es valorar positivamente el ser, protegiéndolo de los caprichos de la existencia. El primero que invirtió esta valoración del Ser fue Arthur Schopenhauer (2003). Él valoraba la esencia del mundo, (en sus términos, la Voluntad), de manera fundamentalmente negativa. Cioran sigue, hasta cierto punto, esta huella; pero también va más allá de Schopenhauer al no atribuir este juicio negativo a un ser metafísico abstracto. Para Cioran, no es el Ser lo negativo; es la existencia entera, en su forma más desnuda. Mientras el pesimismo de Schopenhauer se enfoca en un nivel metafísico, más allá de la existencia, el pesimismo de Cioran se mantiene en el mismo nivel de la existencia, renegando los esfuerzos, incluso de Schopenhauer, de sobrepasar lo vivido. Así concluye por ejemplo su “Adiós a la filosofía” observando que

“No se puede eludir a la existencia con explicaciones, solo se la puede soportar, amar u odiar, adorar o temer, en esa alternancia de felicidad y de horror que expresa el ritmo mismo del ser, sus oscilaciones, sus disonancias, sus vehemencias amargas o alegres.” (1995[1949]: 623-624)⁹

2.3. CÓMO SOPORTAR LA VIDA

Con ello llegamos al tercer elemento de la filosofía como arte de vivir, que es la dimensión ética normativa. Y en efecto, una pregunta fundamental para Cioran es: ¿cómo soportar a la vida? Ya que es esta la pregunta que se impone a la valoración negativa de la existencia. En esta delimitación dentro de la existencia a costa de lo absoluto, el autor rumano se acerca más a Nietzsche que a Schopenhauer. En la misma línea que Nietzsche, Cioran cree que se ha de llegar a la existencia misma, escondida detrás de las ilusiones discursivas de los filósofos. Y tal como sucede en la obra de Nietzsche, esta existencia no recibe valoración positiva de antemano. Salvo que Nietzsche responde a esta potencial carácter insoportable de la existencia con el deber de decir “Sí” a ella, ilustrado entre otros en su evocación del eterno retorno (1967: §341). El filósofo con el martillo termina su revalorización de todos los valores con una afirmación trágica de la existencia. Cioran suscribe al rechazo de Nietzsche de una valorización metafísica del ser, pero no hace el salto hacia una tal afirmación trágica. Cioran no dice “Sí” a la existencia. Al contrario, al parecer responde más bien con un determinado “No” (Groot, 2003: 241).

⁹ “On ne peut éluder l’existence par des explications, on ne peut que la subir, l’aimer ou la haïr, l’adorer ou la craindre, dans cette alternance de félicité et d’horreur qui exprime le rythme même de l’être, ses oscillations, ses dissonances, ses véhémences amères ou allègres.”

Pero la posición existencial de Cioran no es tan unívoca. No es ni “Sí” ni tampoco “No”. Podemos volver a una de las objeciones contra Cioran, aquella de que sería un presumido, proclamando pero no viviendo el gran “No” a la vida. Visto más de cerca, Cioran no proclama el tal “No”, como quizá lo hizo Schopenhauer a favor de su sublimación metafísica. En la filosofía de aquel, resultaba en una actitud de ascetismo; en el caso de Cioran, estamos más bien ante un “me da igual”, un “no me importa para nada”. En *Del inconveniente de haber nacido*, Cioran resume el punto de partida de su ética normativa: “¿Qué hacer? ¿Dónde ir? No hagamos nada, no vayamos a ninguna parte, así de simple” (1995[1973]: 1278)¹⁰. Decir “No” a la existencia sería renunciar o huir de ella, y eso no es lo que hace el pensador rumano.

Aunque la existencia es principalmente insoportable, también es inevitable: “Vivir equivale a la imposibilidad de abstenerse [...]” (1964[1934]: 42)¹¹. No podemos hacer otra cosa que seguir viviendo. Aquí surge la aparente inconsistencia entre la obra de Cioran y su propia vida. Nos habla continuamente de lo insoportable de la existencia y de la posibilidad de salir de ella, sin embargo él mismo vivió hasta pasados sus ochenta años. Evidentemente no se suicidó.

Esta inconsistencia se explica a partir del carácter inevitable de la existencia. El “no hagamos nada” de Cioran también es un “me da igual” al suicidio *en cuanto acto*. Ya desde su primera publicación en 1934 responde: “¿Por qué no me suicido? Porque la muerte me repugna tanto como la vida” (1995[1934]: 56)¹². Quitarse la vida es un acto por excelencia, es una manera de intervenir, que nace de una profunda preocupación. La base de la propuesta del arte de vivir en Cioran será precisamente el no actuar, ni para bien, ni para mal. Volveremos a este punto.

Así, la condición humana se encuentra determinada al mismo tiempo por su carácter insoportable e inevitable. Dentro de esta tensión entre lo insoportable y lo inevitable, la condición humana se caracteriza por su vulnerabilidad y su fragilidad. Por un lado, el hombre es un ser vulnerable ante todo lo que viene desde el mundo. Se encuentra arrojado a las fuerzas y las circunstancias que le abrumen por todas partes. Es lo que implica el título de la obra *Del inconveniente de haber nacido*. El primer aforismo del mismo libro confirma este ser sujeto al destino: “Tres de la mañana. Percibo este segundo, después este otro; hago el balance de cada minuto. ¿Por qué todo esto? *Porque he nacido.*” (1995[1973]: 1271)¹³. La esperanza moderna por la autonomía, elemento recurrente en muchas propuestas de la filosofía del arte de vivir, es una ilusión.

10 “Que faire ? où aller ? Ne faisons rien et n’allons nulle part, tout simplement.”

11 “Vivre équivaut à l’impossibilité de s’abstenir.”

12 “Pourquoi je ne me suicide pas ? Parce que la mort me dégoûte autant que la vie.”

13 “Trois heures du matin. Je perçois cette seconde, et puis cette autre, je fais le bilan de chaque minute. Pourquoi tout cela ? – *Parce que je suis né.*”

Al mismo tiempo, el hombre es un ser frágil. También desde el interior estamos sometidos a la *condición humana* de una existencia que no podemos controlar. Para Cioran (aquí también resuena Nietzsche), esta fragilidad se traduce primariamente en la enfermedad del cuerpo. En su caso se trataba del conocido insomnio que surgió en la citación anterior. Según el autor, este insomnio le forzaba al mismo tiempo a enfrentar y soportar la existencia humana en toda su complejidad insoportable.

3. TRES ESCAPATORIAS NEGADAS

El carácter conjuntamente insoportable e inevitable de la existencia refuerza a la filosofía de Emil Cioran como un arte de vivir. La pregunta de partida de este arte es: ¿cómo soportar esta vida tanto inevitable como insoportable? Por razones que ya hemos mencionado, el suicidio no es una opción. Aunque sigue presente a lo largo de sus escritos, Cioran no recurre a ello, por ser otro remedio a la acción y no nacido de la resignación. Sin embargo, disponemos de otras maneras para escapar a nuestra existencia. Las tres escapatorias más pertinentes son la filosofía, la religión, y el arte. Cioran toma en consideración a cada una de estas propuestas de una “vida buena”, pero en cada ocasión su actitud es ambigua.

3.1. LA FILOSOFÍA

Hemos observado que a Cioran no se le puede tan fácilmente incluir entre los filósofos. Cioran es un filósofo si consideramos que ser filósofo es asumir la propia ignorancia, promover en los demás la duda y la incertidumbre, y concentrarse en la existencia como problema. No obstante, junto con Groot (2003), podemos llamar a Cioran un “pensador incómodo”. La relación que mantiene Cioran con la filosofía es compleja.

Un rasgo ilustrativo es que muy rara vez menciona o cita a otros filósofos. Aunque sigue presente la influencia de Nietzsche, Schopenhauer, los cínicos clásicos y otros predecesores y, aunque en algunas ocasiones los menciona, no se esfuerza en investigar de más cerca o articular en más detalle estas influencias. Así, Cioran se aleja del “mundo filosófico” académico. En una entrevista en el 1992 con Georg Caryat Focke, él mismo explica su posición: “Yo me digo que la Universidad liquidó a la filosofía. Tal vez no totalmente, pero casi... [...] Me parece que la filosofía no es en modo alguno un objeto de estudio. La filosofía debería ser algo personalmente vivido, una experiencia personal. Debería ha-

cerse filosofía en la calle, imbricarse la filosofía y la vida.” (1995: 1772)¹⁴. Suscribe así tanto su exclusión de la filosofía académica como su inclusión en la filosofía como arte de vivir.

La razón para este rechazo de las reglas de la filosofía académica es que aquella filosofía constituye una escapatoria a la existencia. Quien se dedica a la filosofía académica niega a la existencia al erigir un *corpus* de conocimiento. Este *corpus* nos protege de las mencionadas características de la existencia (complejidad, ruptura, dificultad de ser soportada). En su última publicación, *Ese maldito yo*, Cioran observa:

En ninguna habladuría sobre el Conocimiento, en ninguna *Erkenntnistheorie*, con las que se deleitan tanto los filósofos, alemanes o no, encontrará el menor homenaje al Cansancio en sí, estado más apropiado para llevarnos hasta el fondo de las cosas. Este olvido o ingratitud desacredita definitivamente a la filosofía. (1995[1987]: 1669)¹⁵

El rechazo a la filosofía (académica) es un rechazo a la construcción intelectual de las esencias y de la valorización positiva del ser para salvarnos del existir. En el aforismo que sigue directamente al citado, Cioran jura no hacerse proyectos para su vida: es al mismo tiempo la base de su rechazo de la filosofía, como su consecuencia. Lo que sobra es una filosofía reducida a un constante ejercicio en la sobrevivencia.

De otra manera también Cioran se aleja de la filosofía académica o “seria”: su propia obra consiste casi enteramente de aforismos. Y lo propio de los aforismos es que se pueden contradecir: el aforismo libera a su autor del deber de construir una argumentación coherente, y le permite de tratar aleatoriamente los temas que le interesan y dejar de lado lo que no le concierne. Por consiguiente, el autor casi no se dedica a las eventuales consecuencias lógicas, epistemológicas, o metafísicas de sus escritos. En otras palabras, la filosofía del aforismo es la filosofía anti sistemática por excelencia. Y al liberarse de la exigencia de sistematicidad, la escritura misma se vuelve un ejercicio espiritual. Tal como anuncia a su propia escritura: “no escribí con mi sangre; escribí con todas las lágrimas que nunca derramé.” (citado en Zarifopol-Johnston, 2009: 20). Ejercicio espiritual en el sentido que la da Hadot mencionado al inicio, o sea una

14 “Je me dis que l’Université a liquidé la philosophie. Pas tout à fait entièrement peut-être, mais presque... [...] Je crois que la philosophie n’est nullement un objet d’étude. La philosophie devrait être une chose personnellement vécue, une expérience personnelle. On devrait faire de la philosophie dans la rue, tresser ensemble la philosophie et la vie.”

15 “Dans aucun bavardage sur la Connaissance, dans aucune *Erkenntnistheorie*, dont se gargarisent tant les philosophes, allemands ou non, vous ne tomberez sur le moindre hommage à la Fatigue en soi, état le plus propre à nous faire pénétrer jusqu’au fond des choses. Cet oubli ou cette ingratitud discrédite définitivement la philosophie.”

práctica del filosofar en la existencia misma. Pero Cioran distingue este ejercicio de la escritura de lo que podría ser un ejercicio espiritual religioso, o el ascetismo.

3.2. LA RELIGIÓN Y LA MÍSTICA

La segunda escapatoria de la cual nos advierte Cioran, es la de la religión. Aquí también la relación es compleja. Notamente, el autor rumano dedica varios elogios a los místicos. En la figura del místico encuentra la forma del arte de vivir que les faltaba a los filósofos, que es la de hacer frente a la existencia a través de una búsqueda incesante. Barsacq observa: “Cioran retomó una de las tradiciones religiosas más antiguas [...]: la de una búsqueda por lo absoluto, asumiendo tal vez que nunca lo encontrará salvo *por* y *en* el sentido de esta misma búsqueda” (Barsacq, 2011: 12. La traducción es del autor). La forma precisa que tomaba el ejercicio filosófico de Cioran se comprende mejor como un ejercicio místico que un ejercicio teórico.

Además, el misticismo no sólo atrae por la forma que toma la búsqueda que menciona Barsacq del cual se ha dejado inspirar Cioran. Su importancia también reside en el manejo de la existencia que mantienen los místicos. El místico se ubica plenamente dentro de la existencia, reconociendo su carácter insoponible. En el capítulo “El comercio de los místicos” en *La tentación de existir*, Cioran mantiene que “El místico no vive ni sus éxtasis ni sus ascos en los límites de una definición: su pretensión no es satisfacer las exigencias de su pensamiento, sino las de sus sensaciones” (1995[1956]: 914)¹⁶. La experiencia mística toma su valor de su punto de partida, que son las sensaciones o la condición humana al mismo tiempo insoportable e inevitable, y la lleva hasta sus límites en el éxtasis (idem: 917). Lo que atrae a Cioran en los místicos es su capacidad de dejarse llevar, de abandonarse a su fe vivida. Por lo tanto, no necesariamente se oponen tan claramente el misticismo religioso y el pensamiento supuestamente ateo de Cioran.

Ahora bien, de antemano queda claro que Cioran no suscribe a la religión en cuanto tal. Ha sido acusado de ateísmo, y él mismo se ha distanciado en su vida del cristianismo. Aunque el título de la obra *Aciago Demiurgo* puede confundir a primera vista, en el pensamiento de Cioran no hay lugar para un dios, ni para el bien ni para el mal. Pero el misticismo tampoco está necesariamente vinculado con la existencia de Dios, sino que su importancia reside en su esfuerzo de devoción. Incluso aperecimos una oposición entre teología y misticismo cuando al final del mismo libro define a la religión como “todo lo que nos impide derrumbarnos, toda mentira que nos protege contra nuestras irrespira-

¹⁶ “Le mystique ne vit ses extases ni ses dégoûts dans les limites d’une définition : sa prétention n’est pas de satisfaire aux exigences de sa pensée, mais à celles de ses sensations.”

bles certezas” (1995[1956]: 969)¹⁷. A justo título sería más oportuno referir a él como un místico ateológico (cf. Sontag, 1969: 8; Kimball, 1988: 1). Por lo tanto, la crítica de la religión institucional no afecta necesariamente al acercamiento de Cioran con el misticismo.

En lo que se distingue el autor rumano de los místicos, es el mismo compromiso que suscriben estos últimos con la existencia y las sensaciones. Al fin y al cabo, el místico no es capaz de reconocer y asumir las conclusiones últimas de sus propias observaciones acerca de la insuficiencia fundamental de la condición humana. Cioran constata: “Ser como Dios y no como los dioses: esto es el objetivo de los verdaderos místicos” (1995[1987]: 1652)¹⁸. Desde el reconocimiento vivido de la fragilidad y la vulnerabilidad de la existencia (“nada es”, 1995[1956]: 917)¹⁹, el místico busca saltar a la afirmación extática (“todo es”, (ibid.)). Por lo tanto, si consideramos que “Siempre hay alguien por encima de uno: más allá de Dios mismo se eleva la Nada” (1995[1987]: 1700)²⁰, el místico reemplaza la Nada por un Todo y mantiene a Dios como compañía en su existencia. En última instancia, el místico dice “Sí” a la vida. Así el místico, igual que el filósofo, se mantiene en el terreno del querer *hacer*, o de realización de algún proyecto.

3.3. LA MÚSICA

Hay una tercera escapatoria común y mientras la condenación de la filosofía y de la mística están explícitas en la obra de Cioran, esta tercera crítica queda menos visible. Al contrario, más aún que para la mística, a lo largo de la obra de Cioran atraviesa un alto aprecio de la música. En una entrevista con Sylvie Jaudeau en el 1988, Cioran declara que la música “es el único arte que confiere un sentido a la palabra *absoluto*” (1995: 1763)²¹. Ilustra la alta valorización de la música.

En el primer capítulo del *Libro de las quimeras*, el autor elucida su comprensión de la música, relacionándola con la experiencia extática: “La éxtasis musical es un retorno a la identidad, al original, a las primeras raíces de la existencia” (1995[1936]: 115)²². Compositores tales como Bach y Mozart toman un lugar especial y parecen hasta legitimar el sufrimiento que conlleva la existencia. Por

17 “Tranchons le mot : est religieux tout ce qui nous empêche de nous effondrer, tout mensonge qui nous protège contre nos irrespirables certitudes.”

18 “Être comme Dieu et non comme les dieux, tel est le but des vrais mystiques.”

19 “*Rien n’est*, tel est leur point de départ, telle est l’évidence qu’ils ont réussi à vaincre, à repousser, pour aboutir à l’affirmation : *tout est*.”

20 “On a toujours quelqu’un au-dessus de soi : par-delà Dieu même s’élevé le Néant.”

21 “C’est le seul art qui confère un sens au mot ‘absolu’.”

22 “L’extase musicale est un retour à l’identité, à l’originel, aux premières racines de l’existence.”

lo que, el arte, y especialmente la música, aparece como un tercer camino para enfrentar aquella existencia.

Sin embargo, aunque surge hasta un paralelo entre (cierta) música y el pensamiento mismo del rumano, la música se mantiene en la éxtasis. Cioran sigue poco después de la última citación: “volver a nuestra existencia habitual después de ello es una pérdida infinitamente más grande que la extinción definitiva” (ibid.)²³. El tema de la nostalgia, siempre presente en la obra de Cioran y especialmente en el pasaje entre sus primeras obras y sus escritos en francés, determina aquí la evaluación de la música. Su experiencia directa puede recordar al absoluto que hemos visto anteriormente, pero que queda contrastado con la existencia en cuanto tal. La música, más aún que la experiencia mística, ubica al sujeto en el movimiento dialéctico entre el recuerdo de lo absoluto y la disolución de la subjetividad por un lado, y la existencia sensitiva y desde luego frágil y vulnerable por otro lado.

Al fin y al cabo, la música falla cuando tratamos el desafío de soportar a la vida. Puede expresar su carácter insoportable, pero no puede aliviar este mismo carácter insoportable, salvo por el delimitado tiempo de la experiencia extática misma. Para el otro gran pesimista Arthur Schopenhauer, esta fue la tarea de la música: la de liberarnos temporalmente de la cruda Voluntad, tanto ontológica como metafísica, a fin de poder observarla, aunque sea brevemente, sin estar sometido a su influencia (2003: §68). Para Cioran, la música no sirve para tal objetivo. Nos puede demostrar lo insoportable que es la existencia de una manera aún más directa que la propia escritura; pero no puede aliviarnos. Al contrario, de la misma manera que la escritura de Cioran nos recuerda constantemente nuestra situación deplorable, así la música solamente puede recordarnos de nuestra existencia.

4. ELEMENTOS DE UNA FILOSOFÍA DEL ARTE DE VIVIR EN LA RESIGNACIÓN

Al preocuparse tanto por la filosofía, la religión, y el arte, Cioran nos demuestra en cierta manera que la pregunta fundamental para él es la de cómo hemos de vivir, en la cual la referencia a la misma vida o la existencia debe ser primordial. Pero no podemos escapar o negar esta existencia que es la nuestra; más bien tenemos que reconocerla, vivirla. Reevaluar críticamente las experiencias de la filosofía, del misticismo y de la música, la conclusión normativa de Emil Cioran resulta más bien resumirse en un arte de vivir en la resignación. El desafío es soportar la existencia, padecerla y no escapar por el medio del acto (ni si-

²³ “Car revenir à notre existence habituelle après cela est une perte infiniment plus grande que l’extinction définitive.”

quiera del suicidio), de la razón, de la pasión (religiosa), o de la distracción estética.

A la luz de lo anterior se impone la pregunta: ¿qué es la filosofía del arte de vivir que sugiere Emil Cioran? Si no nos queda ninguna escapatoria; si no nos ayuda la filosofía, la religión, ni tampoco el arte, entonces ¿cómo hemos de vivir esta condición de vulnerabilidad y de fragilidad? Las mismas tres escapatorias negadas por el autor pesimista brindan unas pistas para responder a esta pregunta.

En primer lugar, Cioran es consciente de los límites de nuestro conocimiento, tanto en su ejercicio teórico como en su aplicación existencial. Peor aún, estos límites constituyen una parte esencial de nuestra existencia como tal. Presentando en cierta manera una inversión de Giovanni Pico della Mirándola (2004), el hombre para Cioran es el “animal metafísico” (1995[1949]: 701), suspendido entre dos extremos. Por un lado, está la cruda vida en ignorancia, o la vida animal. A los animales no parece importarles el inconveniente de haber nacido. Su ignorancia les protege de la necesidad que parece marcar al hombre para seguir buscando alguna comprensión de la existencia y de la condición humana. Mientras el hombre comparte la condición de existencia con el animal, carece de la tranquilidad que le brinda a aquel su ausencia de ánima.

Por otro lado le define al hombre su pretensión al saber, a fin de llegar a alguna comprensión de sí y del mundo. Incluso si fuese posible – y no parece ser el caso, ya que la historia del pensamiento consiste según Cioran en una “serie de desfallecimientos” (ibid.) – tendría consecuencias fatales. El entendimiento perfecto del yo y del mundo resultaría, según Cioran, en la simple imposibilidad de seguir viviendo. O tal como dice en *La tentación de existir*: “Un mínimo de inconsciencia es indispensable si quiere uno mantenerse en la historia” (1995[1956]: 837)²⁴. Poder vivir para el hombre es al mismo tiempo saber algo e ignorar algo. Es mantenerse suspendido entre la imposibilidad de la inocencia y la limitación del saber.

¿Qué es lo que al mismo tiempo sabemos e ignoramos? Es, para decirlo en una terminología bastante existencialista, nuestra condición de ser arrojado al mundo, o lo que hemos resumido como la condición de vulnerabilidad y de fragilidad. Hemos nacido, que nos guste o no, y como tal no tenemos otra opción que de vivir y seguir viviendo, a pesar de su carácter vulnerable, frágil, y fortuito. No hay ni un Plan divino, ni un marco teórico metafísico al cual podemos agarrarnos; el mundo no tiene ningún ‘sentido’, y nuestra vida tampoco. Simplemente “es” lo que es.

A partir de esta condición existencial, Cioran formula una filosofía del arte de vivir que se caracteriza entonces por una profunda resignación. El hombre

24 “Un minimum d’inconscience est nécessaire si l’on veut se maintenir dans l’histoire.”

no puede hacer ni más ni menos que resignarse a la existencia en el mundo. En vez de intentar entenderla o imponer algún orden, tenemos que simplemente dejarnos arrastrar por ella. En sus propias palabras: “Sabemos que el movimiento es una herejía; y precisamente por ello nos tienta [...]. Estábamos hechos para vegetar, para florecer en la inercia [...]” (1995[1964]: 1088)²⁵. Y tal como le cita Ger Groot en otra parte: “el apocalipsis ocioso o el saber-hacer-nada” (citado en Groot, 2003: 183).²⁶ La vida buena es una vida que no se compromete, y que no se activa.

De la misma manera que tenemos que relativizar nuestra existencia en el mundo, podemos investigar a nosotros mismos o a nuestra subjetividad. En el mismo “Retrato del civilizado” en *La caída en el tiempo* que acabamos de citar, Cioran observa: “Sólo existimos mediante el retroceso, la distancia que guardamos respecto de las cosas y nosotros mismos” (1995[1964]: 1094)²⁷. Por lo tanto, de la misma manera en que no podemos proyectar una esencia o un “absoluto” (filosófico, religioso u otro) al mundo para escapar de su carácter existencial, así también tenemos que guardarnos de creer en nuestro propio “ser”. Como humanos somos entes vulnerables ante el mundo y frágiles ante nuestra propia corporalidad y espiritualidad. Asumir algún yo auténtico, ya sea por una voz interior, un alma, o un *cogito*, es otra vez intentar escaparnos de nuestra existencia. La filosofía del arte de vivir de Cioran es por excelencia un arte vivido y aterrizado. Así por ejemplo llama a la aceptación de la existencia en toda su imperfección cuando considera que “el esfuerzo por desterrar del paisaje humano todo lo irregular, lo imprevisto, y lo deforme frisa en la inconveniencia” (1995[1964]: 1084).²⁸

Lo que nos queda, no es el “Sí” de un Nietzsche o de un místico, ni tampoco el “No” de un Schopenhauer o de la música, sino un “me da igual”. Así Cioran lleva a sí mismo y a sus lectores a una actitud profundamente resignada. Se deja llevar por la existencia tal como aquella nos sobreviene, sin intentar de trascender o escapar de ella, ni tampoco darla forma o sentido alguno. Todo aquello implicaría formular proyectos o ejercer actos. Así se puede finalmente explicar también el rechazo último del suicidio, aquel acto sería precisamente lo que busca abandonar Cioran: un *acto*. A todas las diversas escapatorias, Cioran contrapone la ausencia de todo acto y de todo proyecto. Su filosofía del arte de vivir se resume por ejemplo en el siguiente párrafo:

25 “Le mouvement, nous savons qu’il est une hérésie ; et c’est précisément pour cela qu’il nous tente [...]. Nous étions faits pour végéter, pour nous épanouir dans l’inertie [...]”

26 “L’apocalypse paresseuse ou le savoir-ne-rien-faire”

27 “Nous n’existons que par le recul, par la distance que nous prenons à l’égard des choses et de nous-mêmes.”

28 “L’acharnement à bannir du paysage humain l’irrégulier, l’imprévu et le difforme frise l’inconvenance.”

Dejar de existir para todos, vivir como si nunca se hubiera vivido, desterrar el acontecimiento, no más apreciar cualquier instante o lugar por encima de otro, desubjetivarse para siempre. Ser libre emanciparse de la búsqueda de un destino, es abandonar a formar parte de los elegidos y los reprobados; ser libre es ejercitarse en no ser nada. (1995[1969]: 1117)²⁹

Es justificado preguntarse en qué medida todavía se trata aquí de una ‘vida buena’, tal como era el objetivo de la mayoría de la filosofía del arte de vivir. Aunque al fin de cuentas la filosofía de Cioran es una filosofía del arte de vivir en cuanto se concentra en la pregunta de cómo hemos de vivir, el giro negativo en Cioran es aún más radical que en cualquier de sus predecesores. Nietzsche, al fin y al cabo, decía “Sí” a la vida, proponiendo el “espíritu libre” y luego el “superhombre” para dar alguna dirección a la necesidad de brindar sentido a la vida, ya sea estético (Nietzsche, 1951). Varios años después de la publicación de su *Mundo como Voluntad y Representación*, Schopenhauer formulaba una llamada “eudemonología” que contenía una propuesta para una vida vivible en el caso de que uno decida mantenerse tras el velo de Maya, o sea de esconderse del sinsentido último (2006: 333-334).

Nada de esto sucede en Cioran. Su filosofía del arte de vivir a partir de la resignación exige tanto reconocer como soportar el carácter vano de nuestra existencia. Cioran excluye expresamente la posibilidad de brindar, ni de encontrar, sentido alguno en nuestra vida. Al contrario: habrá que mantener y soportar el sinsentido existencial. Un último ejemplo significativo se encuentra en la actitud de Emil Cioran mismo ante el sufrimiento. Se sabe que Cioran sufrió de un insomnio crónico. El paralelo con Nietzsche y sus problemas de la salud ha sido observado (cf. Groot, 2003: 172-178). La diferencia está en el sentido que brinda cada uno al sufrimiento. Para Nietzsche, los propios problemas de la salud constituyen una manera para brindar un sentido a su trabajo intelectual: notamente le llevan a su idea de una “Gran Salud”. El sufrimiento resulta ser un ejercicio, un *askesis*; es decir un esfuerzo necesario en la realización de sí mismo (1967: §382). En Cioran, el insomnio cumple una función de revelador: le demuestra el sinsentido y el carácter vano y hasta insoportable de la existencia. Pero no le lleva más allá. A partir de la enfermedad no se puede formular un proyecto, no se puede deducir un actuar.³⁰ Al contrario: “hacer algo” es lo opuesto de un posible remedio a esta enfermedad en particular. El insomnio es

29 “Ne plus exister pour personne, vivre comme si on n’avait jamais vécu, bannir l’événement, ne se prévaloir plus d’aucun instant ni d’aucun lieu, se désassujettir pour toujours! Être libre, c’est s’émanciper de la quête d’un destin, c’est renoncer à faire partie et des élus et des réprouvés; être libre, c’est s’exercer à n’être rien.”

30 Cf. Cioran, 1995[1964], 1128: “Sufrir es ser totalmente uno, es entrar en un estado de desencuentro con el mundo, pues el sufrimiento es *engendrador de intervalos* [...]”

“Souffrir c’est être totalement soi, c’est accéder à un état de non-coïncidence avec le monde, car la souffrance est *génératrice d’intervalles* [...]”

significativo por lo que es: sufrir de él es ser incapaz, tanto de dejar de existir, como de actuar.³¹

Finalmente y tal como hemos mencionado al inicio, la paradoja que se repite repetidamente a Cioran es que él mismo sólo cumplió en parte con la actitud de la resignación que promovía. Ya que escribió una cantidad considerable de libros a lo largo de su vida. ¿No consistiría la verdadera resignación en dejar también de escribir? A esta objeción hay dos respuestas: por un lado podemos recordar el carácter repetitivo de la escritura de Cioran. De hecho, aunque persistió en escribir, apenas podemos hablar de la construcción de una obra o del desarrollo de un argumento, sino solamente de la repetición *ad nauseum* de las mismas ideas. Por lo tanto, de cierta manera Cioran en efecto dejó de escribir, si de la escritura se espera un desarrollo, un avance, o una extensión argumentativa.

Por otro lado podemos constatar que la filosofía de Cioran no es solamente un diagnóstico, tal como lo sugiere Susan Sontag cuando concluye que “claramente el alivio apenas es la intención de Cioran. Su objetivo es el diagnóstico” (Sontag, 1969: 11. La traducción es del autor). También funciona como un remedio en su propia cuenta, y ello de dos maneras. Primero, la escritura es para Cioran mismo parte de su propio arte de vivir como un ejercicio en la resignación. Para él, la escritura en cuanto tal constituye un verdadero *askesis* (cf. Hadot, 1995: 276). El escribir acerca de la existencia es una manera terapéutica para mantenerse en aquella existencia. Desde luego, la tendencia repetitiva, hasta patética, de su escritura, demuestra el encuentro paradójico de un escribir que rehúsa a hacerse proyecto y que, por lo tanto, no avanza ni construye.

Al mismo tiempo, la filosofía de Cioran ofrece una forma de terapia a sus lectores. No presenta sistemas metafísicos, claras reglas normativas, ni siquiera argumentos sólidos. En vez de ello, ofrece una experiencia de lectura que se ha

31 Cioran da la siguiente descripción del insomnio, incorporado en el Glosario de sus *Oeuvres*: “creo que no está del todo tan mal haber padecido insomnio en la juventud, porque te abre los ojos. Es una experiencia extraordinariamente dolorosa, una catástrofe. Pero te hace comprender cosas que los otros no pueden comprender: el insomnio te coloca fuera de la esfera de los vivos, de la humanidad. Estás *excluido*. [...] ¿Qué es el insomnio? ¡A las ocho de la mañana estás exactamente igual que a las ocho de la noche! No hay progreso alguno. No hay sino esa inmensa noche que está ahí. Y la vida sólo es posible mediante la discontinuidad. Por eso soporta la gente la vida, gracias a la discontinuidad que da el sueño. La desaparición del sueño crea como una continuidad funesta.” (Cioran, 1995: 1754)

“Ce n'est pas si mal que ça que d'avoir souffert d'insomnie dans sa jeunesse, parce que ça vous ouvre les yeux. C'est une expérience extrêmement douloureuse, c'est une catastrophe. Mais ça vous fait comprendre des choses que les autres ne peuvent pas comprendre : l'insomnie vous met en dehors des vivants, en dehors de l'humanité. Vous êtes exclus. [...] Qu'est-ce que c'est, l'insomnie ? À huit heures du matin vous en êtes exactement au même point qu'à huit heures du soir ! Il n'y a aucun progrès. Il n'y a que cette immense nuit qui est là. Et la vie n'est possible que par la discontinuité que donne le sommeil. La disparition du sommeil crée une sorte de continuité funeste.”

de vivir como experiencia terapéutica en su propio derecho. Sontag constata que Cioran escribe para los que ya lo entienden (Sontag, 1969: 4). Como tal, no busca convencer a nadie. De hecho, leer a Cioran “no sirve de nada”: la lectura misma de su obra es una forma de resignación.

5. CONCLUSIÓN

Hemos intentado leer la obra del filósofo rumano-francés Emil Cioran a la luz de la filosofía del arte vivir. Esta rama de la filosofía tiene sus raíces hasta en la antigüedad, y volvió a la atención en la segunda mitad del siglo XX. Su propuesta reúne un fundamento filosóficamente articulado, que parte de y se concentra en la vida propia, y que permite formular una ética normativa o un conjunto de reglas para una vida buena. El nombre de Emil Cioran no suele aparecer en este campo, no en última instancia por las críticas que su obra no presenta una filosofía, o que padece de contradicciones insuperables. Además el profundo pesimismo suele contrastar con la preocupación por una ‘vida buena’.

Hemos intentado refutar a estas críticas, probando precisamente el cumplimiento de su obra con los requisitos de una filosofía como arte de vivir. Luego hemos buscado articular el aporte que puede tener en ella la filosofía, el misticismo, y la música. Y aunque varios estudios han destacado la importancia de estas tres actividades, la propuesta general de la filosofía del arte de vivir de Cioran se funda ante todo en la resignación. Como tal, incluso los proyectos de la filosofía, la mística, y la música fallan para llegar a una vida – no tanto feliz, sino soportada.

Desde ahí, se abrirán nuevos interrogatorios en los estudios de la obra de Cioran desde la perspectiva de una filosofía del arte de vivir. En particular, se podría enfrentar al pensamiento del pesimista con los valores pilares de la filosofía del arte de vivir tal como se la suele formular repetidamente. Asuntos tales como la autonomía, la autenticidad, el placer, y la felicidad o el florecimiento suelen recurrir en diferentes formas con diferentes autores. Podemos sospechar que, dentro de la filosofía como arte de vivir, tales valores recibirán una crítica novedosa por el autor rumano.

Por otra parte se merece articular en mayor detalle el valor de la resignación. En una sociedad donde el desempeño y el éxito son paradigmáticos para nuestra comprensión de una vida feliz, el abandono de todo compromiso existencial podría aportar una importante relativización a la misma filosofía del arte de vivir. Ante la necesidad contemporánea generalizada de *hacerse* lo que uno es, la resignación puede aportar una sorprendente contrapresión.

Finalmente no se acaban las investigaciones propiamente dedicadas a la obra de Emil Cioran. En particular, la escritura y la lectura pueden surgir como

un ejercicio no solamente de mística o de estilo, sino un ejercicio espiritual en el sentido que le brinda Hadot. La última actividad que no abandonó Cioran era la escritura, aunque una escritura muy particular. Esta característica de la obra misma puede revelarse ser un ejercicio terapéutico tanto para el autor, como para sus lectores. Nos llevaría a la paradoja de un ejercicio de la resignación, o una actividad que busca cancelar todas las actividades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAD T., “Cioran y la Filosofía”, en: M.L. HERRERA A. [ed.] (2011) *Encuentro Internacional Emil Cioran*. Pereira: UTP, 2010, 149-156.
- ANNAS, J., *Platonic Ethics, Old and New*. New York: Cornell University, 2000.
- BARSACQ, S., *Cioran. Éjaculations mystiques*. Paris: Seuil, 2011.
- CIORAN, E.M., *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1995.
- CONSTANTINESCU, D., “Emil Cioran et Arthur Schopenhauer. Rendez-vous intellectuel et réverbérations mélancoliques”, en: M.L. HERRERA A. [ed.], *Encuentro Internacional Emil Cioran*. Pereira: UTP, 2011, 123-147.
- DOHMEN, J., *Tegen de onverschilligheid. Pleidooi voor een moderne levenskunst*. Amsterdam: Ambo, 2007.
- _____, *Over levenskunst*. Amsterdam: Ambo, 2002.
- _____, “Philosophers on the ‘art-of-living’.” In: *Journal of Happiness Studies* 4, 2003, 351-371.
- FOUCAULT, M., “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”. In: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris : Quarto Gallimard, 2001a, 1527-1548.
- _____, “Une esthétique de l’existence”. In: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris : Quarto Gallimard, 2001b, 1549-1554.
- GROOT, G., *Vier ongemakkelijke filosofen*. Amsterdam: SUN, 2003.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- _____, (1995). *Qu’est-ce que la philosophie antique*. Paris: Gallimard, 1995.
- KEKES, J., *The Art of Life*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- KIERKEGAARD, S., *De los papeles de alguien que todavía vive: Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Trotta, 2000.
- KIMBALL, R., “The anguishes of E.M. Cioran”, en: *The New Criterion*, Vol. 6, No. 7, Marzo 1988.
- LITTLE, R., “Les motifs cyniques dans la pensée de Cioran”, en: M.L. HERRERA A. [ed.], *En torno a Cioran*. Pereira: UTP, 2013, 215-223.
- LYOTARD, J.-F., *Le différend*. Paris: Éditions de minuit, 1983.
- _____, *La condition postmoderne*. Paris: Éditions de minuit, 1979.
- MARIN T., J.M., “Tríptico Cioraniano: esencia, contradicción y terapéutica.” In: M.L. HERRERA, A. [ed.], *En torno a Cioran*. Pereira: UTP, 2013, 11-23.
- MIRÁNDOLA, G.P. della, *Discurso sobre la dignidad del hombre (trad. A.R. Díaz)*. México: UNAM, 2004.

- MORIN, E., *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*. Buenos Aires: Ediciones del mediodía, 1967.
- _____, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Madrid: Aguilar, 1951.
- NUSSBAUM, M., *La terapia del deseo*. Barcelona: Paidós, 2003.
- PLATÓN, *Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 1988.
- RANGO, P.R., “La filosofía de Cioran: Un homenaje a la ambigüedad.” In: M.L. HERRERA A. [ed.], *En torno a Cioran*. Pereira: UTP, 2013, 24-33.
- SAVATER, F., “El último dandi”. En: *El País*, 24 octubre 1990. [En línea]. https://el-pais.com/diario/1990/10/25/cultura/656809202_850215.html [Consulta: 20 agosto 2022].
- _____, *Ensayo sobre Cioran*. Madrid: Espasa Calpe, 1992.
- SCHMID, W., *Filosofie van de levenskunst. Inleiding in het mooie leven*. Amsterdam: Ambo, 2001.
- SCHOPENHAUER, A., *Parerga y Paralipomena*. Madrid: Trotta, 2006.
- _____, *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta, 2003.
- SONTAG, S., “Thinking Against Oneself: Reflections on Cioran. In: *Styles of Radical Will*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1969.
- TAYLOR, C., *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- ZARIFOPOL-JOHNSTON, I., *Searching for Cioran*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

A MÃO: DA FENOMENOLOGIA À TEOLOGIA ENTRE LEVINAS E BRUN

*LA MANO: DE LA FENOMENOLOGÍA A LA TEOLOGÍA SEGÚN
LEVINAS Y BRUN*

*THE HAND: FROM PHAENOMENOLOGY TO THEOLOGY
ACCORDING TO LEVINAS AND BRUN*

RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES

Doutor em Éticas Aplicadas
Professor Auxiliar Convidado
Departamento de Ciências
Instituto Universitário de Ciências da Saúde, CESPU
Gandra/ Portugal
borges.menezes@iucs.cespu.pt
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1459-2962>

Recibido: 19/11/2021
Revisado: 13/01/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: La mano realiza rituales y trabajos, felicita a alguien por los cumplidos, trepa al cielo, toca instrumentos, escribe y hace lectura. La mano será el órgano de lenguajes polisémicos de toda la naturaleza, como lo revela la Anatomía y Fisiología. Con este artículo, pretendemos construir una fenomenología de la instrumentalidad, que incluye diferentes significados, tales como: ética, teología y religión, en busca de una fenomenología nueva de la quiralidad, que esclarezca los aspectos importantes de las apariencias de las manos.

Palabras Clave: Levinas, Brun, Mano, Fenomenología, Filosofía, Religión y Teología.

Resumo: A mão cumpre rituais, realiza trabalhos, felicita alguém pelos cumprimentos, sobe ao céu, toca instrumentos, escreve e lê. A mão será o órgão mais polissêmico das linguagens de toda a natureza, conforme é revelado pela Anatomia e Fisiologia. Com este artigo, pretendemos construir uma fenomenologia da instrumentalidade, denominada quiralidade, que contemple diferentes significados, tais como: ética, teologia e religião, em busca de uma nova fenomenologia para esclarecer os aspetos mais relevantes das aparências das mãos.

Palavras-chave : Levinas, Brun, Mão, Fenomenologia, Filosofia, Religião e Teologia.

Abstract: The hand fulfills rituals, perform works, congratulates someone for greetings, rises to heaven, plays instruments, writes and reads. Therefore, the hand will be the most polysemic organ of languages and for the language of all natures, as revealed by Human Anatomy and Physiology. With this paper we intend to construct a phaenomenology of instrumentality, as chirality, which contemplates different meanings, such as: ethics, theology and religion, in search of a new phaenomenology to clarify the very important aspects of the appearances of hands.

Keywords: Levinas, Brun, The hand, Phaenomenology, Philosophy, Religion, and Theology.

INTRODUÇÃO

Os temas fundamentais deste artigo, desde a Fenomenologia à Teologia, passando pela Religião e pela quiralidade em homenagem à mão do ser humano, como uma explicação teleológica dos diversos sentidos, seja o fenomenológico, seja os que estão implícitos na descrição sobre a mão, terminarão com uma relação fenomenológica sobre “a mão e a religião”, sobre as relações entre as mãos de Deus e as mãos do homem, pelos caminhos da Teologia, que surgem como epílogo nas relações entre a mão e a ternura. A mão decreta uma nova fenomenologia, que poderá denominar-se “quiropfenomenologia”, ao descrever as aparências da mão, tendo como seu epicentro os elementos provenientes desde a Religião até à Teologia para chegar à fenomenologia da instrumentalidade. A mão orienta condutas e surge como salvação da instrumentalidade do ser humano. A mão vivencia-se continuamente em Enfermagem e em Medicina, na busca de uma *poiesis clinicae*, numa renovada forma de exercer todos os cuidados sanitários. Assim, surge a “mão clínica” como causalidades, ora eficiente, ora instrumental, a bem da redenção do doente pelos momentos de bem-estar, bem-ser, bem-agir e, ainda, bem-fazer. Por tudo quanto se indicar em homenagem à mão, como órgão, não pode pertencer senão ao homem. A natureza sabiamente pôs à nossa disposição este órgão essencial e é, por isso, que a mão tem, em todos os seus pormenores, uma estrutura tal, segundo a Anatomia Humana, que não seria melhor se estivesse construída de outra forma.¹ Desde sempre, de forma empírica, entendeu-se a mão como um órgão teleológico, logo a começar pela descoberta e pelo fazer do fogo, considerada a mais importante invenção do *homem sapiens*, para se aquecer, para cozinhar, para atear fogo nas florestas, etc., abrindo portas à química e à tecnologia, desde séculos recuados, até aos dias de hoje, que juntamente com a escrita, pela criação do alfabeto,

1 Cf. BRUN, J., *A Mão e o Espírito*, Tradução portuguesa de Mário Rui de Almeida Matos, Lisboa: Edições 70, 1991, 24-25.

determinaram novo grau taxonómico para a humanidade, na expressão latina, *homo sapiens sapiens*. A mão é, afinal, uma possessão única do homem, mas uma possessão que o desapodera de si mesmo.

1. A MÃO: PELA FENOMENOLOGIA DA QUIRALIDADE

Segundo Levinas, poderá considerar-se a mão como Rosto? Sabe-se que, desde os pensadores clássicos, a mão possui uma função fundamental, sendo naturalmente considerada como órgão do trabalho e do tato, existindo igualmente uma relação muito íntima entre o pensamento e a mão. Esta será a executora daquilo que o pensamento arquiteta.² Tal referência antropológica tem o seu correspondente, em Medicina, na definição etimológica de Cirurgia, palavra grega, composta pelo termo *cheir* (mão), segundo a gramática sincrónica, refere-se como substantivo da 3ª declinação, nominativo, singular, feminino, com um termo da 2ª declinação, neutro, nominativo, singular, *ergon* (trabalho)³. Trata-se, pois, de um “trabalho manual”, executado pelo médico com o bisturi. Por aqui se vê que a mão será um “rostro instrumental”. Se a mão possui alto valor material, então representará profundo significado, tal como se poderá comprovar pelo pensamento de Brun, uma vez que a mão não é somente o órgão do trabalho, mas será igualmente um elemento fundamental do ser humano, ao traduzir a sua unicidade e espiritualidade em ações e fazeres.⁴ As mãos, que se elevam aos céus, manifestam-se como símbolo da oração; as mãos, que descem à Terra, num “aperto de mão”, aparecem como símbolo do agradecimento e da urbanidade. Todavia, Levinas, em *De Dieu qui vient à l'idée*, ao dialogar com Husserl, sobre a origem do sentido, introduz um novo discurso sobre a mão. Na verdade, a origem do sentido é, para Husserl, dada como intencionalidade e como percepção. Com efeito, a intencionalidade e a percepção manifestam-se como um dado da “consciência eidética”. Logo, segundo Levinas, tal como em Husserl, a origem do sentido será dada na própria consciência, como algo a compreender. Segundo esta perspetiva, Levinas introduz a “mão” como a realização da origem e da concretização do sentido, como analisa Lopes Nunes.⁵ O ser que se oferece à consciência será em doação. Esta permite falar do fundamental papel da mão, a qual completa esta doação, uma vez que agarra o ser e as coisas numa verdadeira fenomenologia da “quiralidade”.

2 Cf. MONDIN. B., *L'uomo chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Milano: Editrice Massimo, 1977, 229 - 231.

3 Cf. CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Volume IV, 5me édition, Paris: Klincksieck, 1986, 87- 123.

4 Cf. BRUN, J., *La main et l'esprit*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963, 12-59.

5 Cf. LOPES NUNES, E., *O Outro e o Rosto, Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1993, 68-69.

Será, então, na penhora, que a presença é presença, em carne e osso, não só em imagem, como também na realidade. A presença produz-se como “maintenant”. Desta sorte, a mão e os dedos seriam a própria encarnação da consciência.⁶ Logo, o papel primordial da mão, como fenomenologia da instrumentalidade, significa que o ser e o agir do *homo faber* (aquele que produz coisas) encontra-se na doação. Será a mão que toma e entrega as coisas, tornando-se ágil. A mão possui um sentido de instrumentalidade, *per essentiam suam*, desde a causalidade até ao fenómeno. Estabelece, pois, um sentido de eficiência e de entrega no trabalho entre as mãos e com as mãos. Segundo Levinas, a mão é considerada como dotada de “sentido táctil”, surgindo como um órgão, que faz parte do conhecimento poiético, estando pois ao seu serviço. A mão presta serviços e é serviço, tal como se afirmará da Anatomia à Fisiologia, passando por todas as cirurgias. Para Levinas, a mão, que “toca”, assemelha-se à teoria da visão, na medida em que será o movimento da mão, que toca através do nada do espaço e o tocar assemelha-se à visão, dado que para os cegos será a grande visão, dada pelo tato e será através da mão, que estes lêem, pensam, estudam e escrevem.⁷ A mão é “instrumentalidade poiética” do *homo faber*. Como considera Lopes Nunes, se tivéssemos de julgar ou pensar se a mão é ou não Rosto, seríamos levados só, por estas expressões, a admitir que a mão não poderia ser Rosto.⁸ Mas, de acordo com o pensamento levinasiano, a mão aparece instrumentalmente como “rostro poiético” e, assim, poderemos inferir pela mão a instrumentalidade dos eventos poiéticos da nossa vida. Brun parece atribuir à mão um significado, que irá na linha do Rosto levinasiano, quando afirma: “por mais estreita que seja a união das mãos. Ela ignora sempre a coincidência e o face-a-face permanece irreduzível; mas, para lá das mãos, descobre-se o que lhes falta, elas fazem a experiência do intangível”.⁹ Brun não vê que a mão ou o “aperto de mão”, que se possa tomar como uma presença total, mas antes como sinal de uma presença nunca terminada. Segundo este pensador, verificamos pelas nossas mãos, além de outras funções, como a “carícia”, em sinal de proximidade, e, até mesmo, como partilha da solidão do Outro.¹⁰ Assim, a mão, mesmo que não se torne presente pelo “aperto de mão”, poderá, através da “carícia”, estabelecer um contacto com o Outro e dizer tudo aquilo que as palavras não poderão dizer, podendo efetuar uma experiência vivida na carne por meio do silêncio.¹¹

Quando Levinas fala da pobreza do Rosto, pensamos que, no sentido mais profundo, se refere também à pobreza dos marginalizados. Em Levinas, a ideia de Infinito e o próprio Infinito vêm-me do exterior, surgem numa relação que

6 Cf. LEVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982, 236.

7 Cf. LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, 4ª edição, De Hagen:Nijhoff, 1984, 163.

8 Cf. LOPES NUNES, E., *O Outro e o Rosto*, 69.

9 BRUN, J., *La main et l'esprit*, 165.

10 Cf. LOPES NUNES, E., *O Outro e o Rosto*, 69-70.

11 Cf. BRUN, J., *La main et l'esprit*, 132-133.

é pura exterioridade. Mas, a ideia de Infinito vem do Rosto do Outro e o Rosto aparece como exterioridade total. A mão, que faz, é uma exterioridade do corpo humano. A relação com o Rosto não é uma relação, que produzindo-se no âmbito do gênero, não se joga na totalidade, sendo, portanto, uma relação com o Infinito. A exterioridade, que se manifesta na relação com o Rosto, articula uma ligação de exterioridade entre seres separados. Esta articulação tem o seu significado no trabalho e na ação das mãos. Esta não é a separação, na qual o ser se fecha no egoísmo, num isolamento total, esquecendo a transcendência de Outrem. O Rosto do Outro apresenta um transbordamento, que não é semelhante ao dado pela imagem de um líquido. O transbordamento do Rosto manifesta-se como posição em face do Mesmo. Assim, o transbordamento do Rosto é a própria transcendência, que transporta a mão para a transcendência. Para Levinas, ter a ideia de Infinito significa ser orientado e mandado pelo Outro, isto é, receber um ensinamento, não através de uma maiêutica, mas por meio de uma transitividade não-violenta na epifania do Rosto. A transcendência do Rosto apresenta-se como exterioridade imediata na relação *πρόσωπον πρός πρόσωπον* (face-a-face). Logo, a ideia de Infinito, enquanto relação com o Outro, é de ordem social. Mas, o Rosto apresenta-me a verdadeira transcendência e exterioridade na resistência pacífica, pela qual se opõe aos meus poderes. O Rosto nem é de ordem sensível, nem fenomênica. O Rosto aparece como abertura na caricatura da sua forma. As mãos humanas são antes formas de apreensão. Mas, o Rosto apresenta-me a sua profundidade. O que impede o meu poder é a resistência do Outro, como resistência não-violenta. Ela não age negativamente, porque tem uma fundamentação ética. A alteridade, que se exprime no Rosto, fornece a única matéria-prima à negação total. Embora o Rosto se exprima no sensível, é a alteridade que subtrai o meu poder e é enquanto tal, que surge a tentação de o aniquilar. O Outro levinasiano nem é empírico, nem puramente fenomenológico. O Rosto levinasiano está carregado de significado e não se reduz à sua manifestação exterior, mas é exterior por meio da mão. Esta significa ir até ao Infinito e constitui o enigma do Rosto. Esta epifania do Rosto é “presença”, que é dada numa vivência moral. Logo, o Rosto coloca-me numa “intriga ética”.

A mão será sempre uma presença em todas as atividades, particularmente no domínio dos cuidados de saúde. Por aqui se vê que o Rosto levinasiano se coloca no contexto da nudez e da significação. O que o caracteriza como Rosto será a significação que dele emana, a qual faz irromper a forma. A nudez determina-se como impossibilidade de se ornamentar. A relação com a “nudez” do Rosto é uma relação com uma presença sem qualquer mediação, uma relação com uma nudez livre de todas as formas. Por isso, esta nudez significa a luz sobre ela mesma. A mão, também, se exprime como nudez do Rosto, mas do Rosto instrumental. A mão, sendo uma parte nua, é como se fosse Rosto. É

um outro Rosto. É, pois, o Rosto da quiralidade¹². A nudez será aqui uma significação imediata. Esta precede as coisas e ilumina-as. Esta imediata significação é evidente na nudez do Rosto. O Outro voltou-se para mim e é isso mesmo a sua nudez. Mesmo despido da sua forma, o Rosto está transido na sua “nudez”. A mão, também, está transida de nudez. É uma das partes mais nuas, devido ao papel desempenhado pela preensão. A nudez do Rosto é desnudamento e já suplica na retidão que me visa. A mão é “desnudamento poético”, em virtude das tarefas que terá que desempenhar.

O Rosto significa “des-valido”. Analogicamente, interpretando a parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37), pela leitura de Levinas, o “rosto”, na sua epifania como nudez, é expressão da sua imagem, isto é, como “semimorto” (Lc 10, 30). Este “des-valido no caminho” é o Rosto espoliado e desfigurado de Jesus Cristo, desde o Rosto até às Suas mãos. Mas, a expressão do Rosto, como nudez, não depende da imagem, porque é muito superior a ela, mas como Rosto de Cristo. No entanto, Ele é retidão, que me visa concretamente. O Samaritano é a “mão”, que ajuda o Desvalido no Caminho. Levinas, usando uma linguagem semelhante à de Brun, salienta relativamente à fenomenologia da mão, que a proximidade não se resolve na consciência, que determinado ser tomaria de um outro ser, o qual pensaria como sendo próximo, enquanto ele se encontraria sob os seus olhos ou ao seu alcance e enquanto seria possível aproveitar-se deste ser, passando o tempo com ele. Mas, na reciprocidade do “aperto de mão”, da carícia, da luta, da colaboração, do comércio e da conversação reside o sentido de um Rosto quiral¹³. Isto significa que a “linguagem mímica” é uma linguagem com as mãos e pelas mãos, que nos situa entre o conhecimento teórico e conhecimento prático por meio do conhecimento poético. A mão introduz-nos, segundo a fenomenologia da instrumentalidade, dentro do “saber poético”, que tem a sua visibilidade no âmbito do exercício de todos os cuidados de saúde. A mão dita, escreve e inscreve exercícios e práticas no quadro dos cuidados, referentes a todas as atividades clínicas, porque a mão é “clínica poética”. A mão faz clínica e exerce clínica. Segundo Levinas, se a mão pode ser expressiva e significativa, não será pelo “aperto de mão”, pelo qual desejamos considerar o Outro como nosso colaborador ou ainda como nosso recíproco, mas antes de um outro grau de proximidade, a única possível, para este pensador, este é aquele que é resposta pelo apelo do Outro. Aqui temos uma resposta que é responsabilidade, ”onde

12 Trata-se, pois, de um termo e conceitos fundamentais em Química Orgânica. Diz-se, com efeito, que um átomo ou uma molécula é “quiral” (palavra grega, que significa: mão, punho, etc.), quando não é sobreponível com a sua imagem, vista a um espelho. Os compostos quirais rodam o plano de luz polarizada. (Cf. PAULO SANTOS, P., *Química Orgânica*, Volume I, 2ª edição, Lisboa: Instituto Superior Técnico Press, 2014, 110-113).

13 Cf. LEVINAS, E., *Autrement qu'êre ou au-delà de l'essence*, De Hagen: Nijhoff, 1974, 104.

a carne se faz verbo e a carícia dizer”¹⁴. Na presença do Rosto, em Levinas, não posso afastar a avidez do olhar, senão transformando-me em generosidade, incapaz de abordar o Outro de mãos vazias¹⁵. A palavra suplicante, que vem do Outro, e que se instaura num mundo abstrato, implica um “eu egoísta”, que se coloca na outra margem, mas que é incapaz de abordar o Outro de mãos vazias, sendo, neste sentido, a palavra referida como exortação, a qual me chama a dar¹⁶. A mão dá e oferece, em sentido positivo, mas também pode rejeitar o dom e a oferta, salientado o seu lado negativo, e, neste caso, a mão pode rejeitar a dádiva ... Como poderemos verificar, segundo reflexão de Lopes Nunes, a mão, mencionada como significado ético, é a mão daquele que acolhe, isto é, a mão de quem socorre. Aqui temos a mão do Eu, que se expolia do seu egoísmo. Poderá, também, esta mão salientar-se pela mão do Outro, enquanto “rosto”, que me suplica? Ele não é quem dá, mas sim quem pede, porque tem direito a tudo¹⁷. Aqui temos a instrumentalidade das mãos do Outro ao Eu e do Eu ao Outro. Assim, as mãos tornam-se instrumento de trabalho privilegiado na disponibilização de cuidados em saúde. As mãos inovam e fazem progredir, ora em Enfermagem, ora em Medicina.

Não será a mão um dos órgãos mais expressivos do Outro? Não completará ela um significado, que o rosto não consegue exprimir totalmente? Na sequência destas perguntas, Brun indica os gestos da mão, como sendo capazes de significar, para além do Rosto, como se fossem um seu prolongamento.¹⁸ Sempre que o olhar não pode prolongar-se para além do horizonte, que procura conquistar e torna-se incapaz de mimar o que não vê, a mão tem o único privilégio de dar forma ao informe e de esboçar, pelo gesto, aquilo que ela grava, como via de acesso ao que finalmente busca, ou seja, o intangível.¹⁹ Mas, a intangibilidade exprime um modo de ser da “instrumentalidade quiral” da nova fenomenologia, que propomos neste artigo.

Levinas, quando se refere ao Outro, alude a ele como “rosto miserável”. Logo, a miséria do Outro, do pobre da rua, será muitas vezes traduzida por todo o seu conjunto: modo de vestir, de ser e, muitas vezes, pela mão estendida, que é o gesto mais comum de pedir e de suplicar, ao pedir uma esmola, cumprindo-se, assim, uma das sete obras de misericórdia espirituais. Mas, também, será o modo mais direto de chamar à atenção para a sua miséria. Muitas vezes, o Outro está silencioso, mas de mão estendida. Logo, a mão será ainda Rosto, como descreve Lopes Nunes.²⁰ Aqui a mão aparece como um Rosto instrumental, porque necessita, pois, de auxílio, sendo este uma

14 Cf. LEVINAS, E., *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, 120.

15 Cf. LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, 21.

16 Cf. LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, 193-194.

17 Cf. LOPES NUNES, E., *O Outro e o Rosto*, 70.

18 Cf. BRUN, J., *La main et l' esprit*, 125.

19 Cf. LOPES NUNES, E., *O Outro e o Rosto*, 70-71.

20 Cf. LOPES NUNES, E., *O Outro e o Rosto*, 71.

instrumentalidade oferecido pela mão. Levinas fala do sujeito, onde parece que não ficará nem o seu murmúrio. Ser sujeito é uma passividade extrema. Trata-se, entretanto, de uma incumbência que não espera a demora pela deliberação e pela decisão. A ideia, que Levinas lança, será a da responsabilidade como retidão, que se não deixa escapar como imposição, que me obriga, sem que seja eu mesmo quem a impõe. Refere-se como responsabilidade, que não deixa espaço para uma mínima distância. Aí se vislumbra uma “passividade extrema”, uma passividade anárquica sem ascendente na relação com o Outro. A mão é a atividade da atividade na tarefa ao Outro. A relação do Outro é provocada pelo Outro, que me afeta. Refere-se como uma afeção pelo Outro, irrecuperável pela atividade do sujeito. Aqui está a passividade da exposição ao Outro. A passividade da afeção vem do Outro sem possibilidade de se assumir. Assim, a passividade alude a esta conjuntura, na qual me encontro responsável pelos outros, sem que esta tenha começado por minha iniciativa. A passividade do sujeito indica a afeção “traumática”, que vem de fora e a impossibilidade em que se encontra o sujeito de assumir esta²¹. O extremo da passividade é o sujeito enquanto Bondade. A mão é um acrescento da Bondade de um fazer ou de um agir. A mão estendida acrescenta Bondade e valor à instrumentalidade.

A “proximidade”, em Levinas, manifesta-se na Bondade, sendo esta a própria “anarquia”. É a ideia de Infinito que transcende e se nos “abre” ao sentido do Bem para lá do Ser. O surgimento do Outro será a vida da minha responsabilidade, que revela a finitude numa dimensão ética, porque o homem não pode ilibar-se da chamada suplicante e exigente do Rosto do Outro-homem. Esta proximidade não se revela com carácter espacial, mas sublinha naturalmente o carácter contingente desta relação, porque o “próximo” é o primeiro que chega, sendo iniciado pela mão. A mão é verdadeiro instrumento de proximidade; a mão, pelo cumprimento, vai à frente nas condutas e no fazer da urbanidade. A proximidade consiste no facto de se estar abraçado a um “próximo”, que é estranho num absolutamente Outro. O próximo é o desenraizado, o apátrida, o exposto ao frio e ao calor das estações, o que, em suma, está “despido de dignidade” (*des-valere*).²² E a proximidade é ditada pelo facto de que o seu ser como “estrangeiro” me incumbe, me acusa de uma falta, que não cometi livremente, obrigando-se a um despojamento de si mesmo para cuidar do Outro como “desvalido no caminho” (Lc 10, 33-37). A mão consiste num ir para o Outro, sem me preocupar pelo movimento para mim, num abeirar-se do próximo, de tal maneira que o Eu mantenha uma “resposta” ao perguntar pela responsabilidade, oferecida pela mão, como instrumento fundamental dos cuidados de saúde. A proximidade surge como relação sem

21 Cf. SILVEIRA DE BRITO, J.H., *De Atenas a Jerusalém: a subjectividade passiva em Levinas*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002, 211-232.

22 Cf. BORGES DE MENESES, R.D., *Na parábola do Bom Samaritano (Lc. 10, 25-37): o caminho da Misericórdia do Desvalido*, Roma: IF Press, 2016, 85-87.

relação, não mediada, na imediatez do Outro, que é “subjetividade anárquica” como implicação, receção e aceitação do Outro, que vem a mim, através da mão estendida, significando mais do que a origem e mais do que a consciência. A proximidade significa aproximação que, primordialmente, é contacto e não equacionamento intelectual do contactado. Surge como estrutura original e possível do saber, que não se substitui a este elemento original.²³

A proximidade não é um estado, nem um repouso, será precisamente inquietude, “não-lugar”, fora do lugar e do repouso, que perturba a calma da não-localização do ser, que se torna repouso. Também se poderá identificar com a instrumentalidade dada pela mão. A proximidade é insuficiente, jamais demasiado próxima. A proximidade converte-se em sujeito. Chega ao superlativo quando desencadeia a “inquietude”, que não cessa, convertendo-se em única e, desde este momento, esquecendo-se completamente da reciprocidade. A proximidade não está no saber e tão pouco na reciprocidade. A proximidade é não-indiferença à presença do “outro” que me olha. A proximidade é a presença do Outro, como desvalido, que olha e chama de mão estendida, como símbolo da proximidade. Assim, a proximidade instrumental²⁴ realiza-se por meio da mão estendida, sendo pois uma “mão mendicante”. É, sim, a *manus mendicans* da hospitalidade, afirmada por Levinas, como desejo do Outro²⁵ Na hospitalidade, o anfitrião estende a sua mão para acolher a *manus mendicans* do “avenir” do Outro, que se chama, devido à “quiralidade fenomenológica”, *homo mendicans* (homem pedinte), sendo este acolhido pelo Outro (anfitrião) em sua casa. A “sua casa” também se denominará “quiralidade instrumental”, por causa das plurais atividades, em casa, de todos os agentes da hospitalidade, tal como se concretizará pelo apotegma da *Solicitude de Betânia* (Lc 10,38-42), uma vez que a mão realiza a «ética do acolhimento»²⁶. Toda a mão é sentido de proximidade e de instrumentalidade. A proximidade significa, então, vencer o medo de superar o esquecimento da responsabilidade ao chamamento e de encontrar a verdadeira dimensão do existir e do pensar. A proximidade é movimento em direção ao Outro, sem preocupação pelo movimento de volta. O Samaritano foi em direção ao Outro, estendendo as mãos para ajudar o Desvalido no Caminho (Jesus Cristo, como “semimorto”), viu, aproximou-se e acolheu-O, sem se preocupar pelo momento de regresso, porque não voltou segundo a narrativa lucana. Mas, é o “aproximar-se”, acima de todas as relações recíprocas, que não deixa de se estabelecer entre mim e o próximo, porque tenho dado um passo a mais até Ele. Com efeito, este passo é possível se for “responsabilidade”.

23 Cf. LEVINAS, E., *Autrement qu`être ou au-delà de l`essence*, 120.

24 Cf. LEVINAS, E., *Autrement qu`être ou au-delà de l`essence*, 23-68.

25 Cf. BORGES DE MENESES, R.D., *HOMO MENDICANS: da hospitalidade em Derrida ao acolhimento em saúde*, Roma: IF Press, 2014, 225-228.

26 Cf. BORGES DE MENESES, R.D., “Solicitude em Betânia (Lc 10,38-42): pela ética do acolhimento”, *Angelicum*, 88, 2011, 682 – 688.

De tal modo, na “responsabilidade” existente em mim, com relação ao Outro, terei uma resposta a mais para dar à própria responsabilidade. Logo, a responsabilidade, que vem a seguir à proximidade, não é coincidência, muito menos surgirá como um retorno, sendo antes uma “responsabilidade poiética” de instrumentalidade, uma “responsabilidade quiral”, que vem da mão, como “responsabilidade assimétrica”, dado que subsume em si o aspeto assimétrico, como é próprio da quiralidade, em toda a vivência oferecida pela *manus mendicans*. É dar-se inexoravelmente ao Outro através dos gestos da mão. Foram os gestos das mãos do Samaritano, que salvaram o Desvalido, pelos caminhos da Judeia, em direção a Jerusalém, o grande “teatro soteriológico”, segundo São Lucas, onde, pela mão de Deus-Pai, no Gólgota, se realizará a Paixão e Ressurreição. Sim, é aqui, pela mão divina do Pai das Misericórdias – parábola do Filho Pródigo - que se une hipostaticamente o Jesus da História (Nazaré) ao Jesus da Fé (Cristo redentor), a fim de se redimir esta pouco pródiga humanidade²⁷.

A responsabilidade, que supõe proximidade, é, paradoxalmente, de fora para dentro como *eventum* (acontecimento). Inverte-se, pois, a tendência de procurar a possibilidade da comunicação, num ir de dentro para fora, desde a coincidência da consciência consigo mesma. Assim, as mãos traduzem uma “comunicação poiética”, que se referem como vivências extrínsecas²⁸, que sugerem em si mesmas a instrumentalidade, descrevendo-se como verdadeira fenomenologia quiral. Em Levinas, o privilégio da proximidade, com relação à ordem racional, a qual tende, em princípio, a um sistema de puras relações e será a hipótese da relação pela “subjetividade obsessada”, não recíproca, até ao próximo, está na mão, que presta cuidados e ajudas. A responsabilidade levanta problemas não só quando aparece o terceiro, que é um Outro diferente do próximo, mas também um outro próximo e ainda um próximo do Outro, não simplesmente seu semelhante, sendo porém um tema bastante desenvolvido por Levinas, na obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. As questões dizem respeito à extensão da responsabilidade do Eu pelo Outro, porque os dois não são os únicos, que existem no mundo.

A mão é instrumento de proximidade. O Eu nunca está perante um único Outro, mas são vários os Outros com que o Eu se relaciona e a responsabilidade, que até ao momento nos apareceu em sentido único, surge agora numa multiplicidade de sentidos, oferecidos pela mão do pedinte. Uma vez que estou perante vários outros e perante os outros dos outros, na proximidade do Outro, todos os outros me obsessam, não tenho obsessão por um único Outro, mas por inúmeros outros, pelo que a obsessão exige justiça, reclama medida, saber

27 Cf. BORGES DE MENESES, R.D., *Na parábola do Bom Samaritano (Lc. 10, 25-37): o caminho da Misericórdia do Desvalido*, 160-153.

28 Cf. BORGES DE MENESES, R.D., *A Mão: entre a fenomenologia e a teologia, passando pela medicina*, Roma: IF Press, 2018, 107.

e consciência, tal como salienta Levinas. As mãos estabelecem relação com muitos outros, das mais variadas formas, desde o abraço apertado com as mãos, até ao simples cumprimento. O aparecimento do Outro, porque é acompanhado da revelação de muitos outros, obriga a tornar presente o que não pertence a qualquer tempo sincronizável. A presença dos outros, exigindo justiça, impõe a necessidade da representação. Surge aqui a “representação plesiológica”. A mão também é uma “representação plesiológica”, porque define e marca a proximidade entre os seres humanos. Com o aparecimento do terceiro, o Rosto do Outro aparece como o incomparável, que devo comparar o inobjetivável, que devo objetivar. A entrada do terceiro, em que o duo “Eu-Outro” se torna num trio “eu-Outro-Outro”, faz surgir a necessidade da medida, da consciência moral, da norma, etc. Mas a medida da norma, segundo Levinas, não passa a ser o universal, porque o Rosto de cada outro não deixa de ser Rosto. É a responsabilidade infinita do Eu perante cada Outro, que é a medida. A mão, apesar de ter medidas, segundo a Morfologia Humana, não tem “mãos a medir” no domínio da fenomenologia da quiralidade. A mão decreta uma nova forma de responsabilidade, denominada “responsabilidade quiral”. Trata-se, pois, de uma responsabilidade instrumental e acidental, que terá o seu fundamento fenomenológico na “responsabilidade anárquica” como proposta de Levinas.

A mão revela o “rostro instrumental”, como uma Filosofia Primeira, situando as condutas da mão numa ética, como Filosofia Primeira e “ótica do Divino”²⁹. A mão manifesta-se como um bocado do Rosto e o Rosto convive com a mão. As mãos convivem umas com as outras, traduzindo-se em obras, em coisas, produtos, etc. São a revelação extrínseca do *homo faber*. A mão cria e recria artes, cuidados, casas, etc. Sem a mão não haveria um movimento extrínseco, que permitiria a realização produtiva. Toda a riqueza da mão está em ser um “movimento poiético” e, por isso, toda a reflexão sobre a mão, no âmbito filosófico, situa-se sempre no mundo da fenomenologia da instrumentalidade. A mão faz e desfaz, constrói e destrói, tendo sempre um tempo de permanência rotativo e ausência de tempos e de espacialidades. A mão introduz uma nova visão instrumental nos cuidados a prestar aos doentes ou nas atividades económico-financeiras. Assim, as mãos funcionam como segundas essências nas condutas e nas atividades humanas, a fim de todos os saberes poderem ser adequados e produtivos. As mãos introduzem um sistema de vasos comunicantes entre as comunicações teóricas, práticas e poiéticas, revelando, assim, o verdadeiro Rosto dos saberes e dos progressos científicos.

Galeno (130 – 200 D.Ch.), através de relações teleológicas, escreveu em *De Usu partium* um verdadeiro hino à mão, como passaremos a analisar. Segundo Galeno, à alma do homem são apropriadas as mãos, estando a utilidade de

29 Cf. GREISCH, J.; ROLLAND, J. (éditeurs), *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, 17-52.

todas as partes do corpo humano na dependência da alma, porque o corpo é instrumento daquela, como já tinha professado Platão, demonstrando-o Galeno da forma seguinte: “ ... ao homem, animal dotado de sabedoria e o único ser divino entre os que vivem sobre a Terra, a natureza deu por única arma defensiva as mãos, instrumento necessário para exercer toda a espécie de indústria e não menos conveniente em tempo de paz do que em momento de guerra. Não era necessário prover de pontas, aquele que podia com as suas mãos utilizar uma arma melhor do que os cornos dos animais, porque a espada e a lança são armas melhores e mais apropriadas para cortar do que as hastes dos animais. Também não tinha necessidade de possuir cascos, porque o pau e a pedra ferem mais fortemente do que quaisquer cascos”³⁰ Aqui temos uma fenomenologia da mão elaborada por Galeno, de forma teleológica, influenciada pela *Metafísica* de Aristóteles³¹. Para Galeno, a mão humana, considerada como órgão de apreensão de objetos, nas mais diversas formas e tamanhos, será o que exatamente deveria ser e não poderia ser melhor elaboradas: Examinemos esta parte do corpo humano - a mão - e vejamos se ela é simplesmente útil ou se convém a um animal dotado de sabedoria, mas também se tem, em todos os detalhes, uma estrutura tal que não poderia ser melhor se fosse construída de outra maneira, como escreveu Galeno. Uma condição primeira e capital a que se deve satisfazer para ser perfeitamente construído um instrumento de apreensão (a mão), que é a de poder facilmente tomar os objetos, com que o homem terá de lidar, seja qual seja a sua forma e o seu tamanho. Seria melhor, para tal fim, que a mão fosse dividida em partes de formas diversas ou que fosse feita de uma só peça? Certamente, não é necessário um longo raciocínio para concluir que se a mão fosse indivisa não poderia tocar os corpos, com os quais entrasse em contacto, senão por uma superfície igual à sua, mas que dividida em várias partes, pode abranger facilmente objetos muito mais volumosos do que ela e também apanhar adequadamente os mais pequenos. Quando agarra objetos volumosos a mão aumenta a sua extensão pelo afastamento dos dedos; para os pequenos objetos, não tenta tomá-los atuantes na totalidade, porque se lhe escapariam, mas basta-lhe empregar a extremidade de dois dedos. A mão tem, por conseguinte, a estrutura mais perfeita para apreender com segurança, tanto os grandes objetos, quanto os pequenos, a fim de poder apreender os objetos de forma variada, seria muito bom que a mão fosse dividida, como efetivamente é em partes diversas. Logo, para realizar este objetivo, a mão é, evidentemente, de todos os instrumentos de apreensão o mais bem construído. Para os objetos esféricos, pode dobrar-se em torno deles, rodeando-os circularmente de todos lados; com a mesma segurança, pode tomar os corpos planos ou os escavados e, se assim é, adapta-se a quaisquer formas, porque todas elas resultam da reunião de três

30 GALENO, C., *De usu partium*, Tradução para castelhano, Madrid: Editorial Gredos, 1998, I, 2, 91.

31 Cf. MAGNER, L., *A History of Medicine*. Second Edition, New York: Norma, 2005, 123.

espécies de linhas: convexa, côncava e reta³². Aqui temos uma brilhante descrição fenomenológica de Galeno, sobre o sentido da mão nas suas qualidades geométricas, guiadas pela métrica de Euclides³³. A associação das duas mãos, para Galeno, é, com efeito, uma feliz solução da natureza: “Como muitos corpos possuem um volume demasiado considerável, para que uma só mão seja suficiente, a natureza fez uma auxiliar da outra, de tal forma que ambas as mãos, segurando os objetos volumosos por dois lados opostos, não valem menos de que uma só mão, que fosse muito grande”.³⁴ Continuando Galeno a sua fenomenologia de causalidade final sobre a instrumentalidade da mão, diz ser o homem o mais inteligente dos animais, porque as suas mãos são o instrumento mais adequado para um animal inteligente. A mão é um instrumento como o é a lira para o músico e as tenazes para o ferreiro.³⁵ Com efeito, a mão do homem é como uma alavanca de continuas preensões e de produção de engenhos, da carpintaria à pintura, passando por todas as formas de instrumentalidade musical, não poderão ser senão pelo trabalho da mão.³⁶ Galeno parece naturalmente contentar-se com a demonstração, muitas vezes conseguida de modo verbal, de que as partes são conformadas e constituídas da forma mais perfeita e mais adequada à finalidade, para que foram criadas. Segundo esta fenomenologia, a mão surge como o mais próprio do homem. Logo, de acordo com a orientação teleológica, que atinge a sua obra, Galeno pensa que o organismo humano, como o dos seres vivos *in genere*, foram dotados de poderes ou faculdades (*dynamis*), por meio das quais realiza as suas funções e orienta, com admirável acerto, os próprios processos de formação, desde o período embrionário, segundo a Anatomia do Desenvolvimento, até à Gerontologia.³⁷

2. A MÃO: PELA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO E A QUIRALIDADE

Existe uma profunda relação entre a mão e a religião, que vai desde a liturgia até à oração e desta àquela, como forma complementar. Onde quer que o homem, que reza, se orienta para Deus, através da expressão simbólica e onde quer que ao fazê-lo simultaneamente se exprima por si próprio e consigo mesmo no seu mundo, aí entra o ser humano em especial relação, por meio da oração,

32 Cf. GALENO, C., *De usu partium*, I, 2, 91-92.

33 Cf. SCHELENZ, H., *Geschichte der Pharmazie*, Berlin: Julius Springer Verlag, 1904, 171-180.

34 Cf. GALENO, C., *De usu partium*, I, 5, 91-92.

35 Cf. GALENO, C., *De usu partium*, I, 5, 92.

36 Cf. BRUN, J., *A Mão e o Espírito*, 29-30.

37 Cf. TAVARES DE SOUSA, A., *Curso de História da Medicina*, 2ª edição revista, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, 121.

com Deus, como refere Vila-Chã.³⁸ Daqui que o carácter relacional da oração deve ser igualmente atendido na sua linguagem. Na oração trata-se, pois, de uma abertura do próprio ser e de toda a realidade circundante em relação a Deus. Daqui surgirá a importância da “adoração”, isto é, desse voltar-se de forma viva, por parte do ser humano, em ordem ao mistério do Deus vivente. Na verdade, a “adoração” constitui, ora do ponto de vista do silêncio, ora da linguagem, o fim mais adequado da oração. Contudo, se a linguagem da oração não fosse preenchida, então permaneceria como forma vazia e deixaria de ser verdadeira oração. Com efeito, uma característica importante da linguagem da oração será o facto de a pessoa, que reza, dar expressão imediata à relação em que está desenvolvida. Aquele que reza, não fala, por isso, sobre Deus e ainda menos fala sobre si próprio e sobre o seu mundo, de acordo com Vila-Chã . A pessoa, que reza, dirige-se a Deus na autenticidade do seu coração. Logo que, a palavra simbólica, que a pessoa orante utiliza, a fim de se dirigir a Deus, está tendencialmente no “vocativo”, não no acusativo: “ Oh Deus, vinde em nosso auxílio”. A designação brota da luz e da vida, sendo ela que trespassa o céu, para outorgar-se e dá-se na forma da primeira ou da segunda pessoa. Na oração, há um chamamento, que é a nossa “vocação”, como resultado do vocativo divino, segundo o bonito e profundo artigo de Vila-Chã.³⁹ Todavia, a forma da terceira pessoa expressa uma situação relacional completamente outra. Nela fala-se sobre alguma coisa, de modo que a relação é apenas indireta e ela será *per se* neutralizada. Não obstante, esta neutralização não pertence à oração, antes ela acabaria por falsear o carácter relacional, que a sustenta ao não expressar convenientemente a dimensão da verdadeira adoração. Por seu turno, esta relação inerente à essência da oração, que se expressa na linguagem, desenvolve-se numa multiplicidade concreta de modalidades. Ela desenvolve-se, naturalmente, na adoração e no louvor ou, ainda, na modalidade de petição ou de lamentação.⁴⁰ Em todas estas formas de oração, as mãos manifestam-se ritualmente. As mãos estão postas para rezar. As mãos possuem aqui um trabalho cultural, que permanece e é vivido. Em todas as formas de liturgia, as mãos desempenham um característico papel, de pedido ou de prostração. A mão é elemento vivo e vivificante do culto, quer seja politeístico, quer seja no âmbito de uma religião monoteística. A mão divina surge sempre como aquilo que detém o poder de criar, de castigar ou de salvar. Para Vila-Chã, a oração do silêncio submete-se na oração como linguagem. Os seus momentos fundamentais permanecem, ainda que transmutados, a sua forma passa, mas a sua essência permanece. Por seu lado, a oração enquanto linguagem,

38 Cf. VILA-CHÃ, J.J. “A Religião e a dinâmica da sua Manifestação: a Oração como tema da fenomenologia”, *Proceedings of Philosophy of Religion*, 45, 2008, 455.

39 Cf. VILA-CHÃ, J.J. “A Religião e a dinâmica da sua Manifestação: a Oração como tema da fenomenologia”, 458-462.

40 Cf. VILA-CHÃ, J.J. “A Religião e a dinâmica da sua Manifestação: a Oração como tema da fenomenologia”, 463-466.

submete-se na oração enquanto culto. O culto, porém, é ainda uma forma de oração no âmbito da linguagem. Na verdade, os momentos de oração, como linguagem, manifestam-se pelo culto em formações distintas, sendo potenciados por recursos a um simbolismo superior. Neste sentido, o culto constitui exemplo excecional do caso mais genérico que é a oração como linguagem, segundo o pensamento de Vila-Chã⁴¹.

Segundo Vila-Chã, a comunidade humana realiza-se no âmbito daquilo que podemos chamar “círculo da mediação”. Na sua qualidade de “ser-com”, a comunidade realiza-se mediante a unidade entre interioridade e exterioridade, pois cada um dos seus membros reza, antes de mais, em fidelidade a si próprio. E ora com as mãos, em vida de oração. Já na sua própria interioridade e, por si-mesma, cada um se descobre numa abertura radical ao comunitário, a esse Uno que para todos é igual. Ora é precisamente neste espaço aberto, que a todos envolve, que se dá a dimensão pública da comunidade. Neste sentido, a vida da comunidade pertence no essencial à esfera pública. Todavia, segundo Martin, a oração individual será sempre uma forte forma de oração, que naturalmente encontrará harmonia e continuidade na oração comunitária, como é o caso da Santa Missa, seguindo o *Missale Romanum* do Concílio de Trento, que se designará, de acordo com o Concílio Vaticano II, como Celebração Eucarística, contribuindo assim para dignificar toda a participação dos cristãos, em plenitude e graça divina, enriquecendo também toda a nossa vida de oração.⁴² Desta feita, a nossa oração realizar-se-á, cheia de “vivência quiral”, no ritual da Missa, com o sinal da cruz, pela nossa mão, desde o início até ao fim, quando o sacerdote lança, sobre o povo em assembleia eclesial, com a sua mão, a bênção conclusiva no *Ite, Missa est*. O *Catecismo da Igreja Católica* fala desta “quiralidade litúrgica”, quando diz que a oração é uma elevação, e, ritualmente com as mãos, em postura religiosa, da nossa alma para Deus, com pedidos de recebimento de graças e de curas, em nosso favor ou para benefício do nosso próximo. Pela oração privada e pública, o homem transforma-se humildemente num *homo mendicans* (mendigo), ao estender a sua mão “quiralmente”, Deus responde com a Sua mão.⁴³ A humildade, diante de Deus, será uma necessária disposição, a fim de receber gratuitamente da “pessoa-dom”, o Espírito Santo, que nos oferece dons e graças, de forma específica, o dom da oração, em ordem à nossa redenção.⁴⁴ Trata-se, pois, de uma “redenção quiral”.

41 Cf. VILA-CHÃ, J. J., “A Religião e a dinâmica da sua Manifestação: a Oração como tema da fenomenologia”, 468-470.

42 Cf. MARTIN, J.L., *La liturgia de la Iglesia*, Madrid: BAC, 2020, 400.

43 Cf. AA.VV., *Catecismo da Igreja Católica*, 2ª Edição, Lisboa: Secretariado Nacional da Educação Cristã, 1999, 620-621.

44 Cf. AA.VV., *Catecismo da Igreja Católica*, 621-622.

Como muito bem salienta Vila-Chã, a mão é simultaneamente pública e privada, revelando-se como elemento instrumental pelo “mit-sein”. A mão revela uma linguagem litúrgica e cultural, porque quando pede a bênção de Deus, entra em reconciliação com Ele e com os irmãos. A mão surge como oração verdadeira, que se entrega na disponibilidade ao Deus da misericórdia, do qual o sujeito da oração dá testemunho na medida em que a si mesmo se torna misericordioso. As mãos são testemunho de vida e de dom. Segundo a fenomenologia da religião, a oração, como disse Goethe, terá sempre uma ligação ao destino daquele que reza. A mão reza e ensina a rezar, como se verifica pela posição das mãos, em postura orante. A mão divina surge sempre como Quem detém o poder de criar, de castigar ou de salvar, é dessa mão divina que emanam os raios de luz e de vida, é Ela que trespassa o céu, a fim de outorgar a alguém uma graça vinda do alto. A mão divina é apresentada como algo que vem de Deus, por um poder que só Ele possui ou uma salvação que unicamente d`Ele pode vir.⁴⁵

Na liturgia da imposição das mãos, na ordenação episcopal, ou no gesto de bênção de um presbítero, no final de uma celebração eucarística, ou ainda num batizado, o diácono, ao pronunciar a fórmula sacramental, dá a bênção em nome da Santíssima Trindade, através da imposição das mãos, a fim de Deus reconhecer a “dimensão cairológica”, anulando, pela reconciliação (sacramento da penitência), a “dimensão hamartiológica”, permitindo desenhar o rito dos sete sacramentos. As nossas mãos possuem esta dupla dimensionalidade, ora devido à virtude, ora devido ao pecado. A mão assegura a transmissão de uma força e de uma ajuda sagrada e sacramental. Assim, a mão é redentora e implica uma “dimensão soteriológica”. Ritualmente, a mão torna-nos seres orantes. A “quiralidade ritual” coloca as nossas mãos em atitude orante. Esta “quiralidade litúrgica” afeta todas as religiões, sejam monoteístas, sejam politeístas, visto que se fundamentam no *sensus numinis*, que nos conduz “numinosamente” ao mundo do sagrado. Naturalmente, a “quiralidade orante”⁴⁶ será uma pedagogia humilde diante do Divino. A elevação das mãos, como um serviço público, segundo esta fenomenologia, define uma “quiralidade litúrgica”.

45 Cf VILA-CHÃ, J. J., “A Religião e a dinâmica da sua Manifestação: a Oração como tema da fenomenologia”, 476.

46 Um composto quiral poderá definir-se como um átomo ou como molécula que será, segundo a isomeria, uma entidade “assimétrica”. (Cf. NESMETANOV, A.N.; NESMETANOV, N. A., *Fundamentals of Organic Chemistry*, Volume II, Translated from the Russian by Artavaz Beknazarov, Moscow: Mir Editions, 1977, 32-34). Os termos “quiral” e “quiralidade” foram escolhidos por mim, a fim de constituir uma nova e original fenomenologia sobre a mão, designando-se “quirofenomenologia” ou “fenomenologia quiral”. Segundo a Filosofia da Química, a “quiralidade” não é uma essência, é antes uma “qualidade primária”, dado que existe na ordem real.

3. A MÃO: PELA FENOMENOLOGIA DA TEOLOGIA E A QUIRALIDADE

Aspirar a ser tomado pela mão de Deus implica que se deseja ser arrancado às mãos dos homens e pedimos-Lhe, que abra o círculo e que se quebre a canga, que elaboramos para nós próprios. Ao falar da “mão de Deus”, projetamos no Invisível, aquilo que as nossas mãos deixaram escapar e aquilo que elas começaram a reduzir à escravidão, desde que fizeram o primeiro gesto, o gesto de comer o fruto da Árvore do Conhecimento. Tal gesto iria projetar-se no manejo de utensílios que, tragicamente, viriam transformar-se em armas. Com efeito, as “mãos de Deus” modelaram o corpo humano a partir da própria Terra, em que este deveria habitar, mas esperar de algures, o que possa animá-lo. Aí se esconde o próprio fundamento da condição humana, tomada por aquilo que a circunda, para que o não possa atingir.⁴⁷

O livro do *Genesis*, do Antigo Testamento, faz notar que Adão e Eva não se falavam. No Antigo Testamento, será necessário esperar por Abraão e por Sara, para nos encontrarmos em presença de seres, que dialogam. Adão fala ao Eterno. Eva fala com a serpente; mas, entre si, não trocam quaisquer palavras. A sua primeira relação é de “preensão” (pegar e levar coisas de um lado para o outro). Eva colhe o fruto da Árvore do Conhecimento dá-o a comer a Adão. Eis, portanto, que as suas mãos selam o seu destino, através da sua ação, uma vez que esperavam obter o saber que, segundo promessa da serpente, deveria abrir-lhes os olhos e divinizar-los. Mas, quando Adão e Eva abrem os olhos, será apenas para verem que estavam nus. As suas mãos conquistaram o saber (os saberes teórico, práticos e poético), mas perderam a vida⁴⁸. Entre as mãos dos homens, só se encontrará uma vida perdida, desde a conduta ética até à espiritualidade. Nada será mais pueril do que interpretar este texto bíblico, reduzindo-o à narração da punição infligida por um Deus paternalista e irritado com seus filhos desobedientes, por isso temos a atual exegese bíblica, iniciada por Bultmann, que considerou esta narrativa, segundo a teoria da literatura bíblica, como “folclórica”. Todavia, o destino do primeiro homem e da primeira mulher estava entre as suas mãos. Aquilo que Eva e Adão fizeram foi um exercício de “quirofenomenologia”. Ao colher, dar e aceitar o fruto proibido, quiseram tomar em mãos o conhecimento do bem e do mal, que os tornaria semelhantes a Deus. Desta forma, fizeram entrar no mundo a separação, ao voltar as costas à sua fonte, pelo saber conquistado e transmitido tiveram a pretensão de aceder a uma transcendência de Deus e de Ela se substituírem. Naturalmente, as suas mãos foram a sua traição. Adão e Eva ficaram com as “mãos eleutéricas”, a fim de se autodeterminarem ora para o bem, ora para o mal. Perderam as “mãos cairológicas”. Será o Novo Adão, Jesus Cristo, que

47 Cf. BRUN, J., *A Mão e o Espírito*, 205.

48 Cf. VAZ, A., *A visão das origens em Génesis 2, 4b – 3, 24*, Lisboa: Edições Didaskalia, 1996, 208-229.

recuperará no Gólgota, pela Sua Soteriologia, as “mãos eleéticas”. A autodivinização do homem pelo novo saber daria um novo alento à história da humanidade. Reduzidos apenas às suas mãos, segundo o pensamento de Brun, Adão e Eva confiam àquelas mãos a tarefa de cozer folhas de figueira, a fim de esconder a sua nudez. (Gn3,7) Essa será, desde aí, a perpétua vocação da mão: talhar vestes para o homem, tendo por função protege-lo dos outros, do mundo e do seu próprio olhar, ver-se nu. Quer estas vestes tenham sido preparadas pela técnica, pela política ou por construções especulativas, têm por missão latente esconder ao homem a nudez e a angústia, que subsistem sob as couraças do aparecer. São outras tantas peles mortas, como aquelas com que o Eterno vestiu Adão e Eva, antes que deixassem o Jardim.⁴⁹ O destino da mão aperfeiçoa-se no exercício do “trabalho”, *bonum arduum* (bem penoso), porque a partir de agora o homem será constringido a lutar pela vida, depois de ter perdido a “existência ontológica” (os graus de perfeição). A mão humana trabalha a Terra, a fim de que o homem possa tirar dela o alimento, que lhe dará as forças para novamente cultivar os campos.⁵⁰

O homem está, a partir de agora, privado da sua “mão viva”; a vida foi capturada pela mão de ferro do conceito, que se apodera dos seres para os canalizar para um tempo, que tem por função refazê-lo. A mão, que age, erradicou a Árvore da Vida, a fim de fechar o homem no círculo do poder. Assim, a mão e o espírito, escravizados e escravizadores, proclamam aos sete ventos, que sabem o que é preciso fazer e que a vida deve inclinar-se perante eles. No entanto, os homens contorcem as mãos com dor e sofrimento ou crispam-nas pelas barras das suas jaulas, estrangulados pelos conceitos e pelas cadeias de dedução, que fazem deles condenados às galeras da história. Estas mãos são mãos verdadeiramente vivas, que mendigam o socorro (*manus mendicans*) e esperam que outras mãos, as que se encontram no mundo, as libertem do que as oprime.⁵¹ Assim, encontramos as mãos do Samaritano a ajudar o Desvalido no Caminho (Lc 10, 33-37). Foram “mãos eleéticas”, porque se encheram de misericórdia pelo estado em que se encontrava o “semimorto” na berma da estrada, devido aos bandidos, que O espancaram. É aqui que a fórmula tão frequente, no Antigo Testamento, “a mão do Eterno esteve sobre Ele”, que ganhará todo o enlevo e comanda o gesto de imposição das mãos (Gn 48,14; Mt 19,15; Ac 6,6; Tm 1,6). Como escreveu Brun, no fim dos tempos, surgirá uma mão, que libertará todas as malhas tecidas pelas mãos humanas; por ela, transmite-se e perpetua-se uma proteção, que abriga dos

49 A partir da saída do Eden, restou apenas a Adão e à Eva a “mão eleutérica”, que ficou dependente das “mãos eleéticas” “determinadas pela redenção de Jesus Cristo. (Cf. VAZ, A., *A visão das origens em Génesis 2, 4b – 3, 24, 321-389*).

50 Cf. BRUN, J., *A Mão e o Espírito*, 207.

perigos, que o mundo vai ameaçando. A mão de Deus liberta as mãos dos homens, tal é, no fundo, toda a mensagem neotestamentária.⁵²

As mãos da Nova Aliança estão na Redenção de Jesus Cristo, que começaram soteriologicamente em Kaná da Galileia (Jo 2,1-11). Aqui começaram os sinais da salvação em Cristo Jesus numas bodas matrimoniais. Aqui, através deste sacramento, em Kaná, Jesus irá com as Suas mãos, transformar a água em vinho e anunciar: “Eu sou o Vinho Novo. O Vinho da salvação pela Segunda Aliança ...”⁵³ Este anúncio foi quiral, porque começou numa “quiralidade química”, dado que Jesus converte a água em vinho, desafiando as leis estequiométricas da Química, donde é, segundo a gramática histórica da língua grega clássica, originário este termo e conceito usado em Químicas Orgânica, com o designativo de “quiralidade”, como substantivo, e sendo um adjetivo verbal então chamar-se-á “quiral”. Todavia, Jesus Cristo, no teatro do Gólgota, com os cravos em suas mãos, numa Cruz, irá selar para sempre a “quiralidade soteriológica”, permitindo que toda a humanidade tenha novas mãos, ao ser realizada em Jesus Cristo a páscoa da criação, que poderemos denominar como “quiralidade escatológica”, que teve seu começo em Kaná da Galileia e o seu epílogo será na celeste Jerusalém, por meio das “mãos eleéticas”. Pela Ressurreição, Jesus possui novas mãos, umas “mãos soteriológicas”, renovadas pelo Seu sangue derramado no Gólgota.

O *Verbum caro factum est* (Jo, 1, 14) quebra o círculo do saber, que reduzirá a existência numa matéria utilizável; anuncia a vida que porá fim às histerias dessas mãos perversas, que constroem cidades fraticidas e levantam prisões em Babel. A mão de Deus “livra-nos dos nossos inimigos e da mão de todos os que nos odeiam” (Lc 1, 71). Uma tal mão tornou-se uma mão viva de Deus-Pai na pessoa de Jesus Cristo. Jesus “sabia que Deus-Pai tinha depositado todas as coisas nas Suas mãos, que vinham de Deus” (Jo 13, 3).⁵⁴ As Suas mãos de carne e osso abrem-se àquilo para que estavam estendidas, como mãos humanas, quando já não podiam mais serem elas mesmas, estendidas por um gesto de expectativa e de acolhimento, que nenhuma mão humana pode oferecer. A mão de Cristo restituiu à mão humana toda a dimensão da verdadeira vida e voltaria a dar-lhe existência, visto que a mão de Jesus Cristo é uma “mão soteriológica”. Foi o que aconteceu na Sinagoga, onde se encontrava um homem que tinha uma mão ressequida. Jesus “disse ao homem: estende a mão. Ele estendeu-a e então ela ficou sã, como a outra” (Mt 12, 9-13; Mc. 3, 1-5; Lc 6, 6-10)⁵⁵. Naturalmente que a “mão de Cristo” revela a

52 Cf. BRUN, J., *A Mão e o Espírito*, 215-216.

53 Cf. BROWN, R., *Giovanni, Commento al Vangelo spirituale*, Quarta Edizione, Assisi: Cittadella Editrice, 1997, 125-144.

54 Cf. BRUN, J., *A Mão e o Espírito*, 216.

55 Cf. MEIER, J.P., *Un judío marginal, Los milagros*, Tomo II/2. Tradución de Serafin Fernandez Martinez, Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2010, 781- 805.

vida, onde tinha desaparecido humanamente falando É a mão que redime e que cura todas dores e sofrimentos infligidos pelo mundo e pelos homens. É, assim, que Jesus toca a mão de um enfermo, que vê a sua febre desaparecer imediatamente (Mt 8,15) e “toma a mão de uma menina, que estava morta, e ela voltou à vida” (Mt 9,25). Em Betsaida, levaram um cego a Jesus. Porém, o Seu primeiro cuidado foi tomar o cego pela mão e conduzi-lo para fora da aldeia, “ depois, pôs-lhe saliva sobre os olhos e impôs-lhe as mãos” (Mc 8,23). Quando o cego recuperou a visão, Jesus mandou-o de volta para casa, dizendo-lhe: “Não entres na aldeia” (Mc 8, 26). Assim, a cidade parece ser, não só o quadro, como também a causa da cegueira; o falso calor e a pseudo-fraternidade, que dispensa, privam o homem da verdadeira visão e só lhe oferecem um falso refúgio. Com os sinais da Nova Aliança, sacramentos e curas, Jesus Cristo com Suas “mãos redentoras” restaurará as “mãos hamartiológicas”, que começaram com Adão e Eva nela Antiga Aliança.

Nenhuma prisão resiste às mãos de Jesus Cristo. Na masmorra, onde estava carregado de correntes, Pedro recebe a visita de uma luz e é-lhe dito: “ Levantate imediatamente”. Logo, as correntes caíram das suas mãos (Ac 12, 7). Escapa assim às mãos de Heródes Antipas e a porta da cidade abriu-se à sua frente (Ac 12, 10.11)⁵⁶. Porém, as mãos dos homens, deixadas a si mesmas, permanecem assediadas pelo saber, que dá o poder. Muitas vezes as mãos humanas ficam submetidas à história, que o homem deu a si mesmo e aos destinos que teceu para si e para os outros, que infelizmente subjugara e torturara. Jesus Cristo sabia que iria ser entregue às mãos dos homens e que estes o matariam (Mc. 9,11). Desta feita, Jesus Cristo foi entregue às mãos dos pecadores, mas sabia que existem outras mãos e, antes de expirar, gritou em alta voz: “ Pai , nas tuas mãos, entrego o meu espírito” (Lc 23, 46). As mãos humanas e triunfantes, segundo Brun, alicerçam um novo universo, onde o homem se asfixia, porque fica face a face com ele mesmo. Essas mãos , quanto mais querem agarrar, mais se deixam escapar. A vertigem dos saberes e do poder, que procura fazer delas o órgão de um Deus, só pode crescer na medida em que se multiplicam e se reforçam as redes de apreensões, em que se projetam.⁵⁷ Tem sido longa a vida das “mãos hamartiológicas”, ao longo dos tempos e da história, que aguardam a *metanoia* (conversão) por meio das “mãos cairológicas” de Jesus Cristo, porque estas são “mãos divinas” .

56 Cf. MARGUERAT, D., *Los Hechos de los Apóstolos*, I, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2019, 373 -382.

57 Cf. BRUN, J., *A Mão e o Espírito*, 218-219.

CONCLUSÃO

Múltiplas serão as conclusões a retirar deste estudo sobre a “mão”, que poderão ser enumeradas da forma seguinte:

1 - A mão implica uma “dimensão poiética”. Todas as artes, das mais simples às mais complexas, exigem o labor das mãos. Estas cooperam no *feri* das coisas. Desde as ciências duras até às tecnologias, a mão é essencial. A mão é a vida e expressão fundamental do *homo faber*, desde a descoberta do fogo (para cozinhar, para iluminar, para provocar um incêndio, etc.) até à escrita (da sua forma arcaica até à Internet). A mão manifesta-se como vida de todo o “fazer”;

2 - A mão cria uma “dimensão plesiológica”. Quando se dá um abraço, quando se dá um aperto de mão, estamos na simbologia dos cumprimentos, que são essenciais para traduzir o sentido da amizade. A mão é proximidade do Outro. O Outro torna-se Eu e convive com o terceiro e com a vida do dia a dia. A proximidade significa aproximação que, primordialmente, é contacto e não equacionamento intelectual do mesmo. A mão determina o espaço da proximidade. Com a mão, damos prioridade ao Outro sobre nós.

3 - A mão determina uma “dimensão eleética”. Trata-se, pois, de ter “a mão estendida para receber uma esmola”. A misericórdia precisa da mão e a mão precisa de misericórdia. Esta dimensão teológica é dom e vem de fora para dentro. Segundo a Teologia Bíblica, é oferecida pelo Pai das Misericórdias, assinalada pela parábola do Filho Pródigo, segundo o evangelho de Lucas. A mão é elemento de misericórdia e de ternura;

4 - A mão surge como “dimensão orante”. Esta encontra-se e é dada pela Ascética e pela Mística, estando as mãos postas para rezar e exercer uma oração, ora de meditação, ora de súplica. As mãos são elevadas ao céu em jeito de petição a Deus. É a força da mão, porque a oração é a força que vence a Deus;

5 - A mão é uma “dimensão mímica”. Toda a linguagem gestual é exercida pela coragem da mão. A linguagem mímica tem, como essência e existência, o dinamismo da mão. Trata-se, sim, de uma linguagem simbólica e útil em Terapia da Fala e do Gesto;

6 - A mão tem uma “dimensão estética”. Esta dimensão vai desde o tato até às expressões das artes, da música ao cinema, passando pela pintura. As artes são notoriamente vivências da e com a mão. A mão é um *proprium* da arte;

7 - A mão define-se numa “dimensão clínica”. Esta está presente em toda a vida sanitária, da Enfermagem à Medicina, da Semiologia à Cirurgia, das análises às terapêuticas. A mão é a grande essência de todas as especialidades clínicas para qualquer profissional de saúde. Tornou-se a mão um sinal

privilegiado dos cuidados de saúde. Desde a entrada e/ou saída de um hospital ou centro de saúde, vivemos sempre com a “mão” para o bem ou para o mal;

8 - A mão apresenta-se como “dimensão holística” do corpo humano, a qual está presente em todos os fazeres da vida humana, da vida artística até à vida clínica. Toda a profissão em saúde participa da mão e com a mão. O exame físico do doente, *e capite ad calcem* (da cabeça aos pés), é percorrido pela mão do clínico (Medicina e Enfermagem), criando variados sinais, como exemplo: Blumberg, Atmann, Mac-Burns, Grot-I e Grot-II, etc. As técnicas de palpação, em Semiologia Clínica, são o mais acabado exercício, onde a mão do profissional de saúde perpassa todo o corpo do doente, para determinar sinais e fazeres clínicos. A mão é um momento semiológica importante em toda a vida clínica;

9 - A mão caracteriza-se por uma “dimensão comunicacional”, na relação com as pessoas, quer sejam sãs, quer sejam doentes, no trabalho privilegiado e duradouro pela disponibilização de cuidados em saúde. Além disto, também, gera-se uma comunicação entre as duas mãos. Trata-se, pois, simultaneamente de intracomunicação e intercomunicação. A comunicação tem tanto de racional, quanto de manual, sobremaneira quando se integra, na vida clínica, através da relação doente e profissional de saúde;

10 - A “mão moral” é uma “dimensão normativa”, porque tanto pode ser “punitiva” (as palmadas que os pais infringem em seus filhos na reprimenda por más ações), como poderá ser “salvífica”, como foram os suplícios, no Gólgota, segundo as quatro narrativas históricas, pelos evangelhos do Novo Testamento, segundo a exegese moderna, esteve sujeito Jesus Cristo, na Sua Paixão, Morte e Ressurreição pela “mão de Deus-Pai”, porque teologicamente, segundo a Soteriologia, tratou-se de uma “morte expiatória”, por causa das mãos dos homens, em seus pecados e crimes, sendo decretada a Redenção da humanidade pelo Pai das misericórdias, a fim de ser misericordioso para com todos nós, numa humanidade que estaria perdida para sempre, não fosse esta Paixão. como uma “nova criação”, realizada pelas mãos e pelos pés de Jesus Cristo;

11 - A chamada “mão moral”, como “dimensão deontológica”, determina a existência, segundo a Moral Kantiana, do “dever” (pflicht), que é definido pelo deontologismo kantiano da seguinte forma: “O dever é a necessidade de fazer uma ação pelo respeito pela lei”⁵⁸. Assim, o “dever” indica, duplamente, a presença da lei moral, como uma representação compulsiva em nós, que poderá ser transgredida, mas não negada e a clivagem, que essa lei exerce sobre as nossas inclinações. Por esta razão, o dever inclui *per se* o conceito de “boa vontade” (guter Wille). A “mão moral”, verdadeiramente, é a nossa consciência

58 “Die Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fuers Gesetz” (KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016, 400, 15-20; 19).

bem formada, acompanhada da “sabedoria prática”, bem definida por Aristóteles, na *Ethica Nicomacheia*, no termo grego *phronesis*, que Cícero traduziu para latim pelo termo: *prudentia*;

12 - Com as mãos, o mundo tem mudado e continuará a evoluir em todos os ramos do saber, como “dimensão histórica”. Todos eles necessitam das mãos, dando valor e sentido a todas as atividades, quer humanas, quer sobrenaturais do ser humano. Sempre que, com a mão, o homem toca, tenta emigrar da sua corporeidade para ir ao encontro do Outro, terminando tal experiência num regresso a si mesmo, sendo um regresso carregado de afetividade e de dramas, já que pelo tocar, o homem é incessantemente reenviado ao seu Eu. Pela mão que toca, o Eu dirige-se ao Outro, pela sua mão tocada volta a si. Nesse entre-os-dois encontra-se toda a dimensão do mundo. Pela mão que toca, e quer tocar, o homem explora o campo do mundo, que a diáspora dos seres desenrola e na qual ele se move. Ao longo da busca de profundidade, a mão está condenada a permanecer à superfície dos seres e das coisas, porque ela cria muito mal para si e para o mundo. Logo, a mão, que agarra pela sua qualidade de apreensão, visa compreender, mas a mão, que toca, espera chegar a conhecer⁵⁹;

13 - A mão cria e recria constantes novidades, estando sempre predisposta à inovação laboral, artística e clínica pela “dimensão estética”. A mão cria a forma e dá forma às coisas e às nossas ações e, também, aos fazeres quotidianos. A mão, além de ser o esplendor do corpo humano, é *formae splendor* pela diversidade por causa dos cinco dedos de cada mão. A mão é o sublime da apreensão expressa pela Morfologia do Corpo Humano;

14 – Tal como na natureza química, as moléculas, no âmbito da “quiralidade”, terão de ser assimétricas, visto que uma molécula em que exista apenas um átomo tetraédrico, com quatro substituições diferentes, será sempre “quiral”.⁶⁰ Assim analogicamente segundo a Fenomenologia Quiral, as nossas mãos, sendo assimétricas de acordo com a Anatomia e a Fisiologia Humanas, também nos seus fazeres, agires e condutas éticas são naturalmente refletidas como ações assimétricas. Com efeito, segundo a nossa Fenomenologia da Mão, a relação Eu-Tu será sempre uma relação assimétrica, tal como a liberdade e responsabilidade quirais. A minha responsabilidade e liberdade não são iguais às de outros seres humanos, dado que existem condicionalismos que as modificam. Se, segundo a Fenomenologia Quiral, acontece que as condutas responsáveis, da mesma forma teremos de afirmar, que temos uma “consciência quiral”, como norma subjetiva da moralidade. Desta feita, como norma objetiva da moralidade, teremos uma *ratio agibilium quiralis*. As nossas mãos, no seu agir ético, participam e vivem com estas duas normas da

59 Cf. BRUN, J., *A Mão e o Espírito*, 129.

60 Cf PAULO SANTOS, P., *Química Orgânica*, 110-111.

moralidade. Se a natureza química vive com esta qualidade quiral, então a natureza moral estará perfeitamente condicionada, em todas as suas vivências, como moralmente boas ou más. Se o exercício da quiralidade é mau num suicídio ou homicídio, então teremos uma justa e boa quiralidade moral ao dar esmola a um pobre ou, desinteressadamente, cuidar e tratar de um doente ou de um marginal. Toda a vida clínica participará desta “quiralidade moral”, sempre sob a fisionomia da assimetria. Poderemos, também, dizer que a Fenomenologia da Quiralidade poderá integrar-se no estudo das Éticas Aplicadas.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- AA.VV., *Catecismo da Igreja Católica*, 2ª edição, Lisboa: Secretariado Nacional da Educação Cristã, 1999.
- BAILHACHE, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas, fragilité et subjectivité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- BECKERT, Cristina, *Subjectividade e Diacronia no pensamento de Levinas*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998.
- BORGES DE MENESES, Ramiro Délio, *A Mão: entre a fenomenologia e a teologia, passando pela medicina*, Roma: IF Press, 2018.
- BORGES DE MENESES, Ramiro Délio, *Na parábola do Bom Samaritano (Lc. 10, 25-37): o caminho da Misericórdia do Desvalido*, Roma: IF Press, 2016.
- BORGES DE MENESES, Ramiro Délio, *HOMO MENDICANS: da hospitalidade em Derrida ao acolhimento em saúde*, Roma: IF Press, 2014.
- BORGES DE MENESES, Ramiro Délio, “Solicitude em Betânia (Lc 10,38-42): pela ética do acolhimento”, *Angelicum*, 88, 2011, 681- 692.
- BOVON, François, *El Evangelio según San Lucas*, Vol.II, Salamanca; Ediciones Sígueme, 2002.
- BRUN, Jean, *La main et l`esprit*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- BRUN, Jean, *A Mão e o Espírito*, Tradução portuguesa de Mário Rui de Almeida Matos, Lisboa: Edições 70, 1991.
- BROWN, Raymond, *Giovanni, Commento al Vangelo spirituale*, quarta edizione, Assisi: Cittadella Editrice, 1997.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Volume IV, 4me édition, Paris:Éditions du Klincksieck, 1976.
- DERRIDA, Jacques, *De l`hospitalité, Anne Dufourmantelle invite Derrida à répondre*, Paris: Calmann-Levy, 1977.
- DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Éditions Galilée, 1997.
- GALENO, Cláudio, *De usu partium*, Tradução do grego para castelhano, Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (éditeurs), *Emmanuel Levinas: l`éthique comme philosophie première*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

- HUTCHENS, Bernardo, *Compreender Levinas*, Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne, Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.
- KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Tradução do alemão por Paulo Quintela, Porto: Porto Editora, 1995.
- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, De Hagen: Nijhoff, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel, *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.
- LEVINAS, Emmanuel, *Du Sacré au Saint*, Paris: Éditions du Minuit, 1977.
- LEVINAS, Emmanuel, *Entre Nous, Essais sur le Penser à L' Autre*, Paris: Bernard Grasset, 1989.
- LEVINAS, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l' idée*, Paris: Vrin, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*, Tradução de João Gama, revista por Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l' autre*, Paris: Quadrige/PUF, 1983.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini*, 4ª edição, De Hagen: Nijhoff, 1984.
- LEVINAS, Emmanuel, *Transcendência e Inteligibilidade*, Tradução de João Freire Colaço, Revisão por Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1991.
- LEVINAS, Emmanuel, *Nouvelles Lectures Talmudiques*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1996.
- LEVINAS, Emmanuel, *De outro modo que ser, o más allá de la esencia*, tercera edición, Traducción de Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- LEVINAS, Emmanuel, *Deus, a Morte e o Tempo*, Tradução de Maria Fernanda Bernardo Alves, Coimbra: Almedina, 2003.
- LOPES NUNES, Etelevina, *O Outro e o Rosto, Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*, Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1993.
- MAGNER, Lois, *A History of Medicine*, second editions, New York: Norma, 2005.
- MARGUERAT, Daniel, *Los Hechos de los Apóstolos*, I, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2019.
- MARTIN, Julián López, *La liturgia de la Iglesia*, Madrid: BAC, 2020.
- MEIER, John, *Un juicio marginal, Los milagros*, Tomo II/2. Traducción de Serafin Fernandez Martinez, Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2010.
- MONDIN, Bento, *L' uomo chi è? Elementi di antropologia filosófica*, Milano: Editrice Massimo, 1977.
- NESMETANOV, A.N.; NESMETANOV, N.A., *Fundamentals of Organic Chemistry*, Volume II, Translated from the Russian by Artavaz Beknazarov, Moscow: Mir Editions, 1977.
- NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1991.
- PAULO SANTOS, Pedro, *Química Orgânica*, Volume I, 2ª edição, Lisboa: Instituto Superior Técnico Press, 2014.
- PÉREZ, José Luís, *Emmanuel Levinas: Humanidade e Razão*, Lisboa: Esfera do Caos, 2008.
- PINTO DE LEÃO, Júlia Maria, *Levinas e a Fenomenologia*, Porto: Campo das Letras, 2007.

- ROCHA COUTO, A, J., *Como uma Dádiva. Caminhos de Antropologia Bíblica*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.
- SCHELENZ, Herman, *Geschichte der Pharmazie*, Berlin: Julius Springer Verlag, 1904.
- SILVEIRA DE BRITO, José Henrique, *De Atenas a Jerusalém, A Subjetividade Passiva em Levinas*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.
- TAVARES DE SOUSA, Armando, *Curso de História da Medicina*, 2ª edição revista, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- VANNI, Michel, *L'impatience des réponses, L'éthique d'Emmanuel Levinas*, Paris: CNRS Éditions, 2004.
- VAZ, Armindo, *A visão das origens em Génesis 2, 4b – 3, 24*, Lisboa: Edições Didaskalia, 1996.
- VILA-CHÃ, João José, “A Religião e a dinâmica da sua manifestação: a Oração como tema da fenomenologia”, *Proceedings of Philosophy of Religion*, 45, 2008, 456-477.
- ZIELINSKI, Agatha., *Levinas: la responsabilité est sans pourquoi*, Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

ANTINATURALEZA Y CRISIS DEL PRINCIPIO DE LEGALIDAD

ANTI-NATURE AND CRISIS OF THE PRINCIPLE OF LEGALITY

VICENTE BENEDITO MORANT

Doctor en derecho canónico y doctor en derecho civil
Vicario judicial adjunto de Barcelona y Vicario Judicial de Solsona;
Profesor Titular
Tribunal de la Archidiócesis de Barcelona y EUNIV (Universidad Europea)
Barcelona/España
Vbenemor@gmail.com

Recibido: 3/06/2022
Revisado: 1/08/2022
Aceptado: 12/09 /2022

Resumen: El presente artículo parte de la obra de la antinaturaleza de Clément Rosset. El objetivo es poner en evidencia como la crisis del concepto de naturaleza ha influido de manera muy importante en el actual cuestionamiento del principio de legalidad. Para este fin, hemos hecho un análisis crítico de algunos elementos de la teoría de la antinaturaleza que influyen muy negativamente el mencionado principio de legalidad. Posteriormente, estudiamos el modo en como la falta de reconocimiento de la realidad natural causa una crisis en el principio de legalidad. En esta tarea nos hemos fundamentado en autores que han estudiado la realidad natural y el método científico, incluyendo en ella la realidad social y la producción humana, especialmente Heisenberg. Por último, hemos hecho unas propuestas para recuperar el principio legalidad, desde su relación con la realidad natural, atendiendo a los resultados de los análisis anteriores.

Palabras Clave: antinaturaleza, realidad natural, bagaje humano principio de legalidad.

Abstract: The article begins with Clément Rosset's work *The Anti-nature*. The objective is to show how the crisis of the concept of nature has influenced in a very important in the current crisis of the principle of legality. To this end, I made a critical analysis about some elements of the theory of anti-nature that have a very negative influence on the aforementioned principle of legality. Subsequently, we study how the crisis of recognition of natural reality causes a crisis in the principle of legality. In this task we have based ourselves on authors who have studied the natural reality and scientific method, including in it the social reality and the production human, especially Heisenberg. Finally, we have made some proposals to recover the principle of legality, from its relationship with natural reality, attending to the results of the previous analyses.

Keywords: unnature, natural reality, human baggage, principle of legality.

INTRODUCCIÓN

La radicalización del antropocentrismo de la modernidad ha dado lugar a la negación de la naturaleza en mor de una absolutización del valor y la virtualidad del artificio humano. Un buen ejemplo de esto es la obra de Rosset, la *Antinaturalza*. Consideramos que este postulado, sin ser propiamente postmoderno, es, también, uno de los postulados filosóficos que, a nuestro juicio, crean elementos que entroncaran con circunstancias posibilitadoras de la llamada posmodernidad¹. Así, esta doctrina que niega la naturaleza está negando la realidad como conjunto de elementos relacionados que le vienen dados de forma previa a la persona. Esto supone excluir, también, un punto de partida suficientemente sólido para influir en los elementos que componen la realidad y ordenarlos según criterios que resulten aceptables para los sujetos. Siguiendo este criterio, en el presente artículo intentaremos aproximarnos críticamente a esta filosofía de la antinaturalza. Desde esta aproximación pretendemos poner en evidencia como esta teoría, lejos de reforzar la libertad humana de organizarse jurídicamente de forma autónoma, supone un cuestionamiento radical del principio de legalidad. A este respecto, no podemos olvidar que la crisis del principio de legalidad en una sociedad desarrollada equivaldría a la crisis de la seguridad jurídica y de la misma libertad civil. Llegados a este punto, dada la necesidad de este principio de legalidad para cualquier ordenamiento jurídico, intentaremos hacer propuestas para una recuperación social de los principios de realidad natural y de legalidad.

1. CRÍTICA AL CONCEPTO DE ANTINATURALEZA

1.1. SUBJETIVISMO EN LA TEORÍA DE LA ANTINATURALEZA (PLANTEAMIENTO DE PUGNA POR LA ATRIBUCIÓN DE LA FUERZA GENÉSICA)

Lo primero que observamos de cara al análisis de la teoría de la antinaturalza de Rosset es el planteamiento de la cuestión de la atribución de una fuerza genésica como si hubiera dos sujetos en pugna: naturaleza y artificio. Para este

1 Cf. LYOTARD J.F., *la condición posmoderna, forme sobre el saber*, Trad. Rato A., Teorema, Madrid 1987, 10. Evidentemente Lyotard sería solamente uno de los exponentes, para el objetivo de este trabajo al hablar de posmodernidad lo hacemos en el sentido similar al que usaba Sokal y Bricmont: “el término ‘posmodernismo’ abarca una galaxia poco definida de ideas...Nos ceñimos a ciertos aspectos intelectuales del posmodernismo que han fluido en las humanidades y en las ciencias sociales: la fascinación por los discursos oscuros, el relativismo epistémico unido a un escepticismo generalizado respecto de la ciencia moderna, el esteres excesivo por las creencias subjetivas dependientemente de su veracidad o falsedad, y el énfasis en el discurso y el lenguaje, en oposición a los hechos a que aluden, o, peor aún, el rechazo de la misma de la existencia de unos hechos a los que es posible referirse” (SOKAL A. –BRICMONT J, *Imposturas intelectuales*, trad. Guix Vilaplana J. C., Paidós, Barcelona 1998, p.157).

punto de partida del análisis conviene comenzar con el estudio de un fragmento que entendemos muy significativo a la hora de aproximarse de forma crítica a la teoría de la antinaturalidad: “Es una tradición ancestral el considerar el arte como una prolongación de la naturaleza, como lo natural prolongado por otros medios...La única autonomía que le es reconocida al arte, en relación a la instancia natural, es un poder de transgresión y de degradación: puede ocurrir que el arte deshaga lo que la naturaleza había hecho, pero este poder de des-hacer no implica ningún poder de ‘hacer’. Efectivamente, de la naturaleza es de donde el arte obtiene su fuerza: sólo ésta permite a sus prolongaciones artificiales vivir y prosperar; una producción artificial, privada de toda vinculación natural, está condenada a perecer, como se marchita la flor arrancada del tallo. Indudablemente, esta concepción ‘naturalista’ ha sido frecuentemente combatida”².

Del análisis de este fragmento, puesto en relación con el resto de la obra, se infiere como toda la teoría de la antinaturalidad, es decir, de la negación del fenómeno natural, evidencia una proyección de subjetivismo previa al análisis. Para ello parte de una consideración del binomio naturaleza y arte que, de alguna manera, reproduce una relación de contrarios, que además son sujetos de capacidades e incluso de potestades; por ejemplo cuando habla de “poder de transgresión”. En esta relación de contrarios, un elemento (la naturaleza) ha dominado al otro (el arte) incluyéndolo, según la visión y el análisis subjetivista de Rosset. Utilizamos el término subjetivismo y no el de subjetividad, dado que en el texto se hace una petición de principio para considerar como sujetos a “la naturaleza” y “el arte”. Esta petición de principio se hace atribuyéndoles unas cualidades y actuaciones que, tal y como están descritas, solo pueden ser realizadas por sujetos³. En este sentido, se aborda el binomio naturaleza arte desde el punto de vista de la atribución de la fuerza genésica combinada con una voluntad personalista⁴. Lógicamente este análisis se aleja de la experiencia directa.

1.2. LA TEORÍA DE LA ANTINATURALEZA COMO RELATIVIZACIÓN DE LA CIENCIA Y LA REALIDAD

1.2.1. La antinaturalidad, más allá del escepticismo epistemológico

Especialmente significativo en esta materia resulta como Rosset trata la superación de la diferencia entre arte y naturaleza como dos apartados estancos. El autor combate esta dicotomía pero, para ello, niega la existencia de uno de los elementos, el considerado original, es decir, la naturaleza como elemento original, que viene dado a la persona, capaz de ser definido por sí mismo⁵. Así,

2 ROSSET C., *La naturaleza*, traduc. F. Calvo, Taurus, Madrid 1974, 13.

3 Cf. *Ibidem.*, 13.

4 Cf. *Ibidem.*, 13-14.

5 Cf. *Ibidem.*, 14-15

desde la teoría de la antinaturalidad, se contradice otras teorías que afirman la posible reducción del artificio a lo natural. Entre estas teorías criticadas, paradójicamente, habría que incluir el pensamiento de Heisenberg, pilar de la mecánica cuántica, con la cual, también las teorías posmodernas y nihilistas han querido relacionarse⁶. El mismo Heisenberg, al tratar del objeto de la física posterior a la mecánica cuántica, decía que “Esta ciencia dirige su atención ante todo a la red de las relaciones entre hombre y Naturaleza: a las conexiones determinantes del hecho de que nosotros, en cuanto seres vivos corpóreos, somos parte dependiente de la Naturaleza, y al propio tiempo, en cuanto hombres, la hacemos objeto de nuestro pensamiento y nuestra acción”⁷. También la contradicción de este planteamiento con el de la teoría de la antinaturalidad salta a la vista.

En el pensamiento de la antinaturalidad, lejos de darse dos facetas de la realidad que coinciden y se relacionan, simplemente se niega el origen primero. Entendemos que resulta pertinente e importante dejar claro que en esta negación de la naturaleza Rosset no está partiendo de la crítica al principio de causalidad hecha por Hume⁸. El motivo es que Rosset, al plantear la antinaturalidad, no se limita al ámbito epistemológico, sino que se pasa al ámbito existencial (incluso, podríamos decir, metafísico). En realidad Rosset lo que hace es una negación de “lo real”. Obviamente no podemos considerar esta negación si con ello nos referimos a negar la existencia de las cosas, pero sí se niega la relación entre las cosas entendidas por sí mismas y previa a las personas que componen la realidad. A diferencia de Rosset, Hume⁹ critica el principio de causalidad desde el punto de vista epistemológico; pero desarrolla una teoría del conocimiento paralela basada en la convicción psicológica que legitima el conocimiento a partir de la experiencia¹⁰.

Desde el planteamiento de la antinaturalidad se va más allá del escepticismo y se niega la existencia en sí de cualquier relación entre las cosas y los acontecimientos, previa a lo artificial y dada por sí misma. Por ello no da alternativa epistemológica, simplemente reduce el conocimiento científico a algo mudable, contingente y autónomo a una realidad natural como interconexión de cosas que le viene dada previamente. Esta negación la consume en tanto en cuanto rechaza una relación entre cosas entre sí y respecto de los acontecimientos. Por tanto, niega toda posibilidad de análisis racional de la realidad (el conjunto relacional de las cosas). Siguiendo esta línea argumental, llega a contraponer su teoría a aquellas que vinculan el artificio con la naturaleza por considerarlas una especie de “cómplices” (o reformulaciones) del naturalismo. Para ello también

6 Cf. SOKAL A. –BRICMONT J, *Impostura...* Op. Cit., 157.

7 Heisenberg W., *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Trad Ferraté G., Barcelona: Ariel, 1976, 24-5.

8 Cf. HUME D., *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, Trad. Jaime de Salas, Alianza Editorial, Madrid 2004, 57-73.

9 Cf. *Ibidem*.

10 Cf. *Ibidem*. 73-90 y 94-115.

contrapone el “azar” a la naturaleza y al artificio. De esta manera identifica naturaleza con necesidad.¹¹

1.2.2. La relación de la antinaturaleza y el azar como una negación de la realidad

Rosset contrapone el “azar” a la naturaleza y al artificio mediante la negación de la naturaleza debido a la existencia de un componente azaroso en la “realidad” que resulta incompatible con la necesidad¹². Esta afirmación resulta contraria a una correcta comprensión de la naturaleza y del azar a partir de la teoría de la indeterminación. Esto es debido a que a partir de esta teoría de Heisenberg la naturaleza incluye el fenómeno azaroso considerado como “incertidumbre”¹³. En este mismo sentido entendemos fundamental profundizar en el concepto azar.

¿Cómo podemos considerar el azar en la aproximación a la realidad? Partamos, como se infiere de la obra de Rosset¹⁴, del principio de que sólo lo que es explicable por un método científico formal (el método matemático actual) es no azaroso. ¿Implica eso que la matemática no pueda acotar un determinado campo de posibilidades? Siguiendo la teoría planteada en la obra de la antinaturaleza la respuesta parece que, efectivamente, no es posible.

Alguien podría considerar que resulta baladí la cuestión planteada en los párrafos anteriores, pero no lo es de cara a la consideración de la realidad natural, ni mucho menos. A partir de la teoría de la indeterminación podemos considerar el azar como aquello que resulta aleatorio según las capacidades de cálculo y científicas actuales y dentro de unos límites acotados o probabilísticos¹⁵. Atendiendo a la teoría de la antinaturaleza tendríamos que reconocer que resulta imposible hallar algún tipo de aproximación lógico-matemática entre cosas y acontecimientos ya que existe un componente azaroso¹⁶. En el primer caso, el azar estaría asumido por la naturaleza, incluso aunque nuestras ciencias puramente formales (matemática y lógica) hayan encontrado unas limitaciones

11 Cf. ROSSET C., ... Op. Cit., 14-15.

12 Cf. Ibidem.

13 Cf. HEISENBERG W., *Física y Filosofía*, Trad. De Tezanos F., Antwan, Budapest, 1958., p.33.

14 Cf. ROSSET C., ... Op. Cit., 16-17

15 Este concepto de azar que subyace de la teoría de la indeterminación de Heisenberg: “...Esto nos permite traducir los resultados al lenguaje matemático de la teoría cuántica. Se escribe una función de probabilidad que representa la situación experimental en el momento de la medición...” (HEISENBERG W., *Física...Op. Cit.*, 31-32). Más allá de si se trata de un indeterminismo gnoseológico u ontológico; Heisenberg establece un orden partiendo del concepto de probabilidad. No es posible acotar unas probabilidades y descartar otras con la consideración de un azar absoluto que constituye la teoría de la antinaturaleza (Cf. HEISENBERG W., *Física...Op. Cit.*, 38).

16 Cf. Ibidem. 16-17.

como ciencias humanas o de la naturaleza misma. Esta limitación se da en una cuestión de orden epistemológico o gnoseológico¹⁷. La segunda postura, la que propone Rosset¹⁸, se opone a la naturaleza¹⁹. Además, se opone al concepto de realidad como conjunto relacionado de cosas que pueden ser objeto de análisis y estudio²⁰. Esto se debería a que se niega toda posibilidad de encontrar relaciones entre las cosas que permitan establecer una lógica, justamente debido al azar. Por lo tanto se niega la realidad tal y como la hemos definido.

1.2.3. Antinaturalidad y relativización del entorno humano

Según lo antedicho, negando la naturaleza, se niega la condición natural del arteficio²¹. En realidad, supone desvincular al hombre de su entorno, de lo que le viene dado a cada persona. Así, parecería que sólo los seres humanos son capaces de generar su propio entorno. Hoy, más que nunca, sabemos que el hombre no puede subsistir de forma ajena al ecosistema, como ningún ser vivo²². En realidad es otra formulación del principio que “de la nada, nada sale” o una aplicación del mismo a la acción humana. Pensemos en la teoría de la acción intencional de Searle; uno de los elementos que necesariamente tiene que tener una acción intencional es un cálculo de las condiciones de satisfac-

17 HEISEMBERG W., Física...Op. Cit., 34: “El error de la experiencia no representa, por lo menos hasta cierto punto, una propiedad del electrón sino una deficiencia, en nuestro conocimiento del electrón. Esta deficiencia de conocimiento también está contenida en la función de probabilidad”. Ver a este respecto el comentario de Silva (Cf. SILVA I.A., “determinismo en la naturaleza y mecánica cuántica Tomás De Aquino y Werner Heisenberg”. En: *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra S.A., Pamplona, 2011, 47).

18 Cf. ROSSET C. ...Op. Cit., 19-20.

19 Así se colige atendiendo a un concepto de naturaleza que cumple con el siguiente requisito: “en la medida en que es un producto natural y no un producto del arte, la organización debe ser producida por las partes, por la materia...” (Andaluz A.M., “Armonía en la dualidad frente a monismo naturalista: Kant y Habermas”. En: *Con-textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, n. 2, 2015, 144). A este respecto aclaramos que aplicamos esta estructura refiriéndonos a conceptos de naturaleza compatibles con los límites de la ciencia. Por este motivo tales conceptos no abordarían el tema de la trascendencia ni para afirmarlo, ni para negarlo; como entenderíamos detrás de toda concepción de la naturaleza teológica o antiteológica.

20 Voz “Realidad”: Rosental M. M. y Iud P. F. *Diccionario filosófico* Traductor A. Vidal, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo 1965: “Es aquello que realmente existe y se desarrolla, contiene en sí mismo su propia esencia y sus propias leyes, así como los resultados de su propia acción y desarrollo...” (<https://www.filosofia.org/enc/ros/re3.htm>) [13-04-2022]. Este carácter relacional de las partes que componen la realidad también se requiere como condición necesaria de la efectividad que atribuye a la realidad la definición que da la misma RAE: “Lo que es efectivo o tiene valor práctico, en contraposición con lo fantástico e ilusorio” (voz Realidad RAE <https://dle.rae.es/realidad>) [13-04-2022].

21 Cf. ROSSET C. ...Op. Cit., 21.

22 Cf. ESPINOSA L., “Por una eco-antropología de lo común”. En: *Dilemata*, n. 12, 2013, 186-187.

ción²³. Así, reconocer que el ser humano interactúa con su entorno, y que el conocimiento del mismo lo altera y produce realidad²⁴, llevando este planteamiento hasta las últimas consecuencias, entendemos que resulta incompatible con negar el punto de partida natural del artificio humano.

1.3. ANTINATURALEZA Y POSIBILIDAD DEL ORDEN JURÍDICO COMO ALTERNATIVA A LA NATURALEZA

1.3.1. Planteamientos de la naturaleza como una cuestión reducida a la moral y el surgimiento de orden jurídico alternativo

Según entendemos, Rosset, confundiría las relaciones entre las distintas partes de la naturaleza que son representables en el orden matemático o lógico, con razones que implican una cosmovisión y dan lugar a una moral²⁵. Para ello reduce el concepto de naturaleza al que se daría desde una visión filosófica naturalista²⁶. Sin embargo, el naturalismo supone una absolutización de la naturaleza, un optimismo natural y epistemológico en el que no se le reconocen límites a la razón y la experiencia humanas. Rosset, reacciona frente a esta visión naturalista con una negación. Siguiendo a Rosset, habría que entender que el concepto naturaleza no sirve para acercarse a las cosas, puesto que estas no guardan relación entre sí y no se pueden analizar²⁷. Cabe recordar muy claramente que la actitud de Rosset se distingue del escepticismo, por ejemplo de Sexto Empírico²⁸, o del mismo Hume²⁹ (como hemos estudiado ya). El motivo es porque no niegan la posibilidad de conocer, sino niegan la realidad como conjunto de relaciones preestablecidas y, por tanto, como objeto del conocimiento cierto.

Rosset presenta el naturalismo como ilusión y, ciertamente, si nos ceñimos al movimiento que extiende la naturaleza más allá de los límites del conocimiento efectivamente sería una ilusión. A lo que no sería aplicable el término ilusión es, por ejemplo, al concepto de naturaleza tal y como Hume lo reconoce. Recordemos que el filósofo escocés considera que lo único que resulta evidente en la naturaleza son las repeticiones³⁰. Pero es a partir de estas repeticiones desde las que se plantea un sistema epistemológico. Así, también la ciencia formal tendría un valor de conocimiento, aunque sea sobre una impresión. Lo

23 Cf. SEARLE J., *intencionalidad, un ensayo en la filosofía de la mente*, Tecnos, Madrid 1992, 23.

24 Cf. HEISEMBERG W., *La imagen de la naturaleza...* Op. Cit., 22.

25 Cf. ROSSET C. ...Op. Cit., 23-24.

26 Cf. Ibidem. 24

27 Cf. Ibidem.

28 Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los Dogmáticos*, trad. P. Ortiz, Gredos, Madrid 2012, 381-392.

29 Cf. HUME D., ...Op. Cit., 93-115.

30 Cf. Ibidem., 63-64.

cierto es que se cumplen indefectiblemente, cuando los cálculos están bien hechos.

En realidad, Rosset considera que la idea de naturaleza está vinculada indefectiblemente a las tradiciones morales, metafísicas y tradiciones religiosas³¹. Pero si esto es así y, tal y como postula, la naturaleza no existe, ¿para qué molestarse en combatirla? Critiquemos directamente tales tradiciones que la falsifican. Por otra parte, si verdaderamente existe y ha dado lugar a diferentes tradiciones, tampoco la naturaleza en sí es un problema; el verdadero problema sería la aproximación al concepto de naturaleza que hacen algunas tradiciones metafísicas y morales.

Según el análisis hecho con anterioridad, la consecuencia que tiene la anti-naturaleza, es la imposición de un ordenamiento jurídico basado en la coerción para sustituir a unas tradiciones morales naturalistas¹. Un ordenamiento absolutamente *ex novo*, que pretende no guardar ninguna relación de correspondencia con el entorno natural y humano que le viene dado a priori. Dado que es imposible de manera sostenida en el tiempo no guardar una relación de correspondencia con este entorno, este nuevo ordenamiento fruto del artificio se relacionaría con él, bien revelándose contra el mismo, bien de forma caprichosa sin tenerlo en cuenta. Una consecuencia del planteamiento antedicho resulta clara: La generación de normas sin correspondencia con la realidad (incluido el entorno humano), y su implantación haciendo creer a las personas que es beneficioso para ellas creer que es beneficioso para ella. En este último caso, la persona que acepta tales normas sin correspondencia con el entorno, también las puede llegar a poner en práctica y, por tanto, colabora en la implantación de tal ordenamiento. En este supuesto, el más frecuente, el efecto impositivo es inconsciente o vicario, precisamente por el efecto de la manipulación. Estaríamos, pues, ante una falacia en la que actualmente se incurre, en ocasiones, al tratar la cuestión del “empoderamiento”³².

Tenemos que señalar dos problemas a este “nuevo ordenamiento” al margen de la realidad natural: En primer lugar partimos de la necesidad de algo más que la coerción para que un ordenamiento jurídico basado en un pacto social sea efectivo³³; en segundo término, debemos de admitir que si no resultase efectivo el

31 Cf. ROSSET C, ...Op. Cit., 26.

32 Voz empoderamiento, RAE: Acción y efecto de empoderar (hacer poderoso a un desfavorecido).

33 A este respecto observamos como una teoría del derecho que tiene tan en la base el elemento coactivo, como es la de Kelsen, no deja de reconocer la importancia práctica de elementos sociales más allá de la coercibilidad de la norma de cara a la efectividad real de la misma (Cf. Kelsen F., *Teoría Pura del Derecho*, Eudeba, Trad. Nilve M., Buenos Aires 2009, pp. 58). En este mismo sentido Ugarte interpreta la remisión de la norma en Kelsen a una norma fundamental como un elemento que resulta esencial en la validez de la norma y que trasciende la coercitividad específica de cada norma jurídica (Cf. Ugarte J.J., “El sistema jurídico de Kelsen. Síntesis y Crítica”. En: *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 22, n. 1, 1995, p. 111).

ordenamiento jurídico, difícilmente resultaría sostenible el mismo a medio y largo plazo. No entramos aquí en el planteamiento de la legitimidad de la norma injusta, pues supone ir más allá del objetivo de este trabajo. No obstante, en este mismo orden, sí cabría mencionar como el mismo Kelsen justifica la validez y legitimidad del derecho de regímenes que se impusieron contra la norma legítima anterior³⁴. Por tanto, indirectamente, el mismo autor en su *Teoría Pura del Derecho* vincula la capacidad para conseguir el cumplimiento del derecho con la legitimidad del mismo. De esto se colige en el ámbito práctico que, si los elementos de tipo ético, ideológico y social que van más allá de la coacción son importantes para poder hacer cumplir la norma jurídica, también resultan serlo para su legitimidad y su efectividad. Esto no implica menoscabar la fundamental y consustancial importancia de la coercibilidad en el ordenamiento jurídico, siguiendo al mismo filósofo del Derecho³⁵. Solo supone ver que, desde un postulado científico y de primacía de la eficacia normativa, la coercibilidad no es el único elemento decisivo de la eficacia y la legitimidad del Derecho.

Respecto de lo anteriormente manifestado, cabe puntualizar que cuando hablamos de la objeción de conciencia³⁶, de dispensa³⁷ y de la epiqueya hablamos de otra cuestión bien distinta a la teoría de la antinaturalidad respecto del principio de legalidad. En estos casos, estamos hablando de cuestiones que intervienen en el sistema de aplicación de la norma, de acuerdo con los mismos principios que la inspiran y, por ello, refuerzan su eficacia³⁸.

1.3.2. Antinaturalidad, juridicidad alternativa y posmodernidad

Partimos de la base de que la teoría de la antinaturalidad no es propiamente posmoderna. No obstante, resulta muy importante recordar que la teoría de la antinaturalidad no consiste en un escepticismo epistemológico, sino de una imposibilidad de conocer o establecer las relaciones entre las cosas en función de una base real predeterminada³⁹. Este análisis nos lleva a vincular la teoría de la

34 Cf. KELSEN F. ...Op. Cit., 170.

35 Cf. KELSEN F. ...Op. Cit., 158-159.

36 STC 161/1987, de 27 de octubre (<https://hj.tribunalconstitucional.es/HJ/es/Resolucion/Show/893>) [6-04-2022]; MARTÍN DE AGAR J.T.: "Problemas jurídicos de la objeción de conciencia": *Scripta Theologica* vol. 27 (2), 1995, 529.

37 Voz Dispensa, Diccionario Jurídico [<http://diccionariojuridico.mx/deficion/dispensa/>] (13-12-2021)

38 Cf. S.T. II-II, q120, 1. Esta idea la formula el Aquinate basándose en: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 10, 1137 b 13-15. En este sentido Bañez se pronuncia sobre la justicia de la resolución que no observa la epiqueya o equidad (Cf. BAÑEZ D., *Decisiones de iure et iustitia*, II-II, q58, a7). Esta aportación de Bañez viene bien estudiada en la actualidad por Cruz (Cf. CRUZ J., "la reconducción práctica de las leyes a la ley natural: la epiqueya", en: *Anuario filosófico*, Vol. 41, N° 91, 2008, 176).

39 Cf. ROSSET C. ...Op. Cit., 33.

antinaturalidad con la posmodernidad⁴⁰, frente al concepto de la naturaleza sostenido tanto en la modernidad y pre-modernidad.

Efectivamente, la imposibilidad cognoscitiva, consecuencia de la teoría de la antinaturalidad, es la que lleva a absolutizar sentimientos, emociones, o sistemas de aproximación a la realidad puramente estéticos o arbitrarios⁴¹. Además, esta misma incapacidad cognoscitiva de base hace que se asiente la necesidad de estructurar la realidad social desde un juego de poderes y persuasión. A todo esto es lo que se le consideraría el artificio a nivel social. Justamente, para poder establecer esta capacidad de influir y organizar la sociedad, se requiere de la producción jurídica. Esta producción jurídica puede llegar a ser positiva y formal, o consistir en una legalidad alternativa. Así, puede venir dada por la imposición de facto de unos usos sociales promovidos por las llamadas TICS (Herramientas tecnológicas de Información y Comunicación) y las diferentes plataformas y técnicas de influencia en la sociedad y de mercado. Tecnologías y plataformas que, en no pocas ocasiones, están controladas por poderes (económicos o sociales), o de colectivos con capacidad de influencia. Tanto en un caso, como en otro, estaríamos hablando de ordenación de la realidad social mediante una nueva juridicidad, sea de tipo normativo o de usos sociales. Tal juridicidad pretendería prescindir de las relaciones fácticas preexistente en la realidad natural y social, como hemos visto; cuestión distinta es que lo llegue a conseguir. Esta es la cuestión que pasaremos a analizar.

2. ANTINATURALEZA, RELATIVIZACIÓN DE LA REALIDAD Y CRISIS DEL PRINCIPIO DE LEGALIDAD

Según hemos visto hasta este momento existe una relación entre la negación de la naturaleza (doctrina de la antinaturalidad) y un nuevo modelo de juridicidad como compensación o sustitución de la misma. Ahora, pues, intentaremos explicar la relación causal entre la teoría de la antinaturalidad y la crisis del principio de legalidad, y lo que ello supone.

2.1. DISTINTOS NIVELES DE REALIDAD O LA NEGACIÓN DE LA NATURALEZA COMO REALIDAD GLOBAL; DOS PREMISAS BIEN DIFERENTES DE LA PRODUCCIÓN JURÍDICA

De acuerdo con el análisis crítico que hemos hecho de la teoría de la antinaturalidad, parecería que la consideración del derecho como una ciencia autónoma se desprende necesariamente de la negación de la naturaleza, sin em-

40 Nos ceñimos a la definición ya citada al principio del trabajo de Sokal y Bricmont (Cf. Sokal A. –Bricmont...Op. Cit., p.157. También hemos citado a un autor representativo de estas corrientes posmodernas: LYOTARD J.F. ...Op. Cit., 10.

41 Cf. *Ibidem*, 314-315.

bargo no es así. Esto excluiría toda tesis iusnaturalista, pero también bastantes tesis positivistas y algunas realistas, ya que la gran mayoría de estas no se dan en un estado puro. Para evitar esto debemos de partir de un concepto de naturaleza es un sistema complejo y abierto a distintos niveles⁴² y por tanto comprende diversos niveles que resultan autónomos. A este respecto, no se puede confundir la existencia de diversos niveles de realidad, con la ausencia de la realidad (conjunto de cosas cuyas relaciones resultan representables en sentido lógico o probabilístico). Esta ausencia de realidad es la que vislumbramos detrás del constructivismo de la antinaturaleza.

Así, los mencionados diferentes niveles de realidad son previstos por las ciencias naturales, incluso introduciendo un componente azaroso, como comprobamos a partir de la teoría de la indeterminación de Heisenberg⁴³. La admisión de estos diferentes niveles de la realidad facilita concebir la posibilidad de que se vaya creando un orden jurídico positivo dentro del sistema complejo de los dinámismos naturales, que incluyen el componente creativo⁴⁴. Esto último sería posible si se entienden los niveles de realidad social y humano dentro de aquellos más amplios de los de ecosistema, naturaleza y cosmos. Dentro de cada uno de estos niveles, por supuesto que hay diferentes agentes que ordenan la realidad. También existen diversos agentes que son transformadores de la realidad, los cuales vienen íntimamente unidos a la ordenación de la misma. Entre estos agentes el principal en los niveles humanos y sociales, obviamente, es el ser humano. En su función de ordenación y transformación de la realidad social encontramos la producción de norma jurídica y de ordenamientos jurídicos.

Así el tráfico jurídico y su ordenación se tratarían de un nivel de realidad autónomo pero no desvinculado de los niveles de realidad del ecosistema, la naturaleza y el cosmos. De esta manera, se cumple la teoría de los sistemas multinivel en los que, existiendo autonomía creadora en cada uno de los niveles de realidad, encontramos las bases de las propiedades de sus elementos en el nivel anterior⁴⁵. Desde una perspectiva epistemológica encontramos el equivalente en la teoría de la unidad metodológica del cosmos que se observa en Zubiri⁴⁶. Conviene aclarar que esta cuestión de los diferentes niveles de la realidad y del cosmos no es una cuestión que haya surgido como novedad aportada por las posturas emergentistas. Efectivamente, con mucha anterioridad y desde pre-

42 Cf. MORIN E., *traducción al pensamiento complejo*, trad. Marcelo Pakman, Gedisa, Barcelona 1990, 63; Cf. ESPINOSA L., “Por una eco-antropología...Op. Cit., 174).

43 Cf. HEISENBERG W., *Física...Op. Cit.*, 33.

44 Cf. MORIN E., *traducción...Op. Cit.*, 80.

45 Cf. DE LA CRUZ F., “Modelos multinivel”. En: *Revista Peruana de Epidemiología*, vol. 12 n. 3 2008, 1-8; Cf. Ruiz Santos P., “Principales aportes de la Física a la Filosofía de la Mente; El vínculo entre la cuántica y el emergentismo”. En: *Cuadernos de Neuropsicología*, vol.6, n. 2, 2012, 19).

46 Cf. ZUBIRI X., *Espacio, Tiempo, Materia*. Alianza Editorial, Madrid, 1996, 380-381; Cf. J.L. CABALLERO, *Zubiri y la evolución: Un emergentismo pluralista*, (Tesis Universidad Complutense de Madrid), Madrid 1999, 240-245.

supuestos bien distintos, Tomás de Aquino, al cuestionarse si “está todo gobernado directamente por Dios, o no”⁴⁷ trata de una autonomía y causalidad de la “gobernación” y ordenación de todo hacia Él.

Según lo estudiado, desde la autonomía de la ordenación de la realidad se explica también una autonomía del nivel social y jurídico respecto del natural, al tiempo que se inserta en un orden único multinivel. En consecuencia, desde esta premisa de la realidad natural como sistema con distintos niveles autónomos e interdependientes, se posibilita la comprensión de la creación jurídica como ordenación *ex novo*, pero sustentada y condicionada por la realidad natural en la que se encuentra.

2.2. EL ANTIPODER DE RELATIVIZAR LA REALIDAD COMO CAUSA DE LA CRISIS DEL PRINCIPIO DE LEGALIDAD

Hay que reconocer como los diferentes niveles de la naturaleza que hemos referido suponen una complejidad a la hora de ordenar política y jurídicamente la sociedad humana como parte de la realidad natural. No olvidemos que el concepto de política fue surgiendo de forma histórica en la filosofía griega desde el de logos en la naturaleza⁴⁸. En este caso, debemos de incluir tanto la sofística mayor⁴⁹ (creación de orden idóneo para la sociedad y las personas que las componen), como filosofía socrática⁵⁰ (como descubrimiento del “logos” natural interno a las personas y los fundamentos de la ética). No podemos considerar casual, de ninguna manera, que sea tras el periodo naturalista, cuando los filósofos empezaran a plantearse la cuestión humanista y política. Posteriormente, la misma complejidad para la comprensión de la naturaleza y el orden político ha ido favoreciendo la percepción de una escisión de los mismos, como ya hemos visto.

No obstante a lo anteriormente estudiado, en la actualidad se constata el orden inverso, es decir, una influencia del orden político en la comprensión de la realidad (social y natural), que resulta determinante en las teorías posmodernas. En este sentido debemos de entender la afirmación de Lyotard: “¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno”⁵¹. En realidad, la analogía con la teoría de Rosset es evidente, y todavía resulta más radical al afirmar: “Tal artificio, concebido de esta manera, controla todos los dominios de la existencia; y cualquier producción puede ser consi-

47 ST. I, c. 103, 6.

48 Cf. REALE G. - ANTISERI D., *historia del pensamiento filosófico y científico T. I*, Barcelona Hereder 1995, 33.

49 Cf. Ibidem. 32.

50 Cf. Ibidem. 78.

51 LYOTARD J.F., *la condición posmoderna... Op. Cit.*, 10.

derada como igualmente artificial en el seno de un mundo que no ofrece a la consciencia ninguna representación de naturaleza”⁵².

Desde estas concepciones se entiende y justifica el ejercicio de una capacidad del orden social y político de influir en la percepción y comprensión de la realidad de manera proactiva. Esta influencia ha supuesto en la praxis actual de los poderes fácticos la potestad de crear una confusión inédita. Se trata, por una parte, de una capacidad de manipulación dirigiendo y distorsionando la percepción de la realidad para el propio beneficio de algunos miembros de la sociedad con posibilidad de influir en el resto⁵³. Pensemos en la influencia de los capitales y los gobiernos sobre los medios de información.

Además, la capacidad distorsionadora de aquellos que ejercen el poder político y económico no solo se limita a la manipulación de la percepción de la realidad natural. También se ha dado una acción de manipulación del orden jurídico. En este aspecto debemos encuadrar los intentos, cada vez más visibles y exitosos, por parte de los poderes políticos de llevar a cabo iniciativas y acciones que contravienen la legalidad de los estados e instituciones. Los razonamientos que sostienen a estas acciones suelen ser alegatos a la necesidad de relativizar el principio de legalidad dentro del orden social y político para preservar otros principios o valores⁵⁴. Tales principios o valores, al no estar positivizados y carecer de valor normativo legal, aparecen percibidos de manera diferente y relativa. Efectivamente, esta relajación del principio de legalidad, no deja de ser una relativización de los fundamentos del orden constituyente y democrático que encuentra sus raíces en la relativización o negación de la realidad natural.

2.3. CARÁCTER ORIGINARIO Y NECESARIO DE LA RELACIÓN ENTRE ANTINATURALEZA Y LA CRISIS DEL PRINCIPIO DE LEGALIDAD

Según lo que hemos estudiado, la ruptura de la perspectiva de la unidad de lo que nos viene dado y de lo creado dentro del conjunto de la realidad (natural y social) es, justamente, una causa fundamental de la crisis del principio de legalidad. No olvidemos, como también hemos visto, que la evolución hacia la

52 Cf. ROSSET C. ...Op. Cit., 55.

53 Cf. CALDEVILLA D., GARCÍA GARCÍA E., “Profesionales y posverdad: La responsabilidad colectiva como arma contra la falacia digitalizada”, en: *aDResearch: Revista internacional de investigación en Comunicación*, n.21, 2020, p. 70. Esta misma temática también ha sido estudiada y aplicada al fenómeno del clientelismo como relación entre particulares y con la administración (Cf. CORROCHANO D.H., “El clientelismo posmoderno”. En: *Perfiles latinoamericanos: revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México*, Vol. 10, N.º. 20, México 2002, p. 144). También se aplica la misma temática a los medios audiovisuales (VELASCO A., “Los fantasmas de la conciencia”. En: *Estudios. Revista de Pensamiento Libertario*, n.1, 2011, 41).

54 Un ejemplo de esto lo encontramos en: OLLERO A., “Legalidad y Constitucionalidad”. En: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, a. LXX, n. 95, Madrid 2018, 269).

distinción clara de ambos campos (estudio de las normas de la naturaleza y de la sociedad) aparece en Grecia. En este sentido, más concretamente, debemos de añadir un papel fundamental de Grecia en la generación del derecho al realizarse la diferenciación entre *nomos* y *physis* a partir del logos⁵⁵. Así, si bien el derecho como ciencia nace en Roma⁵⁶ se fue gestando muy anteriormente a tal civilización. Esta gestación de la norma jurídica suponía una distinción pero, en ninguna caso, una negación de su origen, el logos natural. Por tanto queda clara la vinculación originaria del derecho en una realidad natural, desde la cual se va conformando y cobrando autonomía.

Además de la vinculación en cuanto a génesis histórica referida anteriormente, existe una obvia vinculación derivada de la incardinación y limitación del orden jurídico dentro del orden de la naturaleza. Esta vinculación en cuanto a límites vendría dada porque no es exigible jurídicamente lo que es físicamente imposible⁵⁷. Pensemos en el absurdo que sería promulgar una norma comunitaria que consista en que “nadie se pueda morir”. Esto no solo sería absurdo, además sería una norma imposible de cumplir, por tanto inasumible e inexistente, ya que también escapa a cualquier posibilidad coercitiva frente al individuo. En este caso, necesariamente dejaría de cumplirse el esquema normativo de supuesto de hecho consecuencia jurídica. En efecto, el supuesto de hecho no sería tal ya que sería algo totalmente seguro y universal.

En definitiva, la escisión total entre ambos niveles (natural y jurídico) o, lo que es más grave, la negación del primero (como conjunto relacional) no es una cuestión de historia, ni de realidad, sino de percepción subjetiva. Mejor dicho, de voluntad o, incluso, del enfoque de la conciencia, ya que percibir puede ser una acción intencional. Este voluntarismo que deja de sujetarse a la realidad que le viene dada por la naturaleza, menos aún se va a sujetar a un segundo nivel dependiente del mismo, el que le viene dado por la comunidad política. Efectivamente, estos son los requisitos que cumple la teoría de la antinaturalidad, ya analizada. Se trata de una de las expresiones más radicales de la negación de la realidad en el pensamiento contemporáneo. Así, desde la misma actitud y dinámica intelectual que afirma la antinaturalidad se pasa necesariamente a no sujetarse a los principios de realidad (natural y social), por tanto, tampoco al de legalidad.

55 Cf. BARBIERI J.H., “Physis frente a Nomos: el eterno retorno”. En: *Dikaion* vol.20 n.1 2011 [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-89422011000100004], (31-01-2022).

56 Nace de los *Mores Maiorum* (costumbre de los mayores) de la cual al ir aplicándose por los “pontífices” romanos se va desgajando el *Ius*, que eran normas civiles ya de carácter jurídico, del *fas* que eran normas de carácter religioso (Cf. VALIÑO E., *Instituciones de Derecho Privado Romano*, Pentagraf impresores, Valencia 1977, 12-13).

57 Aforismo “Ad impossibilia nemo tenetur”. En: *La voz del Derecho* (<http://lavozdelderecho.com/dex.php/actualidad-2/nacionales-5/item/2468-frase-de-la-semana-ad-impossibilia-nemo-tenetur>), (26-02-2022).

A su vez, esta crisis del principio de legalidad está acentuando la pérdida de esta perspectiva unitaria entre realidad natural y social que está teniendo consecuencias en el ser humano y en el ecosistema. En realidad, se trata de una actitud que ha ido pasando del subjetivismo normativo a la llamada posverdad, es decir, “distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales”⁵⁸. A la postre, estas distorsiones de la realidad y manipulaciones de creencias no resultan ser otra cosa que la negación de la misma realidad y sustitución por la voluntad arbitraria (una pseudo-legalidad postmoderna). Ante estas consideraciones del fenómeno de la posverdad y todo lo ya estudiado no podemos dejar de constatar que la misma encuentra su raíz en la tesis postulada ya por la antinaturalidad. No resulta extraño que este término de la “posverdad”, se acuñara y extendiera posteriormente a la tesis de la antinaturalidad y su influencia en posturas filosóficas posteriores. Tampoco nos extraña que con el tiempo y la experiencia el término “posverdad” ha ido adquiriendo una connotación crítica. En definitiva sería la constatación de la invalidez de una legalidad que pretende ordenar la realidad sin contar con las relaciones inherentes a sus partes. El resultado no solo es la ineficiencia, sino también la sustitución por otra ordenación “posverdadera” que surge de la arbitrariedad con la misma facilidad que surgió la anterior. Así, la pugna entre ambas ordenaciones “posverdaderas” carecería de referencias para optar y decidir, más allá de la capacidad de imposición y de manipulación de quien la sostiene.

Un enfoque que entendemos que conlleva un componente crítico respecto a la influencia de la teoría de la antinaturalidad sería el de posthumanismo. Este componente crítico vendría dado por la consideración de una imposibilidad de entender al ser humano de manera independiente del contexto, las relaciones y las condiciones en que se mueve y que, en algunos casos, él mismo genera o sostiene⁵⁹. Sin embargo, este planteamiento posthumanista también se hace incompatible con la generación de derecho, justamente por la confusión que hace entre sujeto y medio en el que actúa⁶⁰. El hecho de que el ser humano se sitúe en una realidad compleja no quiere decir que se confunda con la misma. En este último caso, en los postulados posthumanistas, no encontraríamos uno de los elementos fundamentales en la ordenación jurídica, el sujeto. La norma jurídica requiere de un o unos sujetos que la producen y otros que están vinculados a la misma, que pueden coincidir en parte o en todo (así es en muchas ocasiones). La anterior crítica desde un punto de vista de la teoría del derecho

58 Voz Posverdad, RAE (<https://dle.rae.es/posverdad>) [12-04-2022].

59 EMA J.E., “Posthumanismo, materialismo y subjetividad”. En: *Política y sociedad*, v. 45, n. 3, Madrid, 2008, 126.

60 Esto mismo se pone de manifiesto al profundizar en la definición y el análisis que hace el mismo artículo citado anteriormente (Cf. EMA J.E., “Posthumanismo...Op. Cit., 126).

a las teorías posthumanistas es una crítica extensible a todos los ámbitos de la realidad en general⁶¹.

Estrechamente vinculado al posthumanismo consideramos las corrientes transhumanistas que desde la confianza en la técnica entienden la especie humana como una fase relativamente temprana del desarrollo⁶²; por lo que lo incluimos en el mismo planteamiento crítico. Más allá de esta crítica, tenemos que reconocer que si existiría una conexión entre las concepciones posthumanistas y la teoría de la antinaturalidad. Al final, la negación de la realidad preestablecida (de la antinaturalidad) o la disolución del sujeto (del posthumanismo) crean un estado de indistinción generalizado entre contexto y sujeto; y consecuentemente entre realidad previa y generada por el sujeto. Tal estado de indistinción termina haciendo imposible la aplicación de los principios necesarios para el principio de legalidad. Nos referimos especialmente al principio de no contradicción, y en base al mismo el de realidad y el de fidelidad a la palabra dada, que posteriormente estudiamos.

Como conclusión común a todo lo analizado en este punto del trabajo comprobamos la exactitud del enunciado. De esta manera, entendemos justificado el carácter originario de la relación entre la negación de la realidad natural (antinaturalidad) y la crisis del principio de legalidad. A esta conclusión se llega tanto desde un análisis histórico, como desde una lógica realista. Además, se comprueba esta relación también en dos tendencias sociales e intelectuales actuales como son las relacionadas con la postverdad, el posthumanismo y el transhumanismo, que resultan contrarias a un sostenimiento eficiente del principio de legalidad.

3. BASES PARA UNA PROPUESTA DE RECUPERACIÓN DEL PRINCIPIO DE LEGALIDAD

3.1- RENOVACIÓN Y CONFIANZA EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y NATURALES PARA FUNDAMENTAR EL HECHO JURÍDICO

Atendiendo a toda la relación entre la realidad natural y el fenómeno jurídico, entendemos que para llegar al reconocimiento y fortalecimiento del principio de legalidad, requerimos de las ciencias tanto sociales, como naturales y formales. Este requisito viene exigido por la ya analizada relación del fenómeno jurídico con la realidad natural. Como hemos visto, la interdependencia del fe-

61 Cf. CHAVARRÍA G., "El posthumanismo y los cambios en la identidad humana". En: *Reflexiones*, Vol. 94, 2015 n.1 (https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1659-28592015000100097) [3-03-2022].

62 Cf. BOSTROM N., *The Transhumanist FAQ*. Version 2.1. World Transhumanist Assotiation, Oxford University, 2003. p. 4. (<https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>) [4-5-2022].

nómeno jurídico respecto del contexto social y natural supone la necesidad de que se aborde a nivel de conocimiento. Ciertamente, la comprensión científica e intelectual del vínculo de la realidad social y natural resulta esencial a la hora de valorar la importancia del fenómeno legislativo, y la mayor o menor adaptación a la realidad que pretende regular. En este sentido, resultará muy importante una comprensión, más profunda y ajustada de lo que aporta el principio de indeterminación de Heisenberg a la epistemología y, concretamente, a la comprensión de la relación del sujeto y la realidad en el proceso de conocimiento. Esta profundización pasa por darse cuenta, en base a la física cuántica, cómo el sujeto que estudia la realidad, al estudiarla la altera⁶³. Por otra parte, refuerza la posibilidad de distintos niveles de la realidad. Esto se da cuando Heisenberg reconoce que para unos fenómenos físicos particulares sólo es posible precisar matemáticamente una nube de posibilidades y no una situación exacta⁶⁴. Como ya hemos visto, una nube de posibilidades no es un resultado totalmente aleatorio⁶⁵. Esto supone una discontinuidad en las posibilidades de conocimiento de la realidad. Tal discontinuidad se correspondería con la comprensión de los distintos niveles de la realidad natural, dentro de la cual está la realidad social y la producción del derecho. Todo esto, supone la consideración y valoración, tanto de la integración de la norma jurídica dentro de su entorno de realidad natural y social, como su propia autonomía. En definitiva se trata de trasladarla al conocimiento los fenómenos de la realidad compleja y multinivel.

Otras cuestiones que también tienen relevancia en el tema que nos ocupa son: la posibilidad de inmaterialidad (referida en la mecánica de los cuantos); y potencialidad en el conocimiento (atendiendo distintas posibilidades en la situación de un electrón). A este respecto tenemos que reconocer, en primer lugar, que la energía también es una categoría física. Además, no se puede olvidar que la potencialidad forma parte de la dinámica natural y del conocimiento⁶⁶. Por tanto, la teoría de la indeterminación y la física de los cuantos no suponen una negación de la realidad como conjunto de elementos relacionados que nos vienen dados. Lo que suponen estas teorías físicas es, más bien, una limitación epistemológica que es relativa y que delimita el conocimiento circunscribiéndolo a unas posibilidades y no a otras. En realidad, se trata de una limitación de las técnicas de aproximación y ajuste a la realidad y no una inexistencia de relaciones entre los elementos que la componen. Así, no podemos hablar de

63 Cf. HEISENBERG W., *Física...* Op. Cit., 33.

64 Cf. *Ibidem*. 171-172.

65 Cf. *Ibidem*, 34.

66 Así resulta de una aproximación a la teoría de la determinación desde las categorías hilemórficas (Cf. SILVA I.A., "determinismo en la naturaleza...", Op. Cit., p. 85; Selvaggi F., *Causalità e determinismo, La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomista*, Editrice Università Gregoriana, Roma, 1964.), Estas teorías son las que nos parecen más coherentes con las mismas características de la ciencia física además de ser las más concordantes con el sentido común.

una total arbitrariedad⁶⁷. Desde esta perspectiva se diferencia el reconocimiento de la complejidad del estudio de los fenómenos de la naturaleza, y también de la sociedad, con una invalidez de las ciencias y técnicas de conocimiento. En este sentido, podemos enmarcar la denuncia hecha en la obra de “las imposturas intelectuales” de Sokal y Bricmont: “dos aspectos de las elucubraciones del discurso posmoderno sobre la mecánica cuántica: por una parte, la tendencia a confundir el sentido técnico de algunos términos, como por ejemplo ‘indeterminismo’ o ‘discontinuidad’, con su significado ordinario; y por otra, el gusto por los textos más subjetivistas de Heisenberg y Bohr, interpretados de una forma radical que va mucho más allá de las opiniones de estos autores ...”.⁶⁸ Así superar un escepticismo epistemológico posmoderno también resulta fundamental para afrontar desde una perspectiva más realista y comprometida el fenómeno jurídico y el mismo principio de legalidad.

Superada, pues, la negación sistemática de la realidad, y la posibilidad de su conocimiento derivadas de la antinaturalidad sí que se hace imprescindible utilizar los recursos que nos permiten trabajar en el terreno del artificio (el ámbito humano y social). Por tanto, la tarea consiste en dar una nueva orientación de las ciencias sociales y humanas. Esta nueva orientación supone una atención específica a la naturaleza y realidad en la que están insertos los seres humanos, y de la que forman parte, pero que resulta compleja y con distintos niveles. En este sentido, se hace imprescindible encontrar una base a las ciencias sociales y humanas, y específicamente al derecho⁶⁹ en la misma realidad natural compleja. En esta dirección, las ciencias sociales y naturales cada vez evidencian una mayor vinculación e interdependencia por cuestiones tanto epistemológicas, divulgativas, como operativas. Sin embargo se requiere el traslado de esta vinculación a nivel del objeto de estudio; es decir, a lo humano (y concretamente lo jurídico), dentro del entorno natural del que forma parte.⁷⁰

La referida base de lo humano dentro de la naturaleza, la podemos considerar como un bagaje en el que se incluyen: esquemas lingüísticos, necesidades y expectativas humanas y sociales, entre otros elementos. Todo este bagaje humano entra en relación con las diferentes circunstancias y contextos físicos, humanos e históricos, y dan lugar a respuestas culturales muy diversas y multiformes. Sin duda, dentro de este bagaje humano se debe de incluir la sujeción a las pautas conductuales que van surgiendo, o se van creando intencionalmente, en cada sociedad. Normas que en cada sociedad serán diferentes, o muy diferentes, pero que siempre surgen porque el hecho jurídico resulta consustancial a la sociedad (*ubi societas ibi ius*). En todo caso, no se puede entender este principio si no es dentro de los diversos elementos que componen el bagaje

67 Cf. HEISENBERG W., *La imagen de la naturaleza...* Op. Cit., 22.

68 SOKAL A. -BRICMONT J., *Imposturas...* Op. Cit., 237.

69 Cf. HEISENBERG W., *La imagen de la naturaleza...* Op. Cit., 23.

70 Cf. ESPINOSA L., “Por una eco-antropología...” Op. Cit., 184.

humano, y dentro del contexto natural⁷¹. Por esto, profundizar en el bagaje humano y en el contexto social y natural ayuda a ir descubriendo y asumiendo el principio de legalidad⁷².

Según lo antedicho, habrá que ir recordando y desarrollando aquellas claves del discurso epistemológico y dialógico que conectan justamente con el bagaje del ser humano con la realidad natural. Ciertamente, las conexiones entre ciencias sociales y naturales son instrumentos que ayudan a poner a la luz la base social y cultural a partir del cual las personas crean el nivel del artificio (artificial) dentro de la realidad y la naturaleza.

Además, las distintas ciencias, y sus conexiones, también son los instrumentos básicos que permiten el conocimiento previo necesario para el acto humano y la acción intencional. Con esto queremos decir que permiten la necesaria aproximación a la realidad que posibilita a los seres humanos calcular las condiciones de satisfacción de sus intenciones al actuar. Por tanto, estas bases del conocimiento humano son las que permiten cierta libertad, necesaria para formar la voluntad, con el fin de actuar de una u otra manera, o dejar de hacerlo. Es cierto que estamos apelando a una categoría filosófica muy anterior a la teoría de la antinaturalidad, la teoría del acto humano de Santo Tomás⁷³. Sin embargo, lo bien es cierto, es que la teoría del acto humano sigue siendo el fundamento filosófico que percibimos detrás de instituciones fundamentales para el tráfico jurídico. Entre estas instituciones estarían todas las que requieren el consentimiento jurídico, o áreas del derecho, como el penal (donde resulta clave la imputabilidad y la responsabilidad). Por ello, no podemos dejar de atender a que, desde la teoría del acto humano, cobra una especial importancia la cuestión del conocimiento de la realidad social y natural. Esta especial importancia vendría dada porque la cuestión del conocimiento se sitúa desde dentro del mismo acto jurídico y no sólo desde el análisis y valoración externos. De esta manera consideramos neutralizado el efecto contrario al principio de legalidad que tendría la aplicación de otras teorías psicológicas de corte deterministas. Estas teorías son utilizadas dentro de las pruebas periciales, pero no pueden dar cuenta del fenómeno jurídico como consustancial y necesario en toda sociedad, como sí sucede con la teoría del acto humano⁷⁴.

71 Así lo entendemos a partir del análisis de la relación entre realidad social y política y realidad humana hecha por Espinosa (Cf. ESPINOSA L., "Por una eco-antropología... Op. Cit., 188).

72 En este sentido resulta muy oportuna la idea contenida en la Suma Teológica sobre la distinción entre las cosas que están sometidas a la naturaleza y cosas que están sometidas al imperio y como se relacionan entre sí (Cf. S.T I-II, 17q, 6).

73 Cf. S.T I-II, 12q, 1. Tal aspecto y su tratamiento en la Suma Teológica lo abordamos en: Benedito V., "Nuevas teorías de la intencionalidad; su aplicación a la simulación matrimonial". En: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n.º. 51, 2019, 3-5.

74 Cf. BENEDITO V. ...Op. Cit., pp. 3-5.

De todo este análisis concluimos la necesidad del estudio y la profundización en el bagaje humano donde confluye lo natural y lo social como fundamento de la producción jurídica y el principio de legalidad. Pasaremos ahora a identificar las bases epistemológicas para redescubrir el bagaje humano dentro de los contextos sociales y naturales. No olvidemos que entendemos que este bagaje humano da sentido y consistencia a la producción jurídica y, por tanto, al principio de legalidad vinculándolo a la realidad natural y social en que se inserta.⁷⁵

3.2. PRINCIPIOS EPISTEMOLÓGICOS Y DIALÓGICOS NECESARIOS PARA FUNDAMENTAR LOS PRINCIPIOS DE REALIDAD Y DE LEGALIDAD

Dos de los tres principios que vamos a reivindicar provienen de la aspiración a la veracidad. Esta veracidad, a la hora de aproximarse al bagaje humano y la realidad natural sería el fundamento de una producción jurídica que sea realmente eficiente y así refuerce el principio de legalidad. Nos referimos a los principios de realidad y al de no contradicción. A estos hay que sumar un tercer principio que permite a las personas “saber a qué atenerse”, y que resulta esencial para el diálogo y las relaciones interpersonales y sociales y, mucho más en las jurídicas. Me refiero al principio de respeto a la palabra dada.

Previamente debemos aclarar que no es el objeto de este estudio desarrollar estos principios de naturaleza epistemológica y dialógica. El objeto de incluir en este trabajo los referidos principios es evidenciar su relación con lo que hemos denominado el bagaje humano⁷⁶ que impulsa el principio de legalidad. Así, pretendemos poner de manifiesto como estos principios permiten operar evidenciando este bagaje humano desde el ajuste a la realidad. También, queremos reflejar como estos tres principios sirven para descubrir el valor del principio de legalidad⁷⁷.

75 Espinosa L., “Por una eco-antropología...Op. Cit. 187: “...recuperar de manera nueva la idea de naturaleza abolida en la Modernidad y reforzar la noción de los derechos humanos parece una última estrategia defensiva para establecer algún límite ante aquella voluntad saciable, con la esperanza de sobrevivir”.

76 Entendemos muy interesante a este respecto como desde perspectivas y con objetivos muy diferentes se han hecho críticas al humanismo occidental por haber desatendido como principios epistemológicos fundamentales los principios de realidad, no contradicción y legalidad (Cf. Molongwa J., *Epistemología africana y concepciones teóricas. Reevaluar el Impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real*, Tesis Doctoral, UAB, Barcelona, 2017, 500-511). Aquí tratamos los dos primeros principios, junto con el principio de fidelidad a la palabra dada, como medios para la recuperación del principio de legalidad.

77 Cf. ESPINOSA L., “Por una eco-antropología...Op. Cit., 188.

3.2.1. Principio de realidad

Este principio proviene de la inserción de la persona en la realidad, que no se quiebra por más que se altere dicha realidad al observarla o estudiarla, tal y como descubre Heisenberg⁷⁸. Justamente, la inserción del sujeto estudioso en la realidad que estudia requiere una intención de ajustar el conocimiento a la misma realidad. Efectivamente, sólo desde esta inserción y ajuste a la realidad como parte de la naturaleza, el sujeto puede verificar las condiciones de satisfacción de sus acciones⁷⁹. En la misma se tratan los límites del conocimiento, distinguiendo los límites objetivos debidos las limitaciones del Método subjetivo subjetivos, que se dan en relación a la influencia del observador. Sin embargo, más allá de los mencionados límites, se extiende un conocimiento probabilístico, es decir una probabilidad de ajuste a la realidad. Por tanto, no deja de haber una limitación del desconocimiento de la realidad y, en consecuencia, cierto conocimiento de los fenómenos subatómicos. También, el hecho de que al estudiar la realidad se modifique, solo se trata de una variable más a tener en cuenta desde un conocimiento como ajuste a la realidad⁸⁰. En cuanto a su relación con el principio de legalidad es patente. No es posible una observancia y aplicación de la ley al margen de un mínimo conocimiento de la realidad humana y natural⁸¹. Es esta realidad la que nos aporta las circunstancias de satisfacción de la acción intencional de la producción jurídica, y también de la aplicación u observancia de la norma. Así, potenciar el principio de realidad en la vida social resulta fundamental para sostener la eficacia y seguridad del tráfico jurídico y, consecuentemente, la vigencia del principio de legalidad.

3.2.2. Principio de no contradicción

Se trata del principio lógico más básico. Obviamente desde la ilógica no se puede extraer conclusiones de la experiencia, por lo tanto, al final supone la imposibilidad del conocimiento. La misma teoría de la indeterminación y la física cuántica en general no se sustraen a este principio⁸². Tampoco es posible la aplicación de la realidad sin este principio de no contradicción. Además, la aplicación de este principio vincula el principio de legalidad con el de seguridad

78 Cf. HEISENBERG W., *La imagen de la naturaleza...*Op. Cit., 24-25.

79 Vid. Teoría del acto intencional de Searle (Cf. Searle J., *intencionalidad...*Op. Cit, 23).

80 Cf. HEISENBERG W., *Física...*Op. Cit., pp. 37-39; Silva I.A., “determinismo en la naturaleza...Op. Cit., p. 45: “nótese que cuando Heisenberg habla de objetividad lo que está rechazando es la ontología materialista, más cuando, al final del texto, habla de situación real, está aceptando una realidad metafísicamente existente dependiente del observador, y con ello aceptando un cierto realismo metafísico, pero no de tipo cartesiano, sino más amplio”.

81 ESPINOSA L., “Por una eco-antropología...Op. Cit., 172.

82 HEISENBERG W., *La imagen de la naturaleza...*Op. Cit., 22. “En la teoría de los cuantos, la situación descrita quedó domada en cuanto se logró representarla matemáticamente, y con ello prever para cada caso, con claridad y s peligro de contradicciones lógicas, el resultado de un experimento...”.

jurídica. Efectivamente, solo desde la aplicación no contradictoria de la ley, es posible la mínima seguridad jurídica. Esta seguridad jurídica implica que, en lo más básico y evidente, la sociedad no va a tener una respuesta diferente y contradictoria en los mismos supuestos. Este criterio también supone descartar en la aplicación del derecho criterios arbitrarios o contrarios a los principios del mismo ordenamiento jurídico. En definitiva, la no contradicción resulta esencial en el principio de legalidad y en un intento sincero de procurar la justicia.⁸³

3.2.3. Principio de fidelidad a la palabra dada

Debido a la tecnificación de la justicia y la administración, podría parecer que se trata de un arcaísmo. Sin embargo, debemos de decir que con este principio no nos estamos refiriendo a un inmovilismo de aquello pactado. Se trata, más bien, de la forma en que se gestionan los cambios en las convenciones humanas que viene comprometida por el principio de consensualidad, según las formas que posteriormente desarrollamos. En definitiva, es el principio de interacción en aquella situación que Heisenberg entiende que es el objeto de la ciencia “la Naturaleza sometida a la interrogación de los hombres; con lo cual, también en este dominio, el hombre se encuentra enfrentado a sí mismo”⁸⁴. Así, la forma de interacción de los seres humanos entre sí, y en relación con el entorno natural, debe de atenerse al principio de fidelidad a la palabra dada. Solo de esta manera es posible aplicar una racionalidad más allá del influjo de los instintos y los reflejos reactivos.

Se trata de un principio que viene conectado a aquel clásico de que “aquello que a todos afecta, por todos debe de ser tratado” (*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*)⁸⁵. Esto no implica la necesidad de una forma concreta de participar en el tratamiento de los temas y toma de las decisiones de la sociedad. La base de esta vinculación de los miembros de una sociedad con sus decisiones es la participación directa o indirecta y de múltiples formas en la decisión a la cual se debe esta fidelidad. La interacción de ambos principios (participación de todos y fidelidad a la palabra dada), supone la implicación de todos los seres humanos de alguna manera en la seguridad en el tráfico social y jurídico. Efectivamente, todo esto supone que en los acuerdos sociales, jurídicos y contractuales no es legítima la alteración, rescisión o incumplimiento de manera arbitraria. Debe de existir el concurso o consenso de las partes en las condiciones en que se altera o rescinde; bien sea de forma previa o posterior, y dentro de un marco jurídico y social preconstituido. En caso contrario, el ordenamiento jurídico prevé unas consecuencias jurídicas coercitivas o sancionadoras.

83 Cf. ESPINOSA L., “Por una eco-antropología...Op. Cit., 181.

84 HEISENBERG W., La imagen de la naturaleza...Op. Cit., 21.

85 VI 5.12.29.

Este principio de fidelidad a la palabra dada es el que da la confianza mínima, tanto en el tráfico jurídico y económico, como en las relaciones sociales e interpersonales. Efectivamente, un diálogo cuyas conclusiones pueden ser subvertidas o anuladas de inmediato, al albur de la ocurrencia de una de las partes, y sin ninguna consecuencia de protección de los acuerdos, sería un diálogo absolutamente estéril. No es posible confiar la eficacia de la norma a la mera convicción de alguna de las partes. En efecto, si la discrepancia es la que ha motivado un diálogo aceptado por varios como medio de resolución, no puede, posteriormente, prescindirse de sus resultados aceptados por las partes sin que se produzcan consecuencias. Estas consecuencias deberán establecerse de acuerdo con las normas preestablecidas o en un nuevo proceso de diálogo⁸⁶.

En realidad, el principio de legalidad no deja de ser una aplicación de este principio de fidelidad a la palabra dada al marco de las leyes y normas generales de la sociedad. Por tanto, será la faceta jurídica de este principio general de fidelidad a la palabra dada. Obviamente, si social y políticamente resulta muy importante este principio, en el ámbito jurídico resulta esencial. En efecto, es en el ámbito jurídico donde las consecuencias de la inseguridad de no saber a qué atenerse alcanzan las consecuencias sociales más graves. Por este motivo no es posible el consenso posterior para evitar las consecuencias jurídicas cuando hay incumplimiento de la ley. Este consenso solo posibilitaría la reforma de la ley pero sin posibilidad de retroactividad salvo en casos donde esté previsto por la propia ley. Así, por todo lo explicado, la recuperación del principio de fidelidad a la palabra dada, supone fortalecer el principio de legalidad de forma clara.

CONCLUSIONES:

El planteamiento de la negación de la naturaleza como conjunto de elementos interrelacionados que componen la realidad, implica como alternativa a la misma el artificio. Dentro de esta manera de entender la creación humana que sería el artificio, destaca la capacidad de ordenación de la realidad, humana, social y natural desde lo que se considera una inusitada libertad y poder del ser humano. Siguiendo este razonamiento se colige un planteamiento de juridicidad que sustituiría parcialmente al mismo concepto de naturaleza. Así, se entendería que desde un planteamiento contrario a la naturaleza se refuerza la consideración de la juridicidad positiva como artificio capaz de regular la realidad que vivimos los seres humanos.

86 Cf. Paci J.J., *La inestabilidad del derecho con el contexto social*, Tesis Doctoral (Universidad de Castilla – La Mancha), 2015, 275: “Hoy por hoy la discordancia tan exaltada por la doctora entre el ser y deber ser, se ha transformando en ser y querer ser; lo que razonablemente exige una reconciliación necesaria con la obligación, para un orden que reafirme la utilidad temporal”.

En el presente artículo analizamos como la negación de la naturaleza y, por tanto, el debilitamiento de este concepto, implica la desvalorización del principio de legalidad positiva. Efectivamente, una parcelación inconexa e irreductible de la realidad hace imposible crear normas que la organicen, y mucho menos que garanticen por sí su respeto. El resultado es la validez de la manipulación, de la negación de la realidad natural y la invalidez de la norma. Incluso, paradójicamente a los valores que se han promovido por la estética postmoderna, la teoría de la antinaturalidad podría conllevar el uso del engaño y de la fuerza. El motivo de esto último sería que la aplicación estricta de la teoría de la antinaturalidad implicaría la pérdida cualquier criterio racional estable de legitimidad normativa que, a su vez, deslegitime la imposición de la fuerza al margen de la ley. Así pues, vemos que la crisis del principio de legalidad queda inserta de manera necesaria dentro de una problemática mucho más amplia, la crisis de lo natural como realidad global y preexistente al ser humano. De acuerdo con esta formulación, cualquier intento de superación de la crisis principio de legalidad, requiere abordarlo desde la cuestión de la naturaleza como realidad compleja, donde el nivel humano y social es uno de los múltiples que la componen. Constatamos, además, como el principio de legalidad resulta indispensable para cualquier planteamiento respecto a la realidad social de cara al presente y futuro.

Frente a esta problemática de la posmodernidad que viene referenciada en el paradigma de la teoría de la antinaturalidad, entendemos que las respuestas pasan por una renovación de la confianza en las ciencias, en general y las ciencias sociales, más específicamente. Para ello consideramos que se deben de recuperar, reformular y reasimilar tres principios fundamentales: el de realidad, el de no contradicción y el de fidelidad a la palabra dada.

Por lo que respecta al principio de realidad se trata, no solo de no negar los elementos que componen la realidad, también de no negar la existencia de unas relaciones entre estos elementos. Esto se impone como requisito para el conocimiento del mundo. Por tanto, también se requiere para la primera condición que exige un acto humano, incluidos los de producción, asunción y puesta en práctica de las normas jurídicas. En este sentido, la aportación de Heisenberg y la teoría de la mecánica cuántica, lejos de romper las relaciones que conforman la naturaleza, incluye en las mismas las relaciones de la persona con el resto de la naturaleza y de tales personas entre sí, dentro del medio natural⁸⁷. Por consiguiente, se refuerza una implicación del conocimiento de la realidad natural y social que resulta una base imprescindible para una producción legal eficiente y una fortaleza del principio de legalidad.

En cuanto al principio de no contradicción supondrá la extensión al ámbito formal del principio de realidad material. A este respecto debemos de reconocer que la probabilidad como tope del conocimiento, no implica contradicción; sino

87 Cf. HEISENBERG W., *La imagen de la naturaleza...* Op. Cit., 22.

limitación del aparato formal del conocimiento científico, como ya hemos estudiado⁸⁸. Así, resulta fundamental aceptar un principio que haga posible que las normas jurídicas sean armonizables entre sí y aplicables al entorno. Esta sería la gran aportación del principio de no contradicción.

En tercer lugar, el principio de fidelidad a la palabra dada, supone el principio de cumplimiento de la legalidad. Debe de quedar claro que no se trata de una invariabilidad del ordenamiento jurídico o, de las normas que lo componen. El motivo es que, de la misma manera que los postulados de las ciencias naturales se formulan en base a una parte concreta de la realidad, también las normas jurídicas son limitadas a sectores determinados de la vida⁸⁹. Sin embargo, este principio sí supondrá la variación y producción de las pautas y normas (entre ellas las jurídicas) según el método preestablecido, o de forma consensual. Sólo de esta forma se garantiza cierta eficacia de la adaptación de las leyes a la realidad natural y social, que resulta necesaria en toda normatividad jurídica.

Por lo que respecta a la importancia y actualidad de la temática tratada, entiendo que resulta muy significativa la afirmación que recientemente hace Espinosa al aseverar que: “recuperar de manera nueva la idea de naturaleza abolida en la modernidad y reforzar la noción de los derechos humanos parece una última estrategia defensiva para establecer algún límite ante aquella voluntad insaciable, con la esperanza de sobrevivir”⁹⁰.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDALUZ A.M., “Armonía en la dualidad frente a monismo naturalista: Kant y Habermas”. En: *Con-textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, n. 2, 2015. 195-213.
- Báñez D., *Decisiones de iure et iustitia*, II-II.
- Barbieri J.H., “Physis frente a Nomos: el eterno retorno”. En: *Díkaiōn* vol.20 n.1 2011 [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-89422011000100004], (31-01-2022).
- Benedito V., “Nuevas teorías de la intencionalidad; su aplicación a la simulación matrimonial”. En: *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n.º. 51, 2019.
- Bostrom N., *The Transhumanist FAQ*. Version 2.1. World Transhumanist Assotiation, Oxford University., 2003. 4. (<https://www.nick-bostrom.com/views/transhumanist.pdf>) [4-5-2022].
- Caballero J.L., *Zuibiri y la evolucion: Un emergentismo pluralista*, (Tesis Universidad Complutense de Madrid), Madrid 1999, 240-245.

88 Cf. Ibidem. 25.

89 Cf. Ibidem. 24.

90 ESPINOSA L., “Por una eco-antropología...Op. Cit., 187.

- Chavarría G., “El posthumanismo y los cambios en la identidad humana”. En: *Reflexiones*, Vol. 94, 2015 n.1 (https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1659-28592015000100097) [3-03-2022].
- Caldevilla D., Domínguez, E. García García, “Profesionales y posverdad: La responsabilidad colectiva como arma contra la falacia digitalizada”. En: *aDResearch: Revista Internacional de Investigación en Comunicación*, n.21, 2020
- Cruz J., “la reconducción práctica de las leyes a la ley natural: la epiqueya”. En: *Anuario filosófico*, Vol. 41, N° 91, 2008.
- De la Cruz F., “Modelos multinivel”, in: *Revista Peruana de Epidemiología*, vol 12 n. 3 2008, 1-8
- Ruiz Santos P., “Principales aportes de la Física a la Filosofía de la Mente; El vínculo entre la cuántica y el emergentismo”. En: *Cuadernos de Neuropsicología*, vol.6, n. 2, 2012.
- Diccionario Jurídico* (<http://diccionariojuridico.mx/definicion/dispensa/>) [13-12-2021]:
- Ema J.E., “Posthumanismo, materialismo y subjetividad”. En: *Política y sociedad*, v. 45, n. 3, Madrid, 2008.
- Espinosa L., “Por una eco-antropología de lo común”. En: *Dilemata*, n. 12, 2013, 186-187.
- Heisenberg W., *Física y Filosofía*, Traducción De Tezanos F., Antwan, Budapest, 1958. (Physik und Philosophie)
- Heisenberg W., *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Trad G. Ferraté, Barcelona: Ariel, 1976. (Das Naturbild der heutigen Physik)
- Hume D., *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, Trad. Jaime de Salas, Alianza Editorial, Madrid 2004. (An Enquiry Concerning Human Understanding)
- In VI, Bonifacio VIII.
- Kelsen F., *Teoría Pura del Derecho*, Eudeba, Trad. Nilve M., Buenos Aires 2009. (Reine Rechtslehre)
- Lyotard J.F., *la condición posmoderna, informe sobre el saber*, Trad. Rato A., Teorema, Madrid 1987.
- Martín de Agar J.T.: "Problemas jurídicos de la objeción de conciencia". En: *Scripta Theologica* vol. 27 (2), 1995.
- Molongwa J., *Epistemología africana y concepciones teóricas. Reevaluar el Impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real*, Tesis Doctoral, UAB, Barcelona, 2017.
- Morin E., *Introducción al pensamiento complejo*, trad. Marcelo Pakman, Gedisa, Barcelona 1990.
- Ollero A., “Legalidad y Constitucionalidad”. En: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Polílicas*, a. LXX, n. 95, Madrid 2018.
- Paci J.J., *La inescindibilidad del derecho con el contexto social*, Tesis Doctoral (Universidad de Castilla – La Mancha), 2015.
- RAE (<https://dle.rae.es/realidad>) [13-04-2022].
- Reale G. - Antiseri D., *historia del pensamiento filosófico y científico T. I*, Barcelona Hereder 1995.
- Rosental M. y Iudin P. F., *Diccionario filosófico* Traductor A. Vidal, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo 1965.

- Rosset C., *La antinaturalaleza*, traduc. F. Calvo, Taurus, Madrid 1974.
- S.T. (Tomás de Aquino)
- Searle J., *Intencionalidad, un ensayo en la filosofía de la mente*, Tecnos, Madrid 1992.
- Selvaggi F., *Causalità e indeterminismo, La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomista*, Editrice Università Gregoriana, Roma, 1964,
- Sexto Empírico, *Contra los Dogmáticos*, trad. P. Ortiz, Gredos, Madrid 2012, pp. 381-392.
- Silva I.A., “indeterminismo en la naturaleza y mecánica cuántica Tomás De Aquino y Werner Heisenberg”. En: *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra S.A., Pamplona, 2011.
- Sokal A. –Bricmont J., *Imposturas intelectuales*, trad. Guix Vilaplana J. C., Paidós, Barcelona 1998. (Impostures intellectuelles)
- Ugarte J.J., “El sistema jurídico de Kelsen. Síntesis y Crítica”. En: *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 22, n. 1, 1995.
- Valiño E., *Instituciones de Derecho Privado Romano*, Pentagraf impresores, Valencia 1977.
- Velasco A., “Los fantasmas de la conciencia”. En: *Estudios. Revista de Pensamiento Libertario*, n.1, 2011.
- Zubiri X., *Espacio, Tiempo, Materia*. Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 380-381J.L.

UNA CRÍTICA A LA OBRA DE FELIPE MARTÍNEZ MARZOA: ACERCA DE SU RENUNCIA A HABLAR SOBRE LOS ÚTILES HERMENÉUTICOS

*A CRITIQUE OF THE FELIPE MARTINEZ MARZOA 'S WORK: ABOUT
HIS REFUSAL TO TALK ABOUT THE HERMENEUTIC TOOLS*

JULIÁN SUÁREZ MOURIÑO

Licenciado en Derecho

Estudiante de Filosofía

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Barcelona/España

Julian_suarez_m@hotmail.com.

ORCID: 0000-0002-6950-9863

Recibido: 30/04/2022

Revisado: 25/08/2022

Aceptado: 12/09 /2022

Resumen: Aun vacilante, Felipe Martínez Marzoa ha afirmado que su obra puede haber llegado a su final. En este trabajo se examina su renuncia pública a hablar sobre fenomenología hermenéutica en sí misma considerada, queriendo ayudar a advertir con ello tanto la necesidad crucial de una problematización autónoma de esta, o independiente en cuanto a los propios textos de la tradición, como el perjuicio que podría correr su recepción en tanto que no se manifieste acerca de la pertinencia y posibilidad de hablar de "ser". A tal fin se distinguirán y separarán tanto el objeto a interpretar, el texto, en los términos de su propia dimensión lingüística, como el argumento ontológico en sí, el cual juzgamos es el verdadero todo o nada del ejercicio exegético.

Palabras Clave: Fenomenología, Grecia, Hermenéutica, Lingüística, Ontología.

Abstract: Still hesitant, Felipe Martínez Marzoa has stated that his work may have come to an end. This paper examines his public refusal to talk about hermeneutical phenomenology in itself considered, wanting to help warn with it both the crucial need for an autonomous or independent problematization of it, or independent in terms of the texts of the tradition themselves, such as the prejudice that its reception may incur as long as it does not express itself about the relevance and possibility of speaking of "being". To this end will be distinguished and separated both the object to be interpreted, the text, in terms of its own linguistic dimension, as well as the ontological argument itself, which we judge to be the true all or nothing of the exegetical exercise.

Keywords: Phenomenology, Greece, Hermeneutics, Linguistics, Ontology.

INTRODUCCIÓN

Felipe Martínez Marzoa es un filósofo que viene realizando interpretaciones de diferentes autores, obras o apartados de la historia de la filosofía bajo reglas tales como no prejuzgar delimitación alguna del campo del saber en cuestión “filosofía” antes de entrar en el texto¹, ni el suponer consecuentemente que ella sea saber de nada sino en todo caso acerca del problema mismo del saber, que no parte de, ni alcanza nunca exactamente, facticidad alguna o hecho cierto.

Dentro de esas reglas se encuentra también la de la renuncia a hablar sobre los útiles hermenéuticos con independencia del interpretando².

Se puede estar de acuerdo o no, pero sin duda las personas que asumieron la responsabilidad de invitarme a participar en esta reunión sabían en qué términos no está en mi postura el hablar de hermenéutica en sí y por sí, sino siempre en conexión con algún interpretando, como tampoco el hablar de fenomenología si no es a propósito de algún fenómeno.³

Este artículo se dirige contra el valor de dicha renuncia. Se tratará, entonces, de justificar por qué es necesario que sí se dé cobertura general a la validez de tales útiles hermenéuticos, por cuanto entendemos que estos son el todo o nada del ejercicio exegético y no los interpretandos por su propia luz tal cual Martínez Marzoa podría afirmar en cuanto a sus interpretaciones.

A los útiles hermenéuticos los vamos a remitir a algo que llamaremos el “nivel ontológico” debido a la observación de que el empleo de estos siempre está al auxilio de la determinación de un sentido de esa clase en cuanto a los interpretandos, sea un ejemplo el de la “riqueza”⁴ en Marx y sea un útil o un recurso

1 Si en el trabajo filosófico se entra en un texto es porque se presupone de filosofía. Luego en rigor sí que se tiene un prejuicio acerca de cierta delimitación previa. El nervio del asunto, para Martínez Marzoa, es que este prejuicio sea explícitamente criticado.

2 Martínez Marzoa no define nunca qué sea un útil hermenéutico; tampoco se pronuncia acerca de su fundamento. Nosotros entenderemos por tal el argumento que no pertenece o que al menos funciona como no perteneciente al círculo de los decires, esto es, a los textos objeto de interpretación, sino a lo que cierra dicho círculo de los decires, a lo que da sentido ontológico al decir, al argumento en virtud del cual hay “decir relevante”.

3 Véase: <http://www.felipemartinezmarzoa.com/documentos-7.html>. Consultada el 24 de agosto de 2022.

4 El ejemplo que damos a continuación remite a la argumentación con la que se inicia *La filosofía de “El Capital” de Marx*: “La <<riqueza>> es aquello <<que se tiene>> en cuanto que uno es <<rico>>. Y <<rico>> es aquel que <<tiene>>. La <<riqueza>> es, pues, lo

hermenéutico la articulación de que la riqueza es “lo que hay” o “lo ente” (con el sentido que esto tiene a lo largo de su obra) y no, por ejemplo, algo meramente físico que pueda haber o no haber, o más o menos, o de esta o aquella clase, etc.

El otro nivel de referencia alude ya a los objetos de la interpretación y no a los medios de esta; tales son los textos; pero además bajo la consideración de lingüística fenomenológica de que es en el “decir” en donde, si tiene lugar la cosa de pleno derecho solo puede ser efectivamente ahí⁵, pero ello sin prejuzgar que efectivamente se dé, por cuanto es en la lengua donde se juega la razón de la cosa, no donde se satisface sin más sin que se tenga que decir nada al respecto de qué identidad es esa de la cosa y el decir; cumplimiento de dicha identidad, o algo próximo a un cumplimiento, que Martínez Marzosa llama “decir relevante” y para cuya identificación acuden los útiles hermenéuticos. Así las cosas, la cuestión que nosotros examinaremos será si basta la hermenéutica del círculo de los decires para identificar “decires relevantes” (decires ontológicamente significantes)⁶ o si es preciso algo, alguna idea (acerca del ser), cuyo sentido sea de hecho autónomo o aparte del decir que sea al caso cuestión interpretativa. Luego si es o no preciso, y por qué, dar justificación independiente de los útiles hermenéuticos, es decir, si es preciso o no un planteamiento autónomo de la cuestión acerca de la validez de la interpretación, cuestión que, en vistas al ejercicio hermenéutico de Martínez Marzosa, trataremos de justificar que debiera plantearse como cuestión acerca del argumento ontológico como tal, pues es lo que funciona, siempre y en cada caso, como el recurso hermenéutico que aclara el sentido profundo de los interpretandos

Nuestra preocupación consiste en que un discurso que consideramos de valor filosófico pierda toda oportunidad de crítica por haber renunciado a la tensión de saber si cumple o no con la condición de saber, algo que ha de pasar por plantear la condición de saber de un discurso que, por serlo, se supone se postula así condicionado⁷, siendo que dicho planteamiento debe ser independiente de los interpretandos (en la medida en que el sentido de los interpretandos –lo veremos en el apartado 3– es dependiente de dicho planteamiento) y

que <<se tiene>>, lo que <<hay>>. Y <<lo que hay>> es <<lo que es>>, o sea: lo ente.” MARTÍNEZ MARZOSA, F., *La filosofía de “El Capital” de Marx*, Madrid: Taurus, 1983, p. 33.

5 Porque es en el decir donde hay referencia a cierta instancia “ser” o él es de hecho tal instancia. Se trata, todavía en abstracto, de un isomorfismo lengua-realidad, condición inexcusable al menos para el “conocimiento humano”, o sea, para un conocimiento que lo es independientemente de lo que haya “en sí mismo” o “por sí mismo”.

6 La irreductibilidad del ser en Homero, de la descripción de la copa, del escudo, etc., o ya la distancia dada en la invocación a la Musa son, por ejemplo, decires relevantemente ontológicos.

7 Una exigencia que tiene uno de sus hitos centrales en el debate entre Habermas y Gadamer a partir del texto de aquel *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2016 (la primera edición es de 1982, si bien en dicha obra se incluyen textos relevantes para el debate ya publicados en torno a la década de los años 70).

que, si acaso se renuncia a tal planteamiento autónomo⁸ porque se tiene a cierto tipo de discurso filosófico por incondicionado o circular⁹ (quiero decir: no remisible a validez autónoma o independiente alguna¹⁰), que entonces se abandone toda otra tarea –menor, a todas luces– y se explique eso sin ambages, qué escándalo es ese, pues digamos que tan inaceptable es la renuncia socrática a escribir, supuesto cierto fondo aporético, como lanzarse a una huida hacia adelante, viaje que le será tan próspero y lleno de intuiciones al autor como de oscura soledad al lector, consecuencia de lo cual será que la recepción de Martínez Marzoa, que es para el acervo, se rodee de tinieblas¹¹.

Por otra parte, con “cumplir con la condición de saber” no nos referimos a una exigencia externa y cientificista del tipo frente a la cual Gadamer erige los muros de su defensa¹². Si nuestra exigencia crítica fuera externa esta resultaría caprichosa a no ser que quedase perfectamente justificado el privilegio epistemológico de un tal criterio externo; una falta de justificación exhaustiva, un pre-

8 Pudiera parecer que el lugar de una fundamentación autónoma de la fenomenología hermenéutica fuera el apartado de la obra de Felipe Martínez Marzoa referente a lingüística fenomenológica, pero este, que es nuclear pues en él ciertamente su hermenéutica se cobra el derecho, es al contrario donde se justifica la renuncia a discutir sobre términos ontológicos, en la medida en que, a entender de él, es en los fenómenos de la lengua concreta donde se identifica siempre y en cada caso la mordedura aporética del ser, luego no por mor de una cuestión ontológica autónomamente planteada. (Y nuestra inquisidora pregunta será: ¿bajo qué regla retórica se asume hermenéuticamente identificado el cariz del ser con ciertos fenómenos del lenguaje –relativos a la cópula, por ejemplo– si el sentido del ser no constituye lado independiente alguno?). El asunto lingüístico se examina en el apartado 2 de este trabajo.

9 La contradicción que pretendemos poner sobre la mesa a modo de un escándalo que no debe soslayarse es la que existe entre un discurso filosófico que, en su calidad de tal, debe presumirse que es alguna clase de saber, pero el cual al tiempo pretende funcionar en un ámbito allende a condición de validez alguna (la “bisagra”).

10 Queremos decir: con independencia del interpretando, que es el hecho que en la interpretación adquiere valor de saber acerca del cariz aporético del ser.

11 Eulàlia Blay y Aída Míguez son autoras cuyo trabajo filológico juzgamos que es en primera instancia acerca de la palabra de Martínez Marzoa, no acerca de la de Celan ni de la de Homero..., para cuyo ejercicio filológico de la palabra de aquel requerirían de algo que pareciera que hubieran abandonado al haber decidido, digámoslo así, viajar hacia adelante, tras su estela, que es el cuestionamiento filosófico como tal y que es a lo que este trabajo pretende aportar. Un cuestionamiento acerca de la condición de saber del discurso cuya aclaración autónoma es absolutamente prioritaria de cara a la posibilidad de producir discursos significantes del ser (el ente es irreductible, es límite, es nada, etc.), a no ser que el trabajo se pretenda sostener con un apoyo artificialmente exclusivo en el texto donde presuntamente se hallaría tal sentido, y esto a nuestro parecer más por sentirnos excusados que por razonar y explicitar, fueran cuales fueran las dificultades, esa tal condición incondicionada del ser que presuntamente nos excusaría. Véase, solo como dos ejemplos de esta filología filosófica que consideramos es en el fondo de la palabra de Martínez Marzoa: BLAY, Eulàlia, *Nada se ha perdido: aproximación a Paul Celan*, Madrid: LaOficina, 2022. MÍGUEZ BARCHIELA, A., *La visión de la Odisea*, Madrid: laOficina, 2014.

12 Véase: GADAMER, H-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

juicio irreflexivo dada la obviedad de un supuesto privilegio epistemológico que constituiría aquel error de método del cientificismo.

El enunciado hermenéutico que, por ejemplo, dice algo dicho por Platón, tiene en primer lugar apariencia de verdad como abstractamente puede tener cualquier enunciado. Dicho enunciado podría corroborarse como verdad si cumpliera con las condiciones lógicas del discurso. Ahora bien, el tipo de enunciado hermenéutico que aquí se considera no puede cumplir con tal condición lógica en la medida en que él mismo es tal condición o la doblez suelo-razón (por la oportunidad que otorga el término alemán nosotros diremos: *Grund*) o, lo que es lo mismo, el hecho-fundamento (*faktum*)¹³ de la constitución de toda condición de validez que es a su vez la historia misma de la filosofía, esto es, la “bisagra”, o sea, el decir más esencial que cabe, el decir relevante.

El escollo fundamental con el que tropieza el positivismo lógico (en aquellos representantes que conservan la capacidad de tropezar con algún escollo) es, grosso modo, el siguiente: todos los conocimientos de la ciencia de la naturaleza pueden expresarse en el lenguaje formalizado, pero lo que *no* puede expresarse en ese lenguaje es la propia formalización del lenguaje, esto es: el concepto de un lenguaje formalizado, las exigencias de la formalización, el modo de cumplir esas exigencias. De aquí que, por ejemplo, el <<Tractatus>> de Wittgenstein se ocupe precisamente de establecer las condiciones de <<lo que se puede decir>> y, sin embargo, ni una sola de las enunciaciones que componen ese <<Tractatus>> enuncie algo que <<se pueda decir>>: <<Mis proposiciones –dice el propio Wittgenstein– son aclaratorias por cuanto quien me entiende las reconoce al final como carentes de sentido, en cuanto que él, mediante ellas, apoyándose en ellas, sale por encima de ellas. (Tiene que, por así decir, desechar la escalera después de haber subido)>> (<<Tractatus>>, 6.54). Ahora bien, esas proposiciones (las del propio <<Tractatus>>) deben mantenerse y entenderse en todo momento, aunque sea para reconocer de nuevo en todo momento que ellas <<carecen de sentido>>. La solución de Wittgenstein (poco más que una solución puramente verbal) es que, en el lenguaje, la propia forma lógica no puede ser *dicha*, sino que es *mostrada*; sin embargo, ese <<mostrar>>, si no es <<decir>> en el sentido técnico de Wittgenstein, es, sin embargo, un decir, y es –por lo que se ve– un decir más esencial que el del

13 Véase: MARTINEZ MARZOA, F., *Releer a Kant*, Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 14 y 15. “(...) la palabra Faktum designa en este caso, ciertamente, algo con lo que nos encontramos, y de ahí que la palabra no sea sino una variante gráfica del latín *factum*, pero eso con lo que nos encontramos no es un *factum* o hecho, sino precisamente un *ius*, una validez o legitimidad.” Cierta argumentación relativa a la interpretación de Platón por parte de Martínez Marzoa se examina en el apartado 3 de este trabajo, donde se habla de la posición doble del decir griego como hecho y legitimidad.

propio lenguaje formalizado, puesto que rige de antemano a éste, establece las condiciones de él.¹⁴

Nosotros aceptamos entonces que un discurso así pueda constituir alguna clase de saber al respecto del establecimiento “incondicionado” de condiciones del saber (del modo de saber científico, por ejemplo)¹⁵, lo que no podemos aceptar, a riesgo de que la propia filosofía suponga algo de verdadera importancia, es que ese “incodicionado” del discurso en cuestión sea sinónimo de arbitrario y que por lo tanto no quepa decir nada al respecto de cómo es que algo así tiene cabida. Lo que no podemos admitir entonces es que haya renuncia a una investigación de esta clase, siendo que lo que aquí se pretende es demostrar que, a la luz de los problemas planteados, no cabe ni debe haber renuncia a un saber al respecto de cómo procede exactamente un discurso de esa naturaleza, algo que en la obra de Martínez Marzoa trataremos de evidenciar que es lo mismo que exigir alguna clase de fundamentación o legitimidad al respecto del argumento ontológico o recurso hermenéutico más allá de la pura y simple mostración circular.

1. EL NIVEL ONTOLÓGICO.

Exponemos a continuación el esquema de las ideas ontológicas a consideración general en las interpretaciones de Martínez Marzoa. Él no considera estas ideas de fundamentación autónoma o aparte sino del propio círculo de los decirs en su intento aporético de decir el ser o la cosa en tanto que cosa. Como esquema es también una abstracción, tanto histórica, pues se percibe el curso que va desde Grecia a la Modernidad, como dialéctica, pues la argumentación avanza por causas puramente internas, por la irracionalidad o parcialidad de la afirmación ontológica (el ser es, por ejemplo). Exponiendo este esquema se pretende poner a las claras y aparte cuanto es del nivel ontológico de cara a juzgar en su momento su relación con lo textual y lingüístico. Lo que sigue a continuación es un esquema de ideas ontológicas obtenido de la lectura del libro *Heidegger y su tiempo*¹⁶.

Si no es predicable certeza absoluta de las cosas sensibles no será por el examen particular de cada una. Será porque, dada la naturaleza empírica de las mismas, siendo idéntico el carácter de contingente o empírico y el de relativamente ciertas, es consabido que la cuestión de si absolutamente ciertas o absolutamente inciertas –la cuestión referente a una certeza absoluta– no guarda relación con acerca de qué cosa sensible en particular se trate, pues para las cosas

14 Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía II*, Madrid: Istmo, 1973.

15 Si se quiere: que no rechazamos por principio la posibilidad de supuestos irracionales de la razón.

16 Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999.

de la experiencia en general ya está decidido su carácter de contingente y por lo tanto de relativamente ciertas (o no absolutamente ciertas) con independencia de los individuos considerados.

Por otro lado, parece comprometer dicho principio la apreciación fenomenológica de que forme parte de la noción de cosa el tener una determinación, el que en la propia mención y referencia a cosa funcione necesariamente la presuposición de ser absolutamente la que es y no otra. Luego la apariencia de encontrarse unívocamente definida tal que una necesidad de discernimiento inherente a la experiencia, aun contingente.

Otro tipo de cosas sería el referido por las verdades formales o puras: estas son enunciados que refieren un tipo de cosas para las que lo idéntico no es la contingencia, sino la necesidad y la universalidad, algo visible en el comparecer constructivo en que consiste la definición de los enunciados matemáticos.

En lo que sobre todo interesa fijar la atención es en aquel hecho de que de lo relativamente cierto no quepa, a pesar de su naturaleza contingente y de la identidad en cuestión, obviar el que, referencia a cosa, aun contingente, presuponga fenomenológicamente el que sea referencia a ella misma, o sea, y en cierto modo, a absoluto y, por lo tanto, irreductible en principio a estatuto ontológico-general alguno, debiendo a su vez situarse el lector, en cuanto a dicha irreductibilidad de principio, en algún presunto momento filosófico griego, sea en el contexto poético-homérico¹⁷, por ejemplo.

El problema es que ahora una noción de algo así como certeza absoluta acaba de surgir ante nuestra vista cuando ya no estamos hablando de certezas formales, sino de aquellas otras, llamadas <<contingentes>>, en las cuales la absolutez, por principio, no puede consistir en que no quepa pensar que la cosa pudiese ser de otra manera; no puede consistir en eso, y, sin embargo, hay determinación, hay decisión, no hay indefinición. Esto último es la noción misma de <<hay>> o de <<cosa>>.¹⁸

Atenerse a que, en la noción misma de cosa, aun dada su naturaleza contingente, está ínsita, según apreciación fenomenológica, la de encontrarse inmediatamente determinada, la de darse en ella criterio para la definición de inmediato, sitúa a Martínez Marzoa en el interrogante al respecto de la razón del fenómeno general de la determinación para una naturaleza de experiencia contingente. Esto es, una cuya existencia no depende de una determinación única

17 De tal modo que lo argumentado hasta aquí acerca de la irreductibilidad de principio o no constancia de estatuto ontológico-general alguno funcionaría en la obra de Martínez Marzoa como un recurso hermenéutico para la interpretación del decir de Homero. Lo que aquí se reclamaría es que se formulase en términos de problema independiente dicho recurso hermenéutico, por cuanto es la obra de Homero la que es dependiente de dicho argumento y no al contrario. En el apartado 4 se examina este juego de dependencias con mayor detalle.

18 *Ibid.*, pp. 8 y 9.

del tipo de la matemática, concreta y necesaria, tal como se resuelven o dan tales determinaciones puras e individuales según dicho estatuto –el matemático de la cantidad– al que cabe reducir en la Modernidad todo fenómeno dado, sino de las cosas de la experiencia en dependencia de sí mismas, o sea, de manera irreductible (belleza y horror en Grecia)¹⁹, obedeciendo a esa apreciación fenomenológica de que hay discernimiento inherente a la experiencia, o sea, discernimiento no trascendental o mediado sino inmediato.

Asumamos, en cambio, que podría ocurrir que esta partícula de polvo ahora mismo no estuviese aquí, ¿en qué consiste entonces la no indefinición, la no indecisión?, ¿qué es, ya que no posibilidad o imposibilidad, lo que constituye la fijación a que esta partícula de polvo esté en vez de no estar? Toda respuesta que cumpla las condiciones de la pregunta, esto es, que explique la fijación sin eliminar la contingencia, pasa por la siguiente tesis: esta partícula de polvo podría, ciertamente, no estar, pero sólo a condición de que también todo lo demás fuese otro que lo que es; en tal o cual detalle podría ocurrir algo distinto de lo que ocurre, pero ello comportaría que también en todo lo demás hubiese algo distinto de lo que hay. La pregunta que hemos formulado, a saber, qué es lo que fija, sólo puede desarrollarse como pregunta admitiendo como primer paso que lo que fija tiene el carácter de conexión de cada cosa con todo lo demás. Hegel califica de <<tautología en el fondo>> la afirmación de que el universo entero se hundiría si una partícula de polvo fuese destruida. Lo es <<en el fondo>> porque no lo es a la manera trivial, ya que no la noción de esta o aquella cosa que hay, sino la del haber mismo, es la que comporta <<tautológicamente>> el encadenamiento en cuestión.²⁰

Si asumimos, en este nivel de examen pretemático²¹, como condición el que las cosas se presentan ya como definidas, discernidas, y que son así en los términos de su inmediato aparecer, o sea, sin considerar en este punto del examen fenomenológico resultado o consecuencia alguna fruto de los problemas histórico-filosóficos entre realidad y sensación, objeto y sujeto, relativo y absoluto, etc., es decir, sin que haya mediación intelectual cumplida al respecto de su ser, entonces hemos de entender que dicha condición de “conocido” o “determi-

19 Se dice que lo bello es lo que es (que tiene ser), y también que la cosa bella es horrorosa porque se autosostiene o porque no remite a nada más que a sí misma; no remite a la Belleza sino al propio escudo, copa o arco bellos, etc., lo cual es una situación insostenible u horrorosa por el carácter de inescrutable o de tabú de dicha condición. La idea de salvación, de la remisión metafísica de lo ente, que es lo que en el contexto de esta argumentación se entiende que operará la religión a partir del helenismo, se comprende en Martínez Marzoa a razón de dicha situación horrorosa o insostenible y no por ejemplo a razón de algún motivo político o psicológico (que no haya motivos políticos o psicológicos tal y como nosotros sobreentendemos tales nociones es algo que por cierto se asume de antemano). “(…); frente a la inconsistencia de las cosas hay ahora la salvación en algo otro, hay “remedio” frente a la “miseria””. MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía I*, Istmo: Madrid, 1994, p. 233.

20 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999, p. 9.

21 O sea: situación abstracta en la que no hay teoría de estatuto ontológico alguno.

nado” de las cosas no lo es de alguna forma o sustancia de las cosas; que no es de alguna “cosa” de estatuto epistemológico privilegiado, tal que cierta formalidad matemática a la cual aquellas se redujesen, sino que el ser o condición de determinado se dice de cada una de las cosas de manera independiente e irreductible. Que “ser” se dice, en principio, de las cosas en tanto que inmediatamente manifestadas, en el sentido de que el ser lo es siempre de esta y esta y esta cosa concreta e irreductiblemente.

De hecho, es la asunción del ser entendido como irreductibilidad de cada ser-A lo que impide, dentro de este mismo estadio de análisis, que la noción de “cosa” o “ser”, que en este preciso momento fenomenológico son lo mismo, que sean predicados de aplicación excluyente, o sea, que algo pueda quedar fuera de dicha noción. Impide que se considere un no-ser absoluto o una falsedad plena, porque “ser” no puede ser definido en sí mismo, sino sólo ser-A, ser-B, ser-C, etc., y que dicha situación, paradójicamente, fuerce a pensar que el fenómeno de ser no lo sea tampoco de cada cosa individualmente, que, si no hay conjunto definido alguno, “Ser”, tampoco pueda haber propiamente términos suyos: ser-A, ser-B, etc.

Entonces, ni ser en el sentido ontológico pretemático de “esta y esta y esta cosa”, ni en el sentido ontológico temático de “ser y no-ser”, sino en el sentido meramente negativo, o medio, de que como la totalidad de lo que hay no puede definirse ni limitarse, tampoco puede saberse si la cosa individual es o no, de modo que cualquier término o cosa de él es trivial en el sentido de que no se sabe si es del ser o no (si tiene ser o no; si tiene determinación o no), pues se carece de una definición al respecto, pero que, precisamente por carecer o no saber, tampoco puede, una sola cosa –la mota de polvo–, consistir en algo distinto de en lo que consista (porque de “consistir” no se tiene ninguna noción), o ya destruirse sin que a su vez todo consista en algo distinto o todo desaparezca o se destruya (por la misma razón de falta de alguna noción de “consistencia”). Entonces: que la trivialidad de su ser, que lo es por carecer de un en qué consista ser, es la trivialidad global, por una falta de criterio global, y por lo tanto una atadura muy de fondo de todo con todo en esa su trivialidad presente. De modo que, si se dice que no hay determinación, se dice entonces que hay “corte”, o que la consistencia individual de cada cosa es advenido o arbitrario en congruencia con la arbitrariedad o medianía ontológica de fondo la cual solo respeta una mera y vacía noción de “hay”. Una idea que en la obra de Martínez Marzoa recibe el nombre tanto de uno-todo como de continuo ilimitado.²²

Podemos entonces dejar sentado por ahora que el singular absoluto, el uno-todo (*ens unicum*), es lo que, de rigor, es lo “cierto” o lo que “hay”. Si bien lo

22 Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., “Kant y la mota de polvo”, *LOGOS. Anales de seminario de metafísica*, Vol. 37, 2004, pp. 55-65

cierto únicamente en el sentido negativo visto, o sea, lo cierto porque es sencillamente con lo que cabe contar en virtud de las exigencias del examen fenomenológico, el cual se dibuja como un resumen global de, a su vez, la propia historia de la filosofía, cuyos jalones concretos tratamos de ir recordando, consistiendo este momento en específico en lo que sería la situación de la Modernidad antes de que se le diera filosófica respuesta²³.

Por tanto; lo “cierto” no porque hayamos podido establecer todavía un sentido de certeza sino más bien al contrario porque nos hemos dado de bruces con una perfecta medianía ontológica.

De la exigencia de totalidad, de uno-todo, esbozada en el capítulo precedente, sería una desfiguración ciertamente inepta el considerarla como algo parecido a la pretensión de reducir todo a alguna especie de pasta común uniforme. Las formulaciones pensantes de la exigencia han desacreditado con razón ese concepto o, mejor, esa ausencia de concepto, haciendo ver que precisamente eso es lo contrario del uno-todo, es la indefinida, neutra, aconceptual, meramente cuantitativa multiplicidad. Sin embargo, o quizá por esto mismo, la exigencia de uno-todo no puede producirse sin esa denostada figura (o más bien ausencia de figura) del continuo cuantitativo inerte e ilimitado: tiene que contar con ella al menos para poder decir que la pluralidad inmediata y ordinaria de las cosas, el <<y>> de éstas, su ser unas con otras, tiene precisamente ese carácter, por eso se lo menosprecia, y con ello se reconoce que, en efecto, es de esa índole. Esto se expresa en el carácter básico que tienen precisamente las nociones de continuo ilimitado, llámense <<el tiempo>> o con otros nombres o incluso con ninguno; decimos <<ilimitado>> en el sentido de que cualquier límite (cualquier corte) es en principio igualmente válido (y, por lo tanto, igualmente arbitrario) que cualquier otro; y decimos que ese tipo de noción tiene carácter <<básico>> queriendo con ello decir que cualquier límite o trecho o distancia (por lo tanto cualquier contenido, cualquier cosa) es entendido como delimitación advenida sobre la base del continuo de suyo ilimitado.²⁴

La caída de rango ontológico sucedida desde el inicio de este argumento de cosas determinadas en sí y por sí a solo exigencia de totalidad indefinida (o sea: Grecia-Modernidad), permite ver que el camino de la pregunta por la cosa concreta del examen fenomenológico es, al tiempo, pérdida de la razón o necesidad de esa misma cosa concreta radicada en la experiencia, o sea, pérdida de la certeza autónoma de cada cosa concreta. Certeza con la que hemos contado inicialmente en correspondencia con ese sello de observación pretemática o inmediata que la fenomenología asume como posibilidad intelectual propia; presumiendo, también, que esa es la situación filosófica de partida, la situación-

23 Este argumento, que es relativo a una situación de precariedad ontológica, aclara, entre otras cosas, el sentido profundo del estado moderno en la obra de Hobbes. Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile: Metales pesados, 2008.

24 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999, p. 12.

Grecia, mostrando asimismo que cabe cierto argumento fenomenológico – como el que se viene haciendo aquí con independencia de cualquier texto de la tradición filosófica y pretendiendo que valga por sí mismo– que en sí mismo fuera el propio argumento global o sentido de lo que es la propia historia de la filosofía.

El desarrollo visto comporta, pues, “desarraigo”, por cuanto el ser de la cosa no es, en definitiva, de dicha cosa concreta, de cada cosa o respecto irreductiblemente tal, sino del uno-todo. Pero uno-todo que no legitima, en el fondo, el haber esta o aquella cosa, nada de “ahora” ni de “después”, ningún “dado” o “presente” determinado, sino explicación solo de la necesidad de cualesquiera (contingencia donde arbitrará la matemática) y de la reciprocidad ontológica – de falta de criterio– del singular total y absoluto. Resultando, entonces, que el telón de fondo de la determinación es la arbitrariedad general o falta de criterio general y la cosa en general cierto “corte arbitrario” –a condición de que toda otra cosa consista igualmente en ello– sobre un fondo ontológico de suyo ilimitado.

Claro que el continuo ilimitado sólo puede entenderse como pérdida. Cualquier reconocer, cualquier presencia, es límite, es <<de... a...>>; ser es límite; y el continuo ilimitado es que todo límite sea accidental, en definitiva, gratuito, arbitrario; es la presencia de cosas, el <<y>> de las cosas, y a la vez es la imposibilidad de cosas, pues toda cosa es un <<desde aquí hasta aquí>> y siempre es en definitiva arbitrario el cortar por aquí y no por otra parte. Es, pues, en efecto, pérdida, desarraigo. Pero ¿en qué exactamente radica la pérdida?; veamos que no en otra parte que en la relevancia de eso mismo (el <<de... a...>>, la distancia, el intervalo) que se pierde, en el hecho mismo de que ello se haga valer como lo que siempre ya tiene lugar. En efecto, que la distancia misma se haga relevante significa que el <<de qué>> y el <<a qué>> pasan a ser precisamente esto como lo cual acabamos de mencionarlos, a saber, un <<de qué>> y un <<a qué>>, algo así como puntos, un A y un B, simplemente uno y otro, con lo que la distancia misma se convierte en algo descualificado, en cierta manera cuantitativo, en lo cual se pueden señalar con igual derecho puntos intermedios, cortes igualmente válidos en principio unos que otros, de modo que el primer <<de qué>> y el primer <<a qué>> resultan ser ciertos cortes no más ni menos legítimos que otros (...).²⁵

Así las cosas, Martínez Marzoa sitúa ahora el asunto en la cuestión moderna acerca de la posibilidad de reclamar, desde ahí, algún arraigo. Entre todas las opciones arbitrarias, ¿cabe decisión válida? ¿Cabe, dada la arbitrariedad de fondo en cuestión, alguna clase de límite legítimo? ¿Cabe, desde el establecimiento filosófico de una clara y consciente indefinición, criterio, a pesar de todo, para la definición?

25 *Ibid.*, p. 13

Hemos llegado hasta cierta constatación que finalmente hemos resumido en la fórmula de que <<ser>> significa siempre a la vez e inseparablemente <<ser>> y aquello que en <<ser>> siempre ya ha quedado atrás.²⁶

Con esto queda visto el sentido ontológico y el recorrido intelectual global hasta la pregunta acerca de si cabe válidamente lo ente; recorrido que es lo que funciona en Martínez Marzoa como útil o recurso hermenéutico para la aclaración del sentido de los textos a trabajar, en tanto que se recurre a dicho argumento para enmarcar, explicar y detallar cada uno de los textos que se interpretan. La cuestión es que de dicho argumento no se da fundamentación; o sea, no se da fundamentación de aquello que se supone, que es que “ser” tenga algún sentido (siendo el primero, y de donde parte todo, el de límite irreductible o el de “cosa por sí misma”) y de los problemas asociados a que lo tenga, cuyos claroscuros son los ejes de su obra (“Homero”, “Platón”, “Kant”, etc.). Siendo que de ello no se da fundamentación autónoma porque se asume que dicho sentido se desprende del texto o más fundamentalmente de lo lingüístico (de donde la renuncia a hablar sobre hermenéutica si no es acerca de algún interpretando o de fenomenología si no es acerca de algún fenómeno), posición que veremos a continuación y que aquí se critica en tanto que se comprende como una posición de socorro dada precisamente por unos útiles hermenéuticos de los que, insistimos, se niega a dar justificación autónoma.

2. EL NIVEL LINGÜÍSTICO

Lo que a continuación se quiere mostrar es el problema de justificar el trabajo entero de la fenomenología hermenéutica –ya de cualquier trabajo de filosofía– en ciertas suposiciones cuyo examen crítico y circular vendría a ser algo así como su profilaxis o calidad científica. En resumidas cuentas: que la mejor crítica filosófica que se pueda hacer en cuanto al sentido de ser es acerca de la necesidad misma de suponerlo y no la retórica que, partiendo de su suposición, compone hermosas piezas hermenéuticas.

El artículo *Einai, physys, logos, aletheia* comienza con el siguiente encabezado:

*Already in indeoeuropean *es is an “empty plereme” with the only function of supporting the expression of extense morphemes (nominal phrase). That is why comparative linguistic has been unable to reconstruct the primitive “concrete meaning” of this root. As to the value of “existence” attributed to the absolute use of the copula, it is inadmissible in Greek times: the concept of existence come on later. Ide. *es*

26 *Ibid.*, p. 16

means “been manifest” or “appearing” either it functions as copula or as an absolute form. From here originates an ontological meaning.

On the other hand *φύω* and the names derivated from this root have reached sometimes ontologization. But in other cases they keep their concrete meaning. The word *λόγος* has a similar evolution, because its meaning of “telling” or “expounding” refers to the thing in itself, not to the subjectivity.²⁷

El problema que aquí se plantea es en relación al significado de cierta unidad lingüística, la raíz *es-, significado el cual, a juicio de Martínez Marzoa, no puede ser reconstruido por la lingüística comparativa, pero para cuya averiguación sí alberga buenas expectativas para el caso de que se atiende a los siguientes hechos. Por un lado, que el significado ya se encuentra en su función como soporte de los morfemas extensos²⁸ y no en la familia semántica²⁹.

En tercer lugar, el verbo cópula conserva en griego arcaico y clásico una visible y documentable continuidad semántica con varios otros verbos, los cuales pueden incluso ocasionalmente tener el carácter de verbo cópula de manera tan estricta como normalmente lo hace *eînai*. El caso de *gígnesthai* y el de algunas formas de *phúein* es muy claro a este respecto, pero hay un conjunto bastante numeroso, y de límites no muy exactamente definidos, de verbos que se encuentran a veces en esa misma situación. Nótese bien lo siguiente: aun en el caso, no demostrable, de que el propio verbo *eînai*, o la <<raíz indoeuropea>> *es-, hayan tenido alguna vez un significado particular, es decir, que hayan existido como significantes con anterioridad a la función de cópula, no debemos en modo alguno interpretar que las continuidades semánticas que acabamos de percibir en griego fuesen algo así como <<restos>> de un primitivo significado; por el contrario, lo que hay que entender es que el propio valor de cópula, en la medida en que no ha pasado todavía a ser algo obvio, en la medida, pues, en que tiene una relevancia, se interpreta al nivel de la lengua, y esto quiere decir que conecta con ciertos significados más que con otros. Esta consideración arroja también, por cierto, alguna luz sobre cómo debe tomarse el uso en griego del verbo cópula sin <<predicado nominal>>; está fuera de lugar la discusión sobre un presunto <<valor existencial>>, pues el mismo valor de cópula determina qué

27 Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., “Einai, physis, logos, aletheia”, *Emérita*, N.º 42, 1974a, pp. 159-175.

28 Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., *Lengua y tiempo*, Madrid: Visor, 1999b. Especialmente el capítulo 3: “Dimensiones morfemáticas y tiempo”.

29 Origen propiamente semántico que, siguiendo a Martínez Marzoa, ya se encuentra perdido en indoeuropeo. En indoeuropeo ya hay la función cópula. MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía*, I, Madrid: Istmo, 1994, p. 15. “Sea como fuere, el proceso de constitución de la cópula viene de época prehistórica y, por lo que se refiere al griego, está ya bastante avanzado desde los comienzos de la transmisión documental, pero no alcanza todas sus consecuencias antes de época helenística.” Lo cual no es óbice para que no haya cuestión semántica. Una cuestión acerca del sentido del término que, en seguimiento del argumento que aquí se examina, no se aclara diacrónicamente, sino gramaticalmente, sincrónicamente, estructuralmente.

es lo que el verbo en cuestión significa cuando la construcción le exige que tenga un valor léxico; lo que con esto queda negado no es sólo el <<valor existencial>>, sino también el <<no existencial>>, pues lo que se niega es que haya dos valores y, por lo tanto, la contraposición misma; o, dicho con cierta licencia de expresión, no ha lugar a plantearse la cuestión de si <<existencial>> o <<mera cópula>>, porque la cópula no tiene nada de <<mera>>.³⁰

Por otro lado, en el hecho no fenomenológico, sino histórico, (veremos porque no es fenomenológico) de que existen términos tal que φύω, etc., vinculados a la oración verbal, cuyo significado es investigable, como hemos dicho, históricamente, o, para ser más precisos, a razón del “uso vivo del término”³¹, y cuyos significados de “aparecer”, “manifestarse”, etc., permiten asumir que la raíz *es-, como plerema vacío que comporta aquella función, y vaciado a tal efecto, que es un estadio fenomenológico posterior en relación a aquella variedad terminológico-ontológica de la oración verbal (términos aquéllos, φύω, etc., que “ya” connotaban o señalaban relevantemente cierto sentido copulativo), en cuya postrera forma (en la raíz *es-) los significados “aparecer”, “manifestarse”, “salir a la luz”, “nacer”, “crecer”, “brotar”, etc., se simplifican o aplanan en dicha raíz lingüísticamente unívoca perdiendo su riqueza semántica en favor de la función cópula, pero función cópula significada en el mismo sentido de ser, de cópula, de “hay”, al que ya apuntaban aquellos términos, si bien ambiguamente, en situación de “doble” o “bisagra”.

Ello no sólo se constata fenomenológicamente, sino que tiene –por así decir– una ubicación en la propia “historia de la filosofía”. Ese viraje, en efecto, (...), forma parte de la bisagra entre Grecia y el Helenismo y se encuentra expuesto en el libro Δ de la “Física” de Aristóteles, bien entendido que, si decimos como hemos dicho “Grecia” y “Helenismo”, en este sentido Aristóteles todavía es “griego”, es decir, para él *khrónos* (“tiempo”) es la distancia, el intervalo o el “entre”, y lo que ocurre es que él nos explica cómo y por qué desde ese fenómeno se hace posible el tránsito al horizonte infinito.³²

De modo que el proceso del establecimiento de una pura función de nexos, de cópula, es al tiempo pérdida del vínculo en su sentido inmediato, genuino o auténtico, dado en φύω, etc., de “salir a la luz”, “brotar”, “manifestarse”, etc., de ser “*the thing in itself*”, en definitiva. Ahora bien: tal (“*the thing in itself*”) es el sentido que se asume perdido, esto es, supuesto, veraz. Con todo, quedará también probado que el “decir”, la lengua (al caso del presente análisis: la griega

30 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Lengua y tiempo*, Madrid: Visor, 1999b, p. 34.

31 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía, I*, Madrid: Istmo, 1994, p. 17. “Es importante dejar claro que no nos basaremos en ningún caso en la etimología, sino siempre únicamente en el uso vivo (sincrónico) de esas palabras en griego.”

32 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía, II*, Madrid: Istmo, 1994, p. 262.

antigua y clásica), es el ámbito donde “ya hay cosa” o, mejor dicho, sentido de ser, por cuanto tal es, en sí, ámbito significado en dicho sentido.

Por otra parte, λόγος, el <<decir>>, es el nombre cuyo correspondiente verbal es λέγειν, verbo que, en efecto, significa el decir, pero lo significa porque ante todo significa otras cosas; es visible que es el significado de decir el que es consecuencia de otros. Por de pronto, el verbo λέγειν significa un <<reunir>> que tiene carácter discriminatorio, selectivo y caracterizante, por ejemplo: buscar, recoger y juntar las piedras para construir un muro (no pueden ser cualesquiera), o recoger los huesos del muerto de entre las cenizas de la pira; por tanto, un reunir que es a la vez separar, que concede a cada cosa su lugar, su carácter, su ser; esto es ciertamente lo que acontece en el decir, pero, antes de dar por entendido el que un verbo así signifique también <<decir>>, debemos añadir dos observaciones. La primera es que el λέγειν del que aquí se trata no es el ejercicio de una facultad de cierto ente particular (llamémosle <<hombre>> o como queramos), sino que es el tener lugar de las cosas (...).³³

Lo que nos interesa del argumento, es que todo el peso del discurso que conduce a esa situación de “bisagra” desde las averiguaciones respecto al “uso vivo del término” o “sincrónico”, de φύω, λόγος, etc., unas cuyo objetivo es la demostración de lo estructural, lo que reconoce “ser” pero no fundamenta, recae, a fin de cuentas, dicha suposición de sentido, en la veracidad de hecho que puedan tener las definiciones que Martínez Marzoa aporta al respecto de tales términos (lo que signifique λέγειν), donde dicha suposición ontológica se hace funcional, al lector de su obra, en hipótesis semánticas de carácter pseudo-positivo.

De modo tal que la salida, no pudiendo consistir en una fundamentación fenomenológica de la propia fenomenología, debido al carácter vinculante de la ciencia como saber estricto (pues la ciencia es delimitar un en qué consiste válidamente ser)³⁴, por cuanto, además, haber ciencia va a una con lo histórico-universal, con el haber ciencia siempre en algún grado, con una validez tendida de cabo a rabo, infinita; decimos que, en Martínez Marzoa, tal escollo se sortea con un delicado juego retórico entre lo fenomenológico y lo fáctico, que es el que “*el Grund*”³⁵ haya de consistir en un hecho a secas, pero en un tipo de hecho cuya naturaleza la ciencia en ningún caso puede reconocer o verificar a

33 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía, I*, Madrid: Istmo, 1994, p. 18.

34 Así lo reconoce Martínez Marzoa. Éste rehúye la fundamentación autónoma de la fenomenología hermenéutica porque el fenómeno es genuinamente lo dado sin mediación; su sentido es aporético. Luego lo filosóficamente debido no es otra cosa más que dar cuenta de la condición aporética de lo que es en principio sin remisión a ninguna instancia de más allá, más acá, etc., mientras que lo científico es que “cabe cosa válida” remita a “dimensión lógica del discurso”, “objetividad”, etc.

35 Ya anuncié lo que quiero decir con esto: una razón que además es un hecho dado, un “suelo” que efectivamente hay o sostiene.

falta de algún hablante griego antiguo que testimoniase dicho sentido, testimonio que en cualquier caso, así lo hemos de entender, quedaría irremisiblemente sujeto a los campos de la subjetividad psicológica, social, etc. Que, entonces, haya de consistir en un no-hecho, en una irrealidad³⁶.

De tal modo que, si la ciencia es, desde la fenomenología hermenéutica, algo a la vez histórico e histórico-universal, a la competición de extravagancias se suma ciertamente la fenomenología hermenéutica. Parecería, entonces, que ésta tiene igualmente grandes capacidades para obviar inconsecuencias manifiestas, a saber: que es preciso presuponer que hay sentido de ser en orden a aclarar el sentido de ser, algo que aceptamos pudiera ser sostenido en dependencia de la tradición viva (posición intelectual ciertamente retrograda), pero que como enunciado autónomo, que es lo que es hoy en día, requiere, además, de dilucidación autónoma.

La continuidad crítica entre fenomenología y ciencia se plantea en relación a la afirmación de que la ciencia no tenga como punto de partida nada relevantemente empírico.

En lo fundamental, se podría trazar la génesis histórica de la ciencia moderna sin aducir en momento alguno una experiencia como fundamento de un cambio de modelo. En cualquier caso, ninguno de los principios que configuran como tesis fundamentales la ciencia moderna es comprobable empíricamente, y ello no sólo por el carácter de universalidad, sino también porque incluso la pretensión de verificar el cumplimiento en un caso concreto carece de sentido (...).³⁷ A continuación, una ilustración de como el primer paso de la fenomenología es tan poco relativo a condición de saber alguno, como, al menos para la fenomenología, es tan poco científico el primer paso de la ciencia. De cómo el sentido ontológico, el presupuesto pseudo-fáctico en cuestión, no puede obtenerse, en rigor, desde ninguna clase de lectura (de Homero, de Píndaro, etc.), a no ser que por “leer” se entienda una cosa tal que sí. Queriendo ayudar a señalar, con todo, como el meollo de la obra de Martínez Marzoa se halla en su noción de “estructura”, eso que es reconocimiento de ser pero no fundamento o meditación autónoma acerca de él, concepto que a su vez ha de verse a la luz de aquel delicado juego en que consiste en general su pensamiento.

36 Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., *Lingüística fenomenológica*, Madrid: A. Machado libros, 2001. Creemos que Martínez Marzoa es perfectamente consciente de esto. Pero su tratamiento es episódico y, según el juicio de este trabajo, insuficiente. Esto por cuanto su oficio hermenéutico se sucede con una tranquilidad que no podemos concebir en relación al enorme abismo sobre el que flota la fenomenología hermenéutica. Una mención de dicha “irrealidad”, reconocida por el propio Martínez Marzoa, la encontramos de nuevo en el capítulo 10, p. 79, de la obra citada.

37 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía, II*, Madrid: Istmo, 1994, pp. 25 y ss.

3. EL “LEER” Y LA “ESTRUCTURA”

Estamos en el primer capítulo, 1. *La articulación apofántica*, del libro *Ser y diálogo. Leer a Platón*³⁸; comienza y dice así³⁹:

Empezaremos definiendo cierta estructura de la que haremos uso en nuestra propuesta de lectura de Platón, pero empezaremos definiéndola sin presuponer el uso que haremos de ella, incluso sin presuponer nada acerca de cuál es el tipo de uso ni, consiguientemente, acerca de si esa estructura tiene algún papel y cuál en el pensamiento de Platón. Significa esto que sólo después se verá qué papel desempeña en nuestro trabajo la definición que en este capítulo introduciremos y cuál es la justificación que tenemos para introducirla en los particulares y, como se verá, nada obvios términos en que lo hacemos. De entrada, lo único de lo que sí podemos y debemos adelantar una especie de justificación, aunque de momento sólo podrá ser genérica, es este mismo modo de proceder expositivo al que acabamos de referirnos, el empezar por dedicar un capítulo a la definición de cierta estructura sin prejuzgar nada sobre su ulterior empleo. Genéricamente, la justificación de este proceder está en la necesidad de enfatizar lo peculiar de la definición que va a hacerse, y esta necesidad deriva de que, sin remedio, en esa definición habrán de emplearse algunas fórmulas que, perteneciendo a la cultura filosófica usual, sin embargo tienen en el presente contexto un sentido bien distinto del usual; fórmulas a las que, como se verá, no sería aceptable renunciar, pero que, a la vez, sólo son empleables si se consigue encontrar en ellas algo antes o por debajo o más allá de su presencia en el repertorio técnico consabido. Así, emplearemos la expresión <<algo de algo>> o <<algo como algo>>, donde, como es sabido, en el paso de una a la otra variante, el orden de aparición de los dos <<algo>> se invierte, digamos: <<algo-1 de algo-2>> o <<algo-2 como algo-1>>; si Teeteto ríe, la risa es algo-1 y Teeteto es algo-2; de algo, a saber, de Teeteto, acontece o se dice algo, a saber, la risa; algo, Teeteto, acontece o se dice como algo, esto es, como riente. Emplearemos esta fórmula y, sin embargo, pronto se verá que no se entendería nada de lo que queremos decir si tal empleo se remitiese al significado técnico usual de la misma. Igualmente, para designar la estructura o articulación dual que hay en ese <<algo de algo>> o <<algo como algo>>, emplearemos desde luego las conocidas expresiones que remiten al verbo apophainéin, hablaremos de la articulación <<apofántica>> para referirnos a la apuntada estructura dual, y entonces será vital para la comprensión de lo que queremos decir el que el lector se percate de que la palabra griega y sus derivados

38 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid: Istmo, 1996.

39 La idoneidad para nuestros fines del extracto en cuestión consiste en que Martínez Marzoa da a lo largo de su obra en revisar varias veces la interpretación de Platón, circunstancia y caso que, creemos, le impele a ser bastante más explícito en cuanto a la razón hermenéutica de fondo (cierta argumentación en torno a la estructura de la propia interpretación). Véase un resumen de aquel recorrido platónico en la página web del propio autor: <http://www.felipemartinezmarzoa.com/rectificaciones.html> (consultada el 24 de agosto)

se emplean aquí enfatizando precisamente aquello que diferencia el significado de ella frente al uso técnico hoy habitual de <<apofántico>>.⁴⁰

Lo que aquí se dice es lo siguiente. Se dice que se va a determinar algo, algo que es de lo más pertinente en cuanto a que es “cierta estructura” de la que se hará uso para definir qué lectura de Platón se propugna o cómo se leerá a Platón, y que dicha cosa, en la medida en que no se prejuzga perteneciente o no perteneciente a Platón, puede ser definida con independencia de cualquier cosa platónica, entonces: también con anterioridad a la propia lectura.

Siendo entonces que una “estructura”, algo independiente a Platón o, como mínimo, que no se prejuzga dependiente; luego algo de partida independiente en general, o sea, absoluto –al menos hasta que no se aclare qué independencia es esa– es al tiempo de lo que la lectura de Platón se hace, al cabo, depender, y no solo –hemos de pensar– por cuanto en la medida en que sea útil hermenéutico absoluto será precisamente aquello de lo cual dependa o pueda depender toda lectura, todo “decir”.

El siguiente paso que se da es aducir la necesidad de justificar este modo de proceder, una justificación que no constituye apartado independiente, sino que se hace depender del desarrollo mismo de la definición del objeto cuyo uso para la interpretación está por justificar, por cuanto, se dice, hay cierta peculiaridad en su definición que ya entraña la propia legitimidad de su uso. Entonces: que cierto hecho crudo y sin referencia a instancia o dimensión lógica o fundamental alguna –una explicación: la de la estructura pero según otro sentido de “apofántico” y que sustentará la interpretación de Platón– es a su vez un término de legitimidad debido a cierta peculiaridad de ese mismo hecho; de nuevo: que la justificación está en su propio despliegue⁴¹.

La peculiaridad en cuestión, los términos o el argumento o la consistencia de la legitimidad del útil hermenéutico, y por lo tanto no solo de la lectura de Platón, sino de cualquier lectura, es de las fórmulas que tienen un empleo filosófico habitual y acerca de las que se dice que “no sería aceptable renunciar (...) si se consigue encontrar en ellas algo antes o por debajo o más allá de su presencia en el repertorio técnico consabido”. Tales fórmulas son aquellas formas lógicas que se requieren en general de un enunciado, digamos, de la dimensión lógica de un saber válido, siendo, por otra parte, la razón por la cual no sería aceptable

40 *Ibid.*, pp. 11, 12.

41 “Genéricamente, la justificación de este proceder está en la necesidad de enfatizar lo peculiar de la definición que va a hacerse, (...)” O sea, que la justificación de por qué solo después se verá (cuando se haya definido la estructura) por qué se utiliza la estructura en cuestión, es porque cierta peculiaridad suya o de su definición contiene ya su propia justificación. Lo peculiar, entonces, será el que algo de hecho sea también algo de derecho, el que meramente se muestre y el que con ello no se haga explícito el problema inherente a la verdad por “mostración”, que es en definitiva la falta que aquí se critica.

renunciar a ellas el que, “antes o por debajo o más allá” del estatuto normativo de lo ente o “repertorio técnico consabido”, “hay”, o sea, fenómeno, inmediatez, sentido irreductible del ser-A, etc., ese otro sentido de “apofántico” que articulará toda la interpretación de Platón y cuya independencia en principio, frente a Platón, etc., se asume o se lleva a cabo como principio metodológico, aunque solo sea para afirmar que esa independencia en principio es en el fondo dependencia, pues Platón va de hecho de eso, de ese otro sentido de “apofántico”, que es lo que en su momento aclarará la estructura “algo de algo”, “eidos”, etc., otro sentido que se aduce en relación a ciertas investigaciones relativas a palabras griegas que, esperamos haber podido justificar suficientemente, no son en el fondo sino por suponer aquello que en ellas finalmente se encuentra.

De modo tal que, que Martínez Marzoa no haga problema expreso y autónomo de esta independencia hermenéutica, la cual convierte en el transcurso de sus interpretaciones en dependencia de la obra objeto de interpretación y del sentido expresado por tal estructura, creemos que dificultará enormemente la recepción de una obra, cerrada o casi cerrada según el juicio vacilante del propio autor⁴², que es brillante pero cuya brillantez se apaga en la misma medida en que no se refiere su propia fuente porque se ha renunciado a referir.

CONCLUSIONES

Si la causa del surgimiento histórico de la ciencia no es una constatación mejor en el campo de lo sensible –o sea, una constatación metódica en el campo de lo sensible frente a viejos postulados de presunta base sensible⁴³; si el surgimiento de la ciencia es en el fondo una consecuencia dialéctica del fenómeno y ella la exigencia irremisible e irracional de certeza en tanto que el fenómeno es una irrealdad (que no hay límite esencial), entonces no es solo que la ciencia no tenga una anterioridad empírica, rastreable en alguna experiencia novedosa o en un conjunto de tales (en una constatación en el campo de lo sensible), sino que sencillamente no cuenta con ninguna anterioridad radicalmente distinta del propio modo de saber científico, ni empírica (la contrastación de una experiencia novedosa) ni no empírica (alguna clase de sabiduría alternativa) sino en todo caso irreal. Luego que, en rigor, la ciencia nunca surgió, que siempre estuvo.

Ahora bien, la fijación de cierta anterioridad irreal (la fijación fenomenológico hermenéutica de la pérdida decisiva de un límite esencial) resulta diferente

42 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Nota para un epílogo*, Madrid: Abada, 2021, p. 5: “Cabe entonces que algún lector se pregunte qué son o a qué vienen estas páginas cuando las anteriores (precisamente los libros citados) tenían el aspecto, casi expreso, de un final. Lo mismo me pregunto yo. Espero que ellas mismas se justifiquen a sí mismas.”

43 Recuérdese la cita de la nota 37.

del ser histórico-universal obvio de la ciencia, pues lo que aquello quiere decir es que la naturaleza absoluta de la ciencia remite a un anterior no científicamente reconocible, de donde su carácter absoluto, pero sin el cual no hay comprensión al respecto de qué es ese absoluto, que lo es al respecto de un límite esencial de las cosas irremediadamente perdido; pérdida o desarraigo que es una dependencia o un compromiso de la ciencia respecto a su carácter independiente –un férreo compromiso con el desarraigo y por lo tanto con la necesidad de certeza– autocomprensión de la ciencia que permitiría fijar a esta con todas las de ley como saber válido más allá de su obviedad. Así la ciencia, el surgir de la ciencia sería un fenómeno captado a partir de la intuición comprensiva de la hermenéutica, definiéndose tal surgir como una fijación de la propia identidad de lo científico a partir de una nada significada y significativa que constituye un punto de ruptura absoluto, no exactamente un surgir en términos histórico-genéticos sino una ruptura de la Modernidad frente a, insistimos, la nada significada que es aquello de la pérdida del límite esencial y la consecuencia consistente en el compromiso de estatuir términos ontológicos.

Nosotros estamos fundamentalmente de acuerdo con la filosofía de Martínez Marzoa porque asumimos la tesis de que la absolutez de la ciencia debe aceptarse si bien no dogmáticamente –como de hecho él entiende–, no sin comprensión de esa naturaleza absoluta que es su punto ciego, siendo la propuesta crítica de aquel el que lo absoluto del modo de conocimiento científico es por la pérdida del límite esencial o fenómeno, sentido que en el fondo orienta el establecimiento de certeza de la ciencia, resultando el fenómeno o el límite esencial eso a donde remite (pues la nada significada se constituye en su forma, que es su compromiso esencial), siendo su carencia de vínculos (ab-soluto) verdaderamente una pérdida de vínculos.

El problema está en que la remisión aclaratoria de la naturaleza de lo científico es a algo, fenómeno, límite esencial, que a su vez no remite a nada (ello es nada), que es irreductible, teniendo aquí dicha intuición su propio punto ciego y recurriendo para su identificación al juego circular de presuposición y sofisticación del presupuesto en el curso del “leer” o del ejercicio hermenéutico.

Nosotros hemos encontrado, en el estudio de la obra de Martínez Marzoa, la intuición del límite esencial (“intuición” en el sentido de que en rigor no hemos encontrado nada) y lo que entendemos que ahora debe hacerse es polemizar con el propio punto ciego de dicha intuición precisamente en el sentido de que, en rigor, no se ha encontrado nada, que, como se lleva argumentando a lo largo de este trabajo, es preciso presuponerla, recuperando de algún modo la leyenda de que el ciego es el que mejor ve, y viéndonos nosotros forzados, por fuerza

de la filosofía, a la también legendaria contraparte de reprochar tal acceso de privada lucidez, que nadie es competente en cosas divinas⁴⁴.

Y desde luego que nosotros no estamos en disposición, aquí y ahora, de hacer mucho más que plantear la propia polémica, aunque, si se entendiera que no es suficiente con plantear un problema sino que además es preciso bosquejar siempre una salida, diríamos, como hipótesis de futuras investigaciones, que la filosofía de Martínez Marzoa podría llegar a constituir un planteamiento de filosofía de la ciencia relativo a qué ciencia es aquella para la cual no hay fijación reflexionante de su identidad y aquella que sí la tiene en los términos aquí apuntados. Lo que se discutiría sería qué clase de compromiso formal es la ciencia.

Sucede en efecto que, una vez rotas las leyes materiales que unían a todos los sujetos singulares del universo físico y el universo práctico pre-modernos, y una vez independizados todos esos sujetos en su autonomía legal propia, el único fundamento de normatividad y la única fuente de la que podían brotar todavía leyes en sentido estricto es precisamente del reconocimiento radical y profundo de la situación.⁴⁵

(...)

Pero lo que nos interesa señalar ahora es que la nueva normatividad física alcanzada por la teoría de la relatividad en este movimiento tiene un estatuto lógico esencialmente distinto al de teorías físicas anteriores. La teoría de la relatividad (y muy especialmente la teoría de la relatividad general) se sitúa en un nivel legal superior al de la física clásica. En cierta manera no se trata ni siquiera de una ley física (en sentido clásico) sino de una *meta-ley*, puesto que no describe regularidades naturales de ningún tipo, sino que establece cierto conjunto de *requisitos* que toda ley física debe cumplir si quiere merecer ese nombre. (...) la relatividad general tiene, según Einstein, un alto valor heurístico. ¿Por qué? Porque formula una condición sintáctica que *todas* las leyes de la naturaleza deben satisfacer y, al hacerlo, *restringe* el conjunto de los candidatos a leyes generales que pueden ser admitidos en física. No se trata ya, por tanto, de cómo es la naturaleza, sino de cómo debe ser (=qué condiciones debe cumplir) una ley que pueda ser ley de la naturaleza.⁴⁶

Dicho debate tendría cabida por cuanto es argumentable el que la ciencia ya se haya englobada bajo cierto escandalo irracional debido a su condición de

44 Véase: DIAZ LOPEZ, L., *Piedad y distancia, acerca de los orígenes de la filosofía en la Grecia Antigua*, Madrid: LaOficina, 2021. Dicha afirmación es eje de esta obra, a la sazón de la cual se propone magistralmente la identidad de la filosofía.

45 Véase: VILLAVERDE LÓPEZ, G., “Consideraciones en torno a la noción de estructura y la época moderna”. En: LEYTE, Arturo (Ed.), *La historia y la nada: 14 ensayos a partir de la filosofía de Felipe Martínez Marzoa*. Madrid: LaOficina, 2017, p. 123.

46 *Ibid.*, p. 123.

modo de saber histórico y a la vez histórico-universal; debido a su condición absoluta, esto es: de búsqueda de certeza si bien aparentemente carente de vínculos acerca de noción previa alguna de lo que signifique tal certeza, recordando así tanto la acusación como el problema radicado de que la ciencia, o ya cualquier saber, se vea dominada por la búsqueda de certeza y no por la búsqueda de conocimiento⁴⁷ acerca de qué signifique “certeza” –en cuya búsqueda a ultranza y carente de todo método absolutamente dado entendemos nosotros que cabría la filosofía–, acusación donde, insistimos, tendría cabida no solo el debate sino por su propia naturaleza una intuición de tipo irracional⁴⁸ como la que Martínez Marzoa lleva “mostrando” durante toda una vida de trabajo filosófico, debate que incluso favorecería una explícita delimitación del ámbito de la filosofía que no sería otro que ese punto ciego que es el escándalo irracional de la ciencia en el sentido del saber válido.

En resumidas cuentas, y en respuesta a todas las exigencias que se han venido planteando, podríamos aceptar y conservar la intuición de Martínez Marzoa si y solo si esta se plantea como el propio punto ciego de la ciencia y si se deja a un lado toda retórica justificadora consistente en vincular la noción de límite esencial a algo que efectivamente se ha dicho o algo que efectivamente se pueda leer⁴⁹, es decir, si se plantea como el problema ontológico referido al establecimiento de unos términos del ser cuya fijación a su vez no comprende acerca de qué hay necesidad de establecer tales términos, o sea, de qué sea lo ente cuya validez se necesita fijar.

Guillermo Villaverde López recoge también la idea de aquellas dos modalidades de ciencia y señala, a nuestro parecer, la pertinencia de un planteamiento semejante cuando escribe:

Sin duda alguna, la exigencia que –según hemos afirmado– une lo empírico y lo racional puro dentro del paradigma histórico moderno podría ser puramente arbitraria, es decir, meramente <<sobrevvenida>>, y meramente <<externa>>. Si sucediese tal cosa, por cierto, dejaría de ser visible el lugar desde el cual emanan las pretensiones de objetividad de la física matemática, de la moral kantiana, etc., y no se vería, en definitiva, por qué las hipótesis de Galileo habrían de ser más <<científicas>> que las hipótesis de los físicos aristotélicos, y por qué las declaraciones modernas de derechos (con todas sus deficiencias y con todas las salvedades que quie-

47 Véase: ALBERT Hans, *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübinga: Mohr Siebeck, 2001.

48 Véase: VILLAVERDE LÓPEZ, G., *Op. cit.*, p. 122: “En definitiva, el hecho de que nociones como las de <<esfera perfecta>> o <<plano sin rozamiento>> sean <<irreales>> en un sentido material-empírico no ha evitado que dirijan con mano de hierro, desde hace varios siglos, el estudio de la naturaleza.” Siendo la irrealidad de la abstracción científica análoga a (y una consecuencia de) la irracionalidad de la cosa ontológicamente irreductible.

49 Vinculando en todo caso esa posibilidad de lectura (la propia fenomenología hermenéutica) al problema filosófico científico en cuestión y no desde luego a una posibilidad dada sin más en el texto.

ran hacerse), nos parecen en general más <<justas>> que la división estamental de la sociedad.⁵⁰(...)

De todas las consideraciones hechas hasta el momento se desprende una tarea posible (y quizás también necesaria) para la filosofía: medir los fenómenos esenciales de la época moderna con la legitimidad metafísica que ella misma (según la hipótesis que hemos aceptado) suministra.⁵¹

A lo largo de este trabajo se ha resaltado la función de cierto argumento ontológico como recurso para la interpretación, funcionalidad independiente frente a los textos que es negada por Martínez Marzoa en tanto que este considera que lo ontológico es estructural y sincrónicamente reconocido en el propio texto sin anticipación alguna. Nosotros nos hemos dedicado en cambio a argumentar en contra de dicha posibilidad, tanto con ocasión de cierta disquisición de lingüística fenomenológica como de cierto trozo de texto de su interpretación de Platón. Ahora bien, no una sino varias veces hemos dejado claro que también para el propio Martínez Marzoa en rigor no cabe encontrar nada; que si el lector desprevenido coge un libro de este autor y lee que Atenas “era” una polis y no un estado en algún grado dentro de la escala del valor infinito de lo científico, jurídico, al caso; que si lee que en Grecia no es que se creyera en dioses, sino que “había” dioses porque entonces lo psicológico no cabía, y así con las varias decenas de fenómenos hermenéuticos que Martínez Marzoa identifica, es probable que dicho lector empiece a manejar esos contenidos como descripciones de hecho acerca de Grecia, un error que solo podrá sostener hasta que se interrogue al respecto del fundamento de tales interpretaciones (de cierta petición de principio que este está haciendo o aceptando sin darse cuenta), cuando halle que estas dependen metódicamente de nociones que se dan por sentadas o presupuestas acerca de lo que sea la noción misma de “hay” o de “cosa”, irreductibilidad, distancia, etc., momento en el que, quizás, se pregunte, ¿de dónde salen?, instante en el que habrá de desmoronarse la integridad de aquellas interpretaciones al mismo ritmo en que se acusa la pregunta. En este sentido, la recepción de la obra de Martínez Marzoa no debería consistir en un catálogo de fabulosos descubrimientos, pues son irreales.

Pero justamente por esto dicho es también del todo justo y pertinente el realizar una última aclaración, una que lo es al respecto de qué se ha querido decir cuando se exigió al principio de estos papeles un planteamiento autónomo del argumento ontológico. Dicho argumento se ha dicho que es independiente de hecho en cuanto a las interpretaciones, siendo que lo que se reclamó fue que también lo fuese de derecho, es decir, que se explicitase por qué tiene cabida, de dónde sale. Nosotros hemos dicho que este se obtiene a partir del problema radicado en la ciencia, del problema consistente acerca “de qué” se busca cer-

50 *Ibid.*, p. 127.

51 *Ibid.*, p. 120.

teza, algo que la ciencia no comprende de suyo acerca de sí misma por cuanto va a una con la búsqueda de certeza la ruptura total y absoluta frente a cualquier certeza inmediatamente dada, de modo tal que habría dos modalidades de ciencia, una que fija términos sin comprensión acerca de lo que se debe fijar términos, pudiéndose dar entonces derivas instrumentales o anticientíficas dentro de lo científico (por no existir fijación de su propia identidad; Guillermo Villaverde dice: fijación sobrevenida o externa), y otra que sí comprende acerca de lo que debe fijar términos, que es de eso perdido o que carece de realidad, de esa anterioridad óptica irremisible cuya pérdida es de donde la pulsión del establecimiento de unos términos ontológicos. Un escándalo irracional que implica la aceptación de un supuesto irracional de la ciencia o saber válido, de su naturaleza absoluta e infinita, supuesto irracional que es idéntico al presupuesto en cuestión operante en la interpretación de la fenomenología hermenéutica.

De modo tal que el planteamiento de dicho problema al respecto del saber válido sería ese que se reclama aquí como fundamento de la identificación en los textos de la tradición de la intuición en cuestión que constituye eso que Martínez Marzoa llama “decir relevante”, no siendo en ningún caso justificación o fundamento la pura y simple circularidad hermenéutica, sino la dependencia de esta, de la posibilidad de la intuición central que articula toda interpretación, del planteamiento de aquel problema.

Es efectivamente el propio Martínez Marzoa (de donde lo de pertinente y justo) el que reconoce eso de que la ciencia no tiene anterioridad y que por lo tanto sí la tiene en términos tales de que esta anterioridad es irreal y de la cual en última instancia depende la construibilidad racional de un real científico, si bien el que el trabajo hermenéutico dependa o cuelgue de este planteamiento creemos que no está del todo claro en el orden expositivo, un orden que en el fondo afecta al orden mismo de las justificaciones o fundamentos de su trabajo. Una mayor claridad expositiva por parte de Martínez Marzoa exigiría que quedase absolutamente claro que la fenomenología hermenéutica debe ir siempre de lo obvio y absoluto de la Modernidad a su remisión a lo irreal anterior (que tal dependencia es la matriz de la interpretación y no el texto por sí mismo, por su propia luz, en virtud del uso vivo de ciertos términos, etc.), y de esto al escándalo irracional de que lo absoluto racional de la ciencia es verdaderamente relativo, y lo mismo para la política y para cualquier fenómeno moderno caracterizado como de pérdida de vínculos y no meramente carente de estos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT Hans, *Traktat über Kritische Vernunft*, Tubinga: Mohr Siebeck, 2001.
- BLAY, Eulàlia, *Nada se ha perdido: aproximación a Paul Celan*, Madrid: LaOficina, 2022.
- DÍAZ LOPEZ, L., *Piedad y distancia, acerca de los orígenes de la filosofía en la Grecia Antigua*, Madrid: LaOficina, 2021.
- GADAMER, H-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- HABERMAS Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2016.
- LEYTE, A. (Ed.), *La historia y la nada: 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Madrid: LaOficina, 2017.
- MARTINEZ MARZOA, F. *Releer a Kant*, Barcelona: Anthropos, 1989
- _____, “Einai, physis, logos, aletheia”, *Emérita*, N.º 42, 1974a, pp. 159-175.
- _____, *Historia de la filosofía, I, II*, Madrid: Istmo, 1974b.
- _____, *La filosofía de “El Capital” de Marx*, Madrid: Taurus, 1984. (Hay edición de Abada de 2018 que añade un epílogo)
- _____, *Historia de la filosofía, I, II*, Madrid: Istmo, 1994.
- _____, *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid: Istmo, 1996.
- _____, *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999a.
- _____, *Lengua y tiempo*, Madrid: Visor, 1999b.
- _____, *Lingüística fenomenológica*, Madrid: A. Machado libros, 2001.
- _____, “Kant y la mota de polvo”, *LOGOS. Anales de seminario de metafísica*, Vol. 37, 2004, pp. 55-65.
- _____, *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile: Metales pesados, 2008.
- _____, <http://www.felipemartinezmarzoa.com/> (consultada el 24 de agosto).
- _____, *Nota para un epílogo*, Madrid: Abada, 2021.
- MÍGUEZ BARCIELA, A., *La visión de la Odisea*, Madrid: laOficina, 2014.

NOTAS CRÍTICAS

**FILOSOFÍA: ¿ELUCIDACIÓN O TEORIZACIÓN? A PROPÓSITO
DE PERSPECTIVAS WITTGENSTEINIANAS. LENGUAJE
SIGNIFICADO Y ACCIÓN**

*PHILOSOPHY: ELUCIDATION OR THEORIZATION? ABOUT
WITTGENSTEINIAN PERSPECTIVES. LANGUAGE
MEANING AND ACTION*

Nota crítica de: SANTAMARÍA, F. O., ROSANÍA, N. A. y CÁRDENAS, K. M.
(Eds.), *Perspectivas Wittgensteinianas. Lenguaje, significado y acción*. México:
Tirant lo Blanch, 2021, 533 p.

ANGÉLICA MARÍA RODRÍGUEZ ORTIZ

Doctora en filosofía. Posdoctorado en Ciencias sociales, humanidades
y artes (CEA).

Docente

Departamento de Educación

Universidad Autónoma de Manizales

Manizales/Colombia

amrodriguez@autonoma.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7710-9915>

Recibido: 19/07/2022

Revisado: 9/08/2022

Aceptado: 12/09/2022

GABRIEL JAIME ARANGO RESTREPO

Magister en Filosofía

Docente

Facultad de Ciencias de la Educación

Universidad Católica de Oriente

Rionegro/Colombia

garango@uco.edu.co

ORCID: 0000-0002-5477-9924

Resumen: El texto hace una revisión crítica de los apartados del libro *Perspectivas wittgensteinianas. Lenguaje significado y acción* (2021), a partir de la visión de la filosofía presente en las investigaciones de Ludwig Wittgenstein, para quien todo intento de teorización constituye un intento inútil de salir de un atolladero. Por ende, la responsabilidad de la filosofía radica en la aclaración, mediante el análisis del lenguaje, de las quimeras conceptuales que ella misma ha creado. Se abordan los temas de la inviabilidad de la teoría del color en términos lógicos, el carácter no epistémico de las proposiciones gozne y de las creencias religiosas, la objetividad como criterio dentro de un sistema de reglas, la vaguedad del lenguaje y el giro pragmático.

Palabras Clave: Wittgenstein, filosofía-analítica, giro-pragmático, análisis-filosófico.

Abstract: This text is a critical review of the sections of the book *Wittgensteinian Perspectives. Language meaning and action* (2021), based on the vision of the philosophy contained in the researches of Ludwig Wittgenstein, for whom any attempt of theorizing constitutes a useless attempt to escape from a quagmire. Therefore, the responsibility of the philosophy lies in the clarification, through the analysis of language, of the conceptual chimeras that it has created. The issues of the infeasibility of color theory in logical terms, the non-epistemic character of hinge propositions and religious beliefs, objectivity as a criterion within a system of rules, the vagueness of language and the pragmatic turn are addressed.

Keywords: Wittgenstein, Analytic-philosophy, pragmatic-turn, philosophical-analysis.

Si algo destaca en la naturaleza de la filosofía es precisamente la capacidad crítica que se despierta en aquellas personas que se aproximan a esta, pues en el quehacer filosófico está: la reflexión y el razonamiento, elementos esenciales de la criticidad. A lo largo de la historia de la filosofía, ser analítico y asumir posturas propias sustentadas en razonamientos llegan a ser, sin duda, dos condiciones de posibilidad para la existencia de esta. Asumir la vida de manera pasiva no es una alternativa, como bien lo expuso Aristóteles, pues el espíritu humano, en su naturaleza, tiende a la búsqueda del conocimiento a través de la liberación del pensamiento. Así, la filosofía, como actitud liberadora -en cuanto permite a quien la use evaluar y eliminar prejuicios- y elucidadora -al aportar herramientas lógicas y lingüísticas para clarificar aquellas imprecisiones conceptuales- posibilita tener claridades conceptuales sobre la concepción del mundo, establecer relaciones epistémicas con este y dotarlas de sentido y significado.

Precisamente en esta concepción liberadora del pensamiento, el lenguaje juega un rol fundamental a la hora de hacer filosofía; tanto así que, desde los antiguos hasta nuestros días, los grandes pensadores en sus sistemas filosóficos han dedicado su atención a este. Sin embargo, para Wittgenstein, el lenguaje no se reduce a un simple objeto de investigación, sino que llega a ser un

instrumento para dar cuenta del mundo y las acciones que realizamos en este: el lenguaje le permite instituir un método para sus estudios¹ (Shotter, 2000).

Tras su muerte, en 1951, los aportes de Ludwig Wittgenstein ganan mayor reconocimiento- incluidos aquellos que no habían sido publicados- no solo en el campo de la filosofía, sino en el derecho, la política, la crítica literaria, la filosofía de la mente y las ciencias físicas. Su influencia en la filosofía de occidente, misma ante la que paradójicamente desde su revisión ontológica se opuso, cada vez resulta mejor acogida en los diferentes ámbitos de estudio. Y es que el método, que le ha sido atribuido por la tradición analítica, no solo ha permitido identificar pseudoproblemas en la ciencia y la filosofía, sino que ha servido de lupa en la construcción del conocimiento en las diferentes ciencias.

La filosofía analítica y también la filosofía pragmática contemporánea han tomado gran influencia de la filosofía wittgensteiniana y, quizás, con más fuerza de la que tuvo a principios del siglo XX en Viena, o de la que en 2012 Ian Hacking lograba ver; ya que, contrario a lo que expone Tomasini (2014), Wittgenstein no es ignorado y, mucho menos, se desconocen los aportes de sus planteamientos. Es precisamente esto lo que dejan ver los estudios que se están llevando a cabo desde análisis conceptuales y lógicos, al hacer uso del método analítico que se le atribuye a este pensador². Prueba de ello son los 14 escritos de 18 investigadores, de diversas partes del mundo, que componen los tres capítulos de *Perspectivas wittgensteinianas*, libro que aquí se analiza.

Esta es una obra en la que los autores trascienden los análisis sobre las formas de pensar y hacer filosofía de este filósofo, al retomar sus revisiones conceptuales y lógicas sobre diversos fenómenos en aras de realizar aportes en la elucidación filosófica. Sin embargo, resulta paradójico que los editores de este texto afirmen que dentro de las propuestas wittgensteinianas que en este se presentan se hace alusión al “modo como Wittgenstein concibe la filosofía, esto es, como una actividad elucidatoria y no como un conjunto de doctrinas con problemas genuinos sobre los cuales se debe teorizar para ofrecer una explicación o solución racional del fenómeno que se examine” (Santamaría, Rosanía y Cárdenas, 2021, p. 30), pues la misma elucidación no se contradice con el planteamiento de soluciones racionales y tampoco resulta ser un opuesto de la teorización.

Precisamente la elucidación, para algunos de estos autores, se convierte en una herramienta para abordar una serie de problemas y también para descartar todos aquellos ‘pseudoproblemas’ sobre los que gran parte de los autores que

1 En el texto de John Shotter “Wittgenstein in Practice: His Philosophy of Beginnings, and Beginnings and Beginnings” (2000), el autor destaca los métodos que aporta en sus estudios este pensador austriaco.

2 Si se revisa en Google académico se pueden hallar más de 7.410 textos escritos entre 1990 y 2020, entre los cuales se incluyen: artículos científicos, trabajos de grado (pregrado, maestría y doctorado) y conferencias en torno a los aportes realizados por este pensador austriaco.

participan de esta obra vuelven con el fin de comprender y plantear alternativas de solución desde la óptica filosófica de este pensador, presentando con ello alternativas para dar cuenta del fenómeno abordado. Siendo así, la paradoja está encerrada en lo que convoca comprender la filosofía como una forma de ‘elucidar’ que, al parecer, para los editores, difiere de la solución racional y la teorización, cuando el mismo concepto ‘elucidar’ ya contiene en su naturaleza semántica las pretensiones de aclarar aquello que se torna oscuro e incomprendible, para dar cuenta de lo analizado de forma lúcida en términos racionales³. El libro precisamente muestra que no hay una única forma de hacer filosofía, y aunque en Wittgenstein la elucidación es por excelencia una de ellas, y la mayoría de los autores de *Perspectivas Wittgensteinianas* la acogen, otros tantos van un poco más allá.

Analizar las proposiciones elementales, por ejemplo, resulta dar cuenta de esta paradoja. Si bien Wittgenstein, como lo presentan Tomasini y Andrew Lugg en sus manuscritos del primer capítulo, realiza procesos de elucidación desde la lógica para mostrar el problema del atomismo lógico con las proposiciones elementales, es precisamente dicho ejercicio elucidatorio el que le permite dar una solución al problema de los colores, al evidenciar en su misma obra inicial que “el lenguaje natural no incorpora proposiciones elementales tal como habían sido concebidas en el *Tractatus*” (Tomasini, 2021, p. 62). Proceso que fue realizado por el mismo Wittgenstein. Asimismo, se introduce en el problema de las representaciones; en especial, sobre las cualidades que son representables y las que no, con lo cual se evidencian los aportes de Wittgenstein a la filosofía de la mente. Un problema, que como muestra Lugg, es abordado desde la lógica del color.

Para el caso de los manuscritos en cuestión, “Wittgenstein Sobre Colores, Lógica y Gramática” y “Wittgenstein and the representation of colour” Tomasini y Lugg, respectivamente, dan cuenta del problema que se ha planteado en la filosofía del lenguaje sobre la dicotomía entre las proposiciones elementales y el lenguaje natural, al develar lo fundamental de la noción de proposición elemental. Expone el autor del primer estudio que “podemos tratar a las proposiciones como si fueran elementales, pero dicha esquematización no asegura que lo sean” (Tomasini, 2021, p. 62). Su análisis lleva a que el profesor mexicano revele cómo en Wittgenstein se puede concebir la proposición “como un modelo de la realidad”.

Ante esto, surge el cuestionamiento en torno a la línea delgada entre elucidación y teorización, pues acaso al entender la proposición como un ‘modelo de la realidad’ o como lo expone Tomasini ‘como un instrumento de medición’

3 Tomasini considera, por ejemplo, que el enfoque de Wittgenstein es el del desvelamiento de las quimeras conceptuales que se esconden en los problemas tradicionalmente filosóficos, más que la naturalización de la filosofía (2021, p. 31).

¿no estaría oscilando el autor estudiado en su análisis entre problemas de orden lógico y ontológico que aún siguen latentes en la filosofía? ¿no conlleva este análisis a ofrecer una explicación o solución racional del fenómeno que se está examinando en su misma obra, en especial en lo que Tomasini ha denominado la ‘segunda revolución wittgensteiniana’? Pues el lenguaje mismo pasa a ser fenómeno y, desde el análisis entre lo lógico y lo gramatical, se plantean alternativas para entender mejor el uso dado al mismo en lo concerniente a la incompatibilidad de los colores.

En Tomasini, sin duda, ha servido para la especulación y elucidación cuando intenta mostrar lo que se ha presentado en las interpretaciones de las obras de Wittgenstein, sobre las cuales se presentan diagnósticos de problemas filosóficos, cuando en realidad el mismo Wittgenstein mostró que al final, en sus estudios sobre los juegos del lenguaje, logra articular dos formas de pensar diferentes sobre el mismo problema.

Para el caso de Lugg, también se evidencia cierta paradoja cuando el autor expresa que “*Not many philosophers have been as antipathetic as Wittgenstein to philosophical speculation and pronouncements about the essential nature of the world and our place in it*” (p. 98); ya que resulta que, precisamente, es el análisis conceptual el que permite superar la especulación para pasar a estudiar fenómenos o, en términos de Lugg, acercarse a una serie de acertijos que llegan a ser solucionables cuando se propone una comprensión adecuada del uso gramatical que se ha dado al lenguaje (p. 96). Es decir, que además de ser esclarecedora, la filosofía de Wittgenstein sí da cuenta de soluciones prácticas en sus revisiones conceptuales que, además de ser metodológicas, plantean claridades teóricas, aun cuando su propuesta no sea para el avance de una teoría filosófica como tal.

Ahora bien, el estudio realizado por Ruiz-Martínez y Rosanía presentado en “Wittgenstein: tres coordenadas lógicas para la objetividad” es quizás uno de los que, en el primer capítulo de este libro, permite ver elementos que van más allá de la elucidación y en el cual se evidencia teorización en torno a cómo puede entenderse una nueva concepción de lógica que permita cimentar las coordenadas sobre las que se entiende la objetividad. Es claro que, si bien Wittgenstein no admitió su interés filosófico por las teorizaciones, estos autores sí muestran que, desde los aportes teóricos de este filósofo del siglo XX, pensadores como Dennett, Brandom y Sellars han construido parte de sus apuestas teóricas con las que dan cuenta de diferentes problemas filosóficos; algo que también Ruiz-Martínez y Rosanía intentan hacer al considerar que “a partir de este marco interpretativo puede formularse una concepción sustantiva de objetividad que le sirva a disciplinas no experimentales” (2021, p.103).

Argumentar en torno a la objetividad implica, entonces, ofrecer un conjunto razones para entenderla de tal o cual forma y hacer uso de ella en campos dis-

ciplinares en los que se consideraba que no era posible llegar a ser objetivo. Sin duda, el aporte más valioso de los investigadores colombianos está en la elucidación misma que realizan en torno a la objetividad, pero al convertirla en su objeto de estudio cabe preguntar si, en realidad, no se está teorizando sobre esta como un fenómeno, máxime por las ambigüedades que evidencian en su uso dentro del discurso científico. Así, las coordenadas planteadas, desde su apuesta pragmática, oscila entre elucidación, teorización y acción, incurriendo nuevamente en la paradoja que se expone en el prólogo y que, como se puede ver, no se ha podido eludir. No obstante, como lo exponen los mismos autores al final de su estudio “las tres coordenadas supuestas no son exclusivas ni exhaustivas, solo han sido útiles para desarrollar la argumentación” (también Ruiz-Martínez y Rosanía, 2021, p. 37) y dejan abierta la puerta para trabajar nuevas líneas en torno a la lógica y al lenguaje para entender la relación entre cognición e intencionalidad; relaciones que pasan a ser fenómenos de estudio desde esta óptica wittgensteiniana que adoptaron.

Para el caso del segundo capítulo: “Significado y conocimiento”, quizás el objetivo demarcado en el prólogo sea un poco más fiel. El análisis exegético presentado por el español Javier Vilanova en “La vaguedad como rasgo del significado en las investigaciones filosóficas” deja ver en su examen conceptual a las objeciones presentadas por Baker y Hacker las incomprendiones presentadas por estos autores en su interpretación de los planteamientos wittgensteinianos, quedándose en la elucidación pura pretendida para alcanzar “la aceptación de la vaguedad “productiva” de nuestros conceptos” (Vilanova, 2021, p. 186), sin pasar a teorizar sobre un fenómeno X.

Podría decirse que algo similar obedece a la propuesta de Pamela Lastres en “Trivialidades y certezas básicas: una lectura terapéutica de *Sobre la certeza*”, quien evidencia que *Sobre la Certeza* deja ver una investigación epistemológica terapéutica, en la que el filósofo vienés presupone una profunda sensibilidad Filosófica. La filosofía de Wittgenstein actúa como terapia al “desalojar algunas expectativas arraigadas en el filósofo tradicional continental: el inveterado deseo de encontrar fundamentos sólidos, la inclinación a pensar que una taxonomía rigurosa brindará las claves para comprender un determinado tema, etc.” (Lastres, 2021, p.232). Una elucidación, con la que muestra otras formas de hacer filosofía, desde esta perspectiva wittgensteiniana.

En la misma línea, Modesto Gómez-Alonso en “Wittgenstein: metafísica y alienación” da cuenta del poder elucidatorio de la propuesta wittgensteiniana; sin embargo, su análisis conceptual del discurso cartesiano desvela que la filosofía de este filósofo no se agota en las cuestiones metodológicas o meramente procedimentales. La crítica que realiza Wittgenstein a la filosofía tradicional no es una crítica que se agote en la negatividad de los procedimientos usados por diferentes filósofos. Para este investigador español, esa filosofía de la crítica “significa también, y, sobre todo, que se opone al dogmatismo, entendido a la vez

como actitud y como posición teórica y trascendente” (Gómez-Alonso, 2021, p. 276). Es una filosofía entre la elucidación y la acción: “La filosofía wittgensteiniana es, por tanto, una actividad trascendental que se despliega en la frontera de la experiencia y que pone a la vista (no experiencialmente) lo que la experiencia ordinaria presupone y oculta” (p. 275)⁴.

Por su parte, Pablo Quintanilla en “Wittgenstein, Ayer y Davidson. Sobre significado y verificación” inicia con una postura similar a la de sus colegas a lo largo de este capítulo. Pese a ello, en el cierre de su análisis acaba por desviarse del objetivo pretendido. Si bien, el investigador peruano inicia con un proceso de elucidación, es preciso anotar que termina aduciendo a una propuesta teórica en la que “as condiciones de verdad vienen dadas por observaciones empíricas, pero más que por oraciones y hechos aislados, por sistemas de oraciones. Esto haría una teoría de significado verificacionista y holista” (2021, p. 208), con lo que da un salto abrupto de la simple elucidación al estudio de la teoría de la verdad y la justificación de las creencias desde cuestiones meramente empíricas. Es decir, Quintanilla esboza su propia postura teórica en torno al fenómeno de las creencias apoyándose en lo que expone y sustenta como una teoría condicional de verdad del significado, la cual “está diseñada para trabajar en oraciones que obtienen sus significados en relación con el mundo, es decir, en un modo triangular que conecta al hablante, el intérprete y el mundo común y compartido” (Quintanilla, 2021, p. 209).

Ahora bien, en “El conocimiento religioso en Wittgenstein”, Sanfélix y Tejedor abordan el análisis de las creencias religiosas, de acuerdo con el filósofo austriaco, quien consideraba que la palabra ‘creencia’ le ha hecho daño a la religión, pues se tiene la tendencia a tratarla como a una creencia cualquiera y que, por ende, pide justificación. No obstante, las creencias religiosas no tienen, ni necesitan, pruebas, pues no poseen una naturaleza doxástica (2021, p. 286), sino ética (297). Por su parte, Engelman, en “La articulación de aspectos de un ‘punto de vista religioso’ en Wittgenstein y la crítica del ‘culto de la utilidad’ de la modernidad (de Spengler a Frazer, por medio de Keynes, Kierkegaard, Händel, Tolstoi y Dostoievski)” aclara conceptualmente la influencia, tomada de manera crítica, de autores como Spengler sobre la visión de la cultura y la religión de Wittgenstein, para quien la justificación del progreso a partir de la utilidad “descalifica un punto de vista religioso mínimo, pues lo que tiene importancia en tal concepción [de la oscuridad de su tiempo] no puede ser reducido a la utilidad y el progreso” (2021, p. 344).

4 Es inevitable hacer referencia, aquí, al artículo “Robust Virtue Epistemology and the Ontology of Complete Competences”, en el que el mismo Gómez-Alonso considera que la sensibilidad contextual propia de la *Triple S structure* del conocimiento, según la explicación completa de Sosa (*seat, shape, situation*), debe ser tomada con cuidado, en parte, porque establece una diferenciación ontológica entre disposiciones internas y externas, lo cual va en contraposición con la condición intrínseca de las capacidades epistémicas del agente (2021, pp. 490-1).

Beuchot, en “Interpretación de la filosofía de Wittgenstein desde el pensamiento analógico” compara las visiones wittgensteinianas de la filosofía y de la religión, apuntando a que la primera solo merece crédito si repercute en la práctica, mientras que la segunda, solo si hace mejor al hombre (2021, p. 356), de modo que ambas son actividades terapéuticas que buscan la paz de pensamiento y en la vida, respectivamente. Por otra parte, ayuda a evitar la vanidad metafísica de querer explicarlo todo (p. 365). Por último, Cristina Bosso, en “Desde Wittgenstein: elementos para una antropología filosófica contemporánea”, resalta que la novedad del método de análisis del lenguaje de Wittgenstein ofrece un nuevo camino para pensar el significado de lo humano (p. 376), ya no *sub specie aeternitatis*, sino desde lo que el ser humano es capaz de hacer (p. 379). Un capítulo que, al igual que el anterior, plantea elucidaciones sin pretensiones sistemáticas.

La última parte del dossier presenta diferentes perspectivas desde las cuales el lenguaje es, fundamentalmente, acción. Angélica Rodríguez y Dora Ramírez-Vallejo, en “Wittgenstein y Searle: entre los juegos de lenguaje y los actos de habla”, abordan los orígenes de la teoría de los actos de habla, que constituye hoy en día un campo de estudio multidisciplinar al interior de las ciencias sociales y de la cultura, los estudios literarios y la teoría política, a partir de las nociones de regla, trasfondo y formas de vida; allí las autoras oscilan entre la elucidación y la acción, mediadas por la teoría.

En “Acción y comunidad. Wittgenstein y su influencia en los (neo) pragmáticos”, Santamaría y Cardona-Restrepo analizan la repercusión de las investigaciones de Wittgenstein sobre los filósofos norteamericanos más contemporáneos. Si bien, el filósofo austriaco despreciaba el pragmatismo, es innegable que las concepciones de reglas de juego, comunidad lingüística, hábitos y del significado como dependiente de la aceptación comunitaria, no solo concuerdan con las de Pierce, sino que influyen en el resurgimiento del pragmatismo, representado, entre otros, por Rorty, Brandom y Shusterman. Por su parte, Quintana-Paz, en “Cinco modos de usar a Wittgenstein contra el marxismo” aplica, de manera novedosa y demoledora, los argumentos de Wittgenstein a los fundamentos del marxismo. De este modo, aplica el argumento del lenguaje privado contra el capital, el del seguimiento de reglas con los gobiernos, el de la imposibilidad de la filosofía para solucionar problemas contra el concepto marxista de participación política, el de la vaguedad del lenguaje contra la división de clases y la pluralidad de formas de vida contra la idea de progreso. Un estudio que sin duda realiza una apuesta por usar la teoría wittgensteiniana y su método como lupa conceptual⁵.

5 Los temas considerados por los autores de la última parte de *Perspectivas wittgensteinianas* se encuentran ampliados en *Naturaleza biopragmática de la moral. Lenguaje y mente, condiciones necesarias de la institución moral* (2018) de Angélica Rodríguez, “La

A manera de cierre, cabe destacar que los autores de *Perspectivas wittgensteinianas* se enfrentan a la paradoja de que, si bien Wittgenstein es una piedra en el zapato de todo aquel que desee construir un sistema teórico, la historia de la filosofía muestra una tendencia hacia la sistematicidad y la teorización, casi como si fuera considerablemente difícil vivir sin teorías, por lo cual una gran mayoría de filósofos no logran escapar a ellas. En este sentido, los estudios realizados por Wittgenstein se convierten en una terapia a través de la cual cualquier investigador está cayendo en cuenta periódicamente de la cristalización de sus estudios en fundamentos estáticos para, a continuación, darse cuenta de que no es posible tal estabilidad.

Dado esto, algunos de los autores de *Perspectivas wittgensteinianas* pasan de la elucidación al análisis de fenómenos y representan ciertos intentos por plantear posturas teóricas que sirvan como lupas conceptuales para la comprensión de los mismos. Pese a ello, muy al estilo wittgensteiniano, se dan cuenta de ello y aluden a no considerarlos como fundamentos sólidos y universales para dar cuenta del mundo; algo que llega a ser comprensible, ya que, el mismo Wittgenstein, pese a su renuencia ante esta cuestión y a su crítica a la ‘filosofía tradicional’, no logra escapar de ello al intentar dar cuenta del mundo desde el lenguaje y la lógica. Sin embargo, lo que realmente prima en el texto aquí analizado es el aporte que desde el método analítico, que se le ha atribuido a Wittgenstein, se está empleando a la hora de hacer filosofía. Así, remite en cada apartado a la metáfora del lecho de río, en el que hay una cierta unidad discursiva, cuyas bases están, no obstante, dispuestas para la discusión por parte del lector y, por ende, están purificadas de dogmatismo.

Practicar la filosofía desde esa visión terapéutica es la que permite que cada autor de *Perspectivas wittgensteinianas* se interpele a sí mismo y a su forma de hacer filosofía. Esa es, sin duda, la invitación más valiosa a la que convocan los autores de esta obra filosófica en la que Wittgenstein y sus estudios se convierten en una forma de alienación ante la forma de hacer filosofía continental. Es por ello, que esta es una obra valiosa para quien quiera introducirse en la filosofía analítica a través de la lectura rigurosa y clara de los trabajos de quien ha sido considerado el autor más representativo de la filosofía del siglo XX. De igual forma, presenta la novedad de profundizar en las bisagras que enlazan la primera y la segunda etapa de la filosofía analítica, sea a través de la inviabilidad de la teoría del color, el carácter no epistémico de las proposiciones gozne y de las creencias religiosas, la objetividad como criterio dentro de un sistema de reglas (borrosas o vagas, por demás), o el giro pragmático.

construcción lingüística del Estado moderno: el concepto de democracia como una descripción abreviada de promesas por cumplir” (2021) de Dora Ramírez-Vallejo, “¿Qué significa pertenecer a una comunidad?” (2019) de Freddy Santamaría y Simón Ruíz-Martínez

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GÓMEZ-ALONSO, M. "Robust Virtue Epistemology and the Ontology of Complete Competences". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54, 2, 2021, 489-510 <https://dx.doi.org/10.5209/asem.78474>
- QUINTANA-PAZ, M. "Por qué debemos librar la batalla cultural", En: Agustín Domingo Moratalla, Isidro Catela Marcos, Pablo H. Velasco Quintana and Fernando Lostao Crespo (eds.): *¿Librar la batalla cultural? De la cultura pensada a la cultura vivida*. Madrid: CEU Ediciones, 2021, 127-143.
- RAMÍREZ-VALLEJO, D. A. "La construcción lingüística del Estado moderno: el concepto de democracia como una descripción abreviada de promesas por cumplir". *Analecta Política*, 11, 20, 2021, 133-151. <https://doi.org/10.18566/apolit.v11n20.a07>
- RODRÍGUEZ-ORTIZ, A. *Naturaleza biopragmática de la moral. Lenguaje y mente, condiciones necesarias de la institución moral*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana y Universidad Autónoma de Manizales, 2018, 424 p.
- SANTAMARÍA, F. y RUIZ MARTÍNEZ, S. ¿Qué significa pertenecer a una comunidad? *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*. 8, 9, 2019, 321-346. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3236931>
- SHOTTER, J. Wittgenstein in Practice: His Philosophy of Beginnings, and Beginnings and Beginnings. *Concepts and Transformation*, 5, 3, 2000, 349-362
- TOMASINI, A. (2014). Filosofía analítica en América Latina. *Rev. Filosofía. Aurora*, 26, 38, 167-190.

**PETER SLOTERDIJK Y EL POSPESIMISMO: BURBUJAS,
GLOBOS, ESPUMAS**

*PETER SLOTERDIJK AND POST-PESSIMISM: BUBBLES,
BALLOONS, FOAMS*

Nota crítica de: SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*. Madrid: Siruela, 2003, 583 pp.

SLOTERDIJK, Peter, *Esferas II*. Madrid: Siruela, 2004, 921 pp.

SLOTERDIJK, Peter *Esferas III*. Madrid: Siruela, 2009, 715 pp.

LUCAS RIMOLDI

Doctor en Letras
Investigador de CONICET-Ufasta
Mar del Plata/Argentina
lirimoldi@yahoo.com

Recibido: 28/05/2022
Revisado: 26/07/2022
Aceptado: 12/09 /2022

ALICIA MONCHIETTI

Magister en Psicología Social
Profesora consulta para la Especialización en psicogerontología
Universidad Nacional de Mar del Plata
Mar del Plata/Argentina
almonchie@mdp.edu.ar

ENRIQUE LOMBARDO

Profesor Titular
Universidad Nacional de Mar del Plata
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires/Argentina
enriquelombardo2014@gmail.com

Resumen: Esferas de Sloterdijk descansa en la observación de que el *homo sapiens* es el producto evolutivo con índice de espontaneidad más alto y como tal es afectado por influjos simpatéticos de otros seres vivos. Le es propia la creación de atmósferas para su inmunidad anímica, de ahí que el *continuum* explicativo del autor sea la idea semimetafórica de invernadero. Nuestra lectura de esta teoría (y novela barroca) hace pié en su afirmación sobre la afectividad positiva de esos espacios, que hoy cobran la morfología de espumoso hábitat para un ser de lujo y de mimo, en franca contraposición al sujeto descentrado y deconstruido de los enfoques pesimistas, cuya superación analizamos a lo largo de los tres tomos.

Palabras Clave: Peter Sloterdijk; pospesimismo; teoría esferológica.

Abstract: Sloterdijk *Spheres* rests on the observation that *homo sapiens* is the evolutionary product with the highest rate of spontaneity and as such is affected by sympathetic influences from other living beings. The creation of atmospheres for his psychic immunity is his own, hence the author's explanatory *continuum* is the semi-metaphorical idea of a greenhouse. Our reading of this theory (and baroque novel) gives rise to its affirmation about the positive affectivity of these spaces, which today take on the morphology of a foamy habitat for a luxury and pampering being, in direct opposition to the decentered and deconstructed subject of the pessimistic approaches, whose overcoming we analyze throughout the three volumes.

Keywords: Peter Sloterdijk; post-pessimism; spherological theory.

He contratado por una hora y media al filósofo Peter Sloterdijk. Porque es filósofo y porque está de moda. Si estuviera de moda y no fuera filósofo, no lo subimos a nuestro taxi con nosotros ni de coña. No vamos a subir al taxi a Winona Ryder, ni a Zidane, ni al rapero ese que no sé cómo se llama, solo porque está de moda. Tampoco vamos a subir a cualquier filósofo sólo porque es filósofo. Llamamos al Peter Sloterdijk porque es filósofo y está de moda... al Sloterdijk lo vamos a poner en el Palace porque en el Palace dormía Borges y porque en el Ritz durmieron Britney Spears y Mel Gibson... Se habló de todo y con eso vamos a hacer un libro, porque llevamos escondida una grabadora en la mochila, no somos tarados. Vamos a hacer un libro, nos vamos a forrar, y ni se va a enterar.¹

En el transcurso de sucesivas revisiones hemos ahondado en la visión poshumanista, no metafísica y pospesimista de Peter Sloterdijk, quien desgrana, sin prisa pero sin pausa a lo largo de los tres tomos de su teoría de las esferas, una misma idea rectora. Es la de esfera como ámbito investido de un clima atmosférico-simbólico que modela simultáneamente la convivencia de quienes la conforman y su intento de construir un entorno generativo, creativo y protector.

1 García, Rodrigo, "Prefiero que me quite el sueño Goya a que lo haga cualquier hijo de puta". En AAVV, *Dramaturgos argentinos en el exterior*. Buenos Aires: INTeatro, 2010, 196-200.

Para su autor el proyecto *Esferas* se trata también de una novela barroca y, en efecto, su estilo y elocuencia resultan tan contundentes y admirables como su capacidad inventiva. La “Retrospectiva” que concluye *Espumas* produce una narrativa de sí, ficción donde Sloterdijk explicita algunas posiciones teóricas e ideológicas del ¿narrador? de la esferología. En este diálogo reparte su voz en las figuras de un macrohistoriador, un teólogo, un historiador de la literatura y un crítico literario, al que cede las palabras de cierre. Mientras que el teólogo alude al sujeto de la enunciación como antropólogo no identificado o antropomonstruólogo titular de un gozoso complejo de cuerno de la abundancia, al crítico literario le toca asumir esta teoría que no rezonga, producto del abandono de las hipótesis pesimistas del siglo XX (2009, 647-666).

Nuestra lectura enfoca sus aspectos más significativos, explica su expreso carácter pospesimista y cómo se gradúa de *Burbujas* a *Espumas*.

Todo *Esferas* se funda en la idea semimetafórica de invernadero en tanto *continuum* explicativo de las formas de vida arcaicas hasta las más contemporáneas (2004, 127; 2009, 620). La esfera como forma no conflictiva sin aristas da lugar a este nuevo modelo explicativo de lo consubjetivo, del vivir y ser dentro de un espacio-tiempo compartido que también comporta un sistema de inmunidad. Consideramos fundamental para entender su origen tener presente con Sloterdijk que el hombre, como producto evolutivo con índice de espontaneidad más alto, es afectado por influjos simpatéticos de otros seres vivos (2003, 225-7). Bajo este sino y en el interjuego con sus complementadores y promotores –y hasta acosadores– es capaz de dominar los riesgos vitales en la amplitud del mundo y dejarse ser (2003, 432). Del inicio de *Burbujas* nos parece útil destacar la idea de que lo propio de la especie *homo sapiens* es justamente crear estas campanas de sentido de las que surgen inspiraciones comunes que les otorgan características diferenciales (2003, 62; asimismo 2004, 43; 2009, 655). El entrelazamiento animante de seres interesados en estar en proximidad y participación unos con otros, en lo sutil común, produce inmunidad tanto espacial como anímica (2003, 51-2). Las esferas se fundan en relaciones micro-climáticas semióticas al menos diádicas que apoyan el fantasma de capacidad, auto-disfrute y comunión, y en su interior la afinidad de creencias y esfuerzo genera el estímulo que las vitaliza (2003, 321; 2009, 47). Sloterdijk extiende su propuesta de la microesfera como esfera de dos al explicar que los humanos se vinculan progresivamente en entornos de convivencia más amplios y diversos, formando hogares, hordas, tribus, comunidades, pueblos o imperios, con la premisa de que “...la climatización simbólica del espacio común es la producción originaria de cualquier sociedad” (2003, 52). Todos estos grupos “...vibran y conviven casi exclusivamente en comunicaciones sobre sus preocupaciones básicas actuales: su clima, sus dioses locales, sus demonios de grupo.” (2004, 132).

Explica acertadamente Martínez: “Una fenomenología del espacio como la que propone Sloterdijk debe comenzar entonces por la psicología de las esferas,

que es fundamento de la política de las esferas al igual que de las filosofías de la intimidad, y ambas causas de una morfología política cuya historia hace la trilogía *Esferas...*” (2010, 84).

Nos detenemos en una amplia sección de *Burbujas* de más de 200 páginas que constituye a nuestro criterio una de las más originales de la esferología. Luego de un colorido *racconto* por diversas formas de influjo a distancia, transmisión de pensamientos, magnetismo, hipnosis y mesmerismo, Sloterdijk se inspira en la concepción que ofrece el psicoanálisis sobre la vida intrauterina dentro de la placenta, el nacimiento y desarrollo, para explicar cómo desde el inicio el sujeto humano es con otro -la portada de este tomo lleva un detalle de un dibujo anotado de Leonardo Da Vinci sobre útero, embrión y placenta-. En su interés por lo redondeado y envolvente, Sloterdijk insiste sobre el vínculo de feto y placenta. La fuerte impronta de la primigenia condición del ser humano en el útero materno constituye el modelo originario de cercanía, autoabastecimiento y disfrute, y persistiría inexorable a lo largo de la vida bajo la forma del anhelo de reeditar de una forma u otra una relación donde dos sean uno. Toda creación de espacio evoca en tal sentido el espacio matricial perdido. Microesferas sucesivas formadas con otros significativos acompañan al sujeto en la construcción de la identidad, y se ejemplifican con las formadas por el niño y su mejor amigo, el adulto y su pareja, el discípulo y el maestro, la unión mística o con un líder carismático; lo propio sucede ulteriormente respecto de los grupos, a los que aludimos más arriba. Estas “burbujas” reparten resonando sobre ambos socios una identidad común en un proceso de delimitación, autoinspiración y a la vez expansión: “como una comunidad de aliento de alma doble que se consolida para avvicindar en un interior ampliado cualquier afuera” (2003, 60; asimismo 2009, 192).

En los ejemplos de microesferas enumerados puede advertirse la prevalencia de sentimientos como el amor, la comprensión, la solidaridad, el consenso y la cooperación, es decir, una afectividad positiva. La corriente emocional, las vibraciones de aliento y el apoyo moral a través de palabras, gestos y miradas se inician en la aprobación mutua, y en la activación de un fantasma de autoabastecimiento -recordemos que para la escuela francesa de psicoanálisis, “fantasma” es el término análogo a “fantasía” (Zizek 11)-. El cobijo que provee la construcción de atmósfera común otorga además inmunidad frente a los fantasmas individuales de cada uno y hace posible que estos afloren y se desplieguen en el interjuego de la relación comunicativa y generativa. La primera obra realizada por quienes integran una esfera es, precisamente, construirla.

En suma, las burbujas o microesferas deben definirse como un espacio intercordial e interfacial, que se nutre del intercambio de ideas y fomenta la creatividad. Ámbito mágico de influjos fascinatorios e hipnóticos donde los sujetos pueden encontrar su *optimum, continuum* psicoacústico en que la escucha respetuosa de la otra voz es el presupuesto para tener uno mismo algo que interpretar,

produce una resonancia que amplía la voz (Sloterdijk 2003, 239, 466-7, 485; 2004, 571; 2009, 56). Goycolea en esta línea ha desarrollado sobre la escucha inmersiva (2017).

Es claro que la terminología de este planteo filosófico de la intimidad nada tiene que ver con un enfoque pesimista. Sloterdijk trabaja una imagen no agnóstica de la humanidad y de las relaciones interpersonales, que relega ostensiblemente a un segundo plano la agresión primaria y sus múltiples manifestaciones (2003, 240; 2004, 127; 2009, 16, 340). Al respecto reconoce que en las esferas existe una tensión permanente (y comparable a la existente entre igualdad y libertad) entre entrega y autonomía y la cesión de una parte de esta última. Y que se atenta contra su clima y se lo ahoga o rompe, por ejemplo, por el incumplimiento de las pautas de confianza o las reglas de convivencia. Pero fuera de este punto y como bien se percibe en *Burbujas*, destaca ampliamente la entrega, la simpatía y los dones numerosos e imprescindibles en estos dúos a partir de su afectividad alimentada del buen humor comunicativo, el don de la amistad y la gratitud. En términos de historia de la filosofía, fundamenta su tránsito hacia esta visión pospesimista en su consideración de que están suficientemente cumplidos los cursillos de nihilismo, que ya forman parte de lo que somos.

En *Globos*, el análisis sociosemiótico aborda las representaciones a lo largo de la historia de las esferas terrestre y celeste, lo cual hace asequible su proyección de la idea de esfera a lo largo de un arco que abarca desde lo íntimo hasta lo cósmico, y pasa por lo global. En ese símbolo redondo, declara, los optimistas reconocen la célula del pensar y del ser, a diferencia de los pesimistas que no han logrado dar el salto a lo unánime (2004, 27); mientras reivindica para sí y no exento de incorrección política “un clima teórico que se ha vuelto profundamente extraño para los modernos quejicas, que todo lo que es lo fundamentan en último término en carencias; tan extraño que hacen sonar la alarma al mínimo contacto con un pensamiento que provenga de la riqueza” (2004, 28; ampliése en 41). En su mausoleo de ideas, gabinete de curiosidades o laboratorio de brujas de la teoría, pasea entonces su reflexión por la imagen de la esfera en las monedas romanas, en el *Atlas Farnesio* del siglo I d.C como síntesis de las creencias filosóficas, matemáticas y astrológicas de la era de los agroimperios, y en la fabricación de globos terráqueos y celestes cuando las constelaciones funcionaban como envoltura, abrigo e inmunidad frente al espacio cósmico. Desde su aparición masiva alrededor de 1500 y hasta 1830, cuando los celestes comienzan a caer en el olvido, los globos se construyeron y dispusieron por pares, como una yunta cosmográfica que simbolizaba el universo del saber y el saber del universo, a la vez que el todo del mundo terreno y supraterráneo (2004, 68-9). Estas representaciones elegidas por Sloterdijk explican el clima simbólico de los pueblos antiguos y sus creencias con potencia protectora y apaciguadora de su inquietud y desamparo. En las macroesferas resulta claro cómo las esferas constituyen un cielo semiótico protector. De lo microséférico en *Burbujas*, se pasa

entonces en *Globos* a lo macrosférico y la gran escala, con énfasis en la relación epicentro humano-centro divino, y dando cuenta de la globalización terrestre alcanzada en los viajes de Colón. Se nos hace oportuno mencionar que el autor está documentado enciclopédicamente en una sabia selección en las artes, especialmente pintura, fotografía, escultura y arquitectura. En los tres tomos la profusa inclusión de ilustraciones refuerza la comprensión del texto, y especialmente el atractivo de la obra.

En *Esferas III, Espumas*, Sloterdijk ya hace foco en las sociedades modernas. Plantea que el saber científico no logró conformar para el mundo contemporáneo un clima esferológico inclusivo y lo suficientemente protector. Del “saber absoluto” ligado a las esferas primigenias al saber científico transitorio, nos parece indudable que no sólo alude a la desacralización de saberes absolutos sino a la coexistencia de saberes heterogéneos dentro de un mismo clima simbólico, coexistencia que acompaña la creciente complejidad social. Su interpretación antropológica del *modus vivendi* humano se desliza ahora de lo autoclimatizante hacia lo autointoxicante al destacar, de la experiencia del siglo XX, la praxis del atmoterrorismo como forma específica del terrorismo (2009, 75 y ss.). Refiere con esta idea a la utilización de una ventaja explicativa de las condiciones medioambientales del otro para ejercer la violencia, que remite a ataques infestantes y ahumantes medievales, para llegar al lanzamiento de bombas en Horishima y Nagasaki.

En cuanto a la morfología de las esferas define que en la actualidad la crisis de los sistemas de esfera única ha dado lugar a una diversidad de espacios simultáneos imbricados unos en otros, interconectados unos con otros de manera multifocal, multiperspectivista y heterárquica. Las espumas son su forma contemporánea, redes más flexibles y efímeras derivadas de la implosión de “burbujas” y “globos”, y cuya naturaleza responde a los grupos-entornos simbólicos de los que el sujeto participa simultánea o sucesivamente en calidad de habitante (2009, 25, 47). La modalidad prevalente de estar en el mundo de los mundos espumas se condice con un clima muy signado por la conexión a redes virtuales en la era *bluetooth*.

La proliferación de esferas unidas-separadas, articuladas en forma interactiva, está regida por el principio de co-aislamiento, según el cual la misma pared de separación sirve de límite en cada caso para dos o más esferas. El conjunto aglutinado o aglomeración de esferas en alianzas más densas, las espumas sociales, resulta de ese enlace de vecindad/separación. Para Sloterdijk el sujeto es el sujeto de la cultura, y la concepción no monolítica de la experiencia social le permite caracterizar estas formas de trama subjetiva, vínculo social, y por ello, comportamiento. Para un tiempo de explosión de la autoatención y la autoincubación, una nueva modulación del tema arquitectónico del invernadero, que denomina egosfera, lo lleva a describir la soledad en urbes de millones de habitantes donde se experimenta un aislamiento compartido:

La burbuja individual en la espuma habitacional constituye un *container* para las relaciones consigo mismo del habitante, que se instala en su unidad de vivienda como consumidor de un confort primario: a él le vale la cápsula vital de la vivienda como escenario de su autoemparejamiento, como sala de operación de su autocuidado y como sistema de inmunidad en un campo, contaminado, de *connected isolations*, alias vecindades. (2009, 438-439).²

Sloterdijk señala la fertilidad y potencia generativa de las espumas en función de las facilidades tecnológicas de esta época de integración telecomunicativa, en que una piel electrónico-mediática cubre el cuerpo de la humanidad (2009, 72 y 432, asimismo 2003, 34). El análisis de la formación cultural prevalente, no obstante, produce una matización del pospesimismo en esta tercera parte de la esferología. Se morigera, por ejemplo, cuando se describe la permanente promoción de referencias identitarias relacionadas con la tecnología, el consumo y la sobreabundancia, su manifestación en formas específicas de egocentrismo y búsqueda de placer aquí y ahora que refuerzan el co-aislamiento y apoyan la autosimbiosis (2009, 444-5). Los habitantes de la espuma tienden a ser seres individualistas que conforman un colectivo de desnucleados moralmente y de traidores al colectivo. En este punto la visión de espuma se acerca a la de enjambre de Han, formado por consumidores compulsivos de información mediática que reemplaza formas de conocimiento más diversas o menos efímeras, individuos que pierden espesor subjetivo y ven raleados el verdadero diálogo y el verdadero enlace afectivo con otros. Ambos autores nos advierten que vivir así afecta la dinámica del reconocimiento consustancial a las relaciones humanas.

Paralelamente Sloterdijk promociona la recuperación masiva de grandes excedentes de mimo –en el sentido de regalo, confort y bienestar, con el referente semántico primero de los cuidados de la madre a su hijo– así como de refinamiento y de entretenimiento, motivos que en su lectura cultural entusiasta sustituyen a los de penuria, carencia y preocupación. Según él, la *fun society* eleva la diversión a un motivo de vida sin precedente en la historia de las civilizaciones, y es su opulencia la que crea sus problemas (2009, 517, 524; Martínez 2010, 161).

Observamos en *Espumas* una opacidad que vela al pospesimismo y es difícil de sondear y desambiguar. Especialmente en el capítulo tercero “Impulso hacia arriba y mimo”, resulta problemática la manera en que a la reflexión antropológica y filosófica y de índole generalizadora sobre la *positio humana* se le sobre-

2 Sloterdijk considera que la expresión *connected isolation* resume con laconismo insuperable el principio moderno fundamental de derecho al aislamiento y simultáneamente a interconexión, y la remite al grupo Morphosis creado por Thom Mayne y Michael Rotondi en Los Angeles, California a principios de los años 70 (2009, 241). Puede verse Mayne, Thom/Morphosis, *Connected Isolation. Architectural monographs*. Academy, 1992.

imprimen borrosamente referencias al orden económico-político vigente hoy. En ese plano, resulta confusa su atribución de algunos indicadores de pobreza del tercer mundo a la retórica del mundo peor de los cultores del pesimismo y la queja permanente. Creemos que en la opacidad resultante convergen una hábil ocultación de la ideología del autor de esta antropología no-pauperista, escasa justificación y documentación de los datos económicos, y exigua iniciativa para analizar la propia *illusio*. La esferología abunda en autoelogios, muchos de ellos merecidos, pero escasea en reflexividad, según la utilización de Bourdieu de este término, como necesaria cuota de autoescrutamiento y antinarcisismo (Bourdieu y Wacquant 32, 46). Si bien es cierto que quien crea y sostiene una teoría explicativa no puede simultáneamente criticarla. El transcurso del tiempo y los cambios de paradigma suelen encargarse de esa tarea.

Más claro en *Espumas* resulta el pospesimismo como franco distanciamiento del *radical chic* de los pensadores franceses sesentistas (Bourdieu y Wacquant 53, 110-1). Ya en *Globos* adelanta su posición: “Sólo las sociedades aseguradas de cabo a rabo pueden poner en marcha la estetización de las inseguridades e indeterminaciones, que constituye el criterio de las formas de vida posmodernas y de sus filosofías.” (2004, 777). Se refiere a lenguajes irradiados desde la hegemonía y abundancia de las potencias y motivadores, al igual que la Teoría Crítica, de una estela de discursos miserabilistas, que explica Martínez en su caracterización de Sloterdijk: “Se es dos veces miserable si no se vive la miseria pero se habla como si constituyera el presente inmediato de aquellos que toman la palabra. [...] Para esta mayoría predominante es algo característico dárseles de minoría amenazada...” (Martínez 2010, 18 y Sloterdijk citado en Martínez 44, asimismo véase 132). Eagleton aporta el ejemplo del culturalismo norteamericano, como caja de resonancia del postestructuralismo, que señala por su aparente “carácter opositor” y su carencia de objetivos superadores reales (Eagleton 195). Agotado aunque inmune al *cultural lag* de la estetización de la transgresión (Bourdieu y Wacquant 31, 110) y al canto de sirena de las teorías deconstruccionistas, Sloterdijk no admite el caballo troyano de autores como Derrida dentro de los muros de la esferología. Se acomoda bien lejos del irracionalismo y de una idea de sujeto que lo negativiza y reduce, como explica Zizek, “a una mota de polvo en la infinitud del universo, a un objeto más entre los infinitos objetos que hay en el cosmos...” o, como dijera Eagleton refiriéndose al sucedáneo posmoderno de hombre, a una “especie cerebrada de trucha” (Zizek 2011, 18; Eagleton 136; Bourdieu y Wacquant, 111).

No casualmente cuando Sloterdijk manifiesta una puntual estima por Deleuze remite a *Mil Mesetas*, porque tiene una intención más gozosa y un tono menos rezongón y denso que el tomo precedente escrito con Guattari.³

3 En un lugar de *Mil Mesetas* Deleuze y Guattari se refieren a esa suavización: “Pero, una vez más, cuánta prudencia es necesaria para que el plan de consistencia no devenga un puro plan

En este elegante “quién es quién” en las humanidades Sloterdijk repone la importancia del vínculo entre el estilo de vida que se lleva y el tipo de pensamiento de que se es capaz y que se promociona. Que no es poco.

En su antropología noble o del entusiasmo Sloterdijk apuesta por la sinergia, la simpatía, el mimo y el lujo para sustituir lugares comunes y falsas alarmas ininterrumpidas propios del *homo sapiens pauper*. También da su espacio a la ética en relación con el comportamiento personal y la maximización del interés propio (2004, 277). La última oración de toda la esferología resume amablemente su tesis y su propuesta más abiertamente declarada: debemos salir de nosotros y realizarnos en regalos, pues si podemos enriquecernos individualmente, sólo conseguiremos ser felices cuando aprendamos a agruparnos en torno a nuestra riqueza común (2009, 666). Su abandono de las exageraciones pesimistas y transgresivas hace luz sobre todo lo que hay de humano en habitar lo abundante, destaca por su originalidad teórica y por su fuerza tonal, si bien se debilita frente a la complejidad de la formación cultural actual y un análisis que, en este punto, se hace más difuso e irresuelto. Nuestra mirada sobre este eje central sloterdijkiano en *Esferas* advierte esa cauta *sfumatura* que hay en el tomo final: como en un caleidoscopio aparecen coloridas facetas que sustentan el pospesimismo y se chocan con otras que no.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Pierre y Loic Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.
- EAGLETON, Terry, *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- FORD, Derek, “Errant Learning for a Foam World: Glissant, Sloterdijk, and the Foam of Pedagogy”. *Studies in Philosophy and Education*, 39, 2020, 245–56.
- GOYCOLEA, Mateo, “Sobre el concepto de humanismo: Heidegger y Sloterdijk”. *Crítica.cl*. [en línea], 2017. <https://critica.cl/filosofia/sobre-el-concepto-de-humanismoheidegger-y-sloterdijk>. [Consulta: 15 de oct. 2021].
- HAN, Byung-Chul, *En el enjambre*. Buenos Aires: Herder, 2014.
- MARTÍNEZ, Margarita, *Sloterdijk y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

de abolición, o de muerte. Para que la involución no se transforme en regresión en lo indiferenciado. ¿No habrá que conservar un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer de él materiales, afectos, agenciamientos?” (Pretextos, 1997, 272). Parecen escudarse por anticipado de las acusaciones de Eagleton de promoción generalizada de la irracionalidad, rechazo casi ofensivo a la racionalidad como marca distintiva del ser humano, y de tono irresponsable con que ensalzan un yo descentrado, anhelante y vacío, a través de “himnos de alabanza al sujeto esquizoide, desmelenado, cuya habilidad para atarse los cordones de sus propios zapatos –dejemos a un lado su estado político- está destinada a permanecer como un misterio” (37).

SLOTTERDIJK, Peter, *Esferas I*. Madrid: Siruela, 2003.

_____, *Esferas II*. Madrid: Siruela, 2004.

_____, Peter, *Esferas III*. Madrid: Siruela, 2009.

_____, Peter, *Fobocracia*. Buenos Aires: Godot, 2021.

SMITH, Daniel, "Inside out. Guattari's *Anti-Oedipus Papers*". *Radical Philosophy*, 140, 2006, 35-9.

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, *Peter Sloterdijk: esferas, helada cósmica y políticas de la climatización*. Valencia: Alfons el Magnánim, 2007.

ZIZEK, Slavoj, *El acoso de las fantasías*. Madrid: Akal, 2011.

RESEÑAS

GUÍA DE VIAJE PARA RECORRER LA FILOSOFÍA ANTIGUA

TRAVEL GUIDE TO EXPLORE ANCIENT PHILOSOPHY

Reseña de: ILDEFONSO MURILLO, *Historia de la filosofía antigua, Sapientia rerum* serie de manuales de filosofía, Biblioteca e Autores Cristianos, Madrid, 2021, 328 págs.

RAMÓN ROMÁN ALCALÁ

Doctora en filosofía. Posdoctorado en Ciencias sociales, humanidades y artes (CEA).

Docente

Departamento de Educación

Universidad Autónoma de Manizales

Manizales/Colombia

amrodriguez@autonoma.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7710-9915>

Recibido: 13/10/2021

Aceptado: 12/09/2022

En una época de superficialidad y generalidades, un libro que se recomienda a sí mismo como una “guía de viaje por ese mundo filosófico (antiguo), cuyo conocimiento es imprescindible para entender el nuestro”, representa un buen ejemplo de la lucha contra el olvido que más que nunca se extiende sobre el pensamiento. En esta tarea se enmarca esta reseña de un libro reposado, completo y maduro propio de toda una vida filosófica. La “Historia de la Filosofía Antigua” del profesor Ildefonso Murillo es un repaso cuidadoso, basado en convicciones (difíciles de encontrar hoy en día) e intereses propios filosóficos como reconoce su autor, a la filosofía antigua como faro que puede explicar y ayudarnos a entender nuestro presente.

Leer hoy filosofía, puede parecer tarea de héroes, y si pensamos afrontar esta tarea desde la perspectiva de los logros y reflexiones de los autores que han

dado sentido a una forma sistemática de reflexionar sobre los asuntos más característicos de la humanidad, esa tarea se convierte en titánica. Nuestra realidad parece que ha roto con el pasado, y cada vez cuesta más trabajo convencer a los jóvenes que es ahí donde se forja el pensamiento que dará sentido y respuesta a los problemas del futuro. Convencerlos es la tarea del Profesor Murillo con este trabajo, por eso, aunque el libro está dedicado a sus antiguos alumnos (1969-2013), no deja de ser una inversión a futuro y se dirige también a todos aquellos que no tuvieron el privilegio de escucharlo (verbo típico griego que refleja la enseñanza del maestro), pero pueden leer las reflexiones e interpretaciones cuidadosas que tras una vida filosófica le reconocen la legitimidad de exigirse una tarea tan descomunal.

Con una perspectiva clásica, declarada desde la introducción por el autor, el libro tratará de responder a las tres preguntas que han intrigado a los seres humanos desde el principio: 1. Quién soy 2. De dónde venimos y 3. A dónde vamos. Aunque la sombra kantiana sea alargada, muy alargada, creo que en lo griego hay todavía más, un poco más., como el propio autor intuye. El problema del conocimiento y el escepticismo, la *physis* (o el principio de todo), la ética y la moralidad, la felicidad y su consecución, el problema del movimiento, y de ser, el convertirse en buen ciudadano (tan necesitados hoy), la existencia del alma y su acción en el mundo, etc., etc., aparecen en estas páginas y son desarrollados por Murillo sobrepasando con creces a la perspectiva al principio de este párrafo aludida. Su Historia de la Filosofía Antigua es clara, precisa y convincente, es difícil identificarse con todas las interpretaciones que en ella aparecen, pero se agradece que, con afán de sistema, en cada apartado justifica su posición descriptiva y razonadamente, sin imposiciones, modesta y legítimamente, sin aspavientos.

A lo largo de siete capítulos, una conclusión y dos apéndices, Murillo repasa la filosofía antigua desde el VII a.C. hasta el siglo VI d. C. Iniciemos un pequeño y sencillo recorrido por esos senderos filosóficos antiguos. En el primer capítulo, Homero y Hesíodo aparecen como los grandes representantes del mito y los dioses olímpicos del panteón griego, se recorren los textos órficos y pitagóricos que unifican las creencias de Apolo y la reencarnación de las almas, en un mundo más oral que escrito en el que lo mitológico y lo reflexivo todavía están mezclados en su modo de pensar. En un mundo en el que las musas no han aprendido a escribir (en palabras de Havelock), todo se interpreta con un lenguaje mítico que suplanta, como dice el autor, “el significado por el significante”, igual que nosotros hoy todo lo vemos e interpretamos a la luz de las construcciones científicas, el mito y la filosofía de esa época atienden a las preguntas como modos de hablar y de pensar no totalmente incompatibles.

El segundo capítulo nos presenta a los denominados convencionalmente presocráticos. Estos pioneros de la filosofía y la ciencia fueron afinando y sustituyendo el saber mítico por otro más reflexivo y racional, orientado más al con-

vencimiento propio de la filosofía, que a la creencia típica del mito. Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes buscaron el principio físico de todas las cosas, el agua, el *tò apeirón* (lo ilimitado o infinito o indefinido) o el aire (como *pneuma*) son propuestas menos importantes en sí mismas que, en la intención de encontrar un sistema, una respuesta a la totalidad de las cosas, a la naturaleza, que diese sentido a todo el Universo. Pitágoras y Los pitagóricos, están rodeados de misterio y aportan originalidad al pensamiento, la relación entre el número, la proporción y la naturaleza abrió un camino nuevo y diferente respecto a la filosofía jónica. Jenófanes con su teología crítica o negativa utilizó la sátira para modificar cualitativamente la religión o lo divino y anular la superstición, convirtiendo la “Teología” en la concepción racional que hoy conocemos. Heráclito y Parménides son tratados profesionalmente, apelando a los textos de primera mano que tenemos, Diógenes Laercio y Sexto Empírico enmarcan la filosofía del movimiento heraclíteo de los contrarios en la naturaleza, frente a la persistencia de un “orden oculto del universo fijo e inmutable” en la continua y perceptible apariencia no verdadera. Con Parménides surge el primer intento de presentar “esa verdad bien redonda, ser” que promueve lo no cambiante (si bien el uso y abuso del concepto latino “ente” complica el problema, desde nuestro punto de vista) en Parménides, complica y oscurece el significado de “lo que es”, que no tendrán más remedio que aclarar sus discípulos Zenón y Meliso. Los pluralistas Empédocles y Anaxágoras junto con Diógenes de Apolonia van cerrando el círculo de lo físico en los presocráticos, la aparición del “*nous*” en Anaxágoras dará un juego necesario al introducir una inteligencia ordenadora en el combate de fuerzas y elementos materiales. Demócrito cierra con una concepción de tipo materialista los ciclos de la creación de mundos y vida a través de los átomos. Una exitosa idea que convierte la *physis* (naturaleza) en un “complejo causal en el que las cualidades son convencionales”, y solo los átomos y el vacío es por necesidad.

El tercer capítulo deja a Sofistas y Sócrates como responsables del gran cambio en la filosofía, sustituyendo la búsqueda del principio último de todo (físico), por la búsqueda del bien moral. Esa fue una de las consecuencias más positivas de la democracia como sistema político: es decir, en palabras de Murillo, la idea de cómo educar al ser humano para que sea justo, bueno y feliz dentro de la polis se impone a la pregunta por la *physis*. Los sofistas están bien estudiados en los filósofos Protágoras y Gorgias, reconoce los puntos esenciales de estas dos filosofías, tan actuales (hay un epígrafe sobre la actualidad de los sofistas), y tan difíciles de salvar en su totalidad. El movimiento sofístico es múltiple, rico y, a veces contradictorio, su aventura filosófica no tiene límite. Como bien se advierte en el libro, los sofistas constituyen “un movimiento intelectual peculiar, cuya importancia hay que resaltar en la historia de la filosofía” (Murillo). Son los filósofos comprometidos con la política, que jugaron un papel trascendental, a juicio del autor, en el desarrollo de la ciencia en general, sin perder de vista la imposibilidad, aun en la actualidad, de conciliar lo relativo y lo absoluto, para

llegar a un equilibrio en el que las nociones de verdad, bien o conocimiento no lleguen simplemente a desaparecer. Sócrates compensa ese derrape relativista sofístico, “defendiendo un punto firme y estable, en el sentido moral, donde apoyar la vida individual y social del hombre. La figura de Sócrates, a pesar de Platón, su portavoz, su “profétes” no está del todo clara, pero parece que responde como filósofo a los problemas de su tiempo, constituyendo una verdadera obsesión su deseo de mejorar a sus conciudadanos llevándolos a la (su) virtud. Esa apelación a los daimones personales inician el camino de la conciencia, más potente que cualquier forma convencional de saber o valor moral tradicional. Como muy bien, cita Murillo, siguiendo a Jenofonte “Sabio, desde una perspectiva socrática, es aquel que conoce lo que es bueno y lo practica” (*Memorabilia*, III, 9, 4). Un pequeño pero intenso estudio de las escuelas socráticas, tan necesario como pertinente, conecta para finalizar este capítulo, el pensamiento socrático con la filosofía helenística posterior.

Los capítulos 4 y 5 nos muestran en todo su esplendor a los grandes filósofos de este período: Platón y Aristóteles. De Platón me interesa mucho el estudio introductorio que hace por su honestidad y originalidad, que no se ve completamente recogido, posteriormente, en el desarrollo de los puntos tradicionales de su filosofía. Comienza diciendo Murillo que la filosofía platónica es un intento de moralizar la política (conversión del moralismo socrático en principio político) cosa en la que estoy de acuerdo, la interpretación política de Platón ha ganado adeptos en la última década. A esto añade, otro hallazgo importante, que la filosofía platónica es un sistema abierto en el que su afán por la verdad es superior a la creación de un sistema cerrado, finito y absoluto. También estoy de acuerdo en esa búsqueda de la verdad en Platón, la cuestión fundamental es si la encontró. Alguna duda debe tener el autor mismo, cuando reconoce y cita al escéptico Arcesilao como uno de los rostros de Platón, así como a Plotino que sería el otro, opuesto. No queda clara su apuesta, aunque, la verdad sea dicha, no podría ser de otra manera en Platón, está dentro del juego, por eso apela a una interpretación posible y razonable de Platón a partir de una lectura de los diálogos y una leve atención a sus “doctrinas no escritas”, si se me permite la expresión, eso es apelar a la consabida expresión de poner una vela a Dios y otra al diablo para coger todo el espectro interpretativo. Difícilmente se pueden congeniar los diálogos, infinitos y abiertos, sin definiciones claras, con las “doctrinas no escritas” o lecciones no escritas, cerradas, y difíciles de interpretar, al no estar escritas, y tener solo referencias incompletas a ellas. Todas estas dudas las resuelve en una exposición precisa de los temas clásicos platónicos con solvencia y claridad, su vida, la autenticidad y cronología de sus obras, su interesante obsesión por el conocimiento, el lenguaje y la realidad. La relación entre filosofía y mito, el método filosófico, los modos de conocimiento, el mundo de las ideas o las formas dialécticas que nos llevan a su conocimiento, su relación con el mundo participativamente o por la mediación del Demiurgo etc., dan muestras de su conocimiento de Platón. El apartado 7 que se ocupa del ser humano en sus

múltiples funciones, moral, política o socialmente, orienta el último apartado sobre Platón introduciendo una interesante revisión de su herencia en la filosofía posterior (Aristóteles mismo) desde el siglo IV a. C. hasta el siglo XXI.

El capítulo 5 está dedicado a Aristóteles, o como lo presenta Murillo siguiendo a Dante, “el maestro de quienes saben”, que representa el modelo filosófico por excelencia. De ahí que comience su capítulo citando el famoso texto de *Ética a Nicómaco que sintetiza* el camino de la filosofía: “cuando se trata de salvar la verdad, especialmente al ser filósofos, siendo las dos cosas más queridas los amigo y la verdad, es justo preferir la verdad” (I, 6, 1096^a 15-17). Esa es su vida, la verdad, y con sentido histórico, por eso cada vez que tiene que expresar su verdad, expone primero las concepciones de la filosofía que han precedido a la suya: decencia y un intento de completar la filosofía y la ciencia de su tiempo es su trabajo. El profesor Murillo le dedica un capítulo especial, es el más largo de todos, en él recoge todos los tópicos y temas de Aristóteles. Una vez revisada su vida y situado el personaje en el contexto histórico que lo condiciona comienza su análisis filosófico centrándose en la herramienta primera: el lenguaje y sus dimensiones semántica, sintáctica y pragmática. De ahí pasa con solvencia al conocimiento y esa frase tan citada optimistamente de que todos los hombres “desean por naturaleza saber”, frase rotunda que refleja un firme convencimiento pero que, a veces la historia, se empeña en desmentir. Murillo desgrana pacientemente el proceso del conocimiento enciclopédico que promovió Aristóteles, El tema de la realidad, la verdad y la naturaleza centran los clásicos problemas de la filosofía en los epígrafes 4 y 5, dedicando al ser humano el 6, situando la pregunta ¿qué es verdaderamente el hombre?, en su contexto antropológico, teológico y moral. La filosofía práctica cierra el capítulo del “filósofo” centrandose en la felicidad, la virtud y la amistad, que es lo que todos necesitamos, la importancia de la vida. Así, cita Murillo una de las frases más reconocidas del sabio (anagkaiótaton eis tòn bíon): la amistad es “lo más necesario para la vida”, mucho más que la fama, la riqueza o el poder, añadiendo el propio Murillo, en la estela del estagirita, que “nadie querría vivir sin amigos, sentenciando con razón que “los que aman a sus amigos, merecen ser alabados” (p.227).

La filosofía helenística y romana ocupa el penúltimo capítulo del libro. Hoy cualquier historia de la filosofía antigua que no dedique un extenso apartado como hace el profesor Murillo, al pensamiento helenístico no podría conectar con toda la filosofía futura. En la filosofía helenística está el germen de toda filosofía posterior, ocultada un poco por la potencia y excesiva fortaleza de la filosofía cristiana hasta el Renacimiento, el helenismo crea la agenda filosófica moderna y contemporánea. Enmarcada entre el año 323 Y el 30 a.C. la filosofía helenística se caracteriza por unos rasgos y problemas que definen muy bien todas las épocas de crisis, sobre las que la filosofía interviene con mejor o peor resultado. El cinismo, el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo aparecen

en estas páginas con soltura y rigurosidad. Platón y Aristóteles se agotan y surgen nuevas escuelas y una gran renovación filosófica, necesaria en esta época de crisis y desconcierto, en la que la filosofía busca el modo de superar la pérdida de referentes políticos, sociales y religiosos con nuevas fórmulas de pensamiento. No sorprende que la pregunta ¿cuál es el mejor camino para una vida feliz?, sea la responsable de marcar el camino de estoicos, epicúreos y escépticos. Los dos primeros se lanzan a conquistar con su filosofía no solo el mundo griego, sino el incipiente y poderoso mundo latino, mientras que el escepticismo intentará equilibrar esos dogmatismos ciegos y poderosos. Un escepticismo que como muy bien recoge Murillo, ha llegado hasta nosotros por distintos caminos, adelantándose a Hume, Kant, Hegel o Nietzsche. Así, el autor de esta historia de la filosofía sabe ponderar bien, siguiendo a Nussbaum, la influencia de estoicos, epicúreos y escépticos en autores posteriores como Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Adam Smith, Hegel, Nietzsche o Marx, reconociendo en la duda escéptica no solo un instrumento o herramienta para la suspensión del juicio, sino en un impulso “para buscar un fundamento suficiente de nuestras creencias o conocimientos” (p. 284). Frase en la que lo más sutil radica en ese “suficiente”, de una notable y modesta inspiración escéptica, que debilita y acompaña al sustantivo osco y riguroso de “fundamento”,

El último capítulo dedicado al Neoplatonismo conecta, como dice el autor, a través de un vigoroso platonismo, de nuevo con la trascendencia frente a los sistemas materialistas de epicúreos y estoicos. Los neoplatónicos intentan potenciar o recuperar la religión en la perspectiva pagana, reviviendo, dice Murillo, la tradición religiosa de la antigüedad. Este capítulo se divide en tres apartados, una introducción al neoplatonismo, un desarrollo amplio de Plotino, un filósofo que busca la verdad a partir de los textos platónicos y una referencia a Porfirio, Jámblico y Proclo como los principales continuadores de Plotino. Cierra el libro dos apéndices que se agradecen por aportar elementos inestimables sobre la filosofía india y china en el primero, y sobre la conexión de la filosofía antigua con el cristianismo, el segundo. Son pocas páginas, pero demuestran sensibilidad hacia otros pensamientos que generalmente no son apreciados, o simplemente ignorados en las historias de la filosofía antigua. Budismo, confucionismo o taoísmo tienen aquí su hueco.

En conclusión, estamos ante una magnífica historia de la filosofía antigua. Ildelfonso Murillo recoge con precisión técnica el pensamiento antiguo y su relación con la sociedad, el conocimiento, la historia o la religión. Es imposible no reconocer en este torbellino de ideas alguna que no coincida con nuestras convicciones o intereses reflexivos. Con claridad y rigurosidad Murillo refleja en esta historia de la filosofía antigua, la hazaña de un pueblo armonioso de mercaderes, soldados, poetas y filósofos que crearon y dieron origen a eso que llamamos “filosofía”: “un pueblo, en palabras de Henry S. Maine, diminuto al que le fue dado crear el principio del progreso”.

**LA PARTICIPACIÓN DE AUTORES GALLEGOS EN LA
TRADUCCIÓN DE ARISTÓTELES DEL ÁRABE AL LATÍN EN LA
CORTE DE ALFONSO X EL SABIO Y LA TRANSMISIÓN DE
ESTOS TEXTOS EN GALICIA**

*THE PARTICIPATION OF GALICIAN AUTHORS IN THE
TRANSLATION OF ARISTOTLE FROM ARABIC TO LATIN IN THE
COURT OF ALFONSO X EL SABIO AND THE TRANSMISSION OF
THESE TEXTS IN GALICIA*

Reseña de: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Martín (2020) *Aristoteles Gallaecus. Filosofía de la Naturaleza en la Galicia medieval: de David de Dinant a Pedro Galego*. Vila Nova de Famalição: Edições Húmus, 923 pág., 4 láminas.

CARLOS POSE

Doctor en Filosofía
Profesor
Departamento de filosofía y antropología
Facultad de filosofía
Universidad de Santiago de Compostela
Santiago de Compostela/España
carlosalberto.pose@usc.es
ORCID: 0000-0002-5073-6839

Recibido: 12/05/2022
Aceptado: 12/09/2022

Estamos ante un documentado y voluminoso *Aristoteles Gallaecus*, obra de investigación que el autor ha llevado a cabo en parte en el enigmático cruce con la pandemia, que consta fundamentalmente de cinco capítulos y trece apéndices, dividiendo el libro implícitamente en dos partes. Los cinco capítulos van

flanqueados, además, por una “Introducción” y una “Conclusión” que proporcionan al lector un relato abreviado del sentido o propósito de la obra, que “forzosamente queda abierta e inacabada”. (p. 360). La obra se acompaña de cuatro láminas: (1) copia anónima del *De generatione embryonis* de Avicena en 1947, (2) ejemplar inglés del *Canon Avicena* conservado en la Cambridge University Library (Ms Mg 1.1), (3) fragmento de una copia bajo-medieval del *De ánima* de Aristóteles (Manuscrito de Leipzig, Johann, 1472-1472), lámina que forma parte en la portada, y (4) Doctrina medieval de los ventrículos, copia de a *Philosophia naturalis* de Alberto Magno (Brixiae 1490).

El tema que articula la obra es la participación de autores gallegos en la traducción de Aristóteles del árabe al latín en la Corte de Alfonso X el Sabio y la transmisión de estos textos en Galicia. Para abordarlo, el autor parte de la leyenda del origen de Aristóteles y a lo largo de la obra la leyenda, el mito, los equívocos y su aclaración serán de relevancia central. Este aspecto de misterio y leyenda va a estar conectado con la idea de Galicia como tierra de penumbra y asociado a cierta oscuridad y secretismo en torno al camino de Santiago: “El camino de Santiago baja cargado de milagros y misterios historiográficos. [...]: el Aristóteles hispano de D. Lucas de Tuy, el David de Dinant consultado por curia, obispos, clérigos varios, incluidos benedictinos, y órdenes de nueva planta e implantación como franciscanos y dominicos, en Compostela, un arzobispogromante, todo un abanico de misterios, datos sueltos y confusos con precaria y frágil respaldo, sillares historiográficos en el aire, poco sólidos, o de difícil equilibrio, sustento, fijación, una atmósfera de investigación que desata pasiones y se ve desbordada por espejismos, fantasmas y enigmas.” (p. 194)

Así, en torno a esta idea se establece el tema de los cuatro primeros capítulos. El capítulo I, “*Aristoteles Hispanus. De leyendas que hacen historia*”, aborda las dudas sobre el origen del filósofo estagirita –“Aristóteles no nació en la Illa de Arousa” (p. 29)– poniendo de relieve el mito y la historia como las caras de una misma moneda. El autor funda esta idea en el pensamiento que el filósofo transmite en su *Poética* en torno a la comparación entre el oficio de poeta y el de historiador: “Resulta claro (...) que el oficio de poeta no consiste en escribir cosas que han sucedido, sino aquellas que han podido suceder en determinadas condiciones; es decir, cosas que son posibles según las leyes de la verosimilitud o de la necesidad [...] (Aristóteles, *Poética* 9, 1451a 36-1451b 11)”. Se trata, entonces, de toda una metodología, si bien no la única, que da origen, no solo al capítulo I, sino de toda la obra, “pues la regla se mantiene para los demás capítulos” (p. 18).

El capítulo II, “El legado grecolatino. *Translatio studii*”, se centra en la recepción del legado grecolatino y pretende actuar como aclaración, punto de unión o bisagra entre el mito del capítulo anterior y los que vienen luego, realizando con este objetivo un acercamiento a autores de la época tanto cristianos como árabes.

En el capítulo III, “David de Dinant. *Dinandus* en Compostela”, se trata un mito de nuestra historiografía laica y eclesiástica, el relacionado con las condenas en las que se ve envuelto el físico David de Dinant debido al pliego de entrada y salida de textos da la biblioteca del palacio de los arzobispos Pedro IV Muñiz y Bermudo II.

El capítulo IV, “*Homo viator*. El camino francés: camino de fe, y de perdición”, resalta la Escuela de Traductores de Toledo, la lírica galaicoportuguesa de amor, amigo y escarnio y maldizer y la promoción del camino de Santiago como logros ideológicos y culturales significativos de la monarquía leonesa-castellana. Asimismo, se introduce un nuevo mito relacionado con el Camino de Santiago y D. Lucas de Tuy: la existencia en León de un núcleo de heterodoxos, consecuencia de una lectura equivocada de su obra *De altera vita*.

El capítulo V, “*Petrus Galaegus*. Pedro Galego”, como su nombre nos anticipa, está centrado en la figura de Pedro Galego, franciscano que fue confesor de Alfonso X el Sabio y obispo de Cartagena y que “perteneía a una tercera generación de traductores de la corte castellano-leonesa, ya desaparecidos los dos arzobispos franceses de Toledo, Bernardo de Sídirc y Raimundo de Sauvetat, que animaran al inicio la empresa, antes de la época de Alfonso X el sabio, mucho antes” (p. 329). Se trata, pues, el trabajo que Pedro Galego desempeñó como traductor del árabe al latín de *De animalibus*, obra de origen aristotélico, junto con un texto de astronomía y otro de política atribuidos de forma errónea al filósofo: “El caso de las traducciones de Pedro Gallego es algo distinto, se trata de varios escritos. Dos trabajos de filosofía natural, uno de Aristóteles y otro de astronomía árabe; junto a un tercero, pero ya de filosofía práctica, un pseudo-Aristóteles. Aquí, la física del Estagirita y del Liceo es real. Tocamos textos, y nos elevamos al horizonte de la tradición.” (p. 245). Este capítulo, por lo tanto, gira en torno a la importancia de Pedro Galego y la obra que traduce debido a que en ella se reproducen aspectos que consolidan la ortodoxia católica como el especismo ontológico, el androcentrismo y la ideología naturalista.

Después de los cinco capítulos ya mencionados, se nos ofrecen unas conclusiones que tienen y cumplen con un claro propósito, el de reforzar el hilo conductor de toda la obra y señalar que la filosofía de la naturaleza que se hace en la corte de Alfonso X el Sabio, sin desmerecer su importancia, no es de carácter rupturista.

Terminada pues la primera parte la labor investigadora (en la forma de capítulos), la obra se enriquece con una serie de apartados en la forma de apéndices (trece en total) en los cuales podemos observar diferencias en cuanto a su naturaleza y estructura, pero su indudable relación estrecha con el cuerpo y el sentido del libro. El apéndice I reproduce los últimos tres libros del *De animalibus* y aparece acompañado de una introducción en la que se nos habla de una variedad de registros en el trato con el mundo animal. Los apéndices II y III

muestran dos aspectos de la filosofía naturalista aristotélica resaltando dos núcleos temáticos, especismo y género. El apéndice IV habla de filosofías malditas con el objetivo de encuadrar la posición de Pedro Galego. El apéndice V se dedica a la figura de D. Juan Gil de Zamora y a su intento de elaborar una enciclopedia de Historia Natural. El apéndice VI reproduce un texto de Xosé Filgueira Valverde sobre la lírica galaicoportuguesa de la Corte de Alfonso X el Sabio que publicó la Real Academia Gallega en 1980. En el VII se presenta un trabajo propio en el que se repasa *De rerum natura* de Isidoro de Sevilla. El apéndice VIII es de carácter documental y se centra en los *Quaternuli* de David de Dinant, parte de la edición crítica de Elena Casadei y contiene una selección de las principales noticias críticas de Alberto de Colonia. El apéndice IX es una crítica de D. Lucas de Tuy a los epicúreos. El apéndice X es de carácter transversal y en él se aborda la fiabilidad o no de las traducciones. El XI es un acercamiento a Domingo *Gallaecus*, franciscano de Santiago que fue maestro de Teología en la Sorbona. El XII es un trabajo de Rocío Carolo Tosar en el que se aclara que *Petrus Gallaecus* no era Pedro Compostelano. Finalmente, el XIII, de Jorge Cendón Conde, constituye un repaso sobre la visión del mundo animal en la Europa del Medioevo.

Con respecto al título, conviene decir que el propio autor aclara la importancia y el sentido de la referencia a la leyenda, el enigma y el mito: “Parece enigma, y no lo es. Hablamos aquí de un *Aristoteles Gallaecus*, pero no en el sentido étnico de la mitología del Aristoteles Hispanus de D. Lucas de Tuy, Juan Gil de Zamora o el propio rey Alfonso X el Sabio; tampoco en razón de lengua, al modo en el que hablamos de un *Aristoteles Latinus*, de un *Aristoteles Arabus* o de un *Aristoteles Semitico-Latinus*, ya que, por más que fuese lengua culta el gallego-portugués en la corte de Toledo, al menos por momentos y en determinadas circunstancias, no sabemos de ninguna obra, de época y del Estagirita, conservada en esta lengua romance, de lo conocido hasta el momento. [...] Pero sí cabe hacerlo –hablar de un *Aristoteles Gallaecus*– al menos en un sentido, menor ero tampoco desdeñable: algún texto del legado naturalístico del Estagirita, en concreto el *De animalibus*, fue vertido del árabe al latín en el obrador de traducción de Murcia (además del libro I del *Aeconomica*, pseudoaristotélico, bajo el título de *Regitiva domus*, ya se dijo arriba), por un *clericus gallego*, franciscano y obispo, del que se sabe poco, muy poco, en su tierra: nuestro querido *Petrus Gallaecus*.” (p. 360)

El libro está dedicado a tres autores: a Francisco Rico, por sus trabajos pioneros sobre *Aristoteles Hispanus*, a Elena Casadei, responsable de la edición crítica de los textos de David de Dinant y a José Martínez Gázquez, editor crítico de las obras conservadas de *Petrus Gallaecus*. Así mismo, al Gabinete de Filosofía Medieval de la Universidad de Porto, en el seno del cual se realizaron las investigaciones necesarias para que esta obra floreciese.

Dado el número de datos, referencias y citas que acompañan a las muchas ideas sembradas y recogidas a lo largo de sus centenares de páginas, el libro termina, como es usual en una investigación de este alcance, con una “Bibliografía general”, y también con un “Índice onomástico”, algo no tan usual pero que permitirá elevar este trabajo a libro de consulta y no solo de lectura.

TEORÍA HERMENÉUTICA COMPLETA, DE FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER

COMPLETE HERMENEUTIC THEORY, BY FRIEDRICH D. E.
SCHLEIERMACHER

Reseña de: MARTÍ MARCO, M. R. (ed.), *Friedrich Schleiermacher: teoría hermenéutica completa*. Madrid: Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización, 2019, pp. 281.

GLORIA BOSCH ROIG

Doctora en Filología
Profesora Titular
Área de Filología Alemana
Universidad de las Islas Baleares
Palma- Mallorca/España
gloria.bosch@uib.es
ORCID: 0000-0003-0291-4204

Recibido: 26/03/2022
Aceptado: 12/09/2022

El teólogo, filósofo y filólogo alemán Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher nació en Breslavia, Silesia, en 1768 y murió en Berlín en 1834. Como autor de la *Teoría Hermenéutica*, es reconocido padre fundador de esta nueva y moderna disciplina, cuyo origen se sitúa en las coordenadas temporales e ideológicas de la Ilustración y el Romanticismo, tan favorecedora esta última al auge y encumbramiento de la personalidad del individuo y de la individualidad del pensamiento. Friedrich Schlegel, uno de los fundadores del Romanticismo, publicó en 1800 un breve ensayo de juventud sobre la incomprensibilidad (*Über die Unverständlichkeit*), atribuyendo al lenguaje y no al espíritu humano esta condición inherente “[...] las palabras se comprenden mejor a ellas mismas que

quienes las usan [...]”¹. Schleiermacher, por su parte, pretende comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprende, y en este sentido reza su famosa máxima de la primera lección de 1805: *Man muss so gut verstehen und besser verstehen als der Schriftsteller, ihn besser verstehen als er selbst* (hay que comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprende). El cometido de Schleiermacher consistirá en definitiva en comprender el sentido que el sujeto individual e histórico da a su discurso, subrayando siempre que la interpretación psicológica del autor no es suficiente y que necesariamente debe ser complementada con la comprensión de la lengua (Martí Marco, 2019, p. 42).

La *Teoría Hermenéutica* es sin duda el resultado de la tensión multidisciplinar de la propia actividad profesional de Schleiermacher como filósofo, filólogo, traductor y estudioso de los *Diálogos* de Platón, por una parte, y como teólogo, profesor de teología y exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad de Halle y en la recién inaugurada Universidad de Berlín, por otra.

La originalidad de este pensador radica precisamente en la convergencia de estas dos líneas, la filológica y la exegética, las cuales supo integrar magistralmente en un tratado general de la comprensión que denominaría *Kunstlehre des Verstehens* (El arte de la comprensión). Schleiermacher concibe la Hermenéutica como una metodología de las ciencias humanas, cuyo objetivo es mostrar las condiciones necesarias para que se dé una interpretación universalmente válida a través del encuentro espiritual del intérprete con la obra y su autor (Ibid., p. 19). Entender el texto es entender el discurso del otro, y por ende su pensamiento, mantiene Schleiermacher. Los límites de la hermenéutica coinciden con los límites del lenguaje, ya que sólo a través de él puede existir la actividad intelectual y expresarse lo pensado. En este sentido nos encontramos ante una metodología para la comprensión e interpretación de una representación objetiva constituida por el discurso, a través de una acción subjetiva por parte de un individuo. La hermenéutica se articula de esta manera en un doble sentido: el gramatical, que se correspondería con la parte objetiva, y el psicológico, que operaría en un nivel subjetivo (Ibid., pp. 40-41).

A partir de estos dos principios Schleiermacher formula su teoría *des Verstehens* (de la comprensión) y *Auslegens* (de la interpretación), que resulta en una hermenéutica sistemática o teoría de la reconstrucción de todo el proceso de interpretación.

Siendo la *Teoría Hermenéutica* la más sobresaliente de las obras de este pensador, ha sido, sin embargo, una de las grandes olvidadas dentro de las Ciencias Humanas en lengua española hasta la actualidad. La recepción de su trabajo nos ha llegado a través Wilhelm Dilthey², principal continuador de Schleiermacher, quien tuvo una importante recepción en la tradición

1 SCHLEGEL, F., “Sobre la incomprendibilidad”, *Fragmentos*, Barcelona: Marbot, 2009, p. 222.

2 DILTHEY, W., *El Mundo Histórico*, ed. y trad. De E. Imaz, México, FCE, 1978.

contemporánea hispánica. Esta paradójica situación de escasa exégesis de la *Teoría Hermenéutica* en el contexto hispano se debe probablemente al dificultoso abordaje de la propia materia, ya que no existe ningún libro ni compilación de textos por parte del autor, sino más bien una serie de materiales y manuscritos más o menos fragmentarios, como apuntes, aforismos, disertaciones, anotaciones preparatorias para sus clases magistrales o anotaciones de los propios alumnos, que dificultan enormemente una configuración sistemática de los mismos, y por ende su correspondiente traducción (Ibid., p.64).

El gran mérito de la autora de la presente edición española de la *Teoría Hermenéutica completa*, la profesora Martí Marco, consiste precisamente en haber logrado editar por primera vez en castellano este importante tratado y configurarlo a partir del conjunto total de fragmentos discontinuos, gracias a un excelente y minucioso trabajo de reconstrucción de las fuentes y traducción directa del alemán de los textos originales, integrando para ello la última y más rigurosa edición de la *Hermenéutica*, llevada a cabo por Wolfgang Virmond y Hermann Patsch³ en lengua alemana en 2012, que Martí Marco ha empleado como texto de referencia original, y que difiere del texto anterior editado por Heinz Kimmmerle⁴, utilizado hasta la actualidad en las diversas traducciones al francés, italiano e inglés.

La nueva edición alemana es el resultado de más de cuarenta años de investigaciones llevadas a cabo por Virmond y Patsch, ambos miembros del Instituto de investigación Schleiermacher de la Academia de Ciencias Berlín-Brandenburgo, quienes han sometido los textos a una profundísima revisión.

La presente edición reproduce los tres textos originales: *Hermenéutica I* (1805), *Hermenéutica II* (1809-1810) y *Hermenéutica III* (1819), junto a los llamados aforismos, todo ello de manera completa, sin omitir ningún párrafo. Cada uno de los textos mencionados va acompañado de un glosario español-alemán adjunto, incluyendo al final del libro también un glosario general alemán-español que resultan clave para la lectura y comprensión de los tratados.

Para lograr una traducción óptima Martí Marco se ha apoyado en dos textos paralelos que responden a dos traducciones anteriores, la versión italiana y la versión francesa, que según la editora manifiestan abundantes deficiencias al tomar como texto de referencia original las versiones alemanas de 1959, 1968 y 1977, que, a diferencia de la última versión de 2012, resultan claramente in-

3 VIRMOND, W.; HERMANN PATSCH (eds.), *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik. Kritische Gesamtausgabe KGA*, Berlín: De Gruyter, 2012.

4 KIMMERLE, H. (ed.), Fr. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet. Zweite verbesserte und erweiterte Auflage, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1974.

completas en cuanto a la reproducción de párrafos, secuencias de frases y palabras (Ibid., p.73).

Con respecto a la traducción al castellano y al estudio, la editora ha realizado un largo y riguroso trabajo de investigación durante el cual ha consultado todas las fuentes disponibles, entre las que cabe señalar los diccionarios históricos de Schmid, Seckendorff, Adelung, Campe o Krug, entre otros, y el abundante material del Centro de investigación Schleiermacher de la Academia de Ciencias de Berlín-Brandeburgo. Martí Marco ha contado también con la ayuda de especialistas como Virmond, Arndt y el lingüista Ringmacher, con quienes ha discutido los diversos problemas surgidos durante la traducción de los pasajes al español, contribuyendo sin duda a una mayor calidad y rigurosidad del texto final, como manifiesta la propia editora.

Hermenéutica I (1805)

En la primera parte del tratado, repleto de ideas y falto de concreción, Schleiermacher expresa la necesidad de formular una hermenéutica general basada en principios filosóficos y filológicos, aunque todavía no se ha distanciado formalmente de la tradición exegética del Nuevo Testamento, cuya búsqueda de la autenticidad se basa en la comparación de pasajes. Si bien Schleiermacher considera a la filosofía como el principio de toda ciencia, atribuyendo la máxima plenitud de la lengua a la lógica, mantiene que la religión constituye el espíritu formador del lenguaje. Por esta razón toma como punto de partida las exégesis de los libros sagrados y la interpretación inspirada por el Espíritu Santo. Schleiermacher todavía no ha desarrollado todos los elementos de la operación hermenéutica en profundidad, ni tampoco ha elaborado una terminología adecuada, sin embargo, en estas primeras conferencias germinan las manifestaciones iniciales de su *Teoría Hermenéutica*. Martí Marco nos advierte de que estamos ante el texto más abstracto y complejo de los tres, pero fundamental, ya que en él se recogen elementos constituyentes de la incipiente teoría.

La comprensión de textos en esta primera fase de la Hermenéutica, abre la perspectiva a la comprensión de textos en otras lenguas y a la necesidad de su traducción, así como a la evidencia de las manifestaciones lingüísticas individuales e infinitas. En este sentido entendemos que Schleiermacher no se detiene en el mero intento de superar malentendidos, desencuentros y desentrañar sinsentidos, sino que más bien remite al principio de la formulación lingüística, a la acción de invertir el proceso interpretativo. Para lograrlo Schleiermacher cree necesaria una doble exégesis: la gramatical, que se construye a través del acervo del lenguaje común al escritor y al lector, y en la que se emplearía el método de la comparación; y la interpretación técnica, que ahonda en las peculiaridades del escritor y en su estilo de composición, al cual se aplicaría la interpretación intuitiva o adivinatoria (Ibid., pp.51-52).

Hermenéutica II (1809-1810)

La segunda parte del tratado es mucho más sistemática que la primera, en ella Schleiermacher formula las ideas principales en forma de tesis, acompañadas de abundantes aclaraciones, las cuales conducen a razonamientos e hipótesis mucho más concluyentes sobre la Hermenéutica general. El punto de partida de esta segunda parte es una tesis negativa, según la cual la hermenéutica se basa en la “no comprensión” (*Nichtverstehen*) del discurso, bien por la indeterminación o por la ambigüedad del contenido. En esta línea Schleiermacher vuelve a incidir en la doble tarea interpretativa: gramatical o filológica, por un lado, que sitúa al hablante en un segundo plano y comprende el conjunto de los elementos formales de una lengua; y la técnica o psicológica (este último término lo introduce en la tercera parte de la Hermenéutica), por otro, que se adentra en la intención del que habla y en la singularidad de su estilo. En la recreación (*Nachbildung*) se alcanzaría, según Schleiermacher, el máximo conocimiento de esa singularidad tan necesaria para la reconstrucción (*Nachkonstruieren*) del razonamiento individual. La comprensión tiene lugar en el momento en que estas dos operaciones se complementan entre sí. La comprensión perfecta resultaría entonces de una interacción de todos los elementos contenidos en cada una de estas dos operaciones. El todo se comprende únicamente a través de las partes y viceversa (Ibid., pp.53-55).

Hermenéutica III (1819)

La tercera parte de la Hermenéutica es sin lugar a dudas la más diferenciada y clarificadora de todas, y contiene el sustrato esencial del pensamiento hermenéutico de Schleiermacher. Aquí nos encontramos ante una teoría general ya sistematizada, ante una disciplina configurada en torno al arte de la comprensión (*Kunst des Verstehens*). Y este arte, según Schleiermacher, puede desarrollar sus reglas sólo a partir de una fórmula positiva, y ésta es la “reconstrucción histórica y profética, objetiva y subjetiva de un discurso dado”. 1. “objetivamente histórico” significa reconocer cómo se comporta el discurso en la totalidad de la lengua y cómo se relaciona el saber contenido en él en cuanto producto de la lengua. – “objetivamente profético” significa presentir cómo el mismo discurso se convertirá en un punto de desarrollo para la lengua. Cuando ambos están ausentes no puede evitarse el malentendido cuantitativo⁵ y cualitativo⁶. 2. “Subjetivamente histórico” significa saber cómo el discurso se ha con-

5 El malentendido cuantitativo, de acuerdo con Schleiermacher, es la fuerza evolutiva de una parte del discurso, el valor que le atribuye el hablante, el malentendido del tono del discurso, no del contenido, ya que éste último daría lugar al malentendido cualitativo (Martí Marco, pp.198-199).

6 El malentendido cualitativo, según Schleiermacher, consiste en confundir la relación de una expresión con su referente (Ibid., p.199).

vertido en hecho factual en la mente del autor; “Subjetivamente profético” significa presentir cómo los pensamientos contenidos en el discurso continuarán actuando sobre y en el autor. Cuando ambos están ausentes, asistimos precisamente al malentendido. (Ibid., p-199). Antes de aplicar este arte, Schleiermacher nos remite a su tesis original, que es la de posicionar al autor tanto en el aspecto objetivo como en el subjetivo. Lo primero mediante el conocimiento de la lengua como el mismo autor la poseía, y lo segundo mediante el conocimiento de la vida interior y exterior del autor, para de esta manera entenderlo mejor de lo que él mismo se entiende. Esto nos sitúa, según Schleiermacher, ante una tarea infinita, porque en el momento del discurso éste nos remite hacia el pasado y hacia el futuro.

En esta tercera parte del tratado, Schleiermacher describe de forma extensa y define sistemáticamente las dos acciones interpretativas fundamentales de su hermenéutica que ya han sido mencionadas en apartados anteriores y que se corresponden con la interpretación gramatical y la interpretación técnica del discurso.

Para concluir diremos que es merecido el reconocimiento de Schleiermacher como precursor de la hermenéutica moderna y su definitivo posicionamiento en el debate filosófico del siglo XX con figuras como Heidegger y su discípulo Gadamer⁷, aunque hay que remarcar que este último se mostró muy crítico con la hermenéutica de tradición romántica y negó la existencia de un método o técnica confiable para alcanzar la comprensión y llegar a la verdad tal como afirmaba Schleiermacher. Martí Marco apunta a Gadamer como dudoso heredero de la hermenéutica general, bajo cuya luz se ha interpretado la principal obra de Schleiermacher y aboga por la reconstrucción de la misma, reivindicando una nueva puesta en valor de la Hermenéutica universal de este pensador para nuestra época (Ibid., p. 17). La presente edición y traducción al castellano de la *Teoría Hermenéutica*, que puede ser considerada como la más completa actualmente en el panorama europeo, sin duda da respuesta a ese deseo formulado por la editora de redescubrir a Schleiermacher como el más digno representante de la tradición hermenéutica para nuestro contexto hispano. El Premio a la Excelencia en la Investigación concedido a la profesora Martí Marco por la *International Academy of Social Sciences* en reconocimiento al trabajo de edición y traducción, constituyen una prueba más de su importante logro. La cuidada publicación por parte del Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización sin duda añade calidad al texto y hace más amable su lectura.

7 GADAMER, H.G., *Verdad y Método*, ed. y traducción de Ana Agud y Rafael Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977.

EL VALOR DE WITTGENSTEIN. UNA NUEVA EDICIÓN DE LA TRADUCCIÓN DE LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*WITTGENSTEIN'S VALUE. A NEW EDITION OF THE TRANSLATION
OF THE PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS*

Reseña de: WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. (Traducción, introducción y notas de Jesús Padilla Gálvez). Madrid: Editorial Trotta, 2021 (2ª edición revisada), 329 págs.

ANTONIO GUERRERO RUIZ

Doctorando en filosofía UAL

Profesor invitado Universidad Nacional de Educación a Distancia

Madrid/España

antonioguerrero_ruiz@yahoo.es

ORCID: 0000-0003-1848-5985

Recibido: 20/01/2022

Aceptado: 12/09/2022

"Investigaciones filosóficas" es por muchos motivos un libro fundamental en la historia de la filosofía. No solo por su originalidad o su estructura, sino también por su naturaleza, proclive a la interpretación hermenéutica, puesto que en su forma original exige una lectura intensa y una traducción exacta y rigurosa. Labor esta última que ha pasado por diferentes etapas y se ha visto dificultada por su carácter de obra póstuma. El hecho mismo de que se siga leyendo desde nuestra perspectiva actual, hace que sea considerado un clásico, pero genera una doble dificultad. La primera, haber sido escrito en alemán, por lo que la traducción debe hacerse de esta lengua al español. Y la segunda, pretender efectuar una lectura contemporánea de un texto escrito hace ochenta años, traicionando de esta manera la pedantería a cuantos traductores han intentado abordar la obra en el transcurso de su periplo editorial. Esta es la deficiencia que

pretende subsanar para el panorama editorial en lengua castellana la edición que nos ocupa, efectuada por Jesús Padilla Gálvez, filósofo español formado en la universidad de Colonia y profesor de las universidades Johannes Kepler de Linz, Castilla-La Mancha y León para la Editorial Trotta en 2017, con una segunda edición de 2021. Ya en 1986 se llevó a cabo un primer intento por parte de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines para el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México, basado en la edición en inglés de Gem Anscombe y Rush Rhees, discípulos ambos de Wittgenstein, vertiendo al castellano los errores cometidos en la traducción original, puesto que Anscombe no dominaba completamente el alemán y contaba además con la complicación añadida de que ambos trabajaban por separado y de forma descoordinada, dando lugar a una equivalencia contrapuesta a la lengua inglesa de los mismos términos filosóficos ocasionando múltiples dificultades hermenéuticas, por lo que Jesús Padilla decidió tomar como punto de partida, la cuarta edición crítico-genética realizada por Peter Hacker y Joachim Schulte, sin desechar totalmente la de Anscombe y Rhees, contrastando ambos trabajos, así como las fuentes originales en los que estos estaban basados por medio de la traducción directa, mejorando de esta forma sustancialmente el texto.

El lector de hoy requiere, para comprender un libro escrito en alemán y vinculado a la tradición austriaca que el traductor no solo domine la lengua materna del autor. También es necesario que conozca la cuestiones abordadas para encontrar la equivalencia más exacta en la lengua de destino de los términos empleados por este. La traducción de Jesús Padilla Gálvez no cuenta únicamente con la credencial de ser este filósofo un experto mundial en Wittgenstein. Del mismo modo ofrece un trabajo meticuloso que supera las versiones anteriores, introduciendo notas a pie de página que dilucidan las diferencias más relevantes que existen entre alemán y castellano. Así pues, se mejoran los errores de traducciones anteriores y aclara con rigor ciertas dudas terminológicas fruto de una interpretación deficiente que daban lugar únicamente a una polémica estéril, centrándose solamente en dilucidar su obra.

La edición de Trotta de las "Investigaciones Filosóficas" de Wittgenstein consta de tres partes: en la primera, el traductor introduce la obra y la sitúa en el contexto específico de su tiempo. Es importante recordar que la tradición austriaca es desconocida en España y muchos autores no han sido traducidos al español por lo que los temas abordados en la obra no son identificados. Por esta razón, se introducen notas específicas que permitan reconducir y aclarar los asuntos que se abordan y mostrar las referencias más comunes. Intentando hacer una aproximación al método y la forma de hacer filosofía del autor, así como a la estructura interna de la obra, dividida en párrafos numerados consecutivamente. Identificándose nueve núcleos temáticos que incluyen tanto la crítica del lenguaje natural como la reflexión sobre la utilización del mismo por parte del hablante, planteándose en este apartado "los juegos del lenguaje". Establecién-

dose que tales juegos son empleados en muchas de las maneras que dicho lenguaje es utilizado, representando una misma palabra varias cosas diferentes según el contexto, independiente del uso general aceptado convencionalmente. Estudiándose a continuación la refutación de la fijación interna del contenido. La introducción de la problemática alrededor de "seguir una regla". Los problemas de la comprensión y del lenguaje privado. El estudio sobre el contenido de las expresiones proposicionales. Discusión sobre la representación. Dilucidación de los procesos mentales. Y finalmente, reflexión sobre temas vinculados a la intención. En la segunda parte se incluyen un Prólogo, un núcleo de "Investigaciones filosóficas" y una "Filosofía de la psicología". Finalmente, en la tercera, se introduce un índice de materias en el que se publican los términos en alemán y su correspondiente traducción en español.

La obra de Wittgenstein está compuesta por conceptos independientes que confluyen en una coral lingüística con sentido, destapando los grandes problemas de la filosofía, a los que, a veces, propone una solución, y otras deja en suspenso para que el lector siga indagando acerca de los mismos. Usando el método del "entrelazamiento" o "trenzado" para resolver los problemas filosóficos. Las demostraciones filosóficas se desarrollan "como cuando el hilar trenzamos un ovillo hilo con hilo", residiendo la consistencia del argumento en que se superpongan muchas "fibras". El lector de este libro debe esforzarse por detectar que "hay algo que recorre el hilo entero, a saber, la superposición continua de dichas fibras". Esta superposición continua es la que dará consistencia al planteamiento wittgensteiniano.

El método sugerido se restringe al análisis que hacen los hablantes del lenguaje, estudiando la consistencia de una proposición desde diferentes perspectivas, lo que deriva en la noción de una múltiple consistencia. Por todo ello, el libro de Wittgenstein soluciona problemas filosóficos introduciendo un diálogo socrático con el lector planteándolos a modo de experimentos mentales. Por ello, en el Prólogo indica: "No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar. Acaso, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios." Su libro es atractivo y extraño al mismo tiempo. Como el traductor indica, muchas veces aparecen diferentes voces o personajes que confluyen en el mismo párrafo y el lector debe identificar cada una de las voces. Así pues, una de estas voces viene introducida mediante la cita de un pasaje que el traductor se ha encargado de identificar; otra voz, conjetura o cuestiona algún asunto concreto y finalmente, una tercera propone una solución. No es fácil seguir los argumentos, pues como indica el propio Wittgenstein, el recorrido del texto se realiza a menudo en zigzag. Además, el lector atento debe saber que estas Investigaciones filosóficas contienen una crítica a su anterior, "Tractatus logico-philosophicus", donde se pretendía corregir ciertos problemas de uso y abuso del lenguaje. También el Tractatus, se considera una obra cumbre del siglo XX, ya que plantea estudiar los errores de nuestro lenguaje natural mediante instrumentos formales.

La traducción de Padilla es un trabajo meticuloso que nos muestra los problemas del lenguaje ordinario en la obra, presenta los párrafos numerados e incluye los apuntes encontrados entre sus manuscritos, mostrando las dificultades para la comprensión de los argumentos. En este devenir, se resalta el problema del razonamiento netamente wittgensteiniano y los problemas que aborda sin olvidar el estudio de lo simbólico. Esta obra se caracteriza filosóficamente por la aclaración de los conceptos y presenta una crítica al idealismo y al realismo de Frege. Pero también presenta refutaciones contra el conceptualismo, ya que no considera a los conceptos como entidades independientes.

Para la clarificación de la controversia relativa a la existencia de diferentes ediciones con sensibles variaciones sobre el texto original, se han contrastado las diferentes versiones originales de la obra e indicado a pie de página la existencia de diferentes alternativas para que el lector pueda optar por la que considere más adecuada, realizando una minuciosa crítica textual de los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Austria y el Archivo del Trinity College de Cambridge. Así mismo su estancia en el St. John's College de la Universidad de Oxford le ha permitido intercambiar puntos de vista con otros especialistas en la materia. Su principal objetivo ha sido evitar polémicas estériles como las actuales que se ciñen sobre la interpretación del universo de Wittgenstein. Con autores como Hacker que defienden que el filósofo se puede reducir a un principio fundamental o los "neowittgensteinianos" que suscriben la penúltima frase del *Tractatus* que afirma: "Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas." Pretendiendo interpretar la obra con base en dicha proposición. Según este punto de vista, Wittgenstein no llevó a cabo un análisis del lenguaje sino un proyecto metafísico y terapéutico. Al margen de estas discusiones incluidas en la introducción a la obra, tal polémica tergiversa el problema de la interpretación y por ello Padilla lo ha evitado para centrarse en el texto original de donde solo pretende aclarar los errores previos de la traducción. Es importante destacar que al igual que Wittgenstein hizo con este libro un experimento mental con la participación del lector, también se puede extender el experimento al nivel de la interpretación, ampliando más aún los horizontes del diálogo socrático y la mayéutica. La obra en sí es múltiple y abierta a diferentes perspectivas, lo que la hace avanzada a su tiempo. Es un texto que genera filosofía en cada experimento que se proponga suponiendo todo un reto para la creatividad filosófica.

UN NUEVO DECISIONISMO POLÍTICO. LA FILOSOFÍA DEL POPULISMO DE IZQUIERDAS¹

Fecha de la primera edición del texto traducido: 2019.

Philippe Urfalino²

Traducción de

FRANCISCO MANUEL CARBALLO RODRÍGUEZ

Doctor en Artes y Humanidades.

Departamento de Derecho del Trabajo y Trabajo Social

Facultad de Derecho

Universidad de Salamanca

Salamanca/España

francisco.carballo@usal.es

ORCID: 0000-0001-8478-1825

Recibido: 23/03/2022

Aceptado: 12/09/2022

Esperamos de una filosofía política que nos ayude a forjar nuestro juicio político. Si bien se debe admitir que dicho juicio no se desprende directamente de nuestras preferencias, puesto que en él intervienen numerosas consideraciones empíricas. Pero a nuestra elección filosófica le pedimos, al menos, que nos proporcione puntos de referencia para valorar una situación y aclarar nuestras decisiones.

1 Una primera versión de este texto de Philippe Urfalino se publicó en francés en la revista *Archives de Philosophie*, 2019/2 con el título “Un nouveau décisionisme politique. La philosophie du populisme de gauche”.

2 Director de Investigación en el CNRS y Director de Estudios en la EHESS, París, Francia.
philippe.urfalino@ehess.fr

El prestigio internacional acumulado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, durante las dos últimas décadas, nos ofrece la posibilidad de evaluar el interés de su pensamiento para una orientación política concreta, la conocida como el populismo de izquierdas. En efecto, sus trabajos contienen, sin duda, un pensamiento o una filosofía política. Por otra parte, ambos autores han apoyado a dirigentes y a partidos políticos, no por razones personales, sino porque las iniciativas de estos últimos estaban muy próximas de las orientaciones políticas que ellos consideran que se pueden extraer de su filosofía. De este modo, Chantal Mouffe apoyó públicamente a Podemos en España y a Francia Insumisa en el Hexágono y se relaciona con sus líderes, y tanto a ella como a su marido se les ha considerado los inspiradores de estos movimientos políticos³. Ernesto Laclau, fallecido en 2014, no pudo ser testigo de la amplitud y del impacto reciente de sus ideas, aunque estando vivo aprobó públicamente las políticas de Hugo Chávez en Venezuela, de Néstor y Cristina Kirchner en Argentina y las de Rafael Correa en Ecuador. El populismo de izquierdas se justifica así mediante un pensamiento político que goza del prestigio de la filosofía.

Por ello, parece oportuno analizar esta filosofía y comprobar hasta qué punto orienta opiniones políticas que tienden al populismo de izquierdas. Son muchos los trabajos que han intentado definir el populismo e incluso algunos se han interesado por la especificidad del populismo de izquierdas⁴. Otros se han interrogado acerca del valor político de este último⁵.

Mi objetivo aquí no es proponer una nueva caracterización o una nueva crítica del populismo, sino examinar una filosofía que proporciona fundamento al populismo de izquierdas. En este sentido, mi propósito responde a una característica específica de este tipo de populismo. Mientras que el populismo de derechas es rechazado casi unánimemente por los intelectuales, el populismo de izquierdas disfruta de una recepción más variada. Algunos observan en la versión de izquierdas las mismas tendencias al autoritarismo y a la exacerbación de las pasiones negativas que están presentes en la versión de derechas y consideran que en ambos casos son el resultado de la misma patología democrática. Otros valoran el hecho de que en la versión de izquierdas, la capacidad de movilización del populismo esté asociada con políticas redistributivas no xenófobas.

3 Esta inspiración ha sido clara en el caso de algunos dirigentes de Podemos, y algo más tardía y marginal para Jean-Luc Mélenchon cuya ideología tiene su origen en una vieja corriente de la izquierda francesa (Véase Pierre Birnbaum, *Génèse du populisme. Le peuple et les gros*, Fayard, Pluriel, 2012, y también Alain Bergounioux et Bernard Manin, "L'exclu de la nation. La gauche française et son mythe de l'adversaire", *Le Débat*, 1980, n°5, pp. 45-53).

4 Véase sobre esta cuestión Jan-Werner Müller, *Qu'est-ce que le populisme?*, Premier Parallèle, 2016; Cas Mudde et Cristóbal Rovira Kaltwasser, *Populism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2017; Nadia Urbinati, *Me The People. How Populism Transforms Democracy*, Harvard University Press, 2019; Pierre Rosanvallon, *Le siècle du populisme. Histoire, théorie, critique*, Paris, Seuil, 2020.

5 Tal y como ha hecho recientemente Eric Fassin (*Populisme: le grand ressentiment*, Éd. Textuel, 2017), preguntándose por la pertinencia de la estrategia populista para la izquierda.

También un sentido positivo es el que nuestros dos filósofos le conceden en sus libros, que atesoran rigor académico y prestigio internacional⁶. Razón de más para prestar atención a sus trabajos.

Esta filosofía en cuestión está contenida en la obra de dos pensadores, cuya asociación intelectual comienza con un libro que marcó las corrientes de pensamiento posmarxista. *Hegemonía y estrategia socialista*, publicado en 1985, planteaba el objetivo de repensar la historia y la dinámica de las luchas sociales, emancipándolas de un marxismo considerado determinista e incapaz de captar el sentido de los movimientos sociales de los años ochenta del siglo XX. Este libro será la matriz del resto de sus trabajos, escritos por separado, y en los que cada uno cita los textos del otro. Chantal Mouffe y Ernesto Laclau tienen diferentes estilos de escritura y desarrollan una teoría política común, aunque en dos planos distintos. Así, mientras que Mouffe se concentra en la discusión de teorías políticas, Laclau elabora sus propuestas a partir de la semiología y la obra de Saussure. Sin embargo, la defensa de Mouffe de una concepción agonística de la democracia y la afirmación de Laclau, acerca del populismo como una forma normal de lo político, son las dos caras de una misma teoría.

Esta puede entenderse, en la misma línea que otras filosofías políticas, como una reacción de rechazo al determinismo económico marxista. Pero a diferencia de algunos filósofos de la generación anterior, la motivación fundamental de nuestros autores no era la comprensión del totalitarismo, sino la de los nuevos movimientos sociales surgidos en la década de los años ochenta del siglo pasado. Por tanto, se trataba de retomar en parte la reflexión sobre la lucha de clases pero sin la determinación económica que introduce el pensamiento marxista. ¿Qué queda de la lucha de clases si se eliminan las clases? La lucha sin más. La política quedará reducida al poder y al antagonismo, lo que más tarde se reflejará en el recurso insistente de uno de los dos autores a la obra de Carl Schmitt. No obstante, habiendo renunciado recurrir al modo de producción para identificar a los grupos antagónicos, se hacía necesario definir otro elemento que los delimitase. Para ello utilizarán el discurso, concebido como el modo de ser de la realidad. Si Gramsci introdujo la cultura en la lucha de clases, nuestros autores la liberarán del esquema marxista y harán de ella una entidad autónoma alejada de la lucha de clases. La hegemonía es el concepto emblemático de una visión de la política reducida a la lucha de discursos, de los que se considera que condensan toda relación con la realidad. Aunque su permeabilidad no se desprende de privilegios propios del habla, sino de la idea según la cual la realidad social posee las mismas propiedades elementales que el discurso, al que se concibe como un sistema de signos. En última instancia, la interpretación de la vida social y política bajo el registro único del poder y del

6 En esta cuestión, tanto el populismo de izquierdas como la extrema izquierda se benefician de su asociación con filósofos de renombre, véase Philippe Raynaud, *L'extrême gauche plurielle*, Autrement, 2006.

conflicto conduce a un nuevo decisionismo, mientras que la asimilación de la realidad a una forma de discurso desemboca en un idealismo lingüístico⁷. Estas son las dos características centrales –y complementarias– en la teoría política de nuestros autores. En este artículo solo podré examinar de forma inteligible una de ellas. Me concentraré en el decisionismo político y por tanto, preferentemente en los trabajos de Chantal Mouffe⁸.

1. SCHMITT EN INGLATERRA

Merece destacarse el hecho de que partidarios declarados de la democracia parlamentaria, liberal y pluralista, puedan ser al mismo tiempo admiradores de ciertas enseñanzas políticas de Carl Schmitt. Un teórico que ha sido emulado desde la extrema izquierda, generalmente por autores llegados del marxismo⁹. Aunque lo más sorprendente es que las sombrías ideas del jurista alemán puedan ponerse al servicio de la democracia parlamentaria. No es de extrañar que Schmitt fuese acogido en España por ideólogos del franquismo, aunque cabe preguntarse cómo su pensamiento pudo contribuir tanto a una teoría política inédita, inventada en Inglaterra, allí donde nuestros dos autores hicieron la mayor parte de sus carreras académicas. En definitiva, ¿cómo podría Schmitt acomodarse al ambiente político británico? Más concretamente, ¿cómo pueden las afirmaciones del más firme oponente del parlamentarismo, del cual las instituciones británicas han sido el modelo, ser compatibles con ese mismo parlamentarismo?

Los textos de Chantal Mouffe combinan las referencias conscientes a Schmitt y el rechazo igual de explícito a una parte de su legado. De modo que considera que existe un buen uso, democrático, de dicho pensador¹⁰. Pero Chantal Mouffe no solo toma prestadas algunas ideas de Schmitt, sino que también adopta ciertos rasgos de su retórica.

Mouffe despliega una retórica orientada a despojar al lector de su inocencia, una retórica del realismo y de la vigilancia que se apoya conscientemente en estipulaciones que nos acerca al estilo schmittiano¹¹. El sentido común occiden-

7 La noción de idealismo lingüístico, surgida de los debates sobre la segunda filosofía de Wittgenstein, se aplica a una concepción según la cual la realidad, especialmente la social, está determinada y se transforma mediante el lenguaje.

8 Me reservo para otra publicación un análisis del idealismo lingüístico, movilizado más claramente en los textos de Ernesto Laclau.

9 Jan-Werner Muller, *Carl Schmitt. Un esprit dangereux*, Armand Colin, 2007.

10 Chantal Mouffe coordinó un libro colectivo sobre esta cuestión *El desafío de Carl Schmitt*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011. No hay ninguna referencia a Schmitt en *Hegemonía y estrategia socialista* (Madrid, Siglo XXI, 1987), ni tampoco las hay en la práctica totalidad del resto de trabajos de Laclau. Sin embargo, el decisionismo está presente en todas sus obras.

11 En la introducción de su libro *En torno a lo político* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007) encontramos un muy buen ejemplo de ello.

tal y el pensamiento liberal comparten la creencia de que es posible resolver los conflictos políticos a través de la discusión racional y la formación de consensos. En lugar de lo cual, Mouffe nos propone una alternativa que juzga más realista y que rezaría “no hay escapatoria posible del conflicto”, acompañada una promesa que estima razonable: “la creación de un vibrante espacio público ‘agónico’ de protesta, donde diferentes proyectos políticos hegemónicos podrían enfrentarse”¹². Por último, nos advierte, la expectativa del consenso no solo es ilusoria, sino que también es peligrosa, ya que solamente reconociendo que el antagonismo es inevitable entre los hombres podemos moderar sus efectos. En esta primera parte espero mostrar que esta idea de la “ilusión del consenso” es una suerte de ogro al que nuestra autora invoca de manera abusiva.

Chantal Mouffe recupera todas las críticas infundadas de Schmitt a la teoría política liberal. De este modo condena “una visión idealizada de la sociabilidad humana [...] impulsada por la empatía y la reciprocidad”¹³ y enfatiza, apoyada en Freud, que es necesario tener en cuenta las pasiones en lugar de buscar soluciones racionales a los conflictos¹⁴, evocando así la idea de Schmitt sobre el error de pensar en un hombre naturalmente bueno. Mouffe lamenta la “negación de lo político”¹⁵, entendida como la negación del predominio del conflicto, reiterando así la idea del jurista alemán, quien afirmó que el liberalismo disuelve la política en la economía y la moral. Aún más notable es la repetición de un argumento desplegado por Schmitt contra el parlamentarismo, según el cual, el parlamentarismo se habría justificado gracias a los méritos que se atribuyen a la discusión y a la idea de que “la verdad se genera a partir de la libre competencia de opiniones”¹⁶. Schmitt había encontrado en Guizot al promotor ejemplar de esta idea. Pero atribuir al pensamiento político liberal el recurso a una antropología ingenua, a la negación de lo político y al rechazo o la debilitación del Estado, a una supuesta justificación del parlamentarismo como búsqueda de la verdad, implica un mismo modo de proceder: en el mejor de los casos, mediante referencias selectivas y parciales de algunos autores –o citas– a partir de un corpus muy amplio de pensadores asociados con el liberalismo; en el peor, mediante afirmaciones sin pruebas. Como ha demostrado Bernard Manin, las afirmaciones de Schmitt son simplemente falsas. Muchos autores clave del liberalismo como Hamilton, Montesquieu o John Stuart Mill, por ejemplo, no tenían una concepción angelical de la naturaleza humana y creían con razón que ciertas instituciones, especialmente el Estado, tenían la función de controlar los excesos que eventualmente se pudieran producir. En última instancia, confrontar diferentes argumentos en los parlamentos no persigue el objetivo de alcanzar

12 C. Mouffe, *En torno a lo político*, op. cit., p. 11.

13 *Ibíd.* p. 10.

14 *Ibíd.* p. 13. Es necesario recordar que el concepto de pasión no se opone al de racionalidad sino al de acción.

15 *Ibíd.* p. 11.

16 Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 46.

una verdad improbable, además de irrelevante, sino que pretende plantear objeciones, y mediante ellas poner a prueba las propuestas y las convicciones¹⁷.

Chantal Mouffe hace que Rawls y Habermas desempeñen el papel que Schmitt asignó a Guizot. Así aparecen como la encarnación contemporánea de la ingenuidad liberal, esperando que el conflicto social se disuelva en un “consenso entrecruzado”, en una constitución “razonablemente” aceptable pese al pluralismo de valores, o en una discusión racional. En la crítica reiterada a estos dos autores se mezcla la exageración caricaturesca y una parte de crítica parcialmente fundamentada, todo ello puesto al servicio de una regresión hacia el decisionismo.

Ciertamente, se puede apuntar que la ingenuidad de diferentes vulgatas de la democracia deliberativa y la filosofía de Jürgen Habermas han podido contribuir a una apología cándida sobre el debate y la búsqueda del consenso¹⁸. Sin embargo, las obras de Rawls y de Habermas difícilmente se prestan a tal caricatura. Habermas nunca defendió que las decisiones debían tomarse por consenso ni tampoco rechazó que estas debían alcanzarse mediante la regla de mayoría. Por el contrario, Habermas considera que la decisión mayoritaria ratifica una determinada distribución de las opiniones tras los debates, y que estos siempre podrían reanudarse¹⁹. Su concepción de la democracia deliberativa, por tanto, tiene en cuenta los inevitables desacuerdos y la necesidad de decidir. Por su parte, Rawls no consideraba que invocando la razón pública se pudiera o se debiera reducir los desacuerdos, sino que creía, al contrario, que tanto los conflictos como su expresión, en forma de confrontaciones argumentativas, servían para formar y ampliar la cultura pública de la sociedad²⁰. He podido observar que lectores bienintencionados atribuyen realismo a la reflexión de Chantal Mouffe, simplemente sobre la base de su crítica a la ilusión del consenso. De hecho, nuestra autora tiene razón al dudar de que los conflictos políticos puedan resolverse mediante el consenso racional. Pero se equivoca al rechazar una tesis que ninguno de los dos filósofos defendió. Su crítica a la asociación entre deli-

17 Bernard Manin, “Libéralisme et puissance de l’État: la critique manquée de Carl Schmitt” in Pierre Favre, Yves Schemel, *Être gouverné. Études en l’hommage de Jean Leca*, Presses de Sciences Po, 2003, pp. 151-162. Véase también Stephen Holmes, “Liberalism for a World of Ethnic Passions and Decaying States”, *Social Research*, Vol. 61, n°3, Fall 1994, pp. 599-610.

18 La necesidad de hacer operativa empíricamente la teoría de la acción comunicativa de Habermas ha provocado que parte de los trabajos sobre la “democracia deliberativa” asocien erróneamente la deliberación con la búsqueda del consenso.

19 Con respecto a las decisiones mayoritarias irreversibles, estas están limitadas constitucionalmente para proteger la opinión de las minorías. Véase Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, Gallimard, 1992, p. 199.

20 John Rawls, *The Political Liberalism*. Expanded edition, Columbia University Press, 2005, p. lv.

beración y la búsqueda del consenso está bien fundada, pero es irrelevante para la crítica de sus dos objetivos favoritos²¹.

Aunque es caricaturesca, la crítica de Mouffe apunta a debilidades reales, que además han sido ampliamente mencionadas, y de manera más precisa, en la literatura especializada. Por ejemplo, las propuestas de Habermas, tanto en filosofía moral como en filosofía política, mantienen la perspectiva de un consenso nunca logrado como horizonte de la discusión. También se puede considerar excesivo haber confiado a la deliberación el papel de sustentar el edificio normativo de las democracias modernas. Por lo tanto, es perfectamente razonable no estar satisfechos con las respuestas de Habermas y Rawls a cuestiones que se formularon durante los años sesenta y setenta del siglo pasado. Sin embargo, lo importante ante las críticas de Chantal Mouffe es saber si los límites eventuales de dichas respuestas implican el abandono de las preguntas a las que se enfrentaban estos autores.

¿A qué problemas se enfrentaban los dos filósofos? Ambos trataron de pensar la democracia tras la II Guerra Mundial, a partir de un doble rechazo. Por un lado, el de la disolución de lo político en lo económico y lo social, como lo preconizaban el marxismo y el utilitarismo y, por otro lado, el del “todo político” de los totalitarismos nazi y comunista. Por tanto, se trataba de repensar lo político a partir de su articulación con la vida social, de tal manera que esta última no acabase ni disolviéndose ni disueltos en lo político. Para responder a tal desafío, Habermas y Rawls privilegiaron el valor de la razón argumentativa estableciendo exigencias de justificación y de discusión. Podemos pensar que este recurso a la razón es insuficiente, pero debemos diferenciar entre la evaluación de las cuestiones planteadas y la evaluación de sus respuestas. Podemos, por tanto, rechazar las propuestas de estos filósofos sin descartar los problemas que tuvieron el mérito de formular. El punto de partida de Habermas, por ejemplo, era combatir el decisionismo de Schmitt y la versión, más residual, de Max Weber. La crítica de Chantal Mouffe no se propone identificar las debilidades de una versión del racionalismo para enfrentarse al decisionismo, sino que pretende una recuperación del decisionismo. Pero antes de abordar este punto, veamos de qué modo utiliza sus críticas a Rawls y a Habermas como contraste para presentar un modelo alternativo de democracia.

21 Además de proporcionar apariencia de realismo a la tesis de Mouffe, la crítica a la “ilusión del consenso” concede crédito a la idea, estrictamente opuesta e igualmente falsa, según la cual la deliberación y la argumentación son estériles. Esta idea, como veremos más adelante, está en el núcleo del decisionismo tal y como lo entienden nuestros dos autores.

2. LA ESQUIVA DEMOCRACIA AGONÍSTICA

La crítica de Mouffe establece una oposición entre una concepción asociativa y otra disociativa de la política²². La primera, como hemos visto, es víctima de una supuesta ilusión del consenso y la segunda corresponde a lo que denomina el modelo de la democracia agonística, el cual se ajusta a las enseñanzas de Carl Schmitt sin padecer su antiliberalismo. Chantal Mouffe enfatiza su compromiso con los ideales de libertad y de igualdad, proclamando así su apoyo al pluralismo y a la democracia liberal. Mas, ¿cómo es esto posible a partir de la noción de lo político defendida por Schmitt? Sabemos que este pensó que era posible identificar lo político a través de un criterio, haciendo prevalecer la oposición del amigo y el enemigo sobre cualquier otra²³.

En la obra de Schmitt, la prevalencia de tal oposición revelaría lo político, aunque también delimitaría la frontera entre el cuerpo político y su exterior. Mouffe rechaza la idea de una homogeneidad política interna y retiene la preocupación del liberalismo por el pluralismo. Sin embargo, pretende articular la polaridad amigo/enemigo en la sociedad. ¿Cómo es esto posible? Mouffe reconoce la relevancia de este problema:

“De ninguna manera estoy argumentando aquí en favor de la concepción tradicional de la política revolucionaria. Estoy de acuerdo en que la política democrática no puede adoptar la forma de una confrontación amigo/enemigo sin conducir a la destrucción de la asociación política. Y ya he dejado clara mi lealtad a los principios de la democracia pluralista”²⁴.

La respuesta, nos explica la autora, estriba en la transformación de la polaridad amigo/enemigo en una relación entre nosotros/ellos, y en la sublimación del antagonismo en “agonismo”:

“Mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base común, el agonismo esta-

22 Íñigo Errejón y Chantal Mouffe, *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*, Barcelona, Icaria, 2015, pp. 30-31.

23 Carl Schmitt, *La noción de política*, Champs/Flammarion, 1992, p. 64. Es llamativo que la definición schmittiana de lo político pueda adoptarse sin la menor reserva. Sobre las sólidas críticas a las que se enfrentó esta definición desde las primeras etapas de su concepción, véase Sandrine Baume, “Le talon d’Achille de la distinction schmittienne du politique”, in N. Granger, *Carl Schmitt. Nomos, droit et conflit dans les relations internationales*, Presses Universitaires de Rennes, 2013, pp. 27-38. De estas críticas tempranas, dos me parecen aún vigentes y especialmente relevantes, la de Hans Morgenthau, *La noción de “política” et la théorie des différends internationaux*, Librairie du recueil Sirey, 1933, y la de Karl Löwith, “Le décisionnisme (occasional) de Carl Schmitt” [1935], trad. Mira Köller et Dominique Séglard, *Les temps modernes*, n°544, 1991, pp. 15-50. Para una crítica reciente, véase Lucien Jaume, “Carl Schmitt, la politique de l’inimitié”, *History of Political Thought*, Vol. 25, n° 3, 2004, pp. 536-549.

24 Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, op. cit., p. 58.

blece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes. Esto significa que, aunque en conflicto, se perciben a sí mismos como pertenecientes a la misma asociación política, compartiendo un espacio simbólico común dentro del cual tiene lugar el conflicto. Podríamos decir que la tarea de la democracia es transformar el antagonismo en agonismo”²⁵.

El primer problema aquí para el lector es asegurarse que estas diferencias no formen parte de un mero cambio de vocabulario. Pero si aceptamos considerar que la polaridad amigo/enemigo se ha sublimado lo suficiente como para no socavar la existencia de la sociedad política, entonces nos encontraremos con un segundo problema: ¿cómo admitimos entonces la distinción schmittiana de lo político fundada sobre la base de dicha polaridad? Y por otra parte, ¿caso Mouffe no está proponiendo, con una nueva denominación, una concepción bastante banal y correcta de la democracia?

Porque a pesar de los espantapájaros que blande, su descripción de la democracia agonística resulta, a primera vista, muy similar a una noción que todos los partidarios de la democracia liberal podrían aceptar. Incluso si admitimos que en democracia el desacuerdo no puede superarse por un consenso alcanzado mediante una discusión racional, o incluso si rechazamos una concepción shumpeteriana o pluralista de la democracia, según la cual el sistema democrático opera mediante una serie de arbitrajes sucesivos entre las demandas en competencia²⁶, no está claro en qué difiere esta democracia agonística de una concepción común de la democracia, de no ser por el recurso a un vocabulario más beligerante tomado del marxismo.

En otros pasajes nos mostrará que lo que transformará el antagonismo en agonismo serán las instituciones, las prácticas y los valores. Los ciudadanos democráticos, la lealtad a la democracia y, por tanto, la capacidad de preservar la comunidad política a pesar de los conflictos que la atraviesan, solo es posible “mediante la multiplicación de las instituciones, los discursos, las formas de vida que fomentan la identificación con los valores democráticos”²⁷. Reconocemos aquí una tesis de inspiración aristotélica, sostenida por ejemplo por Castoriadis: no hay democracia sin *ethos* democrático, sin *paideia*²⁸.

¿Dónde estriba, entonces, la diferencia prometida por los nuevos términos de democracia radical, de hegemonía y de agonismo? Chantal Mouffe logra

25 Ibid. p. 27.

26 Mouffe se distancia de esta idea subrayando que los “adversarios” no son “competidores”, véase *En torno a lo político*, op. cit., p. 28.

27 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2012, p. 109.

28 Cornelius Castoriadis, “La polis griega y la creación de la democracia”, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 97-131.

presentar esa diferencia de forma prolija a nivel teórico y alusiva a nivel práctico. Aunque habría sido útil disponer de una descripción precisa, de la diferencia en términos de política concreta, entre la democracia tal y como la conocemos y su modelo agonístico. ¿En qué serían distintas las vidas privadas y públicas, de un ciudadano que viviera en una democracia radicalizada de las nuestras? Solo he encontrado dos pistas en este sentido. La radicalización de la democracia exigiría “la transformación de las estructuras de poder existentes”²⁹, aunque no se especifica la naturaleza de dichas estructuras ni la de su transformación. Unas líneas después, nos desvelará algo más:

“Aunque manteniendo distancia respecto de la tradición leninista de una ruptura revolucionaria total, y destacando que nuestra interpretación de la democracia radical es compatible con el mantenimiento de las instituciones de la denominada “democracia formal”, sin embargo también nos separamos del enfoque liberal de la neutralidad del Estado”³⁰.

Esta forma de marcar distancia con la revolución leninista tranquiliza y preocupa al mismo tiempo (¿por qué es necesario aclararlo?), pero el lector se haría una idea más precisa de lo que trata de decirse en el texto, si la autora explicara qué significa, más concretamente, distanciarse con respecto a la idea de neutralidad del Estado. Sería útil saber, por ejemplo, si los derechos de “ellos”, de quienes han sido derrotados por la nueva hegemonía, no se ven afectados por este incumplimiento de la neutralidad del Estado y si la posibilidad de ganar en las próximas elecciones no está limitada³¹. Chantal Mouffe no se pronuncia sobre esto, pero se extiende minuciosamente sobre una diferencia de naturaleza metafísica: el pluralismo en una democracia agonística es un pluralismo más auténtico y más avanzado que el de los modelos ordinarios de democracia. Esta es una nueva ocasión para arremeter contra Rawls y Habermas, ya que su pluralismo es limitado y, por tanto, y en última instancia, también es falso:

“Mi opinión es que un proyecto democrático radical informado por el pluralismo solo puede formularse adecuadamente en el contexto de una perspectiva según la

29 Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, op. cit., p. 59.

30 *Ibid.* pp. 59-60.

31 En *Construir pueblo* se nos dice que el Estado es un campo de lucha que debe ser profundamente transformado para poder ser puesto al servicio de las fuerzas populares (p. 69). Pero nada se dice sobre dónde se localiza dicha transformación profunda, entre una simple política de redistribución y la dictadura del proletariado. Este libro de entrevistas, destinado a un público más amplio que las obras de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, intenta transmitir un argumento: “somos populistas porque somos demócratas” (p. 116). Pero observando la historia moderna de la democracia esa afirmación es falsa. No estoy cuestionando la sinceridad de los autores, pero sí su afirmación porque considero que pretende tranquilizar disipando inquietudes que me parecen fundadas. La democracia moderna presupone la neutralidad del Estado. Sobre la tendencia nefasta del populismo a confundir el poder político con el poder del Estado, véase Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, pp. 620-621.

cual la “diferencia” se interpreta como condición de la posibilidad de ser. De hecho, sugiero que todas las formas de pluralismo que dependan de una lógica de lo social que implique la idea del “ser como presencia” y considere la “objetividad” como algo perteneciente a “las propias cosas” llevan necesariamente a la reducción de la pluralidad y, en último término, a su negación. Este es de hecho el caso de las principales formas de pluralismo liberal, que generalmente empiezan destacando lo que llaman “el hecho del pluralismo” y después pasan a buscar procedimientos para abordar esas diferencias sin reparar en que el objetivo de dichos procedimientos es en realidad volver irrelevantes las diferencias en cuestión y relegar el pluralismo a la esfera de lo privado”³².

Tratando de ubicar el modelo de democracia agonística a cierta distancia del leninismo y de la democracia liberal, ahora nos vemos arrastrados, a propósito del pluralismo, hacia la distinción entre dos metafísicas, una que hace de la diferencia la condición del ser y otra que concibe al ser como presencia! ¿Qué tienen que ver la metafísica y la ontología con el pluralismo? Podría haber una relación entre el pluralismo y la metafísica si esta última se entendiese como un sistema de valores, a la manera de Rawls cuando se refiere a una concepción abarcante y que, con un desarrollo de su pensamiento político conscientemente alejado de la metafísica, busca elaborar una teoría del liberalismo político que permita agrupar en una misma sociedad política a ciudadanos que no comparten las mismas concepciones abarcales. Sin embargo, la metafísica a la que se refieren Laclau y Mouffe no es un sistema de valores sino, conforme a la filosofía de Heidegger y Derrida, una concepción del ser que recorre todo el pensamiento occidental desde su aparición en Grecia. En este caso, no hay ninguna relación entre el pluralismo –entendido como la preocupación por respetar y conciliar diferentes sistemas de valores en una misma sociedad política– y la elección de una metafísica del ser como diferencia. A menos que el término “pluralismo” haya cambiado sigilosamente su significado. Este salto de la política a la metafísica nos indica la transición de Schmitt a Derrida, un cambio que tiene sentido puesto que ambos optaron por el decisionismo.

3. DECISIONISMO E INDECIDIBILIDAD

No he encontrado el término “decisionismo” en los textos de nuestros dos autores. Ambos prefieren la expresión “decisión sobre un fondo de indecidibilidad”. Hay que decir que en política el término “decisionismo” todavía está asociado a la afirmación del jurista alemán de que el soberano es quien decide en situaciones excepcionales³³. Una formulación poco atractiva para una reflexión sobre la democracia, en tanto que evoca la aceptación ciega de la decisión del

32 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 37.

33 Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, 1988, p. 15.

líder supremo³⁴. Pero, de hecho, el decisionismo de Schmitt se remonta a sus primeros trabajos sobre el juicio en derecho, donde afirmaba que este tipo de juicio no puede sustanciarse por la mera subsunción del caso, por parte del juez, a la norma que debe aplicarse. El juez debe alcanzar una decisión propia, haciendo por tanto una elección discrecional, para llegar a un juicio basado en la ley existente y en el caso que se juzga. Schmitt radicalizó y generalizó más tarde esta tesis para hacer de la decisión y de la autoridad la fuente y no la consecuencia del derecho. Fuera del terreno jurídico, el término “decisionismo” designa una concepción particular de la relación entre decisión y razonamiento práctico, según la cual la decisión no puede ser la simple conclusión del razonamiento, sino que requiere un acto de voluntad, no racional, que compense la eventual indeterminación del razonamiento y, sobre todo, que garantice el paso del razonamiento a la acción. Según esta concepción, toda decisión atesora una dimensión no racional y, por tanto, se opone a la idea racionalista de la toma de decisiones. El decisionismo de Schmitt es una amplificación de esta concepción tan generalizada y antigua de la decisión como un acto de la voluntad. Y aunque se ha utilizado para justificar posiciones autoritarias, no siempre es necesariamente autoritario en sí mismo. Sin embargo, cabe lamentar que el decisionismo se someta a la idea de irracionalidad de la acción humana, al menos de forma residual. Ernesto Laclau cita con aprobación la siguiente reflexión de Derrida sobre la decisión y lo indecidible:

“Lo indecidible no es meramente la oscilación o la tensión entre dos decisiones; es la experiencia de aquello que, aunque heterogéneo, extraño al orden de lo calculable y de la regla, aún está obligado –es de obligación de lo que debemos hablar– a rendirse a la decisión imposible, a la vez que toma en cuenta la ley y las reglas. Una decisión que no pasara a través de la dura prueba de lo indecidible no sería una decisión libre, sería solamente la aplicación o despliegue programable de un proceso calculable”³⁵.

Es importante señalar aquí que Derrida, Laclau y Mouffe asumen la versión más extrema del decisionismo, para la que el momento de la decisión es siempre irracional. Derrida y Laclau aprueban la fórmula de Kierkegaard, “la instancia de la decisión es una locura” (op. cit. p. 71). A lo que Laclau, siempre dispuesto a ir un poco más allá, añade: “tomar una decisión es como personificar a Dios” (op. cit. p. 74). Al hacerlo, están renovando una filosofía de la acción propia del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, que ya estaba superada, donde era necesario elegir entre dos opciones igualmente insatisfactorias: bien una con-

34 Véase, también de Carl Schmitt, “Le Führer protège le droit”, *Cités*, 2003 [1934], n°14, pp. 165-171.

35 Jacques Derrida, *Force de loi. Le “fondement mystique de l’autorité”*, Éd. Galilée, 1994, p. 53, citado por Ernesto Laclau, “Deconstrucción, Pragmatismo, Hegemonía”, *Revista Ágora*, n° 6, 1997, pp.63-89, p.71.

cepción racionalista de la toma de decisiones que aboca al determinismo lógico –lo que explica la referencia de Derrida al cálculo, en el pasaje citado más arriba–; o bien una concepción existencialista en la que el decisor conserva la libertad, a costa del abandono de su racionalidad. Este dilema llevaba aparejada la hipótesis de un acto volitivo, la voluntad como la capacidad que permite el salto del razonamiento a la acción³⁶.

Mantener la oposición entre estas dos perspectivas es una regresión filosófica, aunque está enmascarada por el giro argumental introducido por Derrida: la articulación entre el decisionismo con la noción de indecidibilidad. El decisionismo estaba clásicamente vinculado a una filosofía de la voluntad, y este era el caso en el pensamiento de Schmitt. El decisionismo en Derrida, sin embargo, está anclado en un terreno diferente. Se dice que una proposición es indecidible si no es ni verdadera ni falsa con respecto a los axiomas del sistema formal del que procede. Derrida aplicó el término indecidible a las palabras o a los conceptos del pensamiento occidental que, en sus análisis de textos, parecen tener dos significados opuestos: por ejemplo, presencia y ausencia, o bien y mal³⁷. Laclau recuperó esta idea de indecidibilidad de los conceptos, ya de por sí frágil, y la llevó a un extremo absurdo. Así presenta la tolerancia, como ejemplo de un concepto indecidible:

“Para que se lo considerara un concepto cerrado en sí mismo, la tolerancia debería excluir lo que constituye su otro: la intolerancia. Una tolerancia no ambigua sería aquella que no dejara en su interior ningún espacio para la intolerancia. Pues bien, ¿es lógicamente alcanzable un concepto tal de tolerancia?”³⁸.

Laclau continúa explicando que este concepto está atrapado entre dos imposibilidades. En primer lugar, una tolerancia sin límites es imposible y sería insoportable para la vida en sociedad: la tolerancia de los intolerantes permite que la intolerancia prevalezca y determinadas prácticas repugnan al sentido moral compartido de una sociedad. En segundo lugar, limitar razonadamente la tolerancia es del mismo modo imposible, puesto que no puede establecerse un principio normativo que perfile los límites de lo tolerable y lo intolerable. ¿Por qué Laclau hace esta afirmación? Pues bien, la idea de un límite y, por tanto, de una frontera entre lo tolerable y lo intolerable, nos explica en su argumentación, equivaldría a una frontera “que separa lo moralmente aceptable de lo mo-

36 Al contrario, Paul Ricoeur intentó superar esta oposición a través de la utilización del concepto de atención desarrollado por William James, véase *La philosophie de la volonté*, T. 1, 1950, pp. 155-180. Sin embargo, Ricoeur seguía dependiendo del concepto de acto de voluntad que más tarde abandonaría, como casi todos los filósofos de la acción, tras las críticas de Ryle y de Wittgenstein. Para una salida al dilema entre decisionismo y determinismo racional, véase Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, Seuil, 2007, pp. 85-136.

37 Véase, por ejemplo: Jacques Derrida, *La dissémination*, 1972, Éditions du Seuil, p. 194, y *Positions*, Les Éd. de Minuit, 1972, p. 58.

38 Ernesto Laclau “Deconstrucción, Pragmatismo, Hegemonía”, op. cit., p. 68.

ralmente inaceptable” (p. 68). A su juicio, tal delimitación vaciaría la tolerancia de toda realidad, ya que la tolerancia se define, con razón, como aceptar algo que uno desapruéba. La idea es la siguiente: la tolerancia presupone dos niveles de juicio; el primero determina el hecho de que no aprobemos una práctica, mientras que en el segundo nivel toleramos la práctica que no aprobamos. Laclau considera que este segundo nivel no puede contener un razonamiento moral, pues de lo contrario se redoblaría y remplazaría al primer nivel, y, por tanto, equivaldría a aprobar la práctica. Al no existir un límite normativo para la tolerancia, esta solo estará condicionada por las exigencias funcionales de la vida en sociedad, lo que supondrá aceptar una cierta diferenciación interna, aunque asumiendo que dicho reconocimiento está limitado por la amenaza de desintegración de la vida social³⁹. Además, según Laclau, para que haya tolerancia debe haber intolerancia, aunque –y esto es lo más importante– la determinación de ambas no puede basarse en un razonamiento normativo.

“[...] ser intolerante respecto de algunas cosas es la condición misma para ser tolerante respecto de otras. La intolerancia es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad e imposibilidad de la tolerancia”⁴⁰.

Este es el razonamiento con el que Laclau establece el carácter indecidible del concepto de tolerancia.

El argumento simplemente no se sostiene. El elemento defectuoso del razonamiento lo encontramos en la enunciación de la segunda imposibilidad. Al contrario de lo que afirma Laclau, una práctica puede ser moralmente rechazada por ciertas razones y tolerada por otras razones morales o normativas. Sin embargo, tiene razón al considerar dos niveles de razonamiento, el de la desaprobación moral y el relativo a su tolerancia. Pero el hecho de que el segundo razonamiento sea normativo no lo devuelve al nivel del primer razonamiento, relativo a la aprobación o a la desaprobación moral. Por lo tanto, es posible tolerar una práctica A, a pesar de que la desaprobemos, porque las razones morales que nos llevan a rechazar esa práctica están contrarrestadas por otras consideraciones morales a favor de tolerarla. Estas otras consideraciones pueden estimarse relevantes a un nivel más amplio que el de la mera apreciación de la práctica en sí misma. Además, por otro lado, es posible no tolerar la práctica A', similar aunque distinta de A, porque los aspectos que las diferencian provocan una desaprobación moral más firme o diferente que no está contrarrestada por el valor atribuido a su tolerancia. En resumen, al igual que otras actitudes y juicios sobre el comportamiento de los demás, la tolerancia está sujeta a umbrales. No hay ninguna razón para que la tolerancia no tenga límites.

39 No queda claro por qué, como sugiere Laclau, esas exigencias funcionales deberían estar necesariamente desprovistas de una dimensión normativa.

40 *Ibid.*, p. 69.

Por lo tanto, es el propio Laclau quien introduce la indecidibilidad en su formulación del concepto de tolerancia al postular que debería ser un concepto sin límites. Pero lo más interesante es la conclusión práctica y política que extrae de este razonamiento fallido.

“[...] Como demócrata radical estoy preparado para aceptar muchas más diferencias que, por ejemplo, un partidario de la mayoría moral, pero estas son distintas decisiones tomadas en un terreno indecidible y, en consecuencia, perfectamente compatibles con éste. Una lucha hegemónica concerniente a lo que debería o no ser tolerado es posible, precisamente porque la tolerancia no tiene ningún contenido propio necesario”⁴¹.

Imaginemos que es preciso pronunciarse colectivamente sobre la aceptación o el rechazo de una práctica considerada tolerable por unos e intolerable por otros. El desacuerdo sobre el carácter tolerable de dicha práctica hace referencia a su indecidibilidad, lo cual quiere decir que no existe una relación necesaria entre las características de la práctica en cuestión y la tolerancia o la intolerancia que esta debería suscitar. Queda descartado que los miembros de este colectivo traten de convencerse entre ellos para así alcanzar un acuerdo. En este caso, nos explica Laclau, el grado de tolerancia o de intolerancia solo puede ser determinado colectivamente mediante la lucha de poder. Pero, ¿por qué deberíamos admitir su afirmación de que un intercambio de argumentos no puede acercar, al menos en parte, los diferentes puntos de vista? Sin afirmar que esto siempre sea posible –puesto que implicaría que existe un vínculo de necesidad entre el contenido de la práctica y su grado de tolerancia–, ¿por qué afirmar que es imposible? Por último, cabe señalar que el vínculo entre la indecidibilidad y el decisionismo aparece aquí con toda claridad: la indecidibilidad del concepto de tolerancia induce a la idea de que solo la lucha, y no la discusión, puede contribuir a determinar los límites de la tolerancia.

El lenguaje derridiano de la indecidibilidad, al que Laclau recurre sistemáticamente, tiene sus inconvenientes: su virtuosismo corre el riesgo de caer en la oscuridad y en el sofisma. Pero también tiene la ventaja de darle un barniz de modernidad al viejo lenguaje del decisionismo, el de la filosofía de la voluntad y del existencialismo irracional. Chantal Mouffe también recurre a ese mismo lenguaje derridiano, aunque en su caso aparece con más influencias del lenguaje antiguo, probablemente debido a su uso de Schmitt. Al leerla, entendemos mejor que las condiciones de indecidibilidad corresponden a un postulado de imposibilidad de la persuasión racional:

“Aceptar el punto de vista del adversario es experimentar un cambio radical en la identidad política. Es más una especie de conversión que un proceso de persuasión

41 *Ibid.*, pp. 69-70.

racional. [...] Por supuesto, los compromisos también son posibles; son parte inseparable de la política; pero deberían considerarse como un respiro temporal en una confrontación que no cesa”⁴².

Esta oscilación de la tolerancia entre los extremos de la necesidad y la arbitrariedad, sin posibilidad de un término medio, es una marca de identidad del decisionismo, que siempre se presenta como lo opuesto a un racionalismo mecánico o absoluto. Al igual que el relativista, el decisionista es un racionalista dogmático decepcionado. Se imagina que si lo que está en cuestión no fuese contingente, entonces su evaluación debería ser el resultado de una determinación racional perfecta. También piensa que la ausencia de necesidad implica la ausencia de racionalidad, entendida como la posibilidad de ofrecer razones. En consecuencia, se supone que los desacuerdos se resuelven solo mediante la conversión o la lucha.

Esta curiosa aplicación de una metafísica de la indecidibilidad a la vida social conduce a una visión balcanizada de la sociedad: la indecidibilidad de las actividades sociales solo contempla dos tipos de relaciones posibles entre los miembros de una sociedad, la identidad o el antagonismo. Pero por muy antagónica que sea, la democracia exige que puedan tomarse decisiones colectivas conservando la paz civil. ¿Cómo es eso posible? De manera hábil y coherente, Chantal Mouffe encontró en Elias Canetti una concepción de la regla de mayoría que es coherente con su concepción paradójicamente disociativa de lo político. Para Canetti, el recurso en los parlamentos a la regla de mayoría, es el modo de evitar un combate a muerte, reemplazando la sanción de la fuerza y la muerte, por una lucha de poder numérica⁴³. Quienes integran la minoría no piensan estar equivocados, pero admiten que han perdido la contienda. Así, el voto mayoritario evita resolver las diferencias mediante el combate.

Pese a tener una larga historia, esta concepción de la regla de mayoría no se sostiene. Ya se han presentado dos argumentos en contra: el primero, que el número no siempre asegura la superioridad en un combate físico y, por tanto, la analogía entre el número de votantes y su fuerza física es engañosa; el segundo, que las relaciones de fuerza no crean una obligación⁴⁴. Un argumento más intuitivo puede ayudarnos a entender que esta idea de Canetti no es más que una ilusión. Su reflexión apunta a despojar de toda dimensión normativa al principio del respeto de la regla de mayoría. De este modo, la regla de mayoría solo implicaría, por una parte, el deseo de vencer y el estado de una deter-

42 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 115.

43 Élias Canetti, *Masse et puissance*, Gallimard, Coll. Tel, 1966, pp. 199-202, citado por Chantal Mouffe en *En torno a lo político*, op. cit., pp. 29-32.

44 Para una presentación de estos dos argumentos, véase mi libro *El misterio de la obligación mayoritaria*, [traducido del francés por Francisco Manuel Carballo Rodríguez], Sevilla, Editorial Doble J, Colección Efiates, 2018.

minada relación de fuerzas; y, por otra, el interés de los contendientes en eludir el combate aceptando que el ganador sea designado por la fuerza numérica, entendida como un sucedáneo de la relación de fuerza física. Pero si nos encontramos en un universo social desprovisto de dimensión normativa, ¿qué impide que la mayoría abuse de su victoria, lograda sin emplear la fuerza? La comprensión de la regla de mayoría exige tener en cuenta, en el interior del grupo que la utiliza, tanto los intereses de los individuos como la dimensión normativa. Su correcto funcionamiento implica un equilibrio entre el interés propio y el compromiso de respetar la obligación que emana de una elección tomada a través de un procedimiento reglado. Así, la obligación se deriva de la necesidad del grupo de tomar una decisión. Por otra parte, el interés propio debe modularse, porque si aquello que está en juego es demasiado importante, o incluso vital para los involucrados, la minoría no podrá aceptar la decisión mayoritaria. Dado que la decisión mayoritaria se toma en nombre del grupo en su conjunto, la decisión no puede ser válida para aquellas cuestiones que dividen al grupo en lo fundamental. Esta es la razón por la que Kelsen, principal adversario intelectual de Schmitt y uno de los grandes pensadores de la regla de mayoría, consideraba que su uso exigía el respeto del punto de vista minoritario, e incluso invitaba al compromiso con la minoría; con respecto a lo cual evocaba el principio de mayoría-minoría⁴⁵.

Sorprendentemente, y en estricta oposición a la concepción kelseniana del principio mayoritario, Chantal Mouffe nos explica que toda decisión supone una exclusión. ¿De qué exclusión se trata? Su respuesta no es muy clara. La autora nos dice que los defensores del modelo de democracia deliberativa son incapaces de reconocer que “poner fin a una deliberación es algo que siempre es el resultado de una decisión que excluye otras posibilidades”⁴⁶. Lo cual es obvio. Decir que si nos decidimos por la opción A, entonces hemos decidido no optar por la opción B, es algo que incluso los “deliberativistas” pueden admitir. Pero lo esencial de su argumentación no se encuentra aquí, sino cuando añade que “nunca deberíamos negarnos a asumir la responsabilidad de dicha decisión invocando el imperativo de las reglas o los principios generales” (Ibíd.). En resumen, los responsables de la toma de decisiones deben asumir que su decisión no puede estar completamente respaldada y justificada por razones⁴⁷. El presupuesto aquí es que si realmente tuviéramos razones, estas deberían ser igual de firmes e implacables que un teorema matemático. Unas cuantas páginas más adelante, descubrimos lo que acompaña a esta idea sobre la imposibilidad de

45 Hans Kelsen, *La démocratie. Sa nature - sa valeur*, Dalloz, 2004, chap. VI.

46 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 117.

47 Aunque esta idea de la inevitable exclusión en el proceso de toma de decisiones aparece repetidamente, Mouffe no nos proporciona ninguna otra explicación al respecto. Sin duda la autora tiene en mente la demostración de Ernesto Laclau, según la cual un sistema de significantes necesita un límite excluyente. Véase en Ernesto Laclau “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, p. 72.

argumentar. Chantal Mouffe afirma que en los enfoques éticos, inspirados por Lévinas, Heidegger, Arendt, e incluso Nietzsche, así como en los enfoques deliberativos, se echa en falta:

“una adecuada reflexión del momento de ‘decisión’ que caracteriza al campo de la política. Esto tiene graves consecuencias, ya que son precisamente estas decisiones, que siempre se toman en un terreno indecible, las que estructuran las relaciones hegemónicas. Son decisiones que implican un elemento de fuerza y de violencia que nunca se puede eliminar...”⁴⁸.

La imposibilidad de evitar la fuerza y la violencia está, por tanto, aparejada al decisionismo y a la falta de argumentos. Así, el agonismo se parece curiosamente al antagonismo que se supone sublimado. Recordemos que, gracias a esta sublimación, el campo del “ellos” podía estar seguro de no constituir, a juicio del “nosotros”, un enemigo a destruir, sino más bien un adversario con quien se combate por las ideas sin impedir que pueda defenderlas (Ibíd. p. 115). Sería necesario entonces que “ellos” se preguntasen si la exclusión, la fuerza y la violencia ineludibles les conciernen directamente, a menos que esos tres elementos se ejerzan solo a nivel metafísico.

Al final de este recorrido, podemos preguntarnos sobre la manera en la que Chantal Mouffe subvierte el significado habitual, y políticamente necesario, de las palabras. No existe ninguna razón para dudar de su sinceridad cuando proclama repetidamente su rechazo a la ruptura revolucionaria y su adhesión a la democracia liberal y pluralista. Pero no es del todo seguro que su pluralismo de la diferencia tenga alguna relación con el pluralismo más prosaico de la democracia liberal. El concepto de democracia agonística es, por su parte, una contradicción en los términos. Como podíamos esperar, resulta imposible implantar el esquema schmittiano de lo político –la oposición del amigo y del enemigo, incluso “sublimada” en la oposición entre “nosotros” y “ellos”– en el núcleo de la democracia liberal sin alguna acrobacia. Y nuestros autores lo hacen sin titubear: declaran que la sociedad es imposible⁴⁹. De hecho, ¿cómo podría ser posible la sociedad si sus miembros no tienen suficientes cosas en común para poder discutir y convencerse mutuamente? ¿Cómo podría reducirse la vida social a una guerra de identidades, o a una suerte de guerra civil? Debemos reconocer entonces la coherencia de nuestros autores, incluso en sus argumentaciones más inverosímiles.

48 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, op. cit., pp. 141-142.

49 Ernesto Laclau evoca la “imposibilidad constitutiva de la sociedad” en *Emancipación y diferencia*, op. cit., p. 84. Ha argumentado esta afirmación en “La imposibilidad de la sociedad”, el capítulo 2 de su libro *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 103-106.

4. EL ABANDONO DEL JUICIO POLÍTICO

Podemos retomar ahora nuestra pregunta inicial. ¿Podría la filosofía política de Ernesto Laclau y de Chantal Mouffe orientar la formación de un juicio político, a partir de una estrategia populista de izquierdas? Aclaremos el sentido de la pregunta. Evidentemente, las ideas expuestas en sus libros están a favor de una estrategia populista para la izquierda. Pero debemos preguntarnos si es realmente su reflexión filosófica, e incluso en ocasiones metafísica, la que sirve para aprobar el populismo de izquierdas, a modo de premisas que orientan hacia una conclusión. Así precisada, la pregunta que nos planteamos tiene cuatro respuestas diferentes que apuntan en un mismo sentido. Existe una relación entre esta filosofía y la defensa del populismo de izquierdas, pero es una relación que no implica al juicio político.

En primer lugar, el decisionismo implica la vacuidad del juicio político. Recordemos la afirmación de Mouffe: “invocar reglas o principios generales” para justificar una decisión equivale a rechazar la responsabilidad de asumir dicha decisión⁵⁰. Lo cual significa que tenemos que aceptar el hecho de que nuestras decisiones no pueden estar orientadas por razones. Según este punto de vista, es imposible elegir o justificar una acción, una decisión o una posición política a partir de un razonamiento. ¿Por qué? Porque, según esta concepción, si un juicio político fuera posible, necesariamente tendría la forma de una subsunción del caso (los datos de la situación sobre la que debemos decidir) a la regla (alguna ley o norma general). Aquí nos encontramos con el punto de partida de Carl Schmitt. Una racionalidad absoluta o decisiones sin razones, tales son las alternativas a las que el decisionista querría limitarnos⁵¹. Al asociar demandas exorbitantes al juicio político, nos está invitando a admitir la imposibilidad de dicho juicio apelando al realismo. Pero al mismo tiempo, nuestros dos autores también han liquidado la posibilidad del juicio político por otras vías. No puede haber juicio político sin argumentación; sin embargo, Chantal Mouffe ha negado la posibilidad y la pertinencia de tal afirmación ya que, como hemos visto, el cambio de opinión solo se produce mediante la conversión. Además, ¿cómo podríamos tener un juicio político si todo es discurso, tal y como afirma Ernesto Laclau, asimilando los significantes y los enunciados, los discursos y la acción?⁵². Y, ¿qué sucede si no podemos distinguir entre un discurso erróneo y otro ajustado a la realidad, entre un discurso falso y otro sincero?⁵³.

50 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 117.

51 Sobre la posibilidad del juicio político fuera de esta falsa alternativa entre la razón práctica legisladora y el decisionismo, véase *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, Éditions du Seuil, Points Essais, 2008, pp. 7-48, 192-276.

52 Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 92.

53 Ernesto Laclau, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología” en *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 9-56.

La segunda respuesta pasa por destacar que nuestros dos autores no hacen una defensa del populismo, sino que lo consideran una forma normal de la vida política. Mediante la alternativa planteada por la tesis de “la guerra de identidades”, el antagonismo o la conversión, los autores apuntan a modificar nuestra percepción más que a justificar una preferencia. Por esa razón, Chantal Mouffe no argumenta a favor de la democracia agonística como una elección política, sino que nos la presenta como un modelo más conforme a la realidad de la democracia. De la misma manera, Ernesto Laclau, como buen conocedor del peronismo, ha elaborado una serie de consideraciones sobre las características del populismo que los politólogos e historiadores que trabajan sobre este fenómeno político han juzgado útiles. Pero Laclau nos explica también, en *La razón populista*, que el populismo es “una lógica social”, “una manera de construir lo político”⁵⁴ que desborda ampliamente las borrosas fronteras de lo que habitualmente denominamos “populismo”. Asimismo, la “guerra de identidades” que ambos identifican como la forma normal de la vida social, se asemeja mucho al estadio último de una degradación, constatada por numerosos observadores, que se está produciendo en nuestras sociedades: la ampliación de segregaciones sociales, espaciales e informativas. Es curioso que las consideraciones de nuestros dos filósofos parezcan afirmar que las que pasan por ser patologías de nuestras sociedades sean de hecho el estándar de su buena salud.

La tercera respuesta apunta a una relación indirecta, pero fuerte, entre la filosofía política de Laclau y Mouffe y el populismo –y en términos más generales, entre su filosofía y todas las formas de voluntarismo político. La sorprendente idea de que la sociedad es imposible se debe a la atribución de un poder demiúrgico a lo político. Nuestros dos autores afirman con insistencia que lo político, identificado con el poder, instituye la sociedad. Aquí se mezclan varios errores: en primer lugar, que existan relaciones de poder en las relaciones sociales no implica que estas últimas queden reducidas a las primeras; en segundo lugar, que una parte considerable de la vida social esté gobernada por reglas convencionales no implica que tales reglas puedan cambiarse a voluntad y a corto plazo; por último, que las decisiones políticas puedan tener efectos estructurantes no significa que instituyan lo social. Este último error se desprende de una concepción demasiado simplificada del poder instituyente y que desatiende su carácter retrospectivo: es debido a que una regla, una práctica o una innovación son adoptadas por una multitud de miembros de una sociedad, que estas acaban por ser instituidas⁵⁵. Esta concepción errónea sobre

54 Ernesto Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 11.

55 Utilizo aquí el término de institución en el sentido sociológico elaborado por Paul Fauconnet y Marcel Mauss (“Sociologie”, in MAUSS, *Oeuvres*, Éditions de Minuit, Paris, Vol. 3), y no en el sentido de una medida tomada por una autoridad legítima. La atribución errónea de un poder instituyente a lo político se encuentra en algunas de las corrientes de la llamada democracia radical. Se trata de un error que va de la mano de una utilización de la noción de hegemonía tan extendida como ambigua. No sabemos si la hegemonía es un hecho probable y recurrente, que

la formación de las instituciones fomenta un artificialismo voluntarista que, muy probablemente, producirá desilusión. Y también podría resultar peligrosa si se asocia con la idea de que la fuerza y la violencia son inevitables, reduciendo las inhibiciones adquiridas para evitar el recurso a la fuerza y la violencia.

Queda por explicar por qué las ideas de nuestros autores son más favorables a un populismo de izquierdas que de derechas. No creo que esta cuestión tenga nada que ver con su filosofía política que podría adaptarse a las dos opciones, en la medida que roza el nihilismo, como lo sugiere este pasaje:

“La democracia requiere que la naturaleza puramente construida de las relaciones sociales encuentre su complemento en los fundamentos puramente pragmáticos de las pretensiones de legitimidad del poder. Esto implica que no existe una distancia insalvable entre el poder y la legitimidad, obviamente no en el sentido de que todo poder sea automáticamente legítimo, sino en el sentido de que: a) si un poder cualquiera ha sido incapaz de imponerse, es porque ha sido reconocido como legítimo en algunos círculos, y b) si la legitimidad no se basa en un fundamento apriorístico, es porque está basada en alguna forma de poder exitosa”⁵⁶.

No está del todo claro qué orientación política podría específicamente recomendar una teoría política que equipare estrictamente la legitimidad al poder (exitoso) y que no conciba ningún otro elemento más que el poder y el conflicto como fundamento de las sociedades. Tampoco sabemos qué política podría condenarse a partir de esta orientación. Lo que sí está claro es que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe abrigan aspiraciones políticas que proceden de la izquierda y del marxismo. En su paso del proyecto socialista a la democracia radical han necesitado una dosis masiva de metafísica, pero conservan fines políticos de izquierdas, como la reducción de las desigualdades y la lucha contra la dominación. Por lo tanto, no es un juicio político sino su pertenencia a una tradición política de izquierdas lo que vincula el populismo que defienden con su filosofía política decisionista.

*

* *

Al presentar y criticar esta filosofía he mencionado las numerosas debilidades que, a mi parecer, la hacen escasamente útil para enriquecer nuestro juicio político. Será esto último, por tanto, nuestro propio juicio político, y no su filosofía, lo que tendremos que movilizar para evaluar a los políticos y a los partidos po-

indica el éxito temporal de las ideas y las propuestas de una determinada corriente política; o bien un hecho improbable que indica la capacidad de dicha corriente política para determinar intencionadamente las ideas sociales de una sociedad dada, y específicamente las ideas y valores mínimos que deben compartirse para que esa sociedad pueda existir.

56 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 113.

líticos a los que nuestros autores orientan, y de los cuales se han convertido en una suerte de “metafísicos orgánicos”, si se me permite el homenaje a Gramsci.

**INFORME ESTADÍSTICO ANUAL DEL PROCESO EDITORIAL
DE LA REVISTA *Cuadernos salmantinos de filosofía*
STATISTICS
Vol. 49, 2022**

Cuadernos salmantinos de filosofía publica un número al año (noviembre), normalmente de carácter misceláneo, si bien en los últimos volúmenes viene programando secciones monográficas. Los artículos recibidos son en su mayor parte fruto de la iniciativa de sus autores, y están sujetos a un proceso de evaluación por pares. El Consejo de Redacción puede solicitar puntualmente trabajos concretos a determinadas personas atendiendo a su prestigio personal y excelencia académica. Estos trabajos no están sometidos a evaluación. Además, puede publicar números especiales con motivo de homenajes y reuniones científicas de especial relevancia. Estos números especiales pueden publicarse, o bien en la forma del fascículo habitual, o bien como volúmenes asociados o suplementos.

ARTÍCULOS

RECIBIDOS (Sección Monográfica y Sección Miscelánea)	26*
SOLICITADOS	1 (3,84%)
RECHAZADOS	5 (19,23%)
ACEPTADOS	21
ACEPTADOS SIN MODIFICACIONES	1 (4,76%)
ACEPTADOS CON MODIFICACIONES	20 (95,23%)

*Entre ellos se incluyen las dos Notas críticas, pues las Notas críticas están sometidas a revisión.

ARTÍCULOS RECIBIDOS PARA LA SECCIÓN-HOMENAJE: 10

RESEÑAS: 4

TRADUCCIONES: 1

GUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Revista anual de la Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca - Salamanca / España
Vol. 49, 2022, ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

INSTRUCCIONES PARA AUTORES VOL. 50, 2023

PRESENTACIÓN Y ALCANCE

Cuadernos salmantinos de filosofía, publicación editada por la Universidad Pontificia de Salamanca, es una Revista científica de investigación filosófica a cargo de la Facultad de Filosofía de la mencionada Universidad. Se fundó en 1974, y se viene editando desde entonces, de forma ininterrumpida, con una periodicidad anual. Pensada para el ámbito académico, publica preferentemente a profesores y doctores en filosofía, sin excluir a jóvenes investigadores que presenten un trabajo de calidad notable. Consta de tres secciones: **Estudios originales** (Artículos), **Notas Críticas** y **Reseñas**. Se admiten también traducciones.

CONDICIONES ÉTICAS Y LEGALES

1. El manuscrito debe ser inédito, no habrá sido publicado ni en español ni en ninguna otra lengua, ni en parte ni al completo, ni habrá sido propuesto para su publicación en ningún otro medio simultáneamente.

Excepcionalmente, si así lo acuerda el Consejo de Redacción, se podrán publicar trabajos no inéditos, traducciones, etc., atendiendo al alto grado de interés académico que puedan revestir. En tal caso, será necesario el correspondiente permiso y se incluirá la referencia a la publicación original en el documento.

2. El Autor garantiza ser la única persona implicada en la creación del manuscrito, y que el mismo no infringe ni vulnera derechos morales o derechos de autor de terceros, comprometiéndose a mantener indemne al editor en caso contrario. Si el artículo está firmado por varios autores, reconocen que todos ellos han contribuido intelectualmente en su elaboración, y que todos ellos han leído y aprobado el manuscrito remitido.
3. El autor cederá en exclusiva y a título gratuito la totalidad de los derechos patrimoniales (reproducción, traducción, distribución, comunicación pública y transformación) a la Revista Cuadernos Salmantinos de Filosofía sin limitación, para todas las ediciones actuales y futuras de la misma y tanto en formato papel como en formato electrónico, para un ámbito mundial y durante todo el periodo de vigencia de los derechos de autor. El autor se compromete a no hacer uso ni en parte ni al completo, ni en español ni en

cualquier otra lengua, del manuscrito publicado sin previo consentimiento por escrito del Director de la Revista, y para su uso se compromete a citar la fuente original.

4. El autor acepta las posibles revisiones del texto que hubieran de realizarse para su publicación, derivadas del proceso de revisión por pares que la revista tiene establecido, en el plazo previsto por la misma.
5. De conformidad con la Ley Orgánica 3/2018, de Protección de Datos Personales y garantía de los derechos digitales y del Reglamento (UE) 2016/679 del Parlamento Europeo y del Consejo, de 27 de abril de 2016, relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de estos datos, el Autor autoriza a la revista a la publicación, junto con su artículo, de los datos personales necesarios que identifican al mismo (nombre, apellidos, institución de filiación, ciudad, país, correo electrónico, número ORCID, y breve C-V, cuando proceda).

POLÍTICA DE AUTOARCHIVO Y ACCESO ABIERTO

1. **Versión auto-archivo:** Color Romeo: verde. Pre-print y Post-print versión editorial.
 - El autor está autorizado a reproducir su artículo completo, incluyendo siempre un enlace al artículo en SUMMA (Repositorio Documental UPSA).
 - Podrá archivar en web personal, repositorio institucional y repositorio temático.
 - La fuente debe estar claramente reconocida.
 - Cualquier cambio o excepción a la política de la Revista podrá ser negociado por el autor.
2. El contenido de esta Revista, excepto que se establezca de otra forma, cuenta con una **Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin obras derivadas 3.0 España.**

ARTÍCULOS

RECEPCIÓN DE MANUSCRITOS

1. Los artículos se enviarán en formato Word directamente a la plataforma OJS, al siguiente enlace: <https://revistas.upsa.es/index.php/cuadernosalmantinos/about/submissions>
En caso de dificultad, se pueden remitir a: cuadernosalmantinos@upsa.es
-Fecha límite para la recepción de artículos: **1 de mayo.**
2. Es preciso enviar tres archivos:
 - 2.1. Un archivo que incluya:
 - En la primera página: título y traducción al inglés, nombre y apellidos del autor, grado académico, cargo actual, institución a la que pertenece, direcciones electrónica y postal.
 - En la segunda página: 1. Resumen y Palabras clave. 2. Traducción al inglés (Abstract y Keywords).
 - Tercera página: cuerpo del trabajo.

2.2. Otro archivo sólo contendrá el título, los resúmenes y palabras clave en el idioma del artículo y en inglés, y el cuerpo del trabajo. Se evitará cualquier tipo de indicio que de alguna manera revele la autoría del manuscrito a los evaluadores. Las citas referentes al propio autor deben aparecer anonimizadas, del modo que sigue: AUTOR y año de publicación de la obra.

2.3. Además, se adjuntará, escaneada, una **carta de presentación** solicitando que el manuscrito sea tenido en consideración, y responsabilizándose de su autoría. Se señalará brevemente en qué consiste la aportación intelectual del trabajo remitido y se declarará el no envío simultáneo del manuscrito a otra revista. Firmado, lugar y fecha.

PRESENTACIÓN DE MANUSCRITOS

1. Idioma: La Revista publica principalmente en español, pero acepta trabajos en inglés, francés, alemán, italiano y portugués.

2. Extensión: Los artículos no deben sobrepasar las 12.000 palabras, incluyendo el resumen, las notas y la lista de referencias bibliográficas.

3. Estructura:

3.1. La primera página debe contener, por este orden y según la grafía señalada:

-**TÍTULO:** En el idioma del artículo (centrado, en mayúscula y en negrita). Separar título y subtítulo con dos puntos.

-**TÍTULO en inglés:** (Centrado, en mayúscula y en cursiva). Irá en Castellano, si el idioma original es inglés.

-**Nombre(s) y apellido(s) del autor(es):** (en versalitas). En caso de que haya varios autores, indicar el responsable de la correspondencia. El editor respetará el nombre de pluma elegido por el autor, con el fin de evitar los problemas de recuperación en las bases de datos en lengua inglesa.

-**Grado académico:** (Escrito de forma íntegra y en minúscula. Ej.: Doctor en, Licenciado en...)

-**Cargo actual o puesto de responsabilidad ocupado:** (Escrito de forma íntegra y en minúscula. Ej.: Catedrático, Profesor Asociado, Director...)

-**Institución a la que pertenece y Lugar de trabajo:** (Nombre del Centro, Departamento, Institución. Ciudad y País)

-**Correo electrónico.**

- **ORCID**

-**Dirección postal.**

3.2. Segunda página:

-**Resumen:** entre 100 y 175 palabras, en el idioma del artículo y en inglés (Abstract). Si el idioma del artículo es el inglés, entonces el resumen va también en castellano.

-**Palabras clave:** entre 4 y 8 (por orden alfabético), en el idioma del artículo y en inglés (Keywords). Si el idioma del artículo es el inglés, entonces las palabras clave van también en castellano. Empleo, preferentemente, de tesoro o lista de

encabezamientos de materias ampliamente conocida y usada en la especialidad, por ejemplo, el *Tesoro de la Unesco*, *The Philosopher's Index Thesaurus*...

3.3. Tercera página:

-Cuerpo del trabajo: texto.

-Referencias bibliográficas, si procede.

-En el caso de que se incluyan **agradecimientos** y/o reconocimiento de **apoyo económico y material** (especificar su naturaleza), se abrirá una llamada con asterisco al inicio del texto, mencionándose dichos datos en una nota a pie de página.

4. -Los originales se presentarán con interlineado de 1.5, con tipo de letra Times New Roman 12 en el cuerpo de texto, y 10 en las notas a pie de página.

-Las notas se numeran de modo continuo, en correspondencia con las llamadas en el texto.

-Los apartados se numerarán del modo 1., 2., 3., ..., con mayúsculas sin negrita y los subapartados: 1.1., 1.2., 1.3., ... , 1.1.1., 1.1.2. ... y así sucesivamente: en versalitas sin negrita

5. Todos los títulos (incluido "Referencias bibliográficas") van en versalitas sin negrita.

6. **Referencias bibliográficas:** Sistema de estilo humanístico (cita-nota). Podrá combinarse con el sistema *Harvard* (autor-fecha). Puede emplearse también el estilo APA vigente.

-Libros:

APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es), *Título del libro*. Edición (siempre que no se trate de la primera). (Responsabilidad secundaria: Trad. / Pról. / Intr. de Nombre y Apellido(s)). Lugar de publicación: Editorial, año, páginas.

Ej. CHISHOLM, Roderick M., *Theory of Knowledge*. 3ª ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1989, 51-52.

-Capítulos de libro:

APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es), "Título del capítulo". En: APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es) (Ed.), *Título del libro*. Edición (siempre que no se trate de la primera). Lugar de publicación: Editorial, año, páginas.

Ej. RESCHER, Nicholas, "Chisholm's Ontology of Things". En: HAHN, Lewis E. (Ed.), *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*. Chicago / La Salle (Illinois): Open Court, 1997, 187-199.

-Revistas:

APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es), "Título del artículo". *Nombre de la revista*, volumen, número, año, páginas.

Ej. CHISHOLM, Roderick M., "The Place of Epistemic Justification". *Philosophical Topics*, 14, 1986, 85-92.

-Números monográficos de revista:

APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es), "Título del artículo". En: APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es) (Ed.), *Título del volumen monográfico*. Número Monográfico: *Nombre de la Revista*, volumen, número, año, páginas.

Ej. MULLIGAN, K.; SMITH, B., "A Husserlian Theory of Indexicality". En: DAVID, M.; STUBENBERG, L. (Eds.), *Philosophische Aufsätze zu Ehren von Roderick M. Chisholm*. Número monográfico: *Grazer Philosophische Studien*, 28, 1986, 133-164.

-Lista de referencias bibliográficas:

En esta lista sólo se incluyen los trabajos citados en el texto. Las referencias deben ser escritas en orden alfabético por el apellido del autor. Las referencias múltiples del mismo autor se ordenarán por año de publicación, empezando por la más antigua. Si el año de la publicación también es el mismo, se han de diferenciar escribiendo una letra *a*, *b*, *c*, etc., después del año.

Ej.

CHISHOLM, Roderick M., *Person and Object: A Metaphysical Study*. Chicago / La Salle (Illinois): Open Court, 1976.

_____, "Epistemic Principles". *Dialectica*, 35, 1981a, 341-345.

_____, "The Paradox of Analysis: A Solution". *Metaphilosophy*, 12, 1981b, 1-7.

_____, "Epistemic Reasoning". *Dialectica*, 36, 1982a, 169-77.

_____, *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982b.

_____, "On the Nature of the Psychological". *Philosophical Studies*, 43, 1982c, 155-164.

7. Recursos electrónicos:

-Monografías electrónicas:

Responsabilidad principal, *Título*. [Tipo de soporte]. Edición. Lugar de publicación: Editorial, fecha de publicación (fecha de actualización / revisión, si la hubiera). <Disponibilidad y acceso, obligatorio en los documentos en línea; opcional en los demás casos>. [Fecha de consulta, obligatorio en los documentos en línea; opcional en los demás casos]. Número normalizado.

Ej. GOLDMAN, Alvin, *Knowledge in a Social World*. [en línea]. Oxford: Oxford University Press, 2012-08-05. <<http://ebookbrowse.com/alvin-i-goldman-knowledge-in-a-social-world-pdf-d377480980>>. [Consulta: 28 feb. 2013]. ISBN: 0-19-823777-4.

-Contribuciones en monografías electrónicas:

Responsabilidad principal, «Título de la contribución». En: Responsabilidad principal del documento fuente, *Título del documento fuente*. [Tipo de soporte]. Edición. Lugar de publicación: Editorial, fecha de publicación (fecha de actualización / revisión, si la hubiera). <Disponibilidad y acceso, obligatorio en los documentos en línea; opcional en los demás casos>. [Fecha de consulta, obligatorio en los documentos en línea; opcional en los demás casos]. Número normalizado.

Ej. GRECO, John, «Virtue Epistemology». En: ZALTA, Edward N., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [en línea]. Stanford (Ca.): Stanford University, 1999 (actualización 12 en. 2012).

<<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/epistemology-virtue/>>. [Consulta: 28 feb. 2013]. ISSN: 1095-5054.

-Artículos en revistas electrónicas:

Responsabilidad principal, «Título del artículo». *Título de la revista*. [Tipo de soporte], volumen, número, año, páginas correspondientes si las hubiera. <Disponibilidad y acceso, obligatorio en documentos en línea; opcional en los demás casos>. [Fecha de consulta, obligatorio en los documentos en línea; opcional en los demás casos]. Número normalizado.

Ej. CORDERO, Ronald, «Kant and the Expression of Imperatives». *Sorites*. [en línea], 20, 2012-03-20, 117-124. <http://www.sorites.org/issue_20/cordero.htm>. [Consulta: 28 feb. 2013]. ISSN: 1135-1349.

-DOI: Identificar en caso de que el documento lo posea.

Ej. BATTALY, Heather, “Sosa’s Reflective Knowledge: How damaging is Epistemic Circularity?”. *Synthese*, 188, 2, sept. 2012, 289-308. DOI: 10/1007/s11229-011-9928-2.

8. Citas textuales:

-Todo dato o idea tomado de otro autor debe ser escrupulosamente tratado, y citado de forma conveniente.

-Cuando se citen textos en un idioma distinto al del manuscrito en el que se trabaja, deberá hacerse en el idioma original del texto. Podrá ofrecerse una traducción del mismo, bien a continuación del original entre paréntesis, bien en nota.

-Todas las citas textuales directas incluidas en el cuerpo del texto irán entre “comillas voladas”, y se compondrán en letra redonda.

-Si el texto de la cita es largo (más de tres-cuatro líneas), se situará en un párrafo aparte en cuerpo menor (Times New Roman 10) con interlineado sencillo y sangría a la izquierda de 1 cm, y sin comillas.

9. En caso de que los manuscritos contengan textos en griego, caracteres de otras lenguas o fórmulas lógicas, se empleará una fuente Arial Unicode.

10. Algunas abreviaturas:

Capítulo(s): cap. (caps.) / Confróntese: cfr. / Colaboradores: Cols. / Compilador(es): Comp. (Comps.) / Coordinador(es): Coord. (Coords.) / Editor(es): Ed. (Eds.) / Segunda edición: 2ª ed. / Edición revisada: Ed. Rev. / En el mismo lugar: *ibid.* / et altera: et al. / Introducción: Intr. / Obra citada: *op. cit.* / Página(s): p. (pp.) / Parágrafo: § / Parte: Pt. / Prólogo: Pról. / Reporte técnico: Rep. Téc. / Sin fecha: s.f. / Suplemento: Supl. / Traducción de: Trad. / Véase: v. / Volumen(es): Vol. (Vols.)

PROCESO DE EVALUACIÓN POR PARES Y PUBLICACIÓN

- 1.** Habrá acuse de recibo del original por parte de la Revista.
- 2.** El editor hará una primera valoración del manuscrito, evaluando su pertinencia y calidad. Se verificará que cumpla las normas para la presentación de originales que figuran en las instrucciones a autores, y se procederá al cotejo de la documentación requerida. Una vez conforme lo anterior, se remitirá el artículo a los evaluadores.
- 3.** -Los manuscritos, tanto de artículos como de notas críticas, serán sometidos a una evaluación externa y anónima, doble ciego, por parte de dos especialistas en la materia

objeto de estudio. Se acepta que el autor recomiende o recuse el nombre de potenciales revisores, eludiendo a aquel que de alguna manera pueda hacer una crítica sesgada ya sea a favor o en contra.

-La guía e instrucciones remitidas a los revisores aparecerán publicadas tanto en el volumen impreso como en la página web de la revista.

-Los artículos solicitados expresamente por la Redacción no estarán sujetos a revisión.

4. Se evaluará el contenido, la calidad metodológica y el estilo. Los temas deberán ajustarse estrictamente a materias de carácter filosófico.
5. Se informará al autor sobre los resultados de la evaluación de los expertos.
6. A tenor de los informes recibidos, el Consejo de Redacción determinará la conveniencia de su aceptación definitiva. La evaluación positiva por parte de los pares no compromete a la Revista a la publicación del texto. También decidirá si son seleccionados para la publicación del volumen del año en curso o de uno ulterior. Esto último dependerá de la fecha de recepción del original, del volumen de trabajos recibidos, y de motivos tales como la publicación de ediciones monográficas, volúmenes de homenaje... La decisión del Consejo de Redacción es inapelable.
7. Una vez aceptado el artículo o la nota crítica se le comunicará al autor, y se le facilitará un documento de cesión de derechos.
8. El autor recibirá las galeras del texto con el fin de que corrija errores tipográficos y de carácter menor. No podrá haber modificación sustancial alguna. El texto revisado deberá ser devuelto en un plazo no superior a diez días desde su recepción.
9. El volumen se publica en noviembre.
10. El Consejo de Redacción se reúne al menos una vez al año.

PERÍODOS DE CARENCIA

Se establece un período de carencia o espera de un año para los siguientes supuestos:

- La publicación de un artículo en un libro u otra publicación
- La publicación de un artículo por un mismo autor.

NOTAS CRÍTICAS

1. Encabezamiento: Título relativo al contenido y traducción al inglés, Resumen / Abstract (no superior a 100 palabras) y Palabras clave / Key Words (no más de 5).
2. Descripción de la obra objeto de crítica:
 APELLIDO(S), Nombre o Inicial(es), *Título del libro*. (Responsabilidad secundaria).
 Lugar de publicación: Editorial, año, número de páginas.
 Ej. CHISHOLM, Roderick M., *On Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, 173 pp.
3. Al inicio del manuscrito indicar el nombre y apellidos del autor, grado académico, cargo actual, institución a la que pertenece, direcciones electrónica y postal. ORCID

4. Se enviarán en formato Word a la siguiente dirección electrónica: cuadernosalmantinos@upsa.es
5. Fecha límite para la recepción: **1 de mayo**.
6. **Idioma:** Español, inglés, francés, alemán, italiano y portugués.
7. Extensión: Oscilarán entre un mínimo de 2.500 y un máximo de 5000 palabras.
8. No se aceptarán notas críticas de libros con más de cuatro años de antigüedad.
9. Se aceptan notas a pie de página. Seguir las indicaciones formales del apartado "Referencias bibliográficas".
10. Interlineado 1.5, letra Times New Roman 12 en el cuerpo del trabajo, y 10 en las notas a pie de página. Las notas se numeran de modo continuo, en correspondencia con las llamadas en el texto.

RESEÑAS

1. **Encabezamiento: Título relativo al contenido y traducción al inglés.**
2. Descripción de la obra reseñada. Seguirá el mismo modelo que el indicado en el apartado anterior sobre las Notas críticas
3. Al inicio del manuscrito indicar el nombre y apellidos del autor, grado académico, cargo actual, institución a la que pertenece, direcciones electrónica y postal. ORCID
4. Se enviarán en formato Word a la siguiente dirección electrónica: cuadernosalmantinos@upsa.es
5. Fecha límite para la recepción: **1 de septiembre**.
6. **Idioma:** Español, inglés, francés, alemán, italiano y portugués.
7. **Extensión:** Oscilarán entre un mínimo de 1.000 y un máximo de 2.500 palabras.
8. No se aceptarán reseñas de libros con más de cuatro años de antigüedad.
9. Se aceptan notas a pie de página.
10. Listado de referencias bibliográficas: Seguir las indicaciones formales del apartado "Referencias bibliográficas".
11. Interlineado 1.5, letra Times New Roman 12 en el cuerpo del trabajo, y 10 en las notas a pie de página. Las notas se numeran de modo continuo, en correspondencia con las llamadas en el texto.

TRADUCCIONES

Solo se reciben traducciones al español de textos escritos originalmente en otros idiomas. Es importante que el traductor se asegure de que los derechos de autor del texto que se traduce permiten su traducción y publicación en la Revista. Esta información debe ser anexada en la propuesta para pasar la primera revisión por parte del Comité Editorial.

El manuscrito se presentará del siguiente modo:

1. **Título en español del texto traducido.** El título original del texto traducido se indicará en una nota a pie de página al final del título en español.
2. Fecha de la primera edición del texto traducido o, en su defecto, fecha aproximada de composición precedida por "circa".
3. **Nombre completo del autor del texto traducido.**
4. Debajo se escribirá: "**Traducción e introducción** (si es el caso) **de**" seguido del **nombre completo del traductor**, grado académico más alto obtenido, afiliación institucional, dirección postal y de correo electrónico, número ORCID.
5. Si la traducción va precedida de una Introducción, esta última deberá incluir un Resumen y Palabras Clave.
 - 5.1. Resumen: El resumen debe tener entre 150 y 200 palabras en un solo párrafo. El resumen no debe contener abreviaturas indefinidas o referencias no especificadas.
 - 5.2. Palabras clave: una lista de cinco a siete descriptores que se utilizan con fines de indexación.

Formato del texto:

1. El archivo debe enviarse en MS Word 2003-2010 o .docx.
2. Fuente: Times New Roman 12 puntos en el cuerpo del texto; Times New Roman 10 puntos en notas al pie.
3. Espaciado: 1.5.
4. Las notas al pie del texto estarán numeradas consecutivamente.

AUTHOR GUIDELINES

ETHICAL CONDITIONS

1. The manuscript must be unpublished, it will not have been published in Spanish or in any other language, neither in part nor in its entirety, nor will it have been proposed for publication in any other medium simultaneously.

Exceptionally, if so agreed by the Editorial Board, unpublished works, translations, etc. may be published, taking into account the high degree of academic interest that they may have. In this case, the corresponding permission will be necessary and the reference to the original publication will be included in the document.

2. The Author guarantees to be the only person involved in the creation of the manuscript, and that it does not infringe or violate moral rights or copyrights of third parties, promising to hold the publisher harmless otherwise. If the article is signed by several authors, they acknowledge that all of them have contributed intellectually to its preparation, and that all of them have read and approved the submitted manuscript.
3. The author will assign exclusively and free of charge all the patrimonial rights (reproduction, translation, distribution, public communication and transformation) to the Journal Cuadernos Salmantinos de Filosofía without limitation, for all current and future editions of the same and both in paper format as in electronic format, for a global scope and during the entire period of validity of copyright. The author agrees not to make use of the published manuscript in part or in full, in Spanish or in any other language, without the prior written consent of the Director of the Journal, and for its use he / she agrees to cite the original source.
4. The author accepts the possible revisions of the text that should be carried out for its publication, derived from the peer review process that the journal has established, within the term established by the journal.
5. In accordance with Organic Law 3/2018, on the Protection of Personal Data and guarantee of digital rights and Regulation (EU) 2016/679 of the European Parliament and of the Council, of April 27, 2016, regarding the protection of natural persons with regard to the processing of personal data and the free circulation of these data, the Author authorizes the journal to publish, together with its article, the necessary personal data that identify it (name, surname, Institution of affiliation, city, country, email, ORCID number, and brief CV, when applicable).

SELF-ARCHIVING AND OPEN ACCESS POLICY

1. Self-archiving version: Dulcinea. ROMEO colour: green. Pre-print and post-print publishing version.
 - The author is authorized to reproduce his or her article in full; he or she must always include a link to the article in SUMMA (the document repository of the Pontifical University of Salamanca).
 - The file can be stored on a personal website, institutional repository or subject repository.
 - The source must be clearly recognized.
 - Any change or exception to the journal's policy may be negotiated by the author.
2. Unless established in another form, the journal's content is covered by a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Spain licence.

ARTICLES

RECEIPT OF MANUSCRIPTS

1. Articles Articles will be sent in Word format directly to the OJS platform, to the following link: <https://revistas.upsa.es/index.php/cuadernosalmantinos/about/submissions>
In case of difficulty, they can be forwarded to the e-mail: cuadernosalmantinos@upsa.es
-Deadline for the receipt of articles: **1 May**.
2. It is necessary to send three files:
 - 2.1. One file that includes:
 - On the first page: title and translation into English, first name and last name of the author, academic qualification level, current post, institutional affiliation and email and postal addresses.
 - On the second page: 1. Abstract and key words. 2. English translation of the Abstract and Keywords.
 - Third page: main body of the work.
 - 2.2. Another file will contain only the title, the abstracts and key words in the original language and in English, along with the main body of the work. Any kind of indication that reveals authorship of the manuscript by any means to the reviewers must be avoided. Citations relating to the author must be anonymized in the following manner: AUTHOR and publication year of the work.
 - 2.3. Furthermore, a scanned **cover letter** requesting that the manuscript be considered and asserting authorship must be included. This will briefly describe the intellectual contribution of the work submitted and declare that the manuscript has not been simultaneously submitted to another journal. The letter will be signed with place and date of signature.

PRESENTATION OF MANUSCRIPTS

1. **Language:** The journal is published principally in Spanish, but it accepts works in English, French, German, Italian and Portuguese.
2. **Manuscript length:** Articles must not exceed 12,000 words, including the abstract, notes and list of bibliographic references.
3. **Structure:**

3.1. The first page should contain, in this order and according to the specified formatting:

- **TITLE:** In the language of the article (centred, in capital letters and bold). Separate the title and subtitle with a colon.
- **TITLE** in English or Spanish if the paper is writing in English: (centred, in capital letters and italics).
- First name(s) and last name(s) of the author(s): (centred and in block capitals). Where there are several authors, indicate the corresponding author. The editor will respect the pen name chosen by the author, in order to avoid problems in locating the work in English-language databases.
- Academic qualification level (Written in full and in lower case. For example: Doctor of; Graduate in)
- Current post or position of responsibility occupied: (Written in full and in lower case. For example: Professor; Associate Professor; Director)
- Institutional affiliation and place of work: (Name of the department, faculty and institution. City and Country)
- ORCID
- E-mail address
- Postal address

3.2. Second Page

- **Abstract:** between 100 and 175 words, in the original language and in English. If the language of the article is English, then the abstract is also in Spanish.
- **Keywords:** between 4 and 8 (in alphabetical order), in the original language of the article and in English. If the language of the article is English, then the keywords are also in Spanish. Preferably use a thesaurus or list of subject headings that are widely known and used in the specialism—for example, the *Unesco Thesaurus*; *The Philosopher's Index Thesaurus*.

3.3. Third page:

- **Main body of the work:** text.
- **List of bibliographic references** , if applicable.

- In the event that **acknowledgements** or recognition of **financial and material support** are included (the nature of which must be specified), an asterisk will be placed at the end of the title, linking to a footnote with the details.
4. - Manuscript originals are to be presented with a line spacing of 1.5 and Times New Roman font (size 12 for the main body of text, and size 10 for the footnotes).
 - Footnotes are to be numbered continuously and correspond to the numbering placed in the text.
 - Sections should be numbered as **1., 2., 3., etc.**, with capital letters, and subsections as **1.1., 1.2., 1.3., etc.; 1.1.1., 1.1.2. etc.** and so on, with block capitals and without bold .
 5. **Bibliographic References:** The journal uses the notes and bibliography style. This can be combined with the Harvard system(author-date). The current APA style can also be used.

-Books:

LAST NAME(S), First Name or Initial(s), *Title of the Book*. Edition (if it is not the first). (Secondary authorship: Trans. / Prol. / Intr. by First Name and Last Name (s)). Place of publication: Publisher, year, pages.

Example: CHISHOLM, Roderick M., *Theory of Knowledge*. 3rd ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1989, 51-52.

-Book chapters:

LAST NAME(S), First Name or Initial(s), "Title of the chapter". In: LAST NAME(S), First Name or Initial(s) (Ed.), *Title of the Book*. Edition (if it is not the first). Place of publication: Publisher, year, pages.

Example: RESCHER, Nicholas, "Chisholm's Ontology of Things". In: HAHN, Lewis E. (Ed.), *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*. Chicago / La Salle (Illinois): Open Court, 1997, 187-199.

Journals:

LAST NAME(S), First Name or Initial(s), "Title of the article". *Name of the journal*, volume, issue number, year, pages.

Example: CHISHOLM, Roderick M., "The Place of Epistemic Justification". *Philosophical Topics*, 14, 1986, 85-92.

-Special issues of journals:

LAST NAME(S), First Name or Initial(s), "Title of the article". In: LAST NAME(S), First Name or Initial(s) (Ed.), *Title of special issue*. Special issue: *Name of the journal*, volume, issue number, year, pages.

Example: MULLIGAN, K.; SMITH, B., "A Husserlian Theory of Indexicality". In: DAVID, M.; STUBENBERG, L. (Eds.), *Philosophische Aufsätze zu Ehren von Roderick M. Chisholm*. Special issue: *Grazer Philosophische Studien*, 28, 1986, 133-164.

-List of bibliographic references:

This list should only include the works cited in the text. References should be written in alphabetical order according to author last name. Multiple references from the same author are sorted by year of publication, starting with the oldest. If the year of publication is also the same, works should be differentiated by writing a letter *a*, *b*, *c*, etc., after the year.

Example:

CHISHOLM, Roderick M., *Person and Object: A Metaphysical Study*. Chicago / La Salle (Illinois): Open Court, 1976.

- , “Epistemic Principles”. *Dialectica*, 35, 1981a, 341-345.

- , “The Paradox of Analysis: A Solution”. *Metaphilosophy*, 12, 1981b, 1-7.

- , “Epistemic Reasoning”. *Dialectica*, 36, 1982a, 169-77.

- , *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982b.

- , “On the Nature of the Psychological”. *Philosophical Studies*, 43, 1982c, 155-164.

6. Electronic resources:**-Electronic monographs:**

Primary author, *Title*. [Format type] Edition. Place of publication: Publisher, date of publication (date of update/revision, if any). <Availability and access; obligatory for online documents and optional in other cases>. [Dated consulted; obligatory for online documents and optional in other cases]. ISBN.

Example: GOLDMAN, Alvin, *Knowledge in a Social World*. [online]. Oxford: Oxford University Press, 2012-08-05. <[http://ebookbrowse.com/alvin-i-goldman-knowledge-in-a-social-](http://ebookbrowse.com/alvin-i-goldman-knowledge-in-a-social-world-pdf-d377480980)

[world-pdf-d377480980](http://ebookbrowse.com/alvin-i-goldman-knowledge-in-a-social-world-pdf-d377480980)>. [Consulted: 28 Feb. 2013]. ISBN: 0-19-823777-4.

-Contributions in electronic monographs:

Primary author, “title of the contribution”. In: Primary author/editor of the source document, *Title of the source document*. [Format type]. Edition. Place of publication: Publisher, date of publication (date of update/revision, if any).

<Availability and access; obligatory for online documents and optional in other cases>. [Dated consulted; obligatory for online documents and optional in other cases]. ISBN.

Example: GRECO, John, “Virtue Epistemology”. In: ZALTA, Edward N., *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online]. Stanford (Ca.): Stanford University, 1999 (updated on 12 Jan. 2012).

<<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/epistemology-virtue/>>.

[Consulted: 28 Feb. 2013]. ISSN: 1095-5054.

-Articles in electronic journals:

Primary author, "Title of the article". *Title of the journal*. [Format type], volume, issue number, year, corresponding page numbers, if there are any. <Availability and access; obligatory for online documents and optional in other cases>. [Date consulted; obligatory for online documents and optional in other cases]. ISBN.

Example: CORDERO, Ronald, "Kant and the Expression of Imperatives". *Sorites*. [online], 20, 2012-03-20, 117-124. <http://www.sorites.org/issue_20/cordero.htm>. [Consulted: 28 Feb. 2013]. ISSN: 1135-1349.

-DOI: Include this if the document has one.

Example: BATTALY, Heather, "Sosa's Reflective Knowledge: How damaging is Epistemic Circularity?". *Synthese*, 188, 2, Sept. 2012, 289-308. DOI: 10/1007/s11229-011-9928-2.

7. Quotations:

- Any information or idea taken from another author must be handled carefully and cited in a suitable form.
- When quoting texts in a language other than that of the submitted manuscript, the quotation should be in the original language of the quoted text. A translation of it may be provided either after the original in parentheses or in a note.
- All direct quotations (less than three lines) included in the text will appear between double quotation marks and be set in roman typeface.
- If the text of the quotation is long (more than three lines), it is presented as a separate paragraph with a smaller font size (Times New Roman 10), with single line spacing, indent left 1 cm and without quotation marks.

8. Where manuscripts contain texts in Greek, characters from other languages or logical formulas, an Arial Unicode font will be used.

9. Some abbreviations:

Chapter(s): chap. (chaps.) / Compare: cf. / Collaborators: Collabs. / Compiler(s): Comp. (Comps.) Coordinator(s): Coord. (Coords.) / Editor(s): Ed. (Eds.) / Second edition: 2nd ed. / Revised Edition Rev. Ed. / In the same place: *ibid.* / *et altera*: et al. / Introduction: Intr. / In the work cited: *op. cit.* / Page(s): p. (pp.) / Paragraph: § / Part: Pt. / Prologue: Prpl. / Technical report: Tec. Rep. / No date: n.d. / Supplement: Suppl. / Translation by: Trans. / See: See / Volume(s): Vol. (Vols.)

PEER REVIEW PROCESS AND PUBLICATION

- 1.** Acknowledgement of receipt of the original will be made by the journal.
- 2.** The editor will make an initial assessment of the manuscript, evaluating its relevance and quality. The editor will verify that it meets the standards for the presentation of originals that are contained in the instructions for authors and will then collate the required documentation. Once these requirements have been met, the article will be sent to the reviewers.

- 3.** - The manuscripts of both articles and critical notes will undergo an external and anonymous double-blind review by two specialists in the field under study. It is acceptable for the author to recommend or object to the naming of potential reviewers, avoiding any who may make an evaluation that is either biased in favour or prejudiced against.
 - The guide and instructions sent to the reviewers will be published both in the printed volume and on the website of the magazine.
 - Articles requested expressly by the Editorial Board will not be subject to review.
- 4.** Content, methodological quality and style will be evaluated. Subjects must strictly conform to matters of a philosophical nature.
- 5.** The author will be informed about the results of the reviewers' evaluations.
- 6.** Based on the reports received, the Editorial Board will determine the appropriateness of definitively accepting the article. A positive evaluation by the peer reviewers does not commit the journal to publishing the text. A decision will also be made as to whether texts will be selected for publication in the current year's volume or in the subsequent volume. This decision will depend on the date of receipt of the original, on the volume of works received, and on factors such as the publication of special issues, tribute volumes and so forth. Decisions made by the Editorial Board cannot be appealed.
- 7.** Once an article or critical note has been accepted, the author will be notified and sent a document for rights transferral.
- 8.** The author will receive the proofs of the text in order to correct minor and typographical errors. No substantial modification may be made. The revised text should be returned in no more than two weeks from the date of its receipt.
- 9.** Volumes are published in November. Authors of articles will receive a link to download a free copy of his or her contribution to the journal volume.
- 10.** The Editorial Board meets at least once a year.

WAITING PERIOD

A grace or waiting period of one year is established for the following cases:

- The publication of an article in a book or other publication
- The publication of an article by the same author.

CRITICAL NOTES

- 1.** Header Title and translation into English, Abstract (this will consist of the bibliographic reference of the book under study) and Key Words (no more than 5).
- 2.** Documents will be sent in Word format to the following email address: cuademossalmantinos@upsa.es

3. Deadline for receipt: **1 May**.
4. **Language:** Spanish, English, French, German, Italian and Portuguese.
5. **Manuscript length:** *Critical notes* range in length between a minimum of 2,500 and a maximum of 5,000 words.
6. Critical notes of books that are more than four years old will not be accepted.
7. Footnotes are acceptable. Follow the formatting instructions in the of the “Bibliographic references” section.
8. Use 1.5 line-spacing and Times New Roman (size 12 for the body of the work and size 10 for the footnotes). Footnotes are to be numbered continuously and correspond to the numbering placed in the text.
9. Description of the work the under study:
 LAST NAME(S), First Name or Initial(s), *Title of the Book*. (Secondary authorship). Place of publication: Publisher, year, number of pages.
 Example: CHISHOLM, Roderick M., *On Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, 173 pp.
10. At the end of the manuscript, indicate the first name and last name of the author, academic qualification level, current position, institutional affiliation and email and postal addresses.
11. Volumes are published in November. Authors of articles will receive a link to download a free copy of his or her contribution to the journal volume.

Reviews

1. Heading: Title related to the content and English translation.
2. Documents will be sent in Word format to the following email address: cuademossalmantinos@upsa.es
3. Deadline for receipt: **1 September**.
4. **Language:** Spanish, English, French, German, Italian and Portuguese.
5. **Manuscript length:** *Reviews* range in length between a minimum of 1,000 and a maximum of 2,500 words.
6. Reviews of books that are more than four years old will not be accepted.
7. Footnotes are acceptable. Follow the formatting instructions in the of the “Bibliographic references” section.
8. Use 1.5 line-spacing and Times New Roman (size 12 for the body of the work and size 10 for the footnotes). Footnotes are to be numbered continuously and correspond to the numbering placed in the text.
 The description of the reviewed work will follow the same model as shown in the previous section on critical notes.
9. At the end of the manuscript, indicate the first name and last name of the author, academic qualification level, current position, institutional affiliation and email and postal addresses.

- 10.** Volumes are published in November. Authors of articles will receive a link to download a free copy of his or her contribution to the journal volume.

TRANSLATIONS

Only translations into Spanish of texts originally written in other languages are received. It is important to be clear that the copyright of the text being translated allows its translation and publication in the Journal. This information must be annexed in the proposal to pass the first review by the Editorial Board.

The **manuscript** should be presented so as to include:

1. **Title of the translated text in Spanish.** A footnote should be inserted at the end of the title in Spanish. The original title of the translated text should be included in the footnote.
2. Date of the first edition of the translated text, or, in the absence of this, approximate date of composition preceded by 'circa'.
3. **Full name of the author of the translated text.**
4. Below it will be written: "**Translation** (or **Introduction**) of" followed by the **full name** of the translator, highest academic degree attained, institutional affiliation, postal and email address, ORCID number.
5. If the translation is preceded by an Introduction, the latter should include an Abstract and Keywords.
 - 5.1. Abstract: The abstract should have between 150 and 200 words in a single paragraph. The abstract should not contain any undefined abbreviations or unspecified references.
 - 5.2. Keywords: A 5-7 list of descriptors which are used for indexing purposes.

Text Layout

1. The file must be sent in MS Word 2003-2010 or .docx.
2. Font: Times New Roman 12 points in the body of the text; Times New Roman 10 points in footnotes.
3. Spacing: 1.5.
4. Footnotes to the text are numbered consecutively.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Revista anual de la Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca - Salamanca / España
Vol. 49, 2022, ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

INSTRUCCIONES PARA LOS REVISORES

Vol. 50, 2023

Estimado revisor:

Con el fin de garantizar la calidad científica de nuestra Revista, solicitamos su cooperación con el Consejo de Redacción. Estimamos su juicio académico como una aportación imprescindible para fundamentar la decisión final respecto a la publicación del manuscrito remitido.

Los revisores son elegidos de acuerdo con los siguientes criterios: (i) reconocida solvencia en el área o tema de estudio del artículo; (ii) que el revisor no sea el objeto de la crítica del autor; (iii) imparcialidad respecto al tema, metodología y contenido del artículo; (iv) que el revisor no sea colega del autor o que exista algún tipo de conflicto de intereses que pueda comprometer la neutralidad de su valoración.

El sistema de arbitraje empleado por *Cuadernos salmantinos de filosofía* es el de doble ciego, en el que la identidad de autor y revisor es desconocida por ambas partes.

Tanto si acepta como si rehúsa evaluar el artículo sometido a su consideración ha de comunicarlo al editor en el plazo de una semana. La dirección electrónica para comunicarse con el editor de la revista es la siguiente: cuadernossalmantinos@upsa.es

Si acepta revisar el artículo que le hemos enviado, por favor complete y envíe a la dirección anterior los dos documentos que siguen: “Compromisos adquiridos por el revisor” y “Guía para la revisión”.

En nombre de la Dirección de *Cuadernos salmantinos de filosofía*, agradecemos profundamente su tiempo y su esfuerzo.

El Consejo de Redacción

COMPROMISOS ADQUIRIDOS POR EL REVISOR Vol. 50, 2023

DON/DOÑA _____, con
D.N.I n° _____ y domicilio en _____ correo
electrónico _____, tfno. _____ en calidad
de revisor del artículo “ _____ ”, incluido en el proceso editorial del
volumen _____ de la Revista *Cuadernos salmantinos de filosofía* de la Facultad de Filosofía
de la Universidad Pontificia de Salamanca, con ISSN: 0210-4857, Depósito Legal: S. 643-1974,
hago constar que:

Me comprometo a realizar la evaluación del manuscrito de forma crítica, honesta y constructiva,
de acuerdo con las siguientes normas:

- Los revisores realizarán su informe en el plazo máximo de un mes y con el formato del formulario de revisión que sigue a esta página. Junto con el formulario de revisión enviarán firmado este documento de compromisos adquiridos.
- Cualquier circunstancia que le impidiera cumplir con el citado plazo será comunicada al editor de forma inmediata.
- Los revisores asumen un compromiso de confidencialidad de forma que no podrán divulgar ni durante todo el proceso de evaluación ni con posterioridad al mismo información alguna del manuscrito objeto de revisión.
- En caso de que considere que pudiera existir algún conflicto de intereses por su excesiva proximidad académica, familiar, etc... con el autor del manuscrito deberá ponerlo en conocimiento del editor.
- Si sospechara que el artículo pudiera haber incurrido en plagio deberá igualmente ponerlo en conocimiento del editor a los efectos de su comprobación con los medios técnicos de los que dispone la revista.

Política de privacidad de la Universidad en cumplimiento del Reglamento UE 2016/679 de Protección de Datos:

Responsable del Tratamiento: Universidad Pontificia de Salamanca. c/ Compañía nº 5. 37002-Salamanca

Finalidad: Gestión de mi participación como evaluador de publicaciones

Legitimación y conservación: Ejecución del contrato o relación jurídica y consentimiento del interesado. Los datos proporcionados se conservarán durante los años necesarios para cumplir con las obligaciones legales o hasta que el interesado solicite su supresión.

Destinatarios de los datos y transferencia internacional: No se cederán datos a terceros, salvo obligación legal.

Derechos de los interesados: Acceder, rectificar y suprimir los datos, así como otros derechos relacionados en la información adicional.

Información adicional: Puedes consultar la información adicional y detallada sobre Protección de Datos y nuestra Política de Privacidad en nuestra página web <https://www.upsa.es/protecciondatos>

Delegado de Protección de Datos: Puedes contactar con el DPO de la Universidad Pontificia de Salamanca en la siguiente dirección: dpo@upsa.es.

Fecha y firma _____

GUÍA PARA LA REVISIÓN

Datos

-Título del artículo:

-Fecha del dictamen:

-Nombre y apellidos del revisor:

-Institución a la que pertenece:

-Dirección postal:

-e-mail:

-Dictamen: Aceptado Aceptado, sujeto a revisión Rechazado

Formulario

Puntúe de 0 a 10 los siguientes ítems. Si lo considera conveniente, puede hacer un comentario después de cada ítem. Además, tendremos especialmente en cuenta el juicio que usted emita en el apartado “Valoración y comentarios para el autor”.

1. El título representa adecuadamente el contenido al que se refiere el artículo:
2. El título incluye el mayor número posible de palabras clave para facilitar su posterior indización:
3. El resumen representa correctamente la información cualitativa contenida en el documento:
4. La lista de palabras clave enumera adecuadamente las cuestiones tratadas:
5. El trabajo es original. Queda claro en qué se diferencia de estudios previos y qué aporta a lo ya publicado:
6. El trabajo es significativo y relevante:
7. El trabajo presenta claramente sus objetivos:
8. Los contenidos del trabajo se adecúan a los objetivos enunciados:
9. El artículo desarrolla un hilo argumental continuo, claro y ordenado:
10. Las conclusiones del artículo se encuentran adecuadamente argumentadas y justificadas:
11. El autor muestra dominio del tema, y lo acredita con una discusión directa con la bibliografía relevante:
12. Las referencias bibliográficas se encuentran debidamente actualizadas:
13. Las ediciones utilizadas son de reconocida solvencia académica:
14. Se reconocen de manera clara ante el lector las ideas o perspectivas que se han tomado de otras fuentes:
15. La pulcritud formal y la claridad prosística del manuscrito son adecuadas:

Valoración y comentarios para el autor

DOUBLE-BLIND PEERS GUIDELINES

Dear reviewer,

To ensure the scholarly quality of our journal, we request your cooperation with the Editorial Board. We view your academic judgement as making an essential contribution to the basis of the final decision on the publication of the submitted manuscript.

Reviewers are selected in accordance with the following criteria:

(i) recognized competence with regard to the article's area or subject of study; (ii) the reviewer is not the focus of the author's criticism; (iii) impartiality with regard to the subject, methodology and content of the article.

(iv) the reviewer is not a colleague of the author and there is no type of conflict of interests that may compromise the neutrality of the review. Sight should not be lost of the fact that reports must be clear, provide grounds for the judgement issued and offer respectful and constructive comments that are useful for the author. If you believe that there is any reason that would prevent you from properly evaluating the work, please advise the journal that you will be unable to participate in the review.

Cuadernosalmantinos de filosofia uses a system of double-blind peer review, in which the author's and the reviewer's identities are unknown to one another. Please do not forget the need for confidentiality. The article submitted for your consideration is the private property of its author. Prior to the manuscript's publication, do not share or make use of the ideas contained in the original article, and do not make any public assessment of it.

If you deem it appropriate to make a comment that is only for the attention of the Editorial Board, please let us know.

Whether you accept or reject the opportunity to review this article, please send your response to the invitation to the following email address: cuademossalmantinos@upsa.es. We request that you send your report within a maximum of one month. If this is not possible, and with the goal of facilitating our procedures, we would be grateful if you could let us know as soon as possible.

On behalf of the management of *Cuadernos salmantinos de filosofia*, we greatly appreciate your time and effort.

The Editorial Board

GUIDE FOR REVIEWERS

FORM

Give a score of between 0 and 10 to the following items. You may make a comment after each item if you consider it appropriate to do so. Please also pay special attention to the judgement that you make in the section entitled "assessment and comments for the author."

1. The title adequately represents the article's content:
2. The title includes the greatest possible number of keywords to facilitate indexing at a later stage:
3. The abstract accurately represents the qualitative information contained in the document:
4. The list of keywords adequately describes the issues covered:.....
5. The article is original. How it is different to previous studies and what it contributes to what has already been published can be clearly ascertained:
6. The article is significant and relevant:
7. The article clearly sets out its objectives:
8. The content of the article corresponds to its objectives:
9. The article provides a continuous, clear and organized line of argument:
10. The article's conclusions are properly argued and justified:
11. The author exhibits mastery of the subject, and this is accredited by a direct discussion with relevant bibliography:
12. The references are sufficiently up to date:
13. The editions used have a recognized academic reputation:
14. Ideas or perspectives that have been taken from other sources are clearly acknowledged to the reader:
15. In terms of clarity of prose and formal aspects the manuscript is sufficient:

ASSESSMENT AND COMMENTS FOR THE AUTHOR

.....

.....

.....

.....

.....

RECOMMENDATION:

- Accepted Accepted, subject to modifications Rejected

GUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Revista anual de la Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca - Salamanca / España
Vol. 49, 2022, ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

ÍNDICE TABLE OF CONTENTS

Editorial

Editorial Note

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS Y MODESTO GÓMEZ-ALONSO 9-14

ESTUDIOS

ARTICLES

I. SECCIÓN MONOGRÁFICA: WITTGENSTEIN Y LA FILOSOFÍA CONTINENTAL (Modesto GÓMEZ-ALONSO, Editor invitado)

Wittgenstein and Pyrrhonism: On the Nature of Philosophy

Wittgenstein y el pirronismo: Sobre la naturaleza de la filosofía

PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH..... 17-47

Wittgenstein's Idealism: From Kant Through Hegel

El idealismo de Wittgenstein: Desde Kant a través de Hegel

GUIDO TANA..... 49-88

Hegel and Wittgenstein on God at the Beginning of the World

Hegel y Wittgenstein sobre Dios al principio del mundo

JAKUB MÁCHA 89-100

La crítica de Wittgenstein a Laputa: Alienación y significado

Wittgenstein's Critic of Laputa. Alienation and Meaning

SANTIAGO GARMENDIA 101-114

Mundo, realidad y estados de cosas. Reflexionando sobre el <i>Tractatus</i> un siglo después <i>World, Reality, and States of Affairs. Reflections on the Tractatus a Century Later</i> JESÚS PADILLA GÁLVEZ.....	115-157
La normatividad del <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> : La consistencia lógica en la filosofía jurídica continental <i>The Normativity in the Tractatus Logico-Philosophicus: Logical Consistency in the Continental Philosophy of Law</i> FREDDY SANTAMARÍA VELASCO - SIMÓN RUIZ-MARTÍNEZ.....	159-178
Wittgenstein y el positivismo lógico del Círculo de Viena ante la metafísica: Dos silencios diferentes <i>Wittgenstein and the Logical Positivism of Vienna Circle before Metaphysics: Two Different Silences</i> MARÍA ARÁNZAZU NOVALES ALQUÉZAR.....	179-214
Diferencias entre la fenomenología de Wittgenstein y la fenomenología de E. Husserl <i>Differences between Wittgenstein 's phenomenology and Husserl's phenomenology</i> LUIS A. CANELA MORALES	215-232
Anti-cientifismo wittgensteiniano en el <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> : La importancia de lo importante en el primer Wittgenstein <i>Wittgensteinian Anti-Scientism in the Tractatus Logico-Philosophicus: The Importance of the Important in Early Wittgenstein</i> DAVID PÉREZ CHICO	233-254
How to Conduct Research into History by Assembling Certainties: Some Guidelines Drawing from Wittgenstein's and Ortega y Gasset's Later Works <i>Cómo investigar en historia recopilando certezas: Algunas orientaciones a partir de las obras tardías de Wittgenstein y Ortega y Gasset</i> JOSÉ MARÍA ARISO.....	255-268
Difíciles triángulos: La kantianización del Segundo Wittgenstein que proponen Apel y Habermas <i>Difficult Triangles: Apel and Habermas' Kantianisation of the Second Wittgenstein</i> ISABEL GAMERO.....	269-297

Wittgenstein and NeoPyrrhonism: Metaphilosophy, Arguments and Persuasion <i>Wittgenstein y el neopirronismo: Metafilosofía, argumentos y persuasión</i> GUADALUPE REINOSO	299-317
---	---------

II. SECCIÓN EN MEMORIA DEL PROFESOR SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO: AGUSTINISMO, PERSONA, ÉTICA

Saturnino Álvarez Turienzo: Semblanza Académica <i>Saturnino Álvarez Turienzo: An Academic Portrait</i> ANTONIO PINTOR-RAMOS	321-360
--	---------

Una posible alternativa humanista para nuestra situación histórica. En sintonía con el humanismo de San Agustín <i>A possible humanist alternative for our historical situation. In tune with the humanism of San Agustín</i> ILDEFONSO MURILLO.....	361-383
--	---------

Fray Luis de León sobre la articulación antropológica de dominio y propiedad <i>Fray Luis de León on the anthropological Articulation of Dominion and Property</i> M ^a IDOYA ZORROZA.....	385-411
--	---------

La idea de persona en X. Zubiri <i>The Concept of Person in Zubiri</i> CARLOS POSE.....	413-427
---	---------

La persona: Entre dinosaurios y camaleones <i>The Person: Between Dinosaurs and Chameleons</i> JOSÉ SARRIÓN CAYUELA	429-444
---	---------

Kierkegaard y las formas de la desesperación <i>Kierkegaard and the forms of despair</i> LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ.....	445-464
--	---------

La pregunta por la ética: Más allá del tecnocientificismo <i>What is Ethics? Beyond Techno-scientism</i> ADELA CORTINA	465-480
--	---------

La ética ante el nihilismo <i>Ethics before Nihilism</i> MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN	481-496
Ética y Conocimiento. <i>La ambigua gestión del conocimiento humano</i> <i>Ethics and Knowledge. The ambiguous Management of human Knowledge</i> MARCELIANO ARRANZ RODRIGO	497-522
Conocimiento y fines morales: Sobre la filosofía en sentido cósmico <i>Knowledge and moral Ends: On Philosophy in the cosmic Sense.</i> ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS	523-535
III. SECCIÓN MISCELÁNEA	
Los efectos de las condenas de París de 1277 en la relación entre la Facultad de Artes y la Facultad de Teología en la Universidad. <i>The Effects of Paris Condemnation of 1277 on the Relationship between the Faculty of Arts and the Faculty of Theology at the University.</i> FRANCISCO JAVIER RUBIO HÍPOLA	539-559
Beatitud y autorrealización: Un estudio sobre la vida plena en Spinoza y Maslow <i>Bliss and Self Fulfilment: A Study on full Life in Spinoza and Maslow</i> BELÉN BLESA ALEDO	561-580
Del reconocimiento del Dios del amor a los conceptos de religión y resurrección de la carne en Miguel de Unamuno <i>From the Recognition of the God of Love to the Concepts of Religion and the Resurrection of the Flesh in Miguel de Unamuno</i> ARRATE APARICIO MARCOS	581-599
Emil Cioran: Una filosofía del arte de vivir en la resignación <i>Emil Cioran: APphilosophy of theArt of living in Resignation</i> DENNIS SCHUTJJSER DE GROOT	601-621
A mão: da Fenomenologia à Teologia entre Levinas e Brun <i>The Hand: from Phaenomenology toTheology according to Levinas and Brun</i> La mano: De la fenomenología a la teología según Levinas y Brun RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES.....	623-648

- Antinaturalidad y crisis del principio de legalidad
Anti-Nature and Crisis of the Principle of Legality
 VICENTE BENEDITO MORANT..... 649-675
- Una crítica a la obra de Felipe Martínez Marzoa: Acerca de la renuncia
 a hablar sobre los útiles hermenéuticos en sí.
*A Critique of the Felipe Martinez Marzoa´s Work: About the Refusal to
 talk about the hermeneutic Tools themselves.*
 JULIÁN SUÁREZ MOURIÑO 677-701

NOTAS CRÍTICAS CRITICAL NOTES

- Filosofía: ¿elucidación o teorización? A propósito de *Perspectivas
 Wittgensteinianas. Lenguaje significado y acción*
*Philosophy: Elucidation or Ttheorization? About Wittgensteinian Pers-
 pectives. Language Meaning and Action.*
 Nota crítica de: SANTAMARÍA, F. O., ROSANÍA, N. A. y CÁRDENAS,
 K. M. *Perspectivas Wittgensteinianas. Lenguaje, significado y
 acción.*
 ANGÉLICA MARÍA RODRÍGUEZ ORTIZ y GABRIEL JAIME ARANGO RESTREPO..... 705-714
- Peter Sloterdijk y el pospesimismo: Burbujas, Globos, Espumas*
Peter Sloterdijk and post-pessimism: Bubbles, Balloons, Foams
 Nota crítica de: SLOTERDIJK, Peter, *Esferas I*; SLOTERDIJK, Peter,
Esferas II.; SLOTERDIJK, Peter, *Esferas III.*
 LUCAS RIMOLDI, ALICIA MONCHIETTI y ENRIQUE LOMBARDO..... 715-724

RESEÑAS REVIEWS

- Guía de viaje para recorrer la Filosofía Antigua
Travel guide to explore Ancient Philosophy
 Reseña de: ILDEFONSO MURILLO, *Historia de la filosofía antigua,*
Sapientia rerum serie de manuales de filosofía.
 RAMÓN ROMÁN ALCALÁ..... 727-732

La participación de autores gallegos en la traducción de Aristóteles del árabe al latín en la Corte de Alfonso X el Sabio y la transmisión de estos textos en Galicia. <i>The participation of Galician authors in the translation of Aristotle from Arabic to Latin in the Court of Alfonso X el Sabio and the transmission of these texts in Galicia.</i> Reseña de: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Martín, <i>Aristoteles Gallaecus. Filosofía de la Naturaleza en la Galicia medieval: de David de Dinant a Pedro Galego.</i> CARLOS POSE.....	733-737
Teoría hermenéutica completa, de Friedrich D. E. Schleiermacher <i>Complete Hermeneutic Theory, by Friedrich D. E. Schleiermacher</i> Reseña de: MARTÍ MARCO, M. R. (Ed.), <i>Friedrich Schleiermacher: Teoría Hermenéutica completa.</i> GLORIA BOSCH ROIG	739-744
El valor de Wittgenstein. Una nueva edición de la traducción de las <i>Investigaciones filosóficas</i> <i>Wittgenstein's Value. A new Edition of the Translation of the Philosophical Investigations</i> Reseña de: WITTGENSTEIN, Ludwig, <i>Investigaciones filosóficas.</i> (Traducción, introducción y notas de Jesús Padilla Gálvez). ANTONIO GUERRERO RUIZ.....	745-748
TRADUCCIONES	
<i>Un nuevo decisionismo político. La filosofía del populismo de izquierdas, 2019</i> PHILIPPE URFALINO Traducción de FRANCISCO MANUEL CARBALLO RODRÍGUEZ	749-770
INFORME ESTADÍSTICO ANUAL DEL PROCESO EDITORIAL DE LA REVISTA	
<i>Cuadernos salmantinos de filosofía</i> STATISTICS Vol. 49, 2022	771
INSTRUCCIONES PARA AUTORES AUTHOR GUIDELINES	773-791
GUÍA E INSTRUCCIONES PARA LOS REVISORES DOUBLE-BLIND PEERS GUIDELINES	793-798