cuadernos salmantinos de filosofía

SECCIÓN MONOGRÁFICA I
EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

SECCIÓN MONOGRÁFICA II
COMPRENSIÓN VITORIANA DE LA PERSONA

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Revista anual de la Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca – Salamanca / España
Vol. 52, 2025 ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

2025 52

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025 / 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)
cuadernossalmantinos@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, 2025



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.
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. 52, 2025 ISSN: 0210-4857 E-ISSN: 2660-9509

FUNDADOR
Saturnino Álvarez Turienzo

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)
Juan José García Norro (Universidad Complutense de Madrid, España)
Modesto M. Gómez-Alonso (Universidad de Sevilla, 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 (Universidad Autónoma Metropolitana, 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. 52, 2025 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
Dialnet 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. 52, 2025 ISSN: 0210-4857 E-ISSN: 2660-9509

LISTA DE REVISORES
REFEREES
Vol. 52, 2025

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 2024-2025 actuaron como evaluadores los siguientes expertos:

Roberto ALBARES (Universidad de Salamanca, España)

Rafael ALÉ RUIZ (Universidad Francisco de Vitoria, España)

Luis Carlos AMEZÚA (Universidad de Valladolid, España)

Martín BUCETA (Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, Argentina)

María ELÓSEGUI ITXASO (Universidad de Zaragoza, España)

Francisco FERNÁNDEZ-JARDÓN (Centro Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, España)

Urbano FERRER SANTOS (Universidad de Murcia, España)

Aníbal FORNARI (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, CONICET, Argentina)

José Ángel GARCÍA CUADRADO (Universidad de Navarra, España)

Domingo GARCÍA-MARZÁ (Universidad Jaume I, España)

Luis GONZÁLEZ GARCÍA (Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile)

Roberto Andrés GONZÁLEZ HINOJOSA (Universidad Autónoma de México, México)

Mª Belén HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (Universidad de Murcia, España)

Simona LANGELLA (Universidad de Génova, Italia)

Mauricio LECÓN ROSALES (Universidad Panamericana, México)

Enric LUJÁN (Universidad de Barcelona, España)

David MARTÍNEZ ROJAS (Universidad de O´Higgins, Chile)

Paulina MONJARAZ (Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México)

Juan Antonio NICOLÁS (Universidad de Granada, España)

Luciano NOSSETO (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, CONICET, Argentina)

Paula ÓRDENES (Universidad de Heidelberg, Alemania)

Juan José PADIAL (Universidad de Málaga, España)

Jesús PADILLA GÁLVEZ (Universidad de Castilla La Mancha, España)

David PÉREZ CHICO (Universidad de Zaragoz, España)

Lucas PRIETO (Universidad de Navarra, España)

Rodrigo PULGAR CASTRO (Universidad de Concepción, Chile)

Vicente RAGA ROSALENY (Universidad de Valencia, España)

Manuel REUS CANALS (Universidad de Deusto, España)

Gonzalo RICCI CERNADAS (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Leonardo RODRÍGUEZ-DUPLÁ (Universidad Complutense de Madrid, España)

Javier ROMERO MUÑOZ (Universidad de Salamanca, España)

Mª Luz RUFFINI (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)

Oviedo SOTELO (Instituto de Educación Superior INAES, Asunción, Paraguay)

Pedro STEPANENKO (Universidad Nacional Autónoma Metropolitana, México)

Stéfano STRAULINO TORRE (Universidad Panamericana. México)

David TORRIJOS CASTRILLEJO (Universidad de San Dámaso, Madrid, España).

Roberto Juan WALTON (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas CONICET, Argentina)

Benito RODRÍGUEZ ARBETETA (Universidad de Sevilla, España)

Daniel ROMÁN-ACOSTA (Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela)

Alejandro ROJAS JIMÉNEZ (Universidad de Málaga, España)

Isabel ROLLANDI (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Andrés Luis Jaume RODRÍGUEZ (Universidad Islas Baleares, España)

Nieves ROMERO DÍAZ (Mount Holyoke College, South Hadley, MA, EEUU.)

Ignacio SEPÚLVEDA DEL RÍO (Universidad Loyola de Andalucía, España)

Jesús VEGA ENCABO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Ignacio VIEIRA (Universidad de Sevilla, España)

Astrid WAGNER (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, España)

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, I-VI
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

PRESENTACIÓN

CSF, 52

Siguiendo la línea de los últimos volúmenes, el presente volumen 52 de *Cuadernos salmantinos de filosofía* combina el carácter misceláneo de sus contenidos con la atención a temas específicos. El volumen se compone de una primera sección monográfica, dedicada al problema del conocimiento, otra sección monográfica sobre la concepción vitoriana de la persona y una sección miscelánea.

En la sección monográfica sobre "El problema del conocimiento" se abordan algunos temas que han contribuido a poner de manifiesto la amplitud y diversidad de las concepciones que gravitan en torno a él, sin duda mucho más complejas de lo que algunas veces se ha podido entender bajo el título: "teoría del conocimiento". Desde luego, actualmente hay todo un elenco de esas teorías, sin las cuales no podríamos manejarnos con la deseable precisión, pero el problema filosófico del conocimiento como tal rebasa una aproximación exclusivamente teórica.

Juan Arana presenta en su trabajo sobre Leibniz uno de los modelos más complejos a la hora de plantear el hecho físico, biológico e incluso metafísico del conocer, así como la apoyatura matemática y lógica que le sirve de fundamentación. El racionalismo de Leibniz destaca frente a la herencia anterior por la crítica implícita a determinados conceptos cartesianos que tienen que ver con el conocimiento en sus múltiples facetas. Asimismo, Juan Arana destaca minuciosamente el carácter innovador del concepto de mónada, junto con otros tan importantes como los de sustancia y extensión, y la dinamicidad interna constitutiva de los mismos, todo lo cual supone una reformulación no solo de la epistemología cartesiana, sino también del planteamiento lógico y metafísico subyacente. Además, este trabajo contiene una amplia contextualización de las discusiones que promovió la *Monadología*, tanto las más conocidas de Euler y Bayle, como las que surgieron en torno a cuestiones más específicas.

En su trabajo sobre Kant, Antonio Miguel López Molina elabora una armonización de la teoría trascendental del conocimiento a partir de la síntesis pura a priori y su papel en la deducción trascendental de las categorías, tanto en la primera como en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. La clave de este estudio reside en poner de manifiesto el alcance de los conceptos puros a priori en la génesis y aplicación del conocimiento, así como en su función dentro de la lógica trascendental, pensada por Kant como una lógica válida para todas las ciencias. Mariano Rodríguez se ocupa de la visión nietzscheana del conocimiento desde un aspecto tan crucial como la verdad. Tras un análisis de las principales concepciones de la verdad y su modo de entender el conocimiento, este artículo destaca la importancia en Nietzsche de la dimensión trágica y dionisíaca de la verdad, en cuanto expresión de lo trágico que pertenece intrínsecamente a la situación natural del conocimiento humano. Diego Sánchez Meca aborda la crítica de la teoría del conocimiento en la Escuela de Frankfurt, centrada sobre todo en Adorno y ofrece las líneas fundamentales de su crítica a la teoría tradicional del conocimiento y a Husserl. La relativa contemporaneidad entre Husserl y Adorno es contextualizada, respecto a Husserl, como colofón de una larga tradición epistemológica que Adorno cuestiona desde una metacrítica dirigida a la fundamentación husserliana del conocimiento e inspirada, entre otras cosas, en la profunda negatividad de los peores sucesos bélicos del siglo XX. José Manuel Chillón, por su parte, se interna en la crítica de Husserl al psicologismo, que en la obra inaugural de la fenomenología del siglo XX comprende temas tan decisivos como su crítica al relativismo escéptico y al psicologismo de la época. Asimismo, Chillón presenta en su decurso diacrónico la crítica de Husserl al reduccionismo de los hechos, su concepción del a priori de correlación entre la conciencia y el mundo y la evolución hacia una construcción fenomenológica esencial del "enigma del conocimiento". El artículo de Jaime de Salas presenta la evolución del pensamiento de Ortega desde sus primeros escritos hasta la distinción entre ideas y creencias, articulada en el carácter histórico del conocimiento, tanto en su referencia temporal como social. Jaime de Salas destaca el carácter evolutivo de la experiencia vital de Ortega como un elemento importante para la comprensión de este autor, de su aproximación al problema del conocimiento y su raigambre en el pensamiento español y europeo.

Desde una perspectiva histórico-sistemática, Reynner Franco se ocupa del problema de las "otras mentes" que habiéndose planteado en la Teoría del conocimiento y en la Filosofía de la mente contemporáneas tiene sus raíces en concepciones filosóficas de un pasado todavía presente. La supuesta disociación entre mente y cuerpo, que algunas teorías actuales suelen contener implícitamente, es revisada por R. Franco desde la interrelación hegeliana entre vida mental y vida encarnada y su versión actualizada en el inferencialismo de Robert Brandom. Fernando Broncano presenta su interpretación de la epistemología de internet y su proyección en el manejo de la inteligencia artificial y en las

condiciones actuales del mundo social humano. Sigue a una explicación detallada del significado de ciertas cuestiones epistemológicas que han surgido en la era digital un análisis detallado de las implicaciones del aprendizaje profundo, el almacenamiento de datos y el uso algorítmico de los mismos, con la propuesta de una epistemología aplicada desde un nuevo planteamiento sobre este ámbito de conocimiento y el carácter tecnológico del mismo.

Gabriel Amengual plantea la índole específica del conocimiento religioso desde tres perspectivas principales: su carácter experiencial, el nivel y contenido inverificable del mismo y la indudable racionalidad de este tipo de conocimiento, que atraviesa épocas históricas y concepciones filosóficas muy diferentes. El conocimiento religioso como resultado de una experiencia personal, y también social, forma parte de la experiencia de vida tanto individual como colectivamente que tiene en la fe su concreción más humana y por ello su relación más profunda con la razón. Este estudio analiza algunos elementos característicos del conocimiento religioso como la confianza, la convicción y el testimonio en sus facetas tanto inmanentes como sobre todo trascendentes, brindando una experiencia de sentido para el quehacer de la vida.

Todos estos estudios representan un elenco de investigaciones que ofrecen un panorama rico y a la vez profundo sobre un problema filosófico siempre vivo, desde la época aúrea de la modernidad hasta el momento actual, con sus nuevos interrogantes sobre lo cambiante y lo permanente del conocer humano.

El monográfico dedicado a Francisco de Vitoria es uno de los resultados del Proyecto *La comprensión vitoriana de la persona: estudio y edición del ms. 85/3, en relación con su obra y textos fundamentales de su escuela* (PID2021-126478NB-C21, MEI-AEI). Con este monográfico y el proyecto en curso se ha querido trabajar principalmente los fundamentos antropológicos que sostienen los desarrollos más conocidos de este autor, fundador de la Escuela de Salamanca.

Esta escuela es principalmente reconocida por haber protagonizado un foco intelectual de gran trascendencia en su momento, al ser clave en la renovación teológica del siglo XVI: como se puede mostrar por su presencia y papel en Trento, y por haber sido interlocutor autorizado de muchas de las cuestiones más relevantes a nivel social y político del momento (el problema de la mendicidad, la cuestión americana, la dignidad humana de los indios descubiertos, la cuestión del matrimonio entre Enrique VIII y Catalina de Aragón, las nuevas prácticas comerciales y su justicia, los nuevos instrumentos económicos y el peligro de la usura, los límites de la guerra justa, cómo proceder en la evangelización de niños e infieles, los derechos humanos, la propiedad y su intercambio, los derechos civiles y el alcance del poder político, etc.).

A un año de celebrar el quinto centenario de la llegada de Francisco de Vitoria a Salamanca (1526-2026), para ocupar por oposición la Cátedra de Prima

de Teología –la cátedra más importante de esa Facultad–, y dar entonces inicio a la Escuela de Salamanca tal como ha sido reconocida y definida (Beltrán de Heredia, Belda Plans, Barrientos García, Grice Hutchinson, Urdánoz…, aunque todavía suscita debates abiertos), la figura del dominico burgalés no nos es desconocida: principalmente porque los trabajos en Teología, Historia del Derecho, Filosofía política y Teoría económica han destacado las líneas que fundamentan las tesis modernas en los desarrollos del s. XVI con raíces incluso anteriores (sobre los derechos humanos, el inicio del derecho internacional, el desarrollo de una teoría económica que responde a las novedades de un comercio global, por poner sólo unos ejemplos), y al atraer la atención nacional e internacional sobre esos temas abren una discusión que también enfoca la aportación global de esta escuela de pensamiento y su interés para el investigador contemporáneo.

Parece sorprendente la atención contemporánea a este autor y su grupo de compañeros y discípulos en Salamanca: salvo unos pocos prólogos a ediciones publicadas en París, durante su formación teológica en la Universidad más prestigiosa para la enseñanza de esta disciplina, no dio nada a imprenta; y su pensamiento, contenido en las conferencias o relecciones y sus lecturas académicas de los 20 años de trabajo intenso en Salamanca, quedó inédito (o en manuscritos de distinta índole). Unos cuantos textos ya fueron publicados a finales del siglo XVI: sus *Relecciones*; el resto ha visto la luz a lo largo del siglo XX y XXI (fundamentalmente los comentarios a la *Secunda Secundae,* y a la *Prima Secundae*, y otros fragmentos), o bien aguarda la labor todavía pendiente de su edición. Y pese a no tener todavía una mirada unitaria sobre su pensamiento, la figura de Vitoria atrae por la personalidad y la novedad de sus planteamientos: una enseñanza viva y atractiva, que abordaba de manera renovada las cuestiones, sin dejar su apoyo en la tradición que le precede, pero asumiendo parte de las críticas de los humanistas. Con estas bases realizará una mirada inquisitiva sobre la realidad que se estaba viviendo, un mundo que va dejando de ser medieval para configurarse como una realidad nueva, global, anticipando los caracteres que definirán el modo de vivir y pensar propiamente moderno.

Como esta reivindicación del valor de Vitoria se ha reforzado especialmente en una dirección principalmente práctica y moral, precisamente por el tenor de los textos más conocidos (sus relecciones y sus lecciones a la *Secunda Secundae*), se ha dejado en un segundo plano la efectiva aportación y riqueza de sus planteamientos principalmente antropológicos, gnoseológicos y metafísicos que son el asiento y el fundamento de las proyecciones éticas, políticas, jurídicas y económicas. Lo mismo ha ocurrido en el estudio de la aportación principal de la Escuela de Salamanca. De ahí la pertinencia de enfocar de modo especial los presupuestos antropológicos de Vitoria y su Escuela, que es lo intentado en el Proyecto que promueve este monográfico y lo reflejan los trabajos aquí publicados.

El monográfico presenta, por tanto, una mirada plural: desde la antropología vista como fundamentación metafísica para la ética (Jean Paul Coujou) hasta la justificación del valor que sustentará posteriormente las diversas valoraciones económicas (Álvaro Perpere). Desde el análisis de la conciencia (Carlos Isler Soto) como fundamento de las valoraciones morales a su reflejo en la cuestión de los sacramentos, en un tratado que su alumno Tomás de Chaves publica con sus apuntes de clase (*Summa Sacramentorum Ecclesiae*). Una aportación internacional la de este **monográfico** (con autores de Francia, Argentina, Chile y España) con la que la Universidad Pontificia de Salamanca y la revista *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, se hacen eco de la actualidad intelectual de este teólogo, filósofo y jurista que todavía, a los casi 500 años de su llegada a Salamanca, sigue dando materia para reflexionar y pensar rompiendo fronteras con vocación universal.

Lo que precede es de la autoría de María del Carmen Paredes y de Idoya Zorroza, editoras invitadas de la sección dedicada al conocimiento y de la dedicada a Francisco de Vitoria, respectivamente. A esas dos secciones monográficas sigue la sección miscelánea, que se compone de 10 artículos.

Los temas tratados en ella son muy variados. La sección se abre con un estudio sobre la hermenéutica de Leo Strauss, escrito por Jordi Feixas; sigue un trabajo sobre la mística de María de Jesús de Ágreda, por Patricia Fernández Martín; por su parte, Ángel E. Garrido Maturano estudia la libertad en Eugen Fink; la filosofía política de Adela Cortina es objeto de tratamiento en el artículo de Enrique Herreras Maldonado y Carlota Gómez Herrera; Javier Leyva Bustos aborda el nexo entre ciencia y religión en la filosofía natural de la modernidad europea; Yeison Manco López reflexiona sobre relativismo epistémico visto desde la perspectiva pragmática del segundo Wittgenstein; Andrés Ortigosa se ocupa de las diferencias entre Kant y Hegel respecto al ideal de sistema; sigue el artículo de Rafael Pérez Baquero, sobre la concepción de la temporalidad en José Gaos; otro artículo se centra en la comprensión filosófica del exilio en María Zambrano y Dante Alighieri, entre los que su autora, María Rodríguez Lorca, intenta ver paralelismos; cierra la sección un artículo de Sergio Ruiz Párbole sobre Hans Jonas, en el que se trata de hacer frente al paradigna del pensamiento filo-tecnologista.

Completan este volumen 52 un conjunto de siete reseñas sobre publicaciones recientes de Daniel García López, Manuel Sacristán Luzón, Salvador López Arnal, José Sarrión Andaluz, Iñaki Vázquez Álvarez, Carlos Pose, Juan Omar Cofré y Raimon Panikkar. La importancia de las reseñas en una revista científica es indiscutible; nuestro agradecimiento a los autores de las mismas: Julián Chaves, Enrique Felip, Josefa C. Fortuno, Martín González, Carlos Isler, Diego Pérez y Fernando Susaeta.

Con este nuevo volumen *Cuadernos salmantinos de filosofía* quiere reafirmar su compromiso con la investigación y la comunicación del conocimiento. En él participan investigadores procedentes de unas 20 universidades e instituciones diferentes de España, Europa y América. En la evaluación de los trabajos han colaborado un total de 47 expertos, pertenecientes a unas 35 instituciones diferentes. Quede aquí constancia de nuestro reconocimiento hacia todos ellos.

Ana María Andaluz Romanillos
Directora de *Cuadernos salmantinos de filosofía*
Universidad Pontificia de Salamanca

María del Carmen Paredes Martín
Editora invitada
Miembro correspondiente de la Real Academia
de Ciencias Morales y Politicas
Universidad de Salamanca

Idoya Zorroza Huarte
Editora Invitada
Universidad Pontificia de Salamanca

Santiago Orrego Sánchez
Editor invitado
Universidad Católica de Chile

Salamanca, 10 de marzo de 2025

ESTUDIOS

SECCIÓN MONOGRÁFICA I.
EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

(Mª del Carmen Paredes, editora invitada)

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 5-28
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

CONOCIMIENTO RELIGIOSO: EXPERIENCIA, CONVICCIÓN Y TESTIMONIO

RELIGIOUS KNOWLEDGE: EXPERIENCE, CONVICTION AND TESTIMONY

GABRIEL AMENGUAL
Doctor en Filosofía y en Teología.
Catedrático de Filosofía emérito
Universidad de las Islas Baleares
Palma de Mallorca/España
g.amengual@uib.es; g.amengualcoll@gmail.com.
Orcid: 0000-0001-7367-3888

Recibido: 11/10/2024
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El conocimiento religioso tiene sus propias características. Hay que empezar recordando qué se entiende por religión (1) para comprender que engendra una clase de conocimiento, que cabe calificar como experiencial (2). Ello pone en juego el concepto de experiencia (3). El conocimiento religioso no es verificable, según los cánones que normalmente se aplican a otros campos (4). Pero no por ello carece de su propia racionalidad como convicción y confianza que ofrece el testigo (5). Dicha racionalidad es congruente con el carácter existencial de la fe (6). Tres características destacan del conocimiento religioso: su contenido es experiencial, su estatuto epistemológico es la convicción y su forma de exposición y transmisión es el testimonio.

Palabras Clave: Religión, experiencia, convicción, testimonio, verificación.

Abstract: Religious knowledge has its own characteristics. To begin with, we must remind what is understood under the term religion (1) in order to comprehend that it entails a type of knowledge that can be qualified as experiential (2). This brings to the fore the concept of experience (3). Religious knowledge is not verificable according to the canons normally applied in other fields of knowledge (4). However, this does not entail a like of rationality as conviction and testimonial trust (5). Such a rationality is congruent with the existential character of faith (6). There are three main features in religious knowledge: its content is experiential, its epistemological status is conviction and its form of exposition and transmission is testimony.

Keywords: religion, experience, conviction, testimony, verification.

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.5

El conocimiento religioso, como todo conocimiento especializado, tiene sus propias características, algunas de las cuales aquí se intentan exponer. Para exponerlas hay que empezar por recordar qué se entiende por religión (1) para comprender qué clase de conocimiento engendra, que en general cabe calificar como conocimiento experiencial (2). Ello obliga a considerar qué clase de experiencia está en juego (3). A pesar del carácter experiencial el conocimiento religioso no es verificable, al menos según los cánones que normalmente se aplican en otros campos (4). Pero no por ello carece de una propia racionalidad como convicción y confianza que ofrece el testigo (5). Dicha racionalidad es congruente con el carácter subjetivo o existencial de la fe (6). En definitiva, tres características destacan del conocimiento religioso: su contenido es experiencial, su estatuto epistemológico es la convicción y su forma de exposición y transmisión es el testimonio. Se trata del conocimiento religioso en general, aunque las referencias más frecuentes son cristianas, por ser la religión más conocida por el que escribe.

1. LA RELIGIÓN COMO RELACIÓN

La religión de por sí no es un saber en el sentido de un sistema teórico, sino una relación entre Dios y el hombre; en todo caso será el saber que está en juego en dicha relación. Su quehacer principal no consiste primeramente en explicar, sino en vivir esta relación, que viene dada por Dios, el cual por sí mismo, en cuanto espíritu, dice relación a otro, dice comunicación. Por ello la religión no trata solo "de Dios como tal, como objeto, sino simultáneamente de Dios tal como Él está en su comunidad",[1] en relación con el hombre. Tratar de Dios implica tratar de su relación con el hombre, con la comunidad de creyentes, con la humanidad. Ciertamente la religión implica un conocer, es más, se nos presenta como un "conocer, [...] una confianza, una obediencia".[2] Pero toda la actividad, que lleva a cabo la religión, consiste en relación (*Beziehung*), la religión es "relación religiosa" (*religiöse Beziehung*) entre Dios y el hombre, pero también todo lo que afecta al hombre. Lo propio de la religión es que el hombre lo refiera todo a Dios, de modo que la religión "no se mantiene tan apartada y separada del resto de su existencia y vida, sino más bien expande su aliento sobre todas sus sensaciones y acciones, y su conciencia refiere todos los fines y objetos a Dios en cuanto fuente infinita y última de ellos".[3] Se trata, por tanto, de un concepto de religión, como relación, que pone a Dios en el centro de la

1 HEGEL, G.W.Fr., *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 1: *Introducción y Concepto de religión*. Madrid: Alianza 1984, 3, 31.

2 HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 1, 11 s.

3 HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 1, 12.

vida entera y de la realidad toda. "Dios es sabido en la religión. Él es el centro que conserva, lo que anima a todas las configuraciones de la existencia".[4]

Como se ve, la religión no es simplemente una relación interpersonal con Dios y un encuentro con Él, sino que implica la vida entera del creyente; una relación que lo comprende todo, y una relación recíproca, de modo que la historia humana queda integrada en la historia temporal del Espíritu Absoluto, de Dios.[5] En este sentido implica un modo de ver el mundo y la historia y un modo de estar y vivir.

De ahí la importancia de la categoría encuentro, tal como pone de relieve J. Martín Velasco, de modo que puede afirmar que "la experiencia que subyace a todos [los lenguajes religiosos] es una experiencia pensable desde el horizonte de comprensión y el marco de significación abierto por la relación interpersonal, aunque remita a una forma de realización que la excede en todos los sentidos".[6] El encuentro religioso excede la forma de realización interpersonal precisamente porque en dicho encuentro "coincide un doble movimiento de trascendimiento de sí mismo, de descentramiento radical del sujeto, que le otorga el recentramiento (la salvación) en el más allá absoluto de sí mismo para el que el hombre está hecho".[7] En efecto, la relación propia del encuentro es aquella en la que las personas, "por una parte se descentran hacia el otro en el respeto absoluto, el amor incondicional y el reconocimiento dialógico, reconociendo, por tanto, la radical trascendencia del otro y, por otra, en ese trascendimiento acceden a su condición de sujetos en el sentido pleno de la primera persona".[8] Hablar de encuentro, en este sentido pleno que le da Martín Velasco, significa hablar de comunión, de unión común entre las partes, los dialogantes, entre los participantes del encuentro.

El encuentro produce ciertamente conocimiento, pero es mucho más, su resultado es unión de amor, familiaridad, orientación común de vida, participación de un mismo espíritu. Todo ello va más allá de lo que se puede llamar conocimiento, en cambio, tiene cabida en lo que se llama experiencia.

4 HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 1, 30.

5 Tomo la noción de historia temporal del Espíritu Absoluto de THEUNISSEN, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: W. de Gruyter 1970, 69 s.

6 MARTÍN VELASCO, Juan, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Madrid: Caparrós 1995, 9.

7 MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, 9.

8 MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, 11.

2. EL CARÁCTER EXPERIENCIAL DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO

Del reconocimiento del carácter experiencial de la religión surgió la filosofía de la religión, diferenciándose de la metafísica teológica o teología natural.[9] El carácter experiencial se hace patente si consideramos que los códigos doctrinal y moral de las religiones en general, y en particular de la cristiana, son de alguna forma derivados o por lo menos están implicados en una experiencia más amplia que lo meramente cognitivo, aunque este esté necesariamente presente. La revelación cristiana es una historia, la de Jesús de Nazaret, de sus hechos y palabras, que culmina con su muerte y resurrección. Este es el contenido de la fe cristiana, el núcleo del que deriva todo lo demás. Dicha historia, a su vez, se encuentra inserida en la gran historia bíblica que arranca de la creación y de la vocación de Abrahán.[10] La toma de conciencia de este hecho no margina los códigos doctrinales y morales, sino que los pone en su lugar y les da su significado propio, forman parte de esta historia. La dogmática y la moral son cristalizaciones de la larga historia de la revelación de Dios y de la experiencia humana de Dios.

Es verdad que esta historia de la revelación no siempre ha sido tenida suficientemente en cuenta. Las codificaciones muchas veces aparecían como autosuficientes y casi independientes de la historia de salvación. Ello conllevó a una nueva concepción de la misma fe, que venía a consistir en "tener por verdadero" lo incluido en los códigos mencionados y no tanto en estar inseridos en esta historia de salvación y de experiencia del pueblo de Dios. De la toma en consideración de este problema cabe señalar dos posicionamientos, uno de parte cristiano-católica y otro de parte judía.

En 1950 Martin Buber escribió una obra titulada *Dos modos de fe*,[11] en la cual contraponía la forma judía de la fe (que según él se da también en Jesús de Nazaret, tal como la documentan los evangelios), consistente en un acto y una relación de confianza, y la forma cristiana, especialmente paulina, helenística y posteriormente católica, de entender la fe como un tener por verdadero. Como el mismo Buber sostiene, en el fondo la contraposición propiamente dicha se da entre el pensar judío y el pensar helenista, atendiendo a que también el judaísmo de la diáspora, helenizado, participa de la otra forma de fe. Tener por verdadero, obviamente, se refiere a proposiciones con pretensión de verdad objetiva e infalible, y, como que son objeto de fe y, por tanto, no demostrables, esta fe es, a su vez, un sometimiento a una autoridad, en cuyo nombre se

9 AMENGUAL, GABRIEL, "Filosofía de la religión y experiencia religiosa". En: AMENGUAL, GABRIEL, *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme 2011, pp. 167-215.

10 PANNENBERG, Wolfhart, et al., *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965.

11 BUBER, Martin, *Zwei Glaubensweisen* (1950). Gerlingen: Schneider ²1994 (vers. cast.: *Dos modos de fe*, Madrid: Caparrós, 1996).

aceptan dichas proposiciones, de forma que, de acuerdo con esta interpretación, la fe tendría por objeto un conjunto de proposiciones, un sistema articulado, como son los artículos de la fe y unos preceptos morales, bien definidos, claros y distintos.

La distinción de Buber, en todo caso, incide en algo que la teología cristiana siempre ha afirmado, independientemente de lo que haya sido la práctica religiosa concreta. Basta con recordar el artículo de Jean Mouroux de 1939, muy anterior (11 años) al estudio de Buber, sobre "la estructura personal de la fe".[12] Comienza comentando la fórmula, de inspiración agustiniana, que define la fe como "creer Dios, creer a Dios, creer en Dios" (*credere Deum, credere Deo, credere in Deum*), lo cual significa que Dios mismo es el objeto (lo que se cree), el testigo (al que se cree) y el fin de la fe (la adhesión personal y unión con Él a la que tiende la fe). Su otra fuente de argumentación es la teología del mismo Tomás de Aquino, para el cual la fe es ante todo el movimiento de adhesión personal a Jesucristo y sólo secundariamente o consecuentemente se llega a la adhesión a verdades. Así afirma el Aquinate: "El creyente asiente a las palabras de otro, así es que lo que aparece como principal y como fin de cualquier acto de creer es aquél [la persona] en cuya aserción se cree; son, en cambio, secundarias las verdades a las cuales se asiente creyendo en él".[13] Así es que la fe es antes de nada relación personal con Dios, adhesión de corazón a aquél que sabemos que nos ama. La fe se inscribe, por tanto, en el nivel de la experiencia, personal y comunitaria, tejida por la relación personal con Dios y su enviado Jesucristo dentro de la comunidad creyente. Esta adhesión supone y conlleva conocimientos, que posibilitan y derivan del encuentro o adhesión personal.

William James, en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902),[14] explora las experiencias religiosas desde una perspectiva psicológica y filosófica. Para James, la experiencia religiosa se refiere a un conjunto de vivencias profundamente personales e internas, en las que el individuo siente una conexión con lo divino o con una realidad trascendente. Entre sus características destaca la inefabilidad, porque por sí misma la experiencia religiosa es difícil de expresar en palabras, dado que su objeto no son las cosas mundanas, sino de otro nivel y que afecta no solo a la inteligencia, sino al sujeto entero, sus sentimientos, convicciones, orientaciones y forma de vida. Es una experiencia, cuyo tipo de conocimiento trasciende el lenguaje y se percibe de manera directa e intuitiva. Por ello, junto a la inefabilidad está el carácter noético de estas

12 MOUROUX, Jean, «Structure "personelle" de la foi». Recherches de Science Religieuse, 29, 1939, 59-107. Ha sido editado como libro de bolsillo bajo el título *Je crois en Toi. La rencontre avec le Dieu vivant*, París: Cerf, 1965 (Foi vivant, 3) (vers. cast. resumida: «Creo en ti. Estructura personal de la fe». Selecciones de Teología, 2, 8 [1963] 237-244. Ed. cast. completa como libro con el mismo título, publicada en Barcelona: Juan Flors 1964).

13 TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teologia*, II-II, q. 11 a. 1c; vol. III. Madrid: BAC, 1995, p. 125.

14 JAMES, William, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península 2002.

experiencias, puesto que proporcionan un tipo de conocimiento profundo que parece revelar verdades espirituales o cósmicas. No es solo una experiencia emocional, sino una fuente de sabiduría.

La experiencia religiosa, no es solo de carácter cognitivo, aunque genera conocimiento y, a la vez, presupone conocimiento, siquiera inicial, para saber con quién nos encontramos.[15]

3. QUÉ EXPERIENCIA

Cuando se dice que el conocimiento religioso es conocimiento experiencial, ¿a qué clase de experiencia se hace referencia? Ciertamente hay que excluir la experiencia que se adquiere a base de experimentos, propios de las ciencias experimentales, como también la experiencia meramente sensible, datos sensoriales, si es que estos puedan darse de modo aislado. Dicho de modo general, la experiencia en este caso no puede ser más que la experiencia personal y social, la que marca la trayectoria de vida de las personas y de las sociedades.[16] Para su descripción puede servirnos la exposición que de ella hace W. Benjamin.

La experiencia, según Benjamin, tiene siempre un carácter holístico. La experiencia no es meramente el material previo, sensible, empírico, que

15 Sobre experiencia religiosa y conocimiento religioso cf. ALSTON, William P., "La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa". En: ROMERALES, Enrique (Ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos 1992, 295-323; *Perceiving God. The epistemology of Religious Experience*. Ithaca/NY: Cornell University Press 1991; MOUROUX, Jean, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. París: Aubier 1952; RICOEUR, Paul, "Expérience et langage dans le discours religieux". En: COURTINE, Jean-François (Ed.), *Phénoménologie et théologie*. Paris: Vrin 1992, 15-39; HAEFFNER, Gerd, "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung". En: RICKEN, Friedo (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*. Stuttgart: Kohlhammer 2004, 15-39; MARTÍN VELASCO, Juan, "Las variedades de la experiencia religiosa". En: DOU, Albert (ed.), *Experiencia religiosa*. Madrid: UPCO 1989, 19-74; TORRES QUEIRUGA, Andrés, "La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad". Pensamiento 55 (1999) 35-69; JUNG, Matthias, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg-München: Alber 1999; AMENGUAL, GABRIEL, "Experiencia, mística y filosofía", "Filosofía de la religión y experiencia religiosa". En: AMENGUAL, GABRIEL, *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme 2011, 119-146.

16 Una visión histórica del concepto de experiencia JAY, Martin, *Cantos de experiencia. Variaciones sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós 2009; AMENGUAL, GABRIEL y BORDOY, Antoni (eds.), *La experiencia. Su significado en la historia de la filosofía*. Palma: Objeto Perdido 2018; AMENGUAL, GABRIEL, "Por un concepto de experiencia cercano a la vida": op. cit., 7-12. Para una visión general del concepto GEHLEN, Arnold, "Vom Wesen der Erfahrung": *Anthropologische Forschung*. Hamburg: Rowohlt 1971, 26-43 (trad. cast. en *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós 1993); CONILL, Jesús, "Concepciones de la experiencia". Diálogo Filosófico núm. 41, 14 (1998/2) 148-169; SCHAEFFLER, Richard, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Friburgo/Munich: Alber 1995; JAY, Martin, *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales 2008.

posteriormente el entendimiento va conjuntando y elaborando a fin de construir el conocimiento (primer sentido de experiencia). La experiencia es conocimiento (segundo sentido de experiencia) y no queda recluida en la pura sensación o impresión o percepción sensible. La experiencia es conocimiento, de manera que en la estructura del conocimiento se encuentra la de la experiencia, y ésta se ha de desarrollar desde aquélla (p. 163 / 167s.).[17] La experiencia presupone conocimiento, se basa sobre él, se desarrolla a partir de él, de manera que la experiencia es su resultado. Pero a la vez la experiencia configura las condiciones de posibilidad de los nuevos conocimientos y de la nueva experiencia, así que ahí cabe ver al menos insinuado un tercer sentido de experiencia, que se puede calificar de transcendental, en la medida en que es a la vez el conjunto de las condiciones de posibilidad de nuevo conocimiento y de nueva experiencia. Así podríamos resumir esta primera aproximación al concepto de la experiencia: como resultado, como conocimiento y como transcendental en el sentido preciso de condición de posibilidad de nuevo conocimiento y nueva experiencia.

La amplitud del concepto de experiencia se pone de manifiesto cuando en seguida, sin solución de continuidad, Benjamin afirma: "Esta experiencia incluye a la religión, a saber, en tanto que verdadera, de modo que ni Dios ni el hombre son objeto o sujeto de experiencia, sino que ésta se basa en lo que es el conocimiento puro, como cuyo núcleo [*Inbegriff*: compendio] la filosofía puede y debe pensar a Dios." (p. 163 / 167). La propuesta de Benjamin apunta no a una relación cognitiva entre sujeto y objeto (relación que, según él, Kant no consiguió superar), sino a una relación con el todo. Dios puede ser conocido y experimentado "como compendio" (*Inbegriff*) del conocimiento puro,[18] que

17 BENJAMIN, Walter, "Über das Programm der kommenden Philosophie" (1918). En: *Gesammelte Schriften* (GS), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 21991, vol. II/1, 157-171; vers. cast.: "Sobre el programa de la filosofía venidera": *Obras*. Madrid: Abada 2007, vol. II/1, 162-175. En este párrafo se citará este escrito en el texto indicando entre paréntesis simplemente el número de la página de la edición original y, separada con una /, la de la versión castellana. Sobre el concepto benjaminiano de experiencia cf. AMENGUAL, GABRIEL, "Walter Benjamin. La experiencia en el momento de su desaparición". En: AMENGUAL, GABRIEL y BORDOY, Antoni (eds.), *La experiencia. Su significado en la historia de la filosofía*. Palma: Objeto Perdido 2018, 231-250.

18 Esta expresión "conocimiento puro" puede hacer referencia a la concepción kantiana de Dios como idea de la razón, como "ideal trascendental de la razón", que, en tanto que idea de la razón, tiene una función regulativa, heurística, que permite pensar la totalidad como unidad. (Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B: *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. III; vers. cast.: *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara 1978, B 595ss.) Pero esta denominación de "puro" también podría entenderse en el sentido que le da Cohen, que difiere del de Kant. Para Kant, a priori es el conocimiento "absolutamente independiente de toda experiencia" y "puros" son aquellos conocimientos a priori "a los que no se ha añadido nada empírico" (KrV B 3). Así lo explica Franz Rosenzweig: "Mientras que la razón pura de Kant es la razón desprendida de la experiencia, que, precisamente por eso, es 'criticada', el conocimiento puro de Cohen es el conocimiento referido a la experiencia, que contiene en sí, en un nexo atenido a ley, todo, absolutamente todo lo que se precisa para que rinda su fruto. [...] Puro en sentido kantiano sería, en química, un alcohol puro; pero en el sentido de Cohen sería un vino puro, en el que la pureza

podríamos entender en el sentido de que el conocimiento de la totalidad hace referencia a Dios. Benjamin establece una cierta identificación entre experiencia, totalidad y Dios, al menos en el sentido que los tres términos hacen referencia al todo.

A Benjamin le interesa reivindicar la dimensión metafísica, ya que afecta no sólo al contenido, sino a la constitución de la experiencia, puesto que la metafísica es lo que da "la posibilidad para formar un puro continuo sistemático de lo que es la experiencia; y, en efecto, su auténtico significado parece que se habrá de hallar ahí." (p. 164 / 169). Esta unidad de la experiencia, que no se ha de entender como la suma de experiencias, es la religión: la "totalidad concreta de la experiencia" (p. 170 / 174).

De este primer escrito lo más digno de destacar es una especie de definición de experiencia, que estará presente en todas las reflexiones posteriores: "Experiencia es […] la multiplicidad continua y unitaria del conocimiento." (p. 168 / 172).[19] Ahora bien, esta "multiplicidad continua y unitaria" no es solamente de carácter cognitivo, sino que comprende la totalidad de la existencia, como expresa esta anotación al final del apéndice: "la totalidad concreta de la experiencia, o, lo que es decir, la existencia" (p. 171 / 175). Este concepto de experiencia lo mantendrá siempre Benjamin,[20] y curiosamente es de raíz claramente kantiana; basta recordar el principio de las analogías de la experiencia: "la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones" (KrV B 218), o la definición kantiana de experiencia como "una continua reunión (síntesis) de percepciones."[21]

Frente al empobrecimiento empirista de la experiencia, Benjamin reivindica su dimensión metafísica, lo cual significa sobre todo un cierto carácter holístico e incluso podríamos decir existencial, constitutivo del sujeto.

En este primer escrito sobre la experiencia, Benjamin la trata muy influido por Kant y desde una perspectiva metafísica. Dos escritos posteriores la abordan desde la situación social y cultural, en los que destaca otros aspectos de la experiencia.

---

estriba en la mezcla conforme a ley de los elementos." (ROSENZWEIG, Franz, "Introducción a los Escritos judíos de Hermann Cohen". En: M. BELTRÁN, J.M. MARDONES, R. MATE [ed.], *Judaísmo y límites de la modernidad*. Barcelona 1998, 13-65, cita 20).

19 "Erfahrung ist die einheitliche und kontinuierliche Mannigfaltigkeit der Erkenntnis."

20 Ver, por ejemplo, BENJAMIN, "Über einige Motive bei Baudelaire": GS I/2, 608; cast.: *Obras*, I/2, 208-210; también GS I/3, 1183: "Lo que distingue la experiencia de la vivencia es que no se puede separar de la representación de una continuidad, de una secuencia".

21 KANT, *Prolegomena*: *Werke*. Hg. von W. Weischedel. Darmstadt: WBG 1975, vol. V, 136: "eine kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen" (vers. cast. de Julián Besteiro: *Prolegómenos*. Buenos Aires: Aguilar 1980, 71).

Así en el escrito "Experiencia y pobreza"[22] (1933) la experiencia es entendida más bien en un nivel existencial, como la sabiduría de la vida, que se transmite con la vida misma, con la convivencia de las generaciones, en forma de literatura oral, popular; en forma de proverbios, historias, fábulas, etc. Pero, en segundo lugar, la experiencia no es una indicación o una instrucción para buscar algo, como si se tratara de una cosa que se da como una moneda hecha.[23] La experiencia es algo que uno mismo descubre pasando por el trance a que está expuesto a lo largo del proceso de la vida, sugerida por la indicación sabia de otro. Por este proceso es experiencia de vida. En la medida en que uno pasa por el trance, transforma la vida, comunica vida.

A pesar de que cada uno ha de hacer la experiencia, ésta se caracteriza, y esto se puede considerar como el tercer rasgo, por ser comunicable; es más, hay experiencia en la medida en que es comunicable y comunicada. "Se sabía muy bien lo que era experiencia: los mayores se la daban siempre a los más jóvenes." (p. 214 / 217).

Un rasgo importante, que se deriva claramente de ello, es que experiencia no es simplemente haber vivido muchos acontecimientos, por muy extraordinarios o impactantes que fueran. Es el caso precisamente de la generación que vivió la Gran Guerra; esta generación vivió y sufrió muchos hechos y harto significativos, incluso traumáticos y trágicos; grandes cambios personales y sociales, pero no experiencias; más bien, constata Benjamin, los hechos la dejaron sin palabra, sin comunicación y, por tanto, sin experiencia. "La gente volvía enmudecida del frente. No más rica en experiencia comunicable, sino mucho más pobre." (p. 214 / 217).

En el escrito "El narrador"[24] (1936) Benjamin resalta el carácter artesano de la narración y de la experiencia y su transmisión, lo cual significa que lo decisivo es la habilidad personal, y no unas técnicas, pero también que lo que se cuenta está impregnado de la propia vida. La narración "lleva la huella del narrador, como una vasija la del alfarero" (p. 447 / 50). Por eso el narrador, contando historias, se expone a sí mismo, sitúa la historia en la propia vida. "Su talento es poder narrar su vida; su dignidad es poder narrarla *toda*." (p. 464 / 67). Esto ya nos indica cuál es su contenido: "La experiencia que se transmite de boca en boca es la fuente de la que se han nutrido todos los narradores." (p. 440 / 42).

22 BENJAMIN, "Erfahrung und Armut": GS II/1, 213-219; vers. cast.: "Experiencia y pobreza": *Obras* II/1, 216-237. En este párrafo se citará este escrito en el texto indicando entre paréntesis simplemente el número de la página de la edición original y, separada con una /, la de la versión castellana.

23 Esta contraposición entre experiencia hecha y a hacer es la base de la contraposición entre la experiencia de los mayores y la de los jóvenes que Benjamin expone en el escrito juvenil "'Erfahrung'" (1913): GS II/1, 54-56; cast.: "'Experiencia'": *Obras*, II/1, 54-56.

24 BENJAMIN, "'Der Erzähler'": GS II/2, 438-465; cast.: "El narrador": *Obras* II/2, 41-68. En este párrafo se citará este escrito en el texto indicando entre paréntesis simplemente el número de la página de la edición original y, separada con una /, la de la versión castellana.

"El material", del que se sirve el narrador, no es otro que "la vida humana" (p. 464 / 67). Y su relación con este material no es exactamente de elaboración (*Verarbeitung*), sino de hacer uso como si fueran ruinas, fragmentos de vida, que no se dejan encajar dentro de un todo "de forma sólida, única y útil", sino que dan que pensar, permiten pluralidad de interpretaciones y moralejas. El modelo de este uso de la materia prima de la narración lo ofrecen los proverbios, que son "ruinas que se encuentran ocupando los lugares de las viejas historias, y en las que, como la hiedra que se adhiere a un muro, una moraleja se enreda en un gesto." (p. 464 / 67).

Si el material de la narración es la vida humana, la estructuración que el narrador hace de ella apunta a saber cómo vivirla. "Dirigirse rectamente al interés más práctico suele ser un rasgo característico de los narradores de raza." (p. 441 / 45). Esta sabiduría y este sentido práctico se ponen de manifiesto en su orientación hacia una conclusión que puede consistir en una moraleja o una indicación práctica, un proverbio o una regla de vida. Y es que lo propio de la narración es "aconsejar", (literalmente: "saber consejo", *Rat wissen*), una expresión no muy castiza y que en alemán suena a anticuada -*altmodisch*, como observa Benjamin mismo-, pero, para él, ello se debe "al decrecimiento de la comunicabilidad de la experiencia." (p. 442 / 44) ¿Qué es lo que sabe el narrador? ¿Qué es el consejo? "El consejo es menos respuesta a una pregunta formulada que una propuesta para conseguir continuar una historia, ésa que se está desarrollando. [...] Un consejo bien entretejido en la estofa misma de la vida vivida es sabiduría. Pero hoy el arte de narrar se acerca a su fin, porque está desapareciendo el valor épico de la verdad, es decir, la sabiduría." (p. 442 / 45).

La experiencia si, por una parte, es un trance que cada uno ha de pasar, no es en modo alguno, por otra, sólo individual, sino que se trata de un fenómeno en el que se encuentran estrechamente entretejidas la vida individual y la social. Este aspecto es especialmente destacado en el estudio sobre Baudelaire, en el que afirma que "allí donde impera la experiencia en su sentido estricto, ciertos contenidos que son propios de nuestro pasado individual entran finalmente en conjunción con los del colectivo en la memoria."[25] Y, mostrando el paradigma desde el que piensa la memoria y la conjunción del pasado individual con el colectivo, continúa afirmando: "los cultos con su ceremonial con sus fiestas [...] consumaban una y otra vez la amalgama entre estas dos materias en el interior de la memoria",[26] la materia individual y la colectiva.

Con esta mención llegamos a otro punto decisivo del concepto benjaminiano de experiencia: la memoria.[27] Sólo a través de la memoria lo que vivimos se

25 BENJAMIN, "Über einige Motive bei Baudelaire": GS I/2, 611; cast., 213.

26 BENJAMIN, "Über einige Motive bei Baudelaire": GS I/2, 611; cast., 213.

27 A este punto está dedicado todo el estudio "Über einige Motive bei Baudelaire": GS I/2, 605-653. Sobre el concepto de experiencia en este escrito cf. AMENGUAL, GABRIEL, "De la vivencia a la experiencia. La atrofia de la experiencia como experiencia de hoy en Walter Benjamin". En:

puede convertir en experiencia, aunque nos encontremos en un mundo donde imperan el choc y la vivencia momentánea. El choc se convierte en experiencia cuando alcanza la continuidad, cuando lo puntual se convierte en la trayectoria de la vida, cuando esta forma de vida es percibida como la forma de vida actual socialmente establecida.

En definitiva, se puede decir que el concepto de experiencia que se maneja y se reivindica es el que comprende la totalidad de la vida, que no consiste en una cantidad inmensa de conocimientos ni con la actitud de que todo es cognoscible, mensurable y controlable (tal como M. Weber definió la actitud del científico moderno),[28] sino en saber a qué atenerse en la vida, y por eso apunta a la sabiduría, al buen juicio, al consejo, y no a la ciencia. De hecho, el primer referente de la experiencia es aquella transmisión del saber-hacer propio del artesano, que sólo se transmite por la práctica del oficio y la relación personal entre el maestro y el aprendiz. Junto a este referente sobresale el otro, el de las historias con moraleja, que mantienen viva la memoria del pueblo y las tradiciones.

Parece, por tanto, que el referente principal es el concepto de experiencia propio del uso cotidiano del término,[29] es decir, el concepto de experiencia que es indicador de competencia social o técnica; o incluso la competencia que no se adquiere por ninguna eficiencia teórica o práctica de la inteligencia, sino que brota de lo que uno mismo es o de lo que ha vivido. Entonces experiencia es lo que se opone a lo general, ya que este conocimiento es incapaz de hacer justicia a la singularidad y la irrepetibilidad de las situaciones de la vida, a la experiencia personal. Este significado de experiencia es el primero que aflora en la historia del pensamiento, en los presocráticos, en Sócrates y Platón, e incluso se pueden encontrar rastros en Aristóteles,[30] como cuando habla de la εμπειρια (como también la τεχνη y la επιστημη) en el sentido de capacidades adquiridas por el hombre mediante el ejercicio y la costumbre o la familiaridad. Así, por ejemplo,

---

GARCÍA NORRO, J.J., (Ed.), *Ser querido y querer. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada Castro*. Salamanca: San Esteban 2007, 255-298.

28 Para Max Weber, la diferencia entre el hombre primitivo y el moderno, es decir, el hombre con mentalidad racional(ista) y científica, no estriba en los mejores conocimientos, en un mayor conocimiento de las condiciones de vida, porque bien puede ser el caso que el hombre primitivo sepa mejor que un intelectual a qué atenerse para vivir, sino en la actitud ante la vida y, en concreto, en saber, o, más exactamente, en creer, que no ha de contar con nada incalculable, que no hay nada que en principio no pueda ser conocido, que no ha de contar con fuerzas mágicas o sobrenaturales, sino que "todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo.» (WEBER, Max, "Wissenschaft als Beruf": *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr 1922, 524-555, cita 536; vers. cast.: *El político y el científico*. Madrid: Alianza 1981, 200).

29 KESSLER, A., SCHÖPF, A., WILD, Chr., "Experiencia": *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona: Herder 1978, vol. 2, 80s.

30 Cf. F. KAMBARTEL, "Erfahrung": *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basilea: Schwabe 1972, vol. 2, 609-617, ref. 609s.

en la *Metafísica* afirma que "del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia."[31] Este "saber de lo particular" (γνωσισ των καθ□εκαστον), propio de la experiencia, pronto será entendido como base para la inducción, para el "saber de lo universal" (γνωσισ των καθολου), propio de la τεχνη, de manera que la distinción y la oposición entre estos saberes pronto se convertirán en una minusvaloración del primero y una sobrevaloración del segundo.

4. EL CONOCIMIENTO RELIGIOSO INVERIFICABLE

La referencia a la experiencia sitúa el conocimiento religioso dentro del ámbito de la sabiduría de la vida, de la σωφροσυνη y no de la επιστημη. Ello no quita importancia al conocimiento religioso, simplemente lo sitúa en su lugar. En todo caso es un conocimiento fruto de la experiencia y guía para la experiencia, así como para la comprensión de Dios y del hombre, de la realidad entera.

La misma naturaleza del conocimiento religioso, el hecho de estar implantado dentro de la experiencia de la vida, le confiere un estatuto epistemológico propio, por otra parte, propio también de otras ciencias humanas y otros ámbitos humanos de acción, especialmente aquellos en los que se despliega la vida personal e interpersonal. La veracidad, la fidelidad, la empatía, el amor y tantas virtudes humanas son difícilmente verificables, en todo caso escapan a los métodos corrientes de verificación.[32]

La imposibilidad de verificación dice mucho sobre el estatuto del conocimiento religioso. Pero esta falta de verificación hace referencia a un contexto histórico de la fe, la modernidad. La imposibilidad de verificación consiste en la falta de conexión entre la fe y el saber general (la ciencia, la filosofía y la cultura).

31 ARISTÓTELES, *Metafísica* (I, 1; 980 b 28 s.). Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos 1970, vol. 1, 4. Es sorprendente la afinidad entre este concepto aristotélico de experiencia y el que Benjamin contrapone al choc: "Über einige Motive bei Baudelaire", GS I/2, 608 (vers. cast., 210), cuando afirma: "Y de hecho, en efecto, la experiencia es cosa de la tradición, lo mismo en la vida colectiva que en el interior de la vida privada. Una experiencia formada, en todo caso, menos con acontecimientos individuales, fijados propiamente en el recuerdo, que con datos que se han acumulado y que son con frecuencia no conscientes, yendo a confluir en la memoria."

32 No es el momento de tratar la cuestión de la verificación del lenguaje y del lenguaje religioso. Para una visión general cf. ANTISERI, Dario, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*. Roma: Abete 1966, sobre el lenguaje religioso pp. 281-302; ID., *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriniana 1969, sobre la verificación del lenguaje religioso pp. 61-116. Wittgenstein abrió nuevos horizontes, con la acentuación de la dimensión pragmática del lenguaje, cf. BARRET, Cyril, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza 1994; CORDUA, Carla, "La religiosidad de Wittgenstein", *Revista Agustiniana* 38, 117 (1997) 789-825; REGUERA, Isidoro, *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*. Madrid: Tecnos 1994; SAVIGNY, Eike von, *Die Philosophie der normalen Sprache*. Frankfurt aM.: Suhrklamp 1969, 261-323.

Esta falta de conexión hace que la fe no pueda recibir de estos ámbitos pruebas racionales, objetivas, externas, ni siquiera de la convicción más básica: la existencia de Dios. El conocimiento religioso se ha quedado en una fe sin pruebas.[33] No es que antes la fe tuviera pruebas apodícticas, sino que tenía un soporte intelectual y cultural, del cual ahora carece. Antes, cuando una sola racionalidad dominaba la realidad en su conjunto, la fe se justificaba mostrando que la racionalidad de lo real contaba con ella, se podían trazar líneas entre la fe y la razón que mostraban la pertenencia mutua, porque ambas tenían en común un mismo universo cultural. Pero en la modernidad el universo cultural se ha escindido en diversas esferas de valor y ámbitos de acción: el arte, la religión, la ciencia, la ética, la política, la economía, etcétera. En esta fragmentación de la cultura y de la razón, la fe parece haberse quedado sin la aprobación, sin argumentos para los de fuera, para la simple razón. Parece que la fe se ha de construir los famosos *preambula fidei* desde ella misma.

Esta falta de lazos entre la fe y el saber[34] en general se enmarca en el proceso de la modernidad, una de cuyas características consiste en la fragmentación del saber y, en general, de los ámbitos de la acción humana y del universo cultural en diversas esferas con criterios y valores específicos, como son la ciencia, el arte, la moral, la política, la economía, con unos criterios propios y de alguna manera inconmensurables, con su racionalidad propia, de forma que la racionalidad especializada, científica, instrumental, sustituye la racionalidad global de sentido, que ordinariamente era articulada y vehiculada por la religión. Respondiendo a racionalidades diferentes, la ciencia o la filosofía no puede constituirse en vía de acceso a otra racionalidad, como es la religiosa; cada una tiene su manera de funcionar, sus criterios y su lógica. Con ello, la religión parece perder peso en la racionalidad en general, pero lo que pasa es que no existe una racionalidad en general, sino racionalidades distintas, lenguajes y vocabularios distintos, como diría Richard Rorty,[35] interpretaciones del mundo distintas, todas posibles como son posibles los diferentes juegos del lenguaje. Esta falta de relación obliga al diálogo, a la confrontación, sobre todo por las relaciones tensas que frecuentemente se han dado entre diversas esferas culturales: entre la

33 JOSSUA, Jean-Pierre, *Cuestión de fe*, Santander: Sal Terrae 1997, 55.

34 En esta falta de lazos entre fe y razón parece oportuno recordar a Kant, que desactivó la fuerza probatoria de los argumentos de la existencia de Dios afirmando que racionalmente no se puede demostrar ni la existencia ni la no existencia (*KrV*, B 770, 781). Al intentar este argumento, la razón se excede, se extralimita, hace un paso indebido del orden natural a otro orden, y se trata, por tanto, de un paso no coherente: es un salto para el cual la razón no tiene fuerza. No obstante, se esforzó en mostrar la racionalidad de la afirmación de Dios, y así habla de la *fe racional*, del postulado de la existencia de Dios. Pero la única forma de probarlo es la vía indirecta, por las consecuencias que se seguirían de su no existencia; Dios, en el fondo, es la condición de posibilidad de no-frustración de la existencia humana. Cf. FRAIJÓ, Manuel, «Racionalidad de las convicciones religiosas». En: GÓMEZ CAFFARENA, José (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993, 174; GÓMEZ CAFFARENA, José, *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Cristiandad, 1983.

35 Cf. RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991, esp. cap. I.

ciencia, la moral y la religión. Diálogo necesario para traducir de un lenguaje a otro (por ejemplo, evolución y creación).

Esta fe sin pruebas no significa fideísmo, creer porque se cree, porque siempre se ha creído, es decir, no significa falta de razones de la fe, ni incapacidad de "dar razón de la propia esperanza" (1Pe 3,15), ni, menos aún, significa no vivirla en coherencia intelectual y vital, como si se tratase de algo a parte en la vida, algo que tal vez se deja en un rincón del corazón.

Con la pérdida de los apoyos externos, la religión adquiere autonomía. Eso no significa que sea un lugar de ausencia de racionalidad, ni el asilo de la ignorancia, como a veces la han llamado, ni tampoco una zona franca para proposiciones no racionales, sino que eso significa que ella misma ha de construirse la racionalidad: una racionalidad que afecta no solamente al lenguaje segundo sobre la experiencia religiosa, sino también el lenguaje primero de la experiencia religiosa o del kerigma.

5. RACIONALIDAD DEL CONOCIMIENTO RELIGIOSO. CONVICCIÓN Y TESTIMONIO

Si el conocimiento religioso no es verificable, ¿es simplemente irracional? ¿Qué racionalidad puede ofrecer el conocimiento religioso? En pocas palabras: ¿Qué clase de saber es el religioso? En primer lugar, se trata de uno de aquellos saberes que los positivistas suelen inscribir dentro del ámbito subjetivo, que responden a las creencias, opciones, gustos de cada uno. No es, por tanto, un saber que pueda ser probado, sea de una manera deductiva o inductiva, sea de una manera axiomática o empírica. En este sentido, no es un saber totalmente objetivable, neutralizable, como es la fórmula del agua. En definitiva, es una convicción.

Por convicción[36] podemos entender "una especie de seguridad que impregna la vida de una persona, pero que no se demuestra [...], una especie de seguridad sin garantía. Esta ausencia de garantías se acentúa cuando la

36 Un término algo más amplio, más usado para referirse a las convicciones religiosas, es el de creencia, quizás también más blando. En diferentes momentos ha sido tema de discusión, así en el campo de la moral cf. AMENGUAL, GABRIEL, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta 2001: "La convicción", pp. 359-363; BECCHI, Paolo, "Las raíces de la ética de la convicción". *Cuadernos de ética* 13 (1992) 57-79; incluido el campo religioso CLIFFORD, William K. / JAMES, William, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid: Tecnos 2003; ORTEGA Y GASSET, José, *Ideas y creencias* (1940): *Obras completas*. vol. V. Madrid: Revista de Occidente 1983, 377-409; JOAS, Hans (Hg.), *Was sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen: Wallstein 2003; VICENTE BURGOA, Lorenzo, *Las creencias. Estudio filosófico del conocimiento credencial*. Salamanca: San Esteban 2007.

convicción es religiosa. [...] Es seguridad interior con pobres apoyos externos".[37] La falta de apoyos externos se explica por la autonomía de la religión. Internamente se puede llegar a un estado de seguridad subjetiva firmísima, sin embargo, nunca se tratará de una seguridad objetiva, neutral, científica; la religión es, más bien, reticente a pruebas que serían tan espectaculares (Hanson).[38] La fe, más bien, nos advierte que, con las palabras de san Agustín, "*si comprehendis, no est Deus*" ("si lo has comprendido, es que no se trata de Dios").[39] En este sentido, "la convicción religiosa se prohíbe a ella misma severamente convertirse en certeza".[40]

De todos modos, esta situación de seguridad sin garantías no es exclusiva de la religión: la mayoría de ámbitos humanos o propiamente humanos funcionan de esta manera. Tampoco hay un certificado de garantía para el amor, la amistad, la fidelidad, la belleza, ni siquiera para la vida lograda. Son realidades que exigen confianza, riesgo y apuesta. Es más, también en muchos de estos ámbitos –el más claro es el amor-, en la medida que se quisiera introducir una cierta verificación o control para obtener certeza, se destruiría la relación misma, se conseguiría la ruptura, producida por la misma sospecha y por el mismo proceso de verificación a que se quiere someter, dado que implica la pérdida de confianza que es la base de la relación.

Si la convicción religiosa no tiene garantías verificables, ¿en qué se apoya? Hasta ahora hemos hecho mención de lo que le falta, pero, ¿qué tiene

37 FRAIJÓ, «Racionalidad de las convicciones religiosas», 165. Sobre la pobreza (o incluso la inutilidad, la inadecuación o la impertinencia) de los apoyos externos, cf. KIERKEGAARD, Søren, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Broken*: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. E. Hirsch und H. Gerdes, Taschenbuchausgabe, Gütersloh: Mohn 1982, I, 17-54, donde trata de los apoyos (Sagrada Escritura, Iglesia, tradición [los siglos de historia del cristianismo] y la especulación) como enfoques erróneos (objetivos y objetivantes) y, por tanto, distorsionadores de la fe, que es subjetividad, interioridad, decisión personal. De hecho, «la fe es su propio motivo», y por tanto «sobran los apoyos» (JOSSUA, *Cuestión de fe*, 55).

38 La prueba más espectacular, empírica, es la que exige Russel Hanson: "Suponed, sin embargo, que el martes que viene por la mañana, inmediatamente después del desayuno, todos los que vivimos en este mundo somos derribados por un trueno imponente. La nieve se arremolina, las hojas caen de los árboles, la tierra jadea, los edificios se vienen abajo, las torres se desploman, el cielo arde con una pavorosa luz plateada. En este momento, cuando todo el mundo mira hacia arriba, el cielo se abre y entre las nubes aparece una figura como un Zeus radiante e increíblemente inmenso, que se alza por encima de nosotros como cien Everests. Y mira con ojos torvos, mientras los rayos le cruzan las facciones de su cara, que parece tallada por Miguel Ángel. Entonces me señala a mí -¡a mí!- y exclama para que todos, hombres, mujeres y niños, lo puedan oír: "Ya he tenido suficiente de tus sutilezas lógicas y de tus juegos de palabras en asuntos teológicos. ¡Ten la completísima seguridad, Mr. Hanson, que yo ciertísimamente existo!" (HANSON, N. R., «Lo que no creo». En: *Filosofía de la ciencia y religión*. Salamanca: Sígueme, 1976, 32s.)

39 Sobre este aspecto, cf., por ejemplo, DE LUBAC, Henri, *Sur les chemins de Dieu*. París: Aubier-Montaigne, 1966, 143ss. (Foi vivant, 22) (vers. cast.: *Por los caminos de Dios*. Madrid: Encuentro, 1993, 93ss.).

40 FRAIJÓ, «Racionalidad de las convicciones religiosas», 166.

positivamente?, ¿en qué se basa? En términos generales cabe responder que se basa en el testimonio.

En primer lugar, se basa en Dios mismo: Dios es el testigo al que creemos al creer en él. Esto significa *credere Deo*; creer a Dios. Pero no tenemos la certeza objetiva ni siquiera de la existencia de Dios, pero sí creencia, confianza. Confianza tal vez sea el término más exacto, que anteriormente intentamos suplir con el de seguridad sin garantías. Y, entonces, ¿qué es la confianza? Consiste en una relación con el otro, por la cual nos apoyamos en él, nos fundamentamos en el otro: "Por el acto de confianza, una persona se pone a merced, al menos en cierto sentido, de aquello a que se confió. El que confía se abandona literalmente, se entrega a la fidelidad de aquel a quien dio su confianza, da por supuesta y segura su constancia; supone que la persona o suceso en que confía justificará en el futuro aquellas esperanzas que se depositaron en él." [41]

Poner la confianza, es decir, ponernos a merced de Dios, entregarnos a Él, contando con su fidelidad y constancia, no tiene nada de irracional: es muy razonable, sabiendo quien es Dios, sabiendo que él establece su relación con el hombre por misericordia y con lealtad. ¿Dónde reside el riesgo? A parte de que, como decíamos, no tenemos ni la garantía absoluta de la existencia de Dios, el riesgo y la apuesta consisten en el hecho de que apoyarse en otro significa dejar de apoyarse en uno mismo: significa, por tanto, perder pie en uno mismo por el mimo hecho de ponerlo en otro; significa perder poder sobre uno mismo por el hecho de traspasarlo al depositario de su abandono. Del otro ha de venir la confirmación afortunada o la decepción. Es cierto que uno no se lanza a cualquier cosa: el depositario de la confianza de alguna manera se ha hecho merecedor de ella. Pero la confianza sigue manteniendo el riesgo ante lo desconocido, la audacia ante un futuro incierto.

Si la búsqueda de fundamento supone siempre ir al fondo, ir a pique, como han puesto de relieve tanto Hegel como Heidegger, resulta que la inmersión se duplica cuando se busca el fundamento en otro y tanto más que este otro es el totalmente otro, que por definición escapa a cualquier control. En este sentido, la confianza es un perderse doblemente a sí mismo, con la confianza de ser recuperado por aquel en quien confiamos. En este sentido, podemos entender que Pascal presente la opción cristiana como una *apuesta*, como una apuesta razonable.[42] Apostar por Dios ya es creer, y creer sigue siendo una apuesta. De

41 PANNENBERG, Wolfhart, *El hombre como problema*. Barcelona: Herder, 1976, 47.

42 Jossua (*Cuestión de fe*, 42) piensa que "el término *apuesta* sería mucho más tenso, voluntarista y aleatorio para designar un movimiento que tiene algo de sosegado y fundamentado"; en cambio, "el término *acogida* le parece decisivo [al creyente] para describir este acontecimiento que le ha sido dado vivir: no ha tenido la iniciativa, pero ha recibido, juntamente con la Palabra antigua, la luz interior que le ha permitido reconocerla, y cree que también ha recibido la fuerza necesaria para correr el riesgo y optar por la adhesión […]. Se comprende que a aquellos y aquellas que han tenido esta experiencia no les agrade mucho decir […] que *han encontrado algo*, sino que han *sido encontrados*". Sobre la

todos modos, para Pascal, está claro que no sólo apuesta el creyente, sino que todos, tanto si creen como si no, hemos de apostar, en un sentido o en otro: todos estamos enrolados en este juego, que no es otro que el juego de la vida.[43] Pascal afirma: "Se ha de apostar. Esto no es voluntario; estáis embarcados".[44]

El que la confianza consista en apoyarse en otro, muestra que la fe es un *don*, no es una posibilidad que tengamos por nosotros mismos, sino una posibilidad abierta y ofrecida por Dios: es él quien se abre y se hace accesible dando la posibilidad de que nos fundamentemos en él.[45]

El primer testigo de la fe es Dios mismo, que se hace creíble, por la confianza que inspira. Esta constatación levanta en seguida otra pregunta ¿Cómo nos llega el ofrecimiento de Dios? ¿Qué prueba hay para que uno ponga la confianza en otro, en Dios? Tratándose de relaciones personales, no valen argumentaciones, sino testimonios. La prueba no es otra que el testimonio. En la fe el testimonio ocupa el lugar del razonamiento y del experimento de la ciencia; está claro que el testimonio es también experiencia y comunicación razonada de ésta.[46]

El testimonio es lo que más claramente revela el estatuto epistemológico de la fe. En primer lugar, por el hecho formal de que en el testimonio se da fe ante alguien en referencia a una causa en litigio, donde lo que vale es la coherencia y la verdad del testimonio. Pero, en segundo lugar, por el contenido específico del testimonio cristiano. En efecto, en el testimonio cristiano no pretendemos presentarnos a nosotros mismos ni nuestra coherencia o excelencia moral, sino que queremos dar fe de la entrega que Dios Padre ha hecho de su Hijo hasta la cruz y que se hace presente en cada uno por la acción del Espíritu; en definitiva, damos testimonio del amor de Dios. Por su parte, el testimonio es posibilitado por esta misma entrega amorosa de Dios; el testigo creyente da testimonio del amor recibido y experimentado. A su vez el testimonio mismo no puede sino consistir en una entrega amorosa, en respuesta y correspondencia con lo que se ha recibido; por eso, de la entrega de Dios se da testimonio con la propia entrega: ofrecimiento a Dios y servicio a los hermanos. Este es el argumento de la

---

creencia como apuesta (y otros aspectos y concepciones de la creencia) cf. GRIMALTOS, Tobies y ROSELL, Sergi, "Creer que p. Consideraciones en torno a la creencia". Ágora. Papeles de Filosofía, 31/1, 2012, 85-101.

43 LLUIS FONT, Pere, *Introducció a la lectura de Pascal*, Barcelona: Cruïlla, 1996, 37.

44 PASCAL, Blaise, *Pensamientos* (edición de Lafuma): *Obras*. Madrid: Alfaguara 1981, 460 (ed. original: *Œuvres complètes*, París: La Pléyade, 1954, 1213: «*Oui; mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué*»). Ver el comentario a todo este número en LLUIS FONT, *Introducció a la lectura de Pascal*, 154-160.

45 PANNENBERG, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 96. Aquí comenta la definición de fe que da S. Kierkegaard en *Die Krankheit zum Tode* (*Gesammelte Werke*) 81: «Fe es que el sí mismo, siendo él mismo y queriendo ser él mismo, claramente se apoya en Dios».

46 RAHNER, Karl, "Theologische Bemerkungen zum Begriff 'Zeugnis'": *Schriften zur Theologie,* Zürich: Benzinger 1972, X, 164-180; RICOEUR, Paul, "L'herméneutique du témoignage" (1972): *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil 1994, 107-139.

fe; todo lo demás es su revestimiento y expresión. Todo lenguaje tiene su verdad en esta entrega que constituye el testimonio.[47] Así que la forma discursiva de la exposición de la fe es el testimonio, siendo a la vez la forma de transmisión de la fe.

Ahora bien, este don y este testimonio no son elementos que vengan puramente de fuera, ni son algo arbitrario: responden al deseo interior que desde siempre nos habita. Si por parte de Dios puede decirse que hay la inclinación a escogernos y a acercarse, también existe en el hombre la inclinación correspondiente.[48] Como dice Zubiri, antes que el hombre "haga experiencia de Dios, *es* experiencia de Dios".[49] En este sentido, el comienzo de la trayectoria de la fe ya está en el sujeto mismo: "La entrada del Evangelio en una existencia no es un golpe repentino, ni una seducción irresistible, sino una propuesta dirigida a un deseo y a una libertad que han ido madurando […]. El propio sujeto se ha visto precedido en este proceso […], porque no es la fuente última de su movimiento íntimo".[50]

6. EL CARÁCTER SUBJETIVO O EXISTENCIAL DE LA FE

El estatuto epistemológico del conocimiento religioso, de la fe, nos ha conducido al sujeto indicándonos el carácter subjetivo –o personal- de la fe, porque la fe es una opción, sostenida por la confianza, ciertamente capaz de "un dictamen filosófico de plausibilidad", fruto del análisis de la coherencia y argumentabilidad internas y externas.[51] Pero en un sentido más profundo, la fe también tiene un carácter subjetivo, porque es una opción que solamente puede realizar cada uno por sí mismo, es una decisión personal ineludible ante la cual no vale ni encubrirnos en la primera persona del plural, en el nosotros de la comunidad creyente o de la sociedad civil, de la cultura, del ambiente o de la ideología. Esta opción no es el fruto de la arbitrariedad, sino, en primer lugar, de una oferta, un don de Dios, que nos llega a través del testimonio de otros que han contribuido a abrirnos el camino de la fe, testimonio que encuentra la correspondencia en un deseo interior nuestro.

La pobreza de apoyos externos, la falta de pruebas con que se encuentra la fe, no es algo coyuntural, sino que pertenece a su naturaleza de creencia, a

47 ¿Testimonio de qué y cómo? Testimonio de una entrega de la cual –a su vez- se da testimonio entregándose. Es el sentido de la 'paradosis' paulina: Pablo anuncia que se le ha entregado (comunicado) que el Señor Jesús se entregó y eso implica la entrega recíproca de los miembros de la comunidad (1Cor 11, 23-24).

48 JOSSUA, *Cuestión de fe*, 44.

49 ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984, 325.

50 JOSSUA, *Cuestión de fe*, 41

51 GÓMEZ CAFFARENA, José, «Dios en la filosofía de la religión». En: Juan MARTÍN VELASCO *et al.*, *Interrogante: Dios. XX Foro sobre el Hecho Religioso*. Madrid: Sal Terrae, 1996, 67-71.

diferencia del saber científico. Pero este aspecto no significa sólo una ausencia o una carencia. Su parte positiva consiste en el hecho de que la fe tiene mucho más de interioridad y salida de sí, interés apasionante, pasión infinita, decisión, subjetividad, autenticidad, tanto mayor cuanto lo es la incerteza objetiva. Kierkegaard compara este rasgo de la fe con la matemática: las proposiciones matemáticas son objetivas, exactas, ciertas al 100%, apodícticas, pero su objetividad está al mismo nivel que la indiferencia con que nos dejan; no se decide nada de nuestra existencia, y concluye el razonamiento afirmando que "la fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incerteza objetiva".[52]

Como se ve, la fe es, antes que nada, vivencia y no saber; de la misma manera que su transmisión es testimonio y no adoctrinamiento o docencia. En la fe no se trata tanto de verdades reveladas, sino sobre todo de una relación abierta y ofrecida por Dios, a la que podemos responder y a quien podemos corresponder.

Esta relación implica, naturalmente, verdades, como, por ejemplo, y de entrada, la existencia y la acción de Dios. Pero la verdad de estas verdades, si se permite esta expresión, no está en un saber, sino en la apropiación de este saber, en que se hagan vida. Así, Kierkegaard afirma: "La verdad [de la fe] no es objetivamente ninguna verdad, sino que la apropiación es la verdad".[53] La verdad de la fe es la vivencia de la fe, no un referente externo y objetivo. Si esta afirmación nos parece extraña, nos resultará familiar sólo situándola en el contexto de la tradición cristiana, al lado de expresiones como por ejemplo "prefiero sentir la compunción que saberla definir",[54] como afirma el Kempis, o "lo que llena y satisface el alma no es saber mucho, sino sentir y saborear las cosas interiormente",[55] como afirma san Ignacio en una de las anotaciones de los Ejercicios Espirituales. Lo mismo encontramos en las palabras de De Mello, con un lenguaje más directo y desenvuelto: "Nunca se ha emborrachado nadie a fuerza de comprender intelectualmente la palabra *vino*".[56]

Conviene detenerse un poco en la expresión kierkegaardiana sobre la fe, en la cual afirma que "la apropiación es la verdad". No se trata de que exista una verdad objetiva que haya de apropiarme tomándola conscientemente, aprehendiéndola, sabiéndola. No se trata de la apropiación intelectual de una proposición, ni siquiera de una proposición. Esta apropiación está más bien en la línea de lo que podríamos llamar *vivencia*, en el sentido que la verdad de la fe se convierte en vida propia. Vivencia por la cual hago míos los criterios y valores

52 KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, I, 195

53 KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, I, 69.

54 TOMAS DE KEMPIS, *Imitación de Cristo* (I 1 9), Barcelona: Proa 1992, 42.

55 IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae 1990, Anotaciones 2, p. 66.

56 MELLO, Anthony DE, *El canto del pájaro*, Santander: Sal Terrae, 1982, 15.

del evangelio; la fe se hace vida de mi vida, carne de mi carne, y no se queda como algo exterior a mí. Si el creyente es un convertido, "convertirse [es], pues, aceptar el mundo de juicios y valores de Jesucristo, las exigencias de la vida según Él mismo, su concepción de la felicidad y comprometerse totalmente con ello. Acoger en mí –en mi corazón- una mentalidad nueva, que es la de Jesucristo. Porque la fe cristina no consiste solamente en tener por verdaderas las afirmaciones de Dios, sino que supone una orientación de toda la existencia del creyente cara a Dios".[57]

De esta manera, en la apropiación de la verdad se trata más bien del proceso por el cual uno se hace uno mismo, o, como dice Kierkegaard, se hace subjetivo; se hace auténtico, diríamos hoy, se hace sujeto. En este proceso el hombre se muestra como infinita y apasionadamente interesado por responder a la única cuestión de la vida: la decisión ante sí mismo y ante Dios, por la cual se juega la existencia (en términos teológicos, la bienaventuranza eterna).

Ante esta decisión, realmente decisiva porque se juega el todo por toda la eternidad, el hombre es sacudido, despertado de toda exterioridad, de toda excusa, tarea o pasatiempos, para enfrentarlo a la tarea de la vida misma. Por eso, la fe, que es esta decisión, se convierte en el interés infinitamente apasionante[58] por aquello en que se juega su ser o no ser. La verdad, la apropiación de la verdad, es, por tanto, un movimiento de transformación del sujeto:[59] "La verdad consiste en la transformación del sujeto en sí mismo".[60] Se hace uno mismo saliendo de sí mismo y respondiendo a la invitación y sugerencia decisiva de la vida.

CONCLUSIÓN

Con ello volvemos al punto de partida: el conocimiento religioso como experiencia. En efecto, este movimiento de apropiación, hacer vida la fe, es en el fondo un proceso de experiencia por el cual nos vamos haciendo creyentes, vamos siendo siempre más lo que ya somos. La fe no es una decisión, sino la decisión que se toma continuamente, a cada instante, manteniendo siempre la simultaneidad, la interioridad, que nunca puede convertirse en objetiva, en dada, en hecha. En este sentido, por su carácter de decisión la fe da un sentido fluido a la propia existencia otorgándole dimensión de eternidad. Eso hace que la vida se convierta propiamente en experiencia, en un saber concreto e inmediato, global y personal.

57 LIÉGÉ, André, «La madurez de la fe». Selecciones de Teología, 2, 8, 1963, 318-325, cita 320.
58 KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, I, 49
59 KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, I, 19.
60 KIERKEGAARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, I, 34.

En este sentido, creer es tener experiencia de Dios, es superar el saber por otro, externo, de opiniones variadas y múltiples. Creer es superar este saber por otro para pasar a la convicción interior y firmísima. La fe no es un contenido a apropiarse, un saber, sino un encuentro y una adhesión, una amistad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALSTON, WILLIAM P., "La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa". En: Romerales, Enrique (Ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos 1992.

_____ *Perceiving God. The epistemology of Religious Experience*. Ithaca/NY: Cornell University Press 1992, 295-323.

AMENGUAL, G., "Filosofía de la religión y experiencia religiosa". En: Amengual, g., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme 2011.

_____ "Experiencia, mística y filosofía", "Filosofía de la religión y experiencia religiosa". En: Amengual, g., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme 2011, 119-146.

_____ "De la vivencia a la experiencia. La atrofia de la experiencia como experiencia de hoy en Walter Benjamin". En: García Norro, J.J., (Ed.), *Ser querido y querer. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada Castro*. Salamanca: San Esteban 2007, 255-298.

_____ *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta 2001: "La convicción", pp. 359-363.

AMENGUAL, G. Y BORDOY, ANTONI (eds.), *La experiencia. Su significado en la historia de la filosofía*. Palma: Objeto Perdido 2018.

_____ "Walter Benjamin. La experiencia en el momento de su desaparición". En: Amengual, Gabriel y Bordoy, Antoni (eds.), *op. cit.*,231-250.

_____ "Por un concepto de experiencia cercano a la vida": *op. cit.*, 7-12.

ANTISERI, D., *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*. Roma: Abete 1966.

_____ *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriniana 1969.

ARISTÓTELES, *Metafísica* I. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos 1970.

BARRET, C., *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza 1994.

BECCHI, P., "Las raíces de la ética de la convicción". *Cuadernos de ética* 13 (1992) 57-79.

BENJAMIN, W., "Über das Programm der kommenden Philosophie" (1918). En: *Gesammelte Schriften* (GS), Frankfurt a.M.: Suhrkamp [2]1991, vol. II/1, 157-171. (vers. cast.: "Sobre el programa de la filosofía venidera": *Obras*. Madrid: Abada 2007, vol. II/1, 162-175).

BUBER, M., *Zwei Glaubensweisen* (1950). Gerlingen: Schneider [2]1994 (vers. cast.: *Dos modos de fe*, Madrid: Caparrós, 1996).

CLIFFORD, W. K. / JAMES, W., *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid: Tecnos 2003.

CONILL, J., "Concepciones de la experiencia". Diálogo Filosófico núm. 41, 14 (1998/2) 148-169.

CORDUA, CARLA, "La religiosidad de Wittgenstein", *Revista Agustiniana* 38, 117 (1997) 789-825.

DE LUBAC, H., *Sur les chemins de Dieu*. París: Aubier-Montaigne, 1966. (Foi vivant, 22) (vers. cast.: *Por los caminos de Dios*. Madrid: Encuentro, 1993).

DE MELLO, A., *El canto del pájaro*, Santander: Sal Terrae, 1982.

FRAIJÓ, M., «Racionalidad de las convicciones religiosas». En: Gómez Caffarena, José (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993.

GEHLEN, A., "Vom Wesen der Erfahrung": *Anthropologische Forschung*. Hamburg: Rowohlt 1971, 26-43 (trad. cast. en *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós 1993).

GÓMEZ CAFFARENA, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Cristiandad, 1983.

_____ «Dios en la filosofía de la religión». En: Juan Martín Velasco *et al.*, *Interrogante: Dios. XX Foro sobre el Hecho Religioso*. Madrid: Sal Terrae, 1996, 67-71.

GRIMALTOS, T. Y ROSELL, S., "Creer que p. Consideraciones en torno a la creencia". Ágora. Papeles de Filosofía, 31/1, 2012, 85-101.

HAEFFNER, G., "Erfahrung - Lebenserfahrung - religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung". En: Ricken, F. (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*. Stuttgart: Kohlhammer 2004.

HANSON, N. R., «Lo que no creo». En: *Filosofía de la ciencia y religión*. Salamanca: Sígueme, 1976.

HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Vol. 1: *Introducción y Concepto de religión*. Madrid: Alianza 1984.

IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae 1990.

JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península 2002.

JAY, M., *Cantos de experiencia. Variaciones sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós 2009.

_____ *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales 2008.

JOAS, H. (Hg.), *Was sind religiöse Überzeugungen?* Göttingen: Wallstein 2003.

JOSSUA, J.-P., *Cuestión de fe*, Santander: Sal Terrae 1997.

JUNG, M., *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg-München: Alber 1999.

KAMBARTEL, F., "Erfahrung": *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basilea: Schwabe 1972, vol. 2, 609-617.

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* B: *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. III (vers. cast.: *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara 1978).

_____ *Prolegomena*: *Werke*. Hg. von W. Weischedel. Darmstadt: WBG 1975, vol. V, 136 (vers. cast. de Julián Besteiro: *Prolegómenos*. Buenos Aires: Aguilar 1980).

KESSLER, A., Schöpf, A., Wild, Chr., "Experiencia": *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona: Herder 1978, vol. 2, 80s.

KIERKEGAARD, S., *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Broken*: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. E. Hirsch und H. Gerdes, Taschenbuchausgabe, Gütersloh: Mohn 1982, I.

LIÉGÉ, A., «La madurez de la fe». Selecciones de Teología, 2, 8, 1963

LLUIS FONT, P., *Introducció a la lectura de Pascal*, Barcelona: Cruïlla, 1996.

MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Madrid: Caparrós 1995.

_____ "Las variedades de la experiencia religiosa". En: Dou, A. (ed.), *Experiencia religiosa*. Madrid: UPCO 1989.

MOUROUX, J., «Structure "personelle" de la foi». Recherches de Science Religieuse, 29, 1939, 59-107. En: Mouroux, J., *Je crois en Toi. La rencontre avec le Dieu vivant*, París: Cerf, 1965 (Foi vivant, 3).

_____ *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. París: Aubier 1952.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Ideas y creencias* (1940): *Obras completas*. vol. V. Madrid: Revista de Occidente 1983, 377-409.

PANNENBERG, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

PANNENBERG, W., et al., *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965.

PASCAL, B., *Pensamientos* (edición de Lafuma): *Obras*. Madrid: Alfaguara 1981.

RAHNER, K., "Theologische Bemerkungen zum Begriff 'Zeugnis'": *Schriften zur Theologie,* Zürich: Benzinger 1972, X, 164-180

REGUERA, I., *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*. Madrid: Tecnos 1994.

RICOEUR, P., "Expérience et langage dans le discours religieux". En: Courtine, Jean-François (Ed.), *Phénoménologie et théologie*. Paris: Vrin 1992.

_____ "L'herméneutique du témoignage" (1972): *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil 1994, 107-139.

RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.

ROSENZWEIG, F., "Introducción a los Escritos judíos de Hermann Cohen". En: Beltrán, M., Mardones, J.M., Mate R. [eds.], *Judaísmo y límites de la modernidad*. Barcelona 1998, 13-65, cita 20. Chile: Universidad Diego Portales 2008.

SAVIGNY, E. von, *Die Philosophie der normalen Sprache*. Frankfurt aM.: Suhrklamp 1969.

SCHAEFFLER, R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Friburgo/Munich: Alber 1995.

THEUNISSEN, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: W. de Gruyter 1970.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teologia*, II-II, q. 11 a. 1c; vol. III. Madrid: BAC, 1995.

TORRES QUEIRUGA, A., "La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad". Pensamiento 55 (1999) 35-69.

VICENTE BURGOA, L., *Las creencias. Estudio filosófico del conocimiento credencial*. Salamanca: San Esteban 2007.

WEBER, M., "Wissenschaft als Beruf": *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr 1922, 524-555 (vers. cast.: *El político y el científico*. Madrid: Alianza 1981, 200).

ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 29-41
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

LA INTEGRACIÓN DE LOS SABERES EN LA *MONADOLOGÍA* DE LEIBNIZ

THE INTEGRATION OF KNOWLEDGE IN LEIBNIZ'S 'MONADOLOGY'

JUAN ARANA
Académico de número de la Real Academia
de Ciencias Morales y Políticas
Universidad de Sevilla
Sevilla/ España
jarana@us.es
Orcid: 0000-0002-8028-7210

Recibido: 3/10/2024
Revisado: 26/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: En los primeros parágrafos de la *Monadología* Leibniz indaga lo que constituye el principio interno tanto de la unidad como de la diversidad de las mónadas, así como la unidad en la diversidad que se expresa en el cambio, rasgo distintivo de la mónada creada. Se impone una confrontación de la doctrina leibniciana con la cartesiana, tal como se expresa en *El Mundo* y en *Los Principios de la Filosofía.* Frente a la pretensión del francés de efectuar una física rigurosa y exclusivamente *extensional*, lo que va a proponer el alemán es nada menos que una *física intensional.* La única forma de unidad que contempla la primera es la de agregación por contigüidad espacio-temporal, completada por el reposo recíproco de las partes. A ella opone la segunda la unidad perceptiva, en la que unidad y diversidad coexisten sin oposición en acto de la objetivación. Esto permite restablecer la ley de continuidad en lo que concierne al reino de la vida, y entre éste y el de la naturaleza (a primera vista) inorgánica. Introduce asimismo un principio interno de dinamicidad que trasfiere el cambio de lo tangencial-accidental a lo profundo-esencial. La física se fusiona —sin llegar a confundirse— con la psicología, se supera la noción cartesiana del animal-máquina e incluso la contraposición máquina-alma. La idea de percepción inconsciente aparece como corolario de estas atrevidas trasgresiones interdisciplinares, y la filosofía de Leibniz se hace igualmente acreedora de la etiqueta de "pampsiquismo", como la de "panmaquinismo" o "pandinamicismo". El comercio de ideas desborda incluso la clausura de los ámbitos categoriales, de manera que su física se trasmuta sin violencia en una metafísica, que persigue los principios de la naturaleza corpórea en un plano proto-espacial y proto-temporal.

Palabras Clave: Saber, Física, Matemática, Metafísica, Unidad del conocimiento, Leibniz.

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.29

Abstract: In the first paragraphs of the Monadology, Leibniz investigates what constitutes the internal principle of both the unity and diversity of monads, as well as the unity in diversity that is expressed in change, the distinctive feature of the created monad. A confrontation of Leibniz's doctrine with that of Cartes, as expressed in The World and in The Principles of Philosophy, is required. In contrast to the Frenchman's claim to carry out a rigorous and exclusively extensional physics, what the German is going to propose is nothing less than an intensional physics. The only form of unity that the former contemplates is that of aggregation by spatio-temporal contiguity, completed by the reciprocal rest of the parts. To this, the latter opposes perceptual unity, in which unity and diversity coexist without opposition in the act of objectification. This allows the law of continuity to be reestablished in what concerns the realm of life, and between it and that of (at first sight) inorganic nature. He also introduces an internal principle of dynamism that transfers the change from the tangential-accidental to the profound-essential. Physics merges—without being confused—with psychology, the Cartesian notion of the animal-machine and even the machine-soul opposition are overcome. The idea of unconscious perception appears as a corollary of these daring interdisciplinary transgressions, and Leibniz's philosophy is equally worthy of the label of "panpsychism", as well as that of "panmachinism" or "pandynamicism". The trade of ideas even overflows the closure of categorical spheres, so that his physics is transmuted without violence into a metaphysics, which pursues the principles of corporeal nature on a proto-spatial and proto-temporal plane.

Keywords: Knowledge, Physics, Mathematics, Metaphysics, Unity of knowledge, Leibniz.

Los parágrafos iniciales de la *Monadología* especifican cómo están hechas por dentro las unidades básicas de la ontología leibniziana. Sólo cabe desentrañarlas especulativamente, puesto que al postularlas Leibniz se ha colocado por principio más allá del ámbito fenoménico, en una zona que Kant declarará proscrita para el conocimiento teórico. Y es que la idea de *mónada*, como la *Voluntad* de Schopenhauer, pretende conceptuar nada menos que la cosa en sí, lo que la realidad es más allá de la capacidad humana de representación intuitiva. Aunque resulte una consideración intempestiva, cabría preguntar a Leibniz por la legitimidad de una noción que desborda cabalmente lo que somos capaces de ver ahora o conseguir llegar a observar alguna vez con nuestros ojos. Lo desbordan porque entre las mónadas y nuestra costra fenoménica se interpone la formidable barrera del infinito actual. Leibniz es muy tajante al respecto: no hay infinito actual en el espacio, el tiempo o el número, pero "se puede encontrar en otros lados, a saber, en el absoluto, que no tiene partes e influye en las cosas compuestas…" (GP, V, 17). ¿Qué motivos de credibilidad hay entonces para afirmar la existencia de seres tan remotos? Obviamente, si hemos de creer en su verdad es porque resultan indispensables para completar la comprensión teórica del mundo o bien porque hay indicios eficaces, aunque indirectos, de su presencia. Leibniz aporta como primera providencia una consideración a mitad de camino entre lo empírico y lo lógico: todos los entes a los que tenemos acceso directo son compuestos, y lo compuesto no podría existir, por definición, sin lo simple, que al mismo tiempo lo engendra y sustenta:

> Es preciso que haya sustancias simples, puesto que las hay compuestas, pues lo compuesto no es sino un montón o *aggregatum* de simples. (*Monadología,* § 2, OFC, 2, 328; GP VI 607).

En realidad, hay aquí una crítica implícita al concepto cartesiano de extensión: la acumulación de partes *extra* partes es todo lo que contiene. Según Descartes se trata de una idea clara y distinta que debe —*eo ipso*— proyectarse a la existencia transmutada en esencia de todo un orden de sustancias. Para Leibniz en cambio puede que haya ahí claridad y distinción, pero no deja de estar en las antípodas de la *unidad* que, como propiedad trascendental del ser, representa un requisito inexcusable para que cualquier cosa exista. Es imposible que la raíz más honda de algo real consista precisamente en dispersión y multiplicidad, y eso es lo que en definitiva supone la extensión. Tal vez sea esta la más radical fuente de discrepancia entre la física cartesiana y la leibniziana.

Es significativo que cuando en 1745 se entabla en la Academia de Ciencias de Berlín la polémica sobre las mónadas[1], Leonhard Euler ataca precisamente este punto neurálgico del esquema teórico leibniziano. En un folleto anónimo titulado *Gedancken von der Elementen der Cörper,*[2] sienta la tesis salomónica de que los cuerpos no están compuestos de seres simples, sino que sus partes sin excepción son tan compuestas como el todo que integran (*Gedancken…,* II, § 74). Se puede considerar que esto no es más que una muestra del desenfado antimetafísico propio de un científico como Euler. Pero en realidad, Christian Wolff ya ha preparado el terreno para esta salida al convertir en la *Metafísica alemana* de 1719[3] las *"mónadas"* en "*einfache Dinge"* (*Vernünftige*..., § 75), mientras que en las obras latinas las llama *entia simplicia* (*Cosmologia…*[4], § 176) o *substantiae simplices* (*Cosmologia…*, § 182). En definitiva, el problema es que Wolff de alguna manera espacializa las mónadas, lo que le impide descorporeizarlas. Habida cuenta de ello, la "solución" de Euler, aunque metafísicamente insatisfactoria, resulta más congruente con las exigencias derivadas del laberinto del continuo: en vez de sustancializar la extensión como Descartes, *geometriza* los cuerpos. Para encontrar un sustrato sustancial bajo los cuerpos hay que evadirse de la geometría y por ende del espacio. La tesis leibniziana es la única que al mismo tiempo intenta satisfacer a la metafísica y la matemática. El conflicto nace de que la ontología prioriza la categoría de *sustancia* mientras

1 Véase J. Arana, *La Mécánica y el Espíritu,* Madrid, Complutense, 1994, pp. 19-85.

2 L. Euler, *Gedancken von der Elementen der Cörper, in welchen das Lehr-Gebäude von den einfachen Dingen und Monaden geprüfet, und das wahre Wesen der Cörper endecket wird*, Berlin, 1747en: *Leonhardi Euler Opera omnia,* Leipzig-Berlin, Teubner; más tarde Zürich, Orell Füssli; más tarde: Basel, Birkhäuser, 1911 y ss., III, 2, pp. 347-66;

3 Ch. Wolff, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Frankfurt y Leipzig, 1719. Las referencias que hago están basadas en la 7ª edición, de 1738.

4 Ch. Wolff, *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata,* Frankfurt & Leipzig, 1737, reprint: Hildesheim, Olms, 1964.

que la matemática se basa ante todo en la *relación:* relaciones de exterioridad, distancia, igualdad, congruencia, semejanza o proporción. A fin de cuentas lo que estudian y establecen los matemáticos siempre son relaciones, bien entre números (aritmética), bien entre puntos y figuras en el espacio (geometría), bien entre entidades más abstractas (álgebra), pero en definitiva comparan y combinan elementos que están vacíos de contenido más allá de su función como términos iniciales, finales o intermedios de diferentes tipos de entrelazamiento. No en vano se ha definido la matemática como la ciencia de las relaciones puras. Las versiones ontológicas de la idea de relación tienen que ver con la dependencia de un ente respecto a otro (causalidad) o la disposición de un ente junto a otro (coexistencia), o bien antes y después (sucesión). En último término, tanto la causación como la espacio-temporalidad presuponen un primer anclaje en el ser que sólo puede otorgar la sustancia. El matemático no necesita eso, porque al fin y al cabo cultiva una ciencia abstracta sin hipotecas ontológicas.

El caso de Leibniz es distinto, lo cual explica la preferencia dada a la categoría de sustancia y que, por consiguiente, la *mónada* forme el horizonte más radical de su metafísica. Hay mónadas de dos clases: la Mónada divina, instancia absolutamente última tras la que no cabe rastrear nada más, y las mónadas creadas, que dependen de aquella sin otras mediaciones. Esa inmediatez hace que la espacialidad y la temporalidad no puedan interponerse entre Dios y las mónadas creadas, ni tampoco entre las mónadas creadas mismas, porque en tal caso las mónadas se convertirían en realidades subalternas, cuando no en meras abstracciones. El problema no es tanto encontrar un estatuto ontológico satisfactorio para las mónadas, como para los compuestos (es decir, para la realidad fenoménica) y también para el espacio y tiempo mismos. Son estos los que se convierten en realidades derivadas. En ellas hay una dimensión meramente ideal, fenoménica, que tiene que ver con su manifestación a la conciencia, y otra de mayor consistencia ontológica, por cuanto están fundadas y bien fundadas. La *buena fundamentación* es ahora la clave y desde el punto de vista ontológico tiene que ver con el problema de la *comunicación de las sustancias,* esto es, con la justificación de la categoría de relación desde la de sustancia. Esto ya era dificultoso en el contexto aristotélico, porque también el estagirita anteponía la sustancia, si bien entendía ésta de un modo análogo y no unívoco como los racionalistas. Sin *vinculum substantiale* no hay compuestos ni universo, pero la idea misma de vínculo substancial parece harto cuestionable, salvo a lo sumo cuando pensamos en la dependencia de las sustancias creadas con respecto a la divina. Incluso esta última es inaceptable para Spinoza, que opta en consecuencia por la solución de la sustancia única, convirtiendo el problema de la relación en una cuestión doméstica. Descartes no admite la incompatibilidad de sustancia y relación, por lo que se adhiere a la teoría del influjo (influjo, habría que añadir, no solo físico), como algo que no arruina la claridad y distinción de las diversas clases de sustancias. Del mismo modo que dependen directamente de Dios las sustancias creadas, también es de competencia divina el

establecimiento de relaciones entre ellas de acuerdo con determinados principios, como la conservación de la cantidad de movimiento o las reglas del choque. Leibniz se sitúa entre Descartes y Malebranche[5], puesto que la *armonía preestablecida* es un modo de resituar la correlación intersustancial y evitar la pérdida de autonomía para cada sustancia, como supuestamente haría la teoría del influjo, sin caer por otro lado en una dependencia de la sustancia primera que vaya más allá del *concurso ordinario*.

No es la primera vez que un metafísico trata de referir la categoría de relación a la sustancia. Aristóteles hizo en otro contexto algo parecido cuando tuvo que fundamentar la noción de *lugar*. Topó con el obstáculo de que si lo conceptuaba como sustancia no podría ser algo poseído por los cuerpos, y si lo convertía en accidente, tendría que ser atribuido a cada uno de ellos aisladamente, de manera que ya no se tendría un ámbito compartido. La solución genial consistió en afirmar que el lugar es accidente, sí, pero no de la sustancia corpórea a la que se asigna, sino de *otro cuerpo*. En efecto: es "el límite del cuerpo continente que está en contacto con el cuerpo contenido"[6]. Atribuir a una sustancia el accidente de otra: eso es probablemente lo más parecido a una relación que se puede obtener sin violar los límites del modelo sustancialista estricto. La solución de Leibniz no es menos creativa: reduce la relación a parentesco formal, o sea, a un *isomorfismo* que resulta de la génesis común, teniendo buen cuidado de que dicha génesis no se entienda en sentido temporal —en cuyo caso la relación de sucesión quedaría exceptuada y al margen— sino en el sentido más radicalmente metafísico de comienzo absoluto. Su propuesta se parece en el fondo a la de los ocasionalistas, ya que todo se remite a la única relación permitida, la subordinación de la sustancia creada a la divina. La diferencia está en que Cordemoy, Geulinx, de la Forge, etc, *particularizan* esa dependencia al hacer intervenir las causas ocasionales, causas que se despliegan en el tiempo y en el espacio, mientras que la armonía preestablecida reconduce todos los vaivenes de la causalidad mundana a un solo acto: la creación.

Las correlaciones que introducen las causas ocasionales son según Leibniz "milagrosas" y no porque sean caprichosas. De hecho, pueden estar sometidas a reglas y leyes. Pero eso sólo no basta:

> Se ve que el señor Bayle cree que todo lo que se hace por leyes generales se hace sin milagro. Pero ya he demostrado suficientemente que, si la ley no está fundada en la razón, y no sirve para explicar el suceso por la naturaleza de las cosas, no puede ser ejecutada más que mediante un milagro. Como, por ejemplo, si Dios hubiera ordenado que los cuerpos se movieran en línea circular, habría tenido necesidad de

5 Habría que añadir también los elementos que en este punto toma Leibniz de la tradición escolástica, detenidamente estudiados por Boehm en: A. Boehm, *Le "vinculum substantiale" chez Leibniz,* Paris, Vrin, 1962, pp. 33-81.

6 Aristóteles, *Física*, trad. de G. Rodríguez de Echandía, Madrid, Gredos, 1995, IV 4, 212a.

> milagros perpetuos o del ministerio de los ángeles para ejecutar esta orden, porque es contrario a la naturaleza del movimiento, en el que el cuerpo abandona naturalmente la línea circular, para continuar en la recta tangente, si nada lo detiene. No basta, pues, que Dios ordene simplemente que una herida excite una sensación agradable, es necesario encontrar medios naturales para ello[7].

Discutir en qué consiste con exactitud "fundar en razón" una regla para que deje de ser "milagrosa", podría llevarnos muy lejos. Pero hay una consideración que tal vez abrevie el camino. La causalidad ocasional rompe la clausura hermética de las mónadas en el punto más delicado de sus relaciones con la divinidad. La dependencia de Dios sólo es compatible con el estatuto de *sustancia* en lo relativo a su constitución como tales: las mónadas creadas son causadas por Dios, como su nombre indica, pero al ser creadas *como sustancias* no admiten ulteriores dependencias una vez constituidas, ni siquiera con respecto a Dios, salvo en lo que concierne al concurso ordinario:

> Todo ocurre en cada sustancia como consecuencia del primer estado que Dios le ha dado al crearla, y el concurso ordinario no consiste más que en la conservación de la sustancia misma[8].

Los estudiosos de Leibniz suelen repetir que su filosofía puede ser abordada desde distintos puntos de vista y admite diversas claves interpretativas. Tanto si se aborda desde la metafísica, como desde la matemática, la lógica, la física o la biología, incluso la pneumatología, no es difícil reconstruir la práctica totalidad del sistema. El polifacetismo del pensamiento leibniziano está particularmente presente en su teoría de las sustancias simples. Hasta ahora hemos visto cómo muchas de las propiedades que las caracterizan derivan de una reflexión relativa a las exigencias de la noción metafísica de sustancia y de la extraña solución que encuentra para resolver el problema de la interconexión. En este asunto parece que las exigencias de la metafísica se han sobrepuesto a las demandas de la matemática, puesto que esta ciencia muestra mayor afinidad con la categoría de relación que con la de sustancia. Sin embargo, el talento increíble de Leibniz le permite dar la vuelta al estado de la cuestión sin tener que desdecirse un ápice de los compromisos teóricos asumidos. Michel Serres ha estudiado con detenimiento los "modelos matemáticos" de Leibniz[9] y habla tanto de una "monadología aritmética" como de otra "geométrica"[10]. No es necesario buscar muy lejos para concluir que la noción clásica de "función" sería la más relevante en este contexto, noción en buena parte atribuida a Leibniz por los historiadores

7 G.W. Leibniz, *Ensayos de teodicea,* § 355, OFC, 10, pp. 333-4; GP VI 326.

8 Leibniz a Arnauld, XVI, GP 2, p. 91.

9 M. Serres, *Le système de Leibniz et ser modèles mathématiques,* Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 2 vols.

10 *Ibid.* I, pp. 310-318.

de la matemática, aunque Laura Herrera matiza en su exhaustivo trabajo que nuestro filósofo emplea más bien el término *"relatio"* para referirse a lo que en esta ciencia se entiende por función[11]. Aceptando la acotación, si interpretamos a pesar de todo "función" como variable dependiente, según la propuesta de Dirichlet y Riemann, podemos descifrar muchas claves del sistema monadológico. Una ecuación algebraica cualquiera, como por ejemplo *x-2y+3z-4=0,* puede ser transformada de modo que despejemos una cualquiera de sus incógnitas en el primer miembro, poniéndola en dependencia funcional de las otras dos. A saber: *x=2y-3z+4* ó bien: *y=1/2x+3/2z-2* ó bien: *z=-1/3x+2/3y+4/3.* En cualquier caso quedará establecida una correspondencia entre los infinitos valores que toman las variables independientes y los que determinan en la función. Determinación que no es propiamente causal, sino intrínseca. Tampoco se despliega en el espacio o tiempo ordinarios, sino dentro de un ámbito de variación definido *a priori* para los valores de unas y otra. Si, pongamos por caso, *y=1* y *z=2*, la *x* se determina en *0* no tanto porque *z* e *y* lo hayan producido así, sino porque *x, y* y *z* están genéticamente entrelazadas. Es la propia identidad de la función matemática la que quiere que no haya arbitrariedad alguna en una de las variables cuando las otras han sido definidas.

Cuando repasamos las características de las mónadas que Leibniz expone en los parágrafos 3 a 15 de la *Monadología,* sorprende comprobar con cuánta exactitud coinciden con las propiedades de las ecuaciones y funciones algebraicas, dejando a un lado la circunstancia de que en el segundo caso contemplamos solamente determinaciones numéricas y en el primero todo tipo de propiedades. Veámoslo de cerca. Sostiene Leibniz que en las mónadas no hay extensión, ni figura, ni divisibilidad (§ 3), que no se pueden disolver ni perecer naturalmente (§ 4), que no pueden resultar de una composición (§ 5), que no son susceptibles de cambio y poseen una identidad fija (§ 7). En las ecuaciones tampoco hay nada parecido, puesto que consideradas en sí mismas son meras estructuras ideales, en las que no puede ser alterado un solo parámetro ni un signo sin que se pierda la identidad de la ecuación y obtengamos otra más o menos semejante, pero en modo alguno identificable con la anterior. En el mundo de las funciones matemáticas no hay deslizamientos que afecten a su identidad; el cambio no es posible, la única alternativa es la desaparición completa de la entidad afectada y el surgimiento de otra diferente. Como el resto de entidades matemáticas, no está en el tiempo ni en el espacio, sino en la región inteligible de las verdades eternas.

Respecto a la imposibilidad de comunicación intermonádica (§ 7), apelando al modelo matemático se entiende que es algo completamente natural, porque la forma y valores de la ecuación *x-2y+3z-4=0,* no pueden ser influidos en modo alguno por la existencia de la ecuación: *x-2y+3z-3=0,* ó bien de la: *x-*

11 Véase L. Herrera, *El carácter funcionalista de la metafísica leibniziana,* Tesis doctoral, Granada, Departamento de Filosofía, 2012, p. 69.

2y+3z-5=0. Las tres tienen idéntica forma salvo en lo que se refiere el valor de la constante numérica, de manera que sus respectivas representaciones gráficas son *tres rectas paralelas* (se trata de ecuaciones lineales). Es *como si* cada una de ellas mirase de reojo a las otras dos para mantener inalterable la distancia con respecto a ellas a medida que progresa, pero sabemos que *no es así:* basta con que cada una de ellas se atenga a su propia forma interna para que los valores se determinen en plena armonía, *armonía*, ocioso es decirlo, *preestablecida.*

El § 8 expone el principio de diversificación de las mónadas. Sentado que su despliegue no es hacia afuera, que no ocupan un lugar del que puedan ser desplazadas ni duran un tiempo que pueda ser prolongado o acortado, la única dimensión que permite variar de un modo u otro apunta hacia dentro. ¿Cómo imaginar un principio interno de diferenciación? Las magnitudes extensivas son capaces de más y de menos, pero en el espacio; las intensivas pueden prescindir del marco de referencia espacial, pero no es tan claro que también del temporal. Uno y otro se presentan como condiciones de posibilidad por excelencia de cualquier variación; no obstante, la matemática ofrece aquí una nueva alternativa. Las ecuaciones encuentras representaciones gráficas en espacio euclidiano cuando su formulación algebraica posee una, dos y hasta tres variables. Para las que tienen un número superior de variables nuestra intuición falla, aunque podemos libremente postular la existencia ideal de espacios abstractos donde no dejarían de expandirse. Independientemente de ello, su identidad y propiedades se determinan de otra manera. Incluso la formulación algebraica es un simple medio de expresar unos modos ideales de ser que subsistirían aunque desapareciesen todas las pizarras, hojas de papel y pantallas electrónicas que hay en el universo. Lo único imprescindible es la suma de operaciones y relaciones internas que constituye el núcleo inteligible de cada ecuación. Otro tanto habría que decir de la mónada si fuera legítimo extrapolar las relaciones y operaciones matemáticas a otros modos de conectarse y actuar. En terminología más próxima a la tradición filosófica, lo que aquí hay es un principio formal y no material de individuación, de modo que cada sustancia es como es y sólo ella misma puede tener las propiedades que la definen, porque las puras formas son su principio de individuación: está vedado multiplicarlas indiscriminadamente al no haber materia ni cuerpos para recibirlas. Y no los hay, sencillamente, porque a estas alturas ni siquiera ha comparecido lo material. A diferencia de lo que ocurre en Aristóteles, en Leibniz la potencia de ser así o asá no es principio, sino resultado. El acto viene primero, y en el acto originario de ser está ya comprendido el detalle de lo que podrá llegar a ser.

Resulta fascinante comprobar que, estemos o no de acuerdo con él, la propuesta de Leibniz es probablemente la primera que trata de pensar el tiempo desde el no tiempo, el espacio desde el no espacio y la materia desde la no materia, para lo cual hace una lectura de conceptos metafísicos y matemáticos

que preceden a los conceptos físicos y son capaces de incoarlos. En ese sentido su ontología más que *metafísica* es *protofísica.* Conviene recordar que mientras Aristóteles colocaba la metafísica al final, después de la física y la matemática, Descartes la pone antes, en las raíces del árbol cuyo tronco es la física y cuyas ramas la mecánica, la medicina y la moral[12]. Leibniz es en esto más cartesiano que aristotélico, y no sólo desde un punto de vista metódico o heurístico, sino porque afirma que lo físico tiene por debajo una realidad más básica de la que proviene. En el § 10, sin embargo, se enuncia una tesis a primera vista disonante:

> Doy también por asentado que todo ser creado está sujeto a cambio y, en consecuencia, también la mónada creada, e incluso que dicho cambio es continuo en cada una[13].

¿Acaso no son convertibles tiempo y cambio? ¿No presupone este a aquel? Así opinarán casi todos después de Newton, pero bien claro deja sentado Leibniz, por ejemplo en la carta de De Volder del 11 de octubre de 1705, que: "el espacio, como el tiempo, no es algo sustancial sino ideal y consiste en posibilidades u orden relacional, igualmente posible, de los coexistentes" (OFC, 16b, p. 1236; GP II 278). Por consiguiente, los "cambios" de las mónadas no han de entenderse como desplazamientos o alteraciones ocurridas dentro de un marco espaciotemporal, sino precisamente el o los fundamentos *in re* de dicho marco y de todo lo que pasa dentro de él. Nuevamente la matemática ofrece el medio de entenderlo por analogía. Ecuaciones o funciones, como cualesquiera otras entidades matemáticas, no están ubicadas en otro marco que en el de las verdades eternas. Sin embargo, pueden muy bien encerrar dentro de sí un abanico infinito de concreciones: la serie de todas sus soluciones. Si hacemos que la variable independiente vaya asumiendo por orden los valores en que la función está definida, el resultado se parece bastante al paso del tiempo y al conjunto de modificaciones que su transcurso determina. Por lo tanto, hay cambio en las mónadas, sí, pero cambio que procede de un principio interno de variación (§ 11) que no es otro que la esencia o identidad ontológica de la propia mónada. De ahí que puedan y deban ser consideradas autodeterminaciones y no heterodeterminaciones, lo cual facultará después a Leibniz para reivindicar que ha conseguido reconciliar determinismo y libertad. De hecho, la sustancia no sólo se determina a sí misma, sino que, al estar inserta en el origen universal de la armonía preestablecida, codetermina junto a las demás sustancias el acontecer cósmico.

12 Véase Aristóteles, *Metafísica,* VI, 1; Descartes, *Los principios de la filosofía,* Carta del autor al Abbé Picot.

13 G.W. Leibniz, *Monadología,* § 10, OCF, 2, p. 329; GP VI 608.

Pensar matemáticamente aporta la ventaja de las concomitancias intuitivas disponibles donde el álgebra encuentra contrapartidas geométricas, lo cual llevó a Kant a creer erróneamente que había algo así como intuiciones puras del espacio y el tiempo. Leibniz, que inspiró a los creadores de la escuela logicista de fundamentación de la matemática, como Russell y Couturat, no precisó proyectar en el campo de la razón este tipo de auxilios heurísticos. Si acaso se aprovechó de los beneficios que reportan en el terreno retórico y pedagógico. Por eso toda la justificación que he ido enunciando del sistema monadológico desde una perspectiva matemática podría repetirse, con menos luminosidad pero probablemente con mayor rigor desde la perspectiva lógica que abre la concepción analítica de la verdad[14]. Por otro lado, los primeros parágrafos de la *Monodología* todavía abren dos perspectivas complementarias: la dinamicista, que viene ilustrada por la física, y la pampsiquista, que tiende puentes a la teoría del espíritu.

Hemos visto que la *mónada* resulta de la confluencia de una concepción racionalista de la sustancia, que invade y suplanta las competencias de la relación para —entre otras cosas— preservar la claridad y distinción del concepto, unida a una metaforización de la matemática, con la que se pretende exportar la síntesis de unidad y diversidad propia de los entes matemáticos a sus correlatos ontológicos. Hay con todo un inconveniente: el utillaje matemático es en sí mismo estático. Puede adaptarse a describir procesos, pero no generarlos espontáneamente. El mundo inteligible platónico es decididamente refractario a toda forma de devenir. Para evitar caer en el estatismo de las ideas puras, Leibniz precisa rescatar el *conatus* hobbesiano, tamizado por la elaboración rigurosa de los creadores de la mecánica, muy en especial Huygens. Por eso es indispensable el diálogo con el concepto de *fuerza* que, en su doble versión *primitiva/derivativa*, constituye el gozne sobre el que se articula la conexión del mundo sensible con el inteligible. Pero en la parte inicial de la *Monadología* que estoy comentando apenas se anuncia un tratamiento que se desarrollará en la parte central del escrito. Lo que aquí se propone en cambio es una atrevida asimilación de las funciones de síntesis de la mónada con las operaciones básicas de la vida mental: *percepción* y *apetición,* que representan, por así decir, las fachadas receptiva —que no pasiva— y dinámica del psiquismo y —así lo pretende Leibniz— de toda la realidad creada.

Resulta notable que Leibniz las despoja de adherencias psíquicas para darles un alcance francamente metafísico:

14 Sobre este punto ha insistido Léon Brunschvicg. Véase *Les étapes de la philosophie mathématique,* Paris, Blanchard, 1972, pp. 198-200.

> El estado transitorio que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es sino lo que se llama percepción (§ 14, OFC, 2, p. 329; GP VI 608-9).
>
> La acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra puede llamarse apetición (§ 15, OFC, 2, p. 329; GP VI 609).

¿Está legitimado para sostener que los mecanismos de integración de los seres sensibles son no solo ejemplo, sino paradigma válido para cualquier paso de lo diverso a lo uno? Hay, por supuesto, otro gran procedimiento para reunir una pluralidad de elementos: juntarlos en un mismo lugar. Pero para eso tienen que compartir un mismo espacio, establecer entre sí relaciones de exterioridad y luego de distancia, susceptibles a su vez de aumentar y disminuir. Aquí se supone que todavía no tenemos espacio físico de ningún tipo; precisamente es lo que estamos tratando de suscitar. Si carecemos de un recipiente para coleccionar objetos, tan sólo queda la salida de confinarlos dentro del espacio mental. Percibir es por antonomasia unir, acoplar elementos heterogéneos y fundirlos en un solo acto cognitivo. De eso no hay duda. Aun así, ¿cabe "despsicologizar" la percepción? Y por otro lado, ¿no hay otras opciones para propiciar síntesis, dejando a un lado, claro está, las que requieren la espacialización como premisa? Otro tanto habría que decir de la *apetición,* ya que esta noción representa para el tiempo lo mismo que la percepción para el espacio. La apetición es el motor de los cambios internos de la mónada, cambios que consisten en la sustitución de unas percepciones por otras, percepciones que implican síntesis de lo diverso secuenciadas con cierta coherencia. Para efectuar el tránsito de lo *prima facie* psicológico a lo escuetamente ontológico hay que mostrar que existe una legítima lectura no antropomórfica tanto de lo perceptivo como de lo apetitivo o, en otras palabras, que esos conceptos admiten ser universalizados, y que además pueden dar razón del surgimiento de lo espacial y de lo temporal. El esquema explicativo va por consiguiente de lo apetitivo a la génesis de los cambios perceptivos, que serían la raíz del tiempo, mientras que de las percepciones mismas derivaría el espacio. La despsicologización consiste en relacionar la apetición con los conceptos dinámicos, y más concretamente con la idea de *fuerza primitiva,* que a su vez enlaza por una parte con el viejo concepto metafísico de *forma sustancial*, y por otro con la noción físico-matemática de *ley de la serie.* Lejos de cualquier veleidad psicologizante, la apetición es la concreción de la identidad transtemporal del individuo, que encierra su historia a modo de todo único, objeto como tal de un solo acto de elección y creación por Dios dentro del concierto de los mundos posibles. A su vez, la percepción puede conectarse con la noción de *estado instantáneo del universo* (por eso es tan necesario que cada una de ellas refleje, aunque de forma confusa, la totalidad del cosmos). La sucesión de percepciones equivale a la serie de esos estados, vale decir, a la evolución global de todo lo creado, si se consiguiera, claro está, elevar a percepción distinta lo que en cada mónada se efectúa de un modo

extremadamente limitado. Por lo demás, así se evita el peligro del *solipsismo:* cada mónada creada necesita de las otras porque ella sola no consigue percibir distintamente —que en este contexto es sinónimo de *realizar*— más que una minúscula porción del todo, aunque la percepción confusa del resto asegura su entrelazamiento con el conjunto de la creación. En abono de esta línea hermenéutica ha de contabilizarse la concepción aristotélica del tiempo como *número* del movimiento según lo anterior y lo posterior[15]: sugiere que no *precede* al cambio, como defiende Newton, sino que *se sigue de él.* Además, dentro del esquema mecanicista que rodea a Leibniz y su época la única conjunción de elementos que no implica distensión espacial tiene que ser por fuerza asimilable a los actos de objetivación de las conciencias.

Ha pasado mucha agua por debajo de los puentes desde que Leibniz hizo estas atrevidas propuestas para transformar espacio, materia y tiempo en realidades penúltimas. Los filósofos que han venido después no han sabido, querido o probablemente ambas cosas a la vez asumir un reto parecido para cumplimentarlo desde otras bases y por vías diferentes. Sin embargo, la evolución de las ciencias de la naturaleza desde entonces está cuestionando progresivamente que debamos considerar espacio, materia y tiempo son el *non plus ultra* del universo, como propugnaron tantos autores desde Newton hasta Heidegger. Ello explica que cuando algún iconoclasta se atreve a recoger una vez más el guante, invariablemente retoma las ideas del filósofo sajón, del lo que para cerrar esta exposición daré como muestra un texto del nada convencional libro de Frank Tipler, *Física de la inmortalidad:*

> Supóngase que se trata ahora de simular una ciudad llena de personas. Este tipo de simulaciones se están intentando llevar a cabo en la actualidad, pero con un grado de precisión ridículamente bajo. Sin embargo, admítase que se van incorporando más y más rasgos inherentes a la ciudad en la simulación. En concreto, respecto a cada individuo. En principio, se podría imaginar que la simulación alcanzara tal perfección que cada átomo de cada persona y cada objeto de la ciudad, y las propiedades de cada átomo, tendrían su análogo en la simulación. Si se llega a imaginar el caso límite en el que la simulación es absolutamente perfecta, entonces todas y cada una de las características de la ciudad real, y de cada persona auténtica de esa ciudad real, estarían representadas con precisión en la simulación. Aún más, supóngase que, al hacer funcionar el programa en algún ordenador gigantesco, la evolución temporal de las personas simuladas y de su ciudad imita con fidelidad y en todo momento la evolución temporal real de las gentes de verdad y de la ciudad real. Se llama *emulación* a esta simulación absolutamente precisa de otro objeto. Hasta la fecha, las únicas entidades emuladas por ordenador han sido otros ordenadores; sin embargo, […] en principio es posible «emular» de forma adecuada objetos físicos reales. Lo

15 Véase Aristóteles, *Física,* IV, 17.

que hasta ahora ha impedido esto es que la capacidad de proceso requerida supera a la capacidad global de todos los ordenadores instalados en el mundo[16].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

J. ARANA, *La Mécánica y el Espíritu,* Madrid, Complutense, 1994.

ARISTÓTELES, *Física*, trad. de G. Rodríguez de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

A. BOEHM, *LE "vinculum substantiale" chez Leibniz,* Paris, Vrin, 1962.

L. BRUNSCHVICG. Véase *Les étapes de la philosophie mathématique,* Paris, Blanchard, 1972.

R. DESCARTES, *Los principios de la filosofía,* Madrid, Alianza, 1995.

L. EULER, *Gedancken von der Elementen der Cörper, in welchen das Lehr-Gebäude von den einfachen Dingen und Monaden geprüfet, und das wahre Wesen der Cörper endecket wird*, Berlin, 174, 7en: *Leonhardi Euler Opera omnia,* Leipzig-Berlin, Teubner; más tarde Zürich, Orell Füssli; más tarde: Basel, Birkhäuser, 1911 y ss., III, 2, pp. 347-66.

L. HERRERA, *El carácter funcionalista de la metafísica leibniziana,* Tesis doctoral, Granada, Departamento de Filosofía, 2012.

G.W. LEIBNIZ, *Metafíisica*, Granada, Comares, OFC, 2, 2010.

G.W. LEIBNIZ, *Ensayos de teodicea*, Granada, Comares, OFC, 10, 2012.

M. SERRES, *Le système de Leibniz et ser modèles mathématiques,* Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 2 vols.

F. J. TIPLER, *Física de la inmortalidad,* Madrid, Alianza, 1996.

CH. WOLFF, *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Frankfurt y Leipzig, 1719.

CH. WOLFF, *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata,* Frankfurt & Leipzig, 1737, reprint: Hildesheim, Olms, 1964.

16 Frank J. Tipler, *Física de la inmortalidad,* Madrid, Alianza, 1996, p. 271.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 43-58
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS DEL USO DE GRANDES MODELOS EN INTELIGENCIA ARTIFICIAL

EPISTEMOLOGICAL ASPECTS OF THE USE OF LARGE LINGUISTIC MODELS IN ARTIFICIAL INTELLIGENCE

FERNANDO BRONCANO
Doctor en Filosofía
Catedrático de Filosofía emérito
Universidad Carlos III de Madrid
Getafe, Madrid/ España
fernando.broncano@gmail.com
Orcid: 0000-0001-8316-8885

Recibido: 14/09/2024
Revisado: 08/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: Los dos grandes fenómenos de la era digital que presentan nuevas cuestiones epistemológicas son la extensión de internet en la versión Web 2.0 y la muy reciente aparición de la inteligencia artificial generativa y el aprendizaje profundo que ofrece un uso generalizado de los grandes modelos lingüísticos. La hipótesis en este trabajo es que la epistemología de orientación analítica que ha trabajado sobre el fenómeno de internet lo ha hecho tomando como modelo el testimonio como centro de gravedad de la epistemología social. Este modelo no es el adecuado para los nuevos dispositivos. El argumento es que la autoridad (o falta de autoridad) epistémica de estos ingenios no está basada en algún contrato explícito o implícito de reconocimiento mutuo en los intercambios de información o conocimiento, sino en los amplios procesos sociotécnicos de diseño, formateo y alimentación de datos, entrenamiento dirigido y feedback con un uso social masivo. Ello nos lleva a la necesidad de una epistemología de *agentes híbridos*.

Palabras Clave: Inteligencia artificial generativa; Epistemología de la inteligencia artificial; Mente extendida; Epistemología de internet.

Abstract: The two great phenomena of the digital era that present new epistemological questions are the extension of the Internet in the Web 2.0 version and the very recent emergence of generative artificial intelligence and "deep learning" that offers a generalized use of large linguistic models. The hypothesis in this paper is that the analytically oriented epistemology that has worked on the phenomenon of the Internet has done so taking as its model the testimony as the centre of gravity of social epistemology. This model is not adequate for the

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.43

new devices. The argument is that the epistemic authority (or lack of authority) of these devices is not based on some explicit or implicit contract of mutual recognition in exchanges of information or knowledge, but on the extensive socio-technical processes of design, formatting and data feeding, directed training and feedback with massive social use. This leads us to the need for an epistemology of massive hybrid agents.

Keywords: Generative artificial intelligence; Epistemology of artificial intelligence; Extended mind; Epistemology of the Internet.

1. NEOPIRRONISMOS DIGITALES Y EPISTEMOLOGÍA DE INTERNET

Hay una cierta analogía entre el escepticismo en la era digital y el originario de la modernidad. El escepticismo con el que se inaugura la modernidad nace en experiencias históricas que transformaron el entorno epistémico de las sociedades occidentales: la difusión del libro a través de la imprenta, las discusiones teológicas sobre la autoridad de la fe, entre la Iglesia o la interioridad y la gracia, el desarrollo de la experimentación cuidadosa y la consiguiente distinción entre cualidades primarias y secundarias, produjeron grandes controversias sobre la robustez de las creencias que se resumen en la metáfora de quien explora una cueva oscura llena de objetos algunos de oro y otros de latón y debe decidir qué llevarse con el objeto de hacerse rico. La mayoría de la creciente literatura sobre internet tiene una coloración escéptica al resaltar los muchos riesgos que aceptan quienes basan sus creencias en informaciones obtenidas de la red, muchas de las cuales son producto de *fake news* o de puras opiniones sin fundamento. Karen Frost-Arnold (Frost-Arnold, 2023) subraya la amenaza a la epistemología social que suponen todos estos nuevos fenómenos de usos malévolos o no fundamentados de la Web 2.0. Esta web, que sustituye a la vieja internet orientada únicamente a la comunicación profesional, se caracteriza por la ilimitada producción de páginas elaboradas por usuarios de toda índole, por la presencia de medios (redes) sociales en los que se discuten todo tipo de asuntos públicos y privados y por el inmenso poder de las plataformas digitales que dirigen estas redes, que proporcionan sistemas de "navegación" por las páginas, o que ofrecen todo tipo de servicios (Apps) comerciales o instrumentales. La Web 2.0 ha devenido en un auténtico entorno epistémico que compite, tal vez con un poder similar, si no mayor, con el entorno de la modernidad basado en la difusión de libros y artículos, los sistemas educativos y los actos comunicacionales de las instituciones epistémicas (congresos, seminarios, etc.).

La epistemología analítica contemporánea centró su trayectoria principal en la respuesta a la amenaza del escepticismo pirrónico moderno. A las escuelas fundacionalista, coherentista o pragmatista les ha sucedido una serie de variantes del fiabilismo entre las que destaca sin duda la epistemología de virtudes,

que ha derivado en formas de epistemología anti-riesgo epistémico, centrada en las capacidades de control epistémico por parte del agente tanto de sus facultades como de la riqueza o penuria epistémica de la situación cognitiva. Un segundo estadio en la pequeña historia de la epistemología analítica ha sido la extensión de estas estrategias antiescépticas a la epistemología social. Aunque Thomas Reid ya había observado que la inmensa mayoría de nuestras creencias provienen de la palabra de los otros, el individualismo metodológico había persistido en la tradición analítica hasta que diversas presiones desde la epistemología feminista y las aproximaciones críticas de los estudios de ciencia, tecnología y sociedad abrieron el campo de lo colectivo al análisis epistemológico. Fruto de este cambio fue traer a primera línea de la escena la epistemología del testimonio, en tanto que fuente básica y sustrato de la epistemología colectiva. La epistemología del testimonio se distingue de la epistemología de grupos en que se enfoca en las interacciones dinámicas interpersonales de compartir y aceptar información y, con ello aceptar las mutuas autoridades epistémicas de hablantes y oyentes (o escritores y lectores) bajo la condición normativa de testimonio.

En un tercer momento, la epistemología analítica ha girado hacia el fenómeno del ciberespacio e internet, en la versión Web 2.0 –o internet participativa– en la que hemos vivido en las dos últimas décadas de una forma masiva. La filosofía continental había producido una apreciable cantidad de literatura en el último tercio del siglo pasado sobre lo virtual, llegando incluso a la cultura popular en la forma del mito cartesiano del demonio maligno en la aclamada película *The Matrix* (Lilly y Lana Wachowski, 1999). Esta vuelta del pirronismo y la confusión entre lo virtual y lo real fue una de las marcas características del posmodernismo filosófico y su desprecio por la epistemología (Richard Rorty, Michael Williams). El abordaje analítico de la epistemología de internet, afortunadamente, ha ido por otros derroteros más interesantes, centrados en el carácter social y sus riesgos de la Web 2.0 o web de las plataformas de compartición de textos e imágenes y los motores de búsqueda.

La literatura sobre epistemología de internet ha crecido notablemente en los últimos años y se ha centrado principalmente en dos temas: la agencia epistémica y el riesgo epistémico generado por la toma de información basada en internet. El modelo teórico que ampara el tratamiento de estos temas es básicamente la amplia literatura sobre testimonio y, en general, sobre epistemología social. En esta sección resumiré brevemente los problemas que se han tratado en la epistemología de internet y cómo el modelo de testimonio se ha convertido en hegemónico en lo que respecta al problema del escepticismo. Algo distinta es la línea que han mantenido los análisis relacionados con la agencia desde la perspectiva de la mente extendida, que, en mi opinión, abren nuevas líneas para el tratamiento de la epistemología de los grandes modelos lingüísticos de inteligencia artificial generativa (en adelante, LLMs por sus siglas en inglés)

El foco de la epistemología de internet ha sido la confiabilidad de las informaciones obtenidas en las búsquedas en la gran mayoría de la literatura. El modelo teórico aplicado para este examen ha sido el del testimonio. Se basa en la idea de que un acto testimonial correcto desde la perspectiva epistémica es una fuente de conocimiento si se cumplen ciertas condiciones normativas establecidas según dos concepciones. En la primera, la que podemos denominar "individualista" o, según la literatura, "evidencialista", de origen humeano (Lackey, 2008), estipula que el testimonio es correcto si el hablante realiza una aserción que sabe verdadera y la realiza sin intención de manipular malévolamente las creencias del oyente o lector (se puede engañar diciendo la verdad). Si este, por su parte, ya tiene razones evidenciales para confiar en la palabra del hablante, aceptará la aserción y actualizará con ella sus creencias. En la segunda, denominada "interpersonal", se considera que el testimonio es una acto con un contenido normativo tal como lo son los contratos y otros actos similares. En este caso, es lo que se ha llamado una "acción conjunta" (Gilbert, 2013), que crea derechos y deberes en ambas partes. Si el oyente solicita una información *bona fide*¸ y el hablante se considera posesor del conocimiento demandado, ofrecerá esta información respaldando su palabra con su compromiso de compartir conocimiento y con su experticia para hacerlo. El oyente, por su parte, que ha concedido autoridad epistémica al hablante, está obligado a aceptar su palabra sin despreciar ni devaluar dicha autoridad.

No es este el lugar para discutir las respectivas bondades de ambas concepciones, pero sí cabe afirmar que en ellas cumple una función primordial el lazo de la confianza, una relación que es a la vez epistémica y emocional que liga a las dos partes del testimonio. La confianza, a diferencia de la fiabilidad que puede ofrecer un dispositivo mecánico como un automóvil o un ordenador, implica la voluntad y las capacidades cognitivas de las partes, especialmente la del prestador del testimonio en este caso. ¿Cumple el uso epistémico de internet las condiciones suficientes para que la consideremos una ampliación de las capacidades epistémicas o de la agencia epistémica (Gunn, Lynch, 2021)? Muy pronto se tomó como ejemplo de uso testimonial de internet el caso de Wikipedia (Tollefsen, 2009). Algunos autores adoptan una perspectiva optimista acerca de este ejemplo y otros consideran que el uso de internet puede ampliar las virtudes intelectuales de los agentes (Smart, Clowes, Heersmink, 2017; Heersmink, 2018, Schwengarer, 2021a y 2021 b; Smart y Clowes, Robert, 2021). Sus argumentos, independientemente de lo convincentes que sean, coinciden bastante con nuestras prácticas diarias, en las que confiamos a internet nuestras búsquedas de información con objetivos teóricos o prácticos, y seguimos confiadamente sus instrucciones, como ocurre, por ejemplo, en la orientación a través de Maps de Google.

No han faltado voces, sin embargo, que han criticado de forma generalizada los riesgos epistémicos de internet: Frost-Arnold 2014, 2021 y 2023 es una

conocida militante de los fallos de confiabilidad y el grave riesgo epistémico que generan las extendidas malas prácticas de internet: la "infoxicación" producida por las *fake news*, las intencionalmente falsas informaciones, las teorías de la conspiración o los filtros burbuja y cámaras de eco que han proliferado por un uso estratégico de internet para fines de propaganda (McKinnon, 2018). Se ha culpado a la anonimia que caracteriza muchas intervenciones en los medios (redes) sociales a esta pérdida de confianza (Ivy, 2021), lo que parece poner en peligro el uso del modelo de testimonio, que exige la confianza en la fuente, sea por la trayectoria pasada, sea por el compromiso explícito de dar la palabra. Lo relevante de esta ya larga discusión es que hay una deriva desde el análisis puramente epistemológico hacia la ética o política epistemológica, bien recordando las condiciones normativas de la práctica de la aserción (Goldberg, 2015), bien planteando la cuestión de quiénes deberían intervenir en internet, limitando la anonimia o las prácticas pasivas (*lurking*), tal como demanda Karen Frost-Arnold.

La discusión se alargaría mucho, pero hay razones para creer que no es este modo de mirar la interacción con las tecnologías digitales el mejor modo de tratar la epistemología de los LLMs, aunque los pocos trabajos que se encuentran en la literatura académica bajo el rubro de "epistemología de los LLMs o, más general, de la inteligencia artificial" (Coeckelbergh, 2020, Stevens, 2024, Heersmink, et al., 2024) parecen seguir centrados en el problema de la responsabilidad y la confianza en las producciones de la inteligencia artificial. No es extraño que el modelo de testimonio sea la manera popular y preteórica de enfrentarse a la inteligencia artificial. En la explosión informativa de los dos últimos años, que ha causado una inusitada ansiedad en todos los ámbitos sociales, especialmente en los de la educación, dejando al lado los múltiples temores al abandono del trabajo de aprendizaje por los alumnos, se ha generado una cierta ansiedad epistémica por la tasa de fallos, de "alucinaciones" y sesgos generados por las inteligencias artificiales. El modelo de testimonio se ofrece, por el contrario, como un marco aceptable para el análisis epistemológico de estas producciones generadas automáticamente: permite una discusión sobre los méritos distribuidos entre agentes respecto a la consecución de creencias verdaderas, sopesa las virtudes y vicios intelectuales y trata de la autoridad epistémica respectiva que tienen las partes en el contrato testimonial. Con estos instrumentos, la literatura sobre internet y la epistemología se centró en los estereotipos de la Web 2.0 como son los trabajos colaborativos que sostienen Wikipedia o la generosidad epistémica de las publicaciones online en blogs, la ciencia abierta; en el lado de los vicios, en lo malévolo de las intervenciones anónimas en redes, los *bots* que producen *fake news* o la proliferación de conspiracionismos y negacionismos. ¿Funciona con igual rendimiento este modelo en los ingenios lingüísticos o multimodales de la inteligencia artificial?

2. ACERCAMIENTOS EPISTÉMICOS A LOS LLMS

Aunque los más populares LLMs usan como fuente de datos lo que se puede encontrar en la Web 2.0, y por ello cabe pensar en que se pueden trasladar las consideraciones epistemológicas de uno a otro dominio, lo cierto es que hay diferencias notables que llevan a pensar en que debemos pensar en otros modos de análisis epistemológicos. La inteligencia artificial se ha dedicado históricamente al aprendizaje automático (*machine learning*), a la gestión, clasificación y uso de ingentes cantidades de datos (*data mining*) y, en sus versiones más especulativas, a la búsqueda de una inteligencia general autónoma. De hecho sin inteligencia artificial y aprendizaje automático no habría sido posible la Web 2.0, que necesitaba el recurso a los algoritmos clasificatorios para los motores de búsqueda o para generar el descomunal número de aplicaciones con funciones concretas, las populares *apps*. Aunque la influencia de la inteligencia artificial en internet ha tenido poco eco en los análisis epistemológicos, más centrada en la cuestión de la fiabilidad humana, en el caso de los LLMs, la automatización y la integración humanos-máquinas cambia de forma notable el marco de análisis epistemológico.

Comencemos por notar algunas diferencias entre la inteligencia artificial clásica simbólica (GOFAI, en la jerga introducida por John Haugeland en 1985) y los actuales modelos de aprendizaje profundo. La importancia de este cambio es relevante para el análisis epistemológicos de los nuevos dispositivos. La inteligencia artificial simbólica, y sus máquinas de aprendizaje automático estaban basadas en la mimetización del conocimiento experto humano en estructuras simbólicas, de las que se ocupaba (y ocupa) la ingeniería del conocimiento. Sus resultados a lo largo del último tercio del siglo pasado han tenido una repercusión extraordinaria en la filosofía de la mente y en la epistemología naturalizada como la representada por los primeros trabajos de Alvin Goldman. El panorama, sin embargo, cambió con la introducción de las redes neuronales a partir de los años ochenta y los desarrollos exponenciales del presente siglo. A diferencia de la IA clásica, la IA generativa no pretende tanto imitar patrones de acción ya conocidos como generar otros nuevos, en forma de textos, códigos o imágenes y sonidos en los sistemas multimodales. La capacidad generativa no nace de variaciones sobre esquemas o guiones de acción estructurados que le hayan sido suministrados a la máquina provenientes de la experticia humana, sino que son producciones basadas en patrones probabilísticos que el sistema encuentra en ingentes cantidades de datos que le son suministrados. Estos productos lo son a petición de humanos en la forma de preguntas o problemas (*prompts*) que, a su vez, son datos estructurados que constriñen las posibles respuestas. La reacción humana a estas producciones les sirve como entrenamiento para nuevas producciones, por lo que en realidad hay que entender que los modelos deben ser evaluados no en actos singulares cuanto en dinámicas largas de aprendizaje.

Lo central de los LLMs es la extraña composición de agencia humana y mecanismos automatizados, en la que se produce una mezcla de opacidad y transparencia. Andrada et alt. 2023 han analizado las diversas formas de opacidad que generan los nuevos modelos de inteligencia artificial y cuáles pueden ser sus consecuencias, principalmente éticas. El problema epistemológico, sin embargo, tiene que ver con lo que podría llamarse la "opacidad algorítmica" parcial que introduce la arquitectura y funcionamiento de estos modelos (véase Fig. 1). Los modelos más conocidos como GPT 4 pertenecen a una variedad que usa "*transformers*", que son dispositivos automáticos para el autocontrol y autoaprendizaje basado en la interacción con entrenadores y usuarios. Merece la pena observar cómo la mediación técnica no es inocua para las propiedades epistemológicas del compuesto humanos-máquina que son estos ingenios.

El funcionamiento más o menos eficiente de estos modelos depende de numerosos factores entre los que cabe señalar:

1.- La *disponibilidad* de datos. Este es un factor esencial. Los datos se han convertido en la fuente más importante de diferencias tecnológicas y epistémicas en el siglo XXI. Todo puede ser un dato, en tanto en cuanto pueda ser representado digitalmente, almacenado y pre-tratado para que pueda operar en las entrañas de un dispositivo de inteligencia artificial. No es fácil saber cuántos y cuál es la procedencia exacta de los datos que alimentan a los LLMs más populares como GPT 4, Gemini, Llama y otros, pero cabe pensar razonablemente que han sido alimentados con todo lo disponible en la Web, fundamentalmente textos, en lo que se refiere a los modelos puramente lingüísticos y con imágenes y otras modalidades a los ampliados a la multimodalidad. El complejo de datos ya no es una representación fiel de la realidad, sino un conjunto dependiente de numerosas fuentes fiables o no fiables que alimentan los algoritmos de los modelos.

2. El proceso de *representación*: los datos, ya digitalizados, son convertidos a través de un tratamiento informático en *tokens* o unidades que puedan ser situadas en los nodos de las redes neuronales. Estos *tokens*, a su vez, son convertidos en *vectores* para que puedan ser operados por los dispositivos de tratamiento (*transformers*) cuya función es crear contextos de probabilidades de relación asociadas a un *token* de modo que se acorte el tratamiento masivo en las redes. Aquí ya se produce un segundo alejamiento entre la fuente y la unidad de tratamiento, que depende de cuál es la arquitectura informática del modelo.

3. *Entrenamiento*: el buen rendimiento funcional, cognitivo, de los modelos lingüísticos o multimodales depende de su capacidad de aprendizaje que, a su vez, depende del entrenamiento. Este puede ser supervisado por los ingenieros del sistema o por personal contratado específicamente para ello o no supervisado y dependiente de la interacción continua con usuarios y a través de sus dispositivos internos de auto-aprendizaje o auto-control. Aunque en todas las

fases hay intervención humana, es en el entrenamiento en donde aparece claramente el carácter mixto, híbrido, de estos sistemas, que no funcionarían sin la adecuada interacción humanos-máquinas en las diversas formas de entrenamiento y corrección de errores.

4. *Ajuste* (*fine-tunning*): Aunque buena parte del éxito mediático de estos dispositivos se debe a las expectativas abultadas artificiosamente sobre el carácter "general" de la inteligencia de los modelos, lo cierto es que su valor pragmático y comercial depende de formas de ajuste fino de los sistemas para objetivos prácticos muy específicos de orden empresarial, militar, científico, educativo, etc., donde los datos son seleccionados y sobre todo se generan formas de aprendizaje por refuerzo (de nuevo la importancia del entrenamiento) orientadas a elegir las venas respuestas y a sustentar la fiabilidad del sistema. Así, por ejemplo, los usos de estos modelos en traducción y su creciente fiabilidad depende mucho de estos ajustes.

Estos cuatro puntos y quizás otros que podrían tenerse en cuenta nos llevan al convencimiento de que la inteligencia generativa es un producto tanto del artefacto como, para decirlo en términos vigotskyanos, de la *zona de desarrollo próxima*, es decir, de la interacción con un entorno inteligente como es el de los ingenieros, los entrenadores masivos y los mucho más masivos usuarios. La fiabilidad de estos modelos varía y cambia con los progresivos entrenamientos. Las primeras impresiones de los usuarios novatos, como el que escribe, son a veces de fascinación por los resultados, pero hay que esperar a las evaluaciones de los expertos en las distintas áreas y aplicaciones. En todo caso, sus producciones parecen ser bastante acertadas en tareas como la traducción, en preguntas no demasiado complicadas, cuyas respuestas se encuentren ya representadas en la Web y en algunas otras tareas de experticia no abierta debido a los contratos confidenciales de uso.

Las críticas más usuales respecto a la fiabilidad de estos sistemas son la alta tasa de "alucinaciones", un término que se ha generalizado para indicar las producciones falsas o incorrectas del sistema. Por ejemplo, la invención de referencias bibliográficas inexistentes suele ser una queja usual en los contextos académicos, tanto de estudiantes como de investigadores, que emplean estos modelos para información inicial en sus trabajos. Junto a la tasa de alucinaciones, que alcanza tantos por ciento notables, al decir de algunos expertos respecto a modelos populares como GPT4, pero que varía por temas a lo largo del tiempo, son también habituales las quejas por los sesgos identitarios que a veces se observan en las consultas, especialmente en las preguntas sobre interpretación de imágenes (uno de los campos más atrasados en los modelos generativos). Estas quejas son las que, unidas al trasfondo del modelo de testimonio que está en el trasfondo de las evaluaciones sustenta un generalizado escepticismo filosófico que contrasta con el exagerado y propagandístico entusiasmo de una gran parte de la comunicación científico-técnica.

(Prem, 2023) acierta al observar que mucha de esta crítica nacida del marco testimonial se sustenta sobre un supuesto erróneo: el de que una inteligencia general generativa es algo así como un modelo de la realidad y que, por ello, sus fallos predictivos son fallos directamente epistémicos. El autor sostiene, por el contrario, que son dispositivos que no crean mapas del mundo sino mapas de los enormes almacenes de textos e imágenes que los alimentan. Su tesis es que un LLM podría parecerse, más que a un sistema de testimonio, a una ficción literaria que no refiere directamente al mundo sino al complejo de experiencias, memorias y textos del que la escritora extrae un relato. Se crea así un modelo oblicuo y ficcional de un universo que no existiría sin la realidad, cierto, pero que no es un mapa de lo real como puede serlo una teoría o modelo formulados con una intención referencial y veritística. Las alucinaciones y sesgos no son algo extraño como no lo son en la ficción: son parte de la construcción del sistema.

Mirados desde esta perspectiva, los LLM parecen mucho más humanos de lo que son. Pues, al igual que un cerebro creando textos o imágenes, hay un grado de opacidad y falta de autoconocimiento notable en su proceso de producción; hay también un elemento combinatorio en el que las afinidades de textos no se crean mediante cercanías por taxonomías conceptuales o lógicas, como podrían ser los que estructuraban la arquitectónica de la inteligencia artificial simbólica, sino que son producto de perfiles y distancias terminológicas que son generados combinatoriamente por los pesos computacionales de las redes neuronales, a veces más cercanas a las dinámicas de los sueños freudianos que a los modelos matemáticos de los sistemas físicos que relacionan variables que representan propiedades y magnitudes reales.

¿No nos hemos al otro extremo desde la epistemología a la doxología al considerar los LLMs como producciones ficcionales? Sí, en cierta manera. Pero, al fin y al cabo, este modo de considerar los dispositivos de modo general, sin cualificar sus tareas prácticas concretas, es mucho más cercano a su naturaleza que los estereotipos que producen toda la ansiedad epistémica que recorre ahora el mundo de la educación o el de una parte de las empresas. Recordemos que los LLMs no pueden separarse de las bases de datos que los alimentan, de forma que son estas y no la realidad las que utilizan para crear sus perfiles y patrones. De hecho, nuestra experiencia cotidiana con internet, ya movida por estos ingenios, corrobora muy bien este modelo de ficción: si durante unas horas tenemos el capricho de buscar si hay abrigos de lana para perros chiguagua, sin que tengamos ningún interés práctico en ello, nuestras nuevas exploraciones se llenarán de anuncios de perros, de ropa y alimentos caninos, de videos de perritos adoptados, de anuncios de aplicaciones para adoptar perros abandonados, …, y estaremos sumergidos unos días en un universo canino que puede que no nos importase lo más mínimo al comienzo.

Desafortunadamente, nuestro realismo sobre el funcionamiento de la inteligencia artificial generativa nos devuelve a un horizonte pirrónico como el del mundo Matrix del posmodernismo del siglo pasado. Si queremos persistir en nuestra resistencia al escepticismo tal vez debamos cavar algo más en este jardín y tener en cuenta otros aspectos que hemos dejado de lado.

3. LOS LLMS COMO INGENIOS EPISTÉMICOS HÍBRIDOS

La ansiedad epistémica que suscitan los LLMs, como otros casos de ansiedad –ya hemos aludido a la que recorre las evaluaciones de internet, a la que podríamos añadir la que suscitan en general los medios de comunicación–, tiene una base correcta, en tanto que detecta una alta tasa de falibilidad, y una equivocada expectativa sobre lo que estos modelos tendrían que hacer. Lamentablemente estas expectativas han sido creadas por la popularidad que han adquirido, muchas veces fomentada por el propio diseño de los LLMs cuando funcionan en abierto y de modo no propietario, induciendo la idea falsa de que son un paso adelante en la consecución de una inteligencia artificial general que imitará o sustituirá a la humana. Pocas controversias sociales son más lamentables que esta.

Los LLMs son buenos en lo que son, y en ello residen sus posibles virtudes epistémicas. (Alvarado, 2023) ha sugerido que debemos considerar las inteligencias artificiales como tecnologías epistémicas, y en particular como "mejoradores epistémicos" (*epistemic enhancers*). La idea es muy general, tal como se expone en el artículo, pero creo que va en la dirección correcta: la manera adecuada de examinar el valor epistemológico de estos dispositivos debería ser mucho más pragmática, al modo como enfocamos la tecnología que nos rodea sin los agobios heideggerianos sobre si es una degeneración del *dasein* en su olvido del ser y una caída en el pensamiento instrumental. Sí, quizás, cierto funcionalismo, al menos como el que mantiene la teoría dual de los artefactos (Kroes, Meijers, 2006), podría ayudarnos a resolver las cuestiones escépticas sobre las inteligencias generativas.

La teoría dual de los artefactos sostiene que debemos considerar un dispositivo técnico como un mecanismo que cumple una función en tanto que ha sido diseñado para que los usuarios entiendan y usen el artefacto para esa función. Hay aquí, pues, la doble perspectiva de lo mecánico y lo intencional, que da cuenta de muchos de los debates que se han producido en la filosofía de la tecnología contemporánea. Mi propuesta es continuar en esa línea aplicada ahora a intenciones y funciones epistemológicas.

El primer punto de esta hipótesis es que no es correcto examinar las propiedades epistemológicas de las inteligencias artificiales tomando como unidades de evaluación el programa y el acto concreto de un particular que aplica un

promt para que la máquina le dé una respuesta epistemológicamente correcta que él tome como base para formar una creencia justificada. Este modo de evaluar los LLMs no atiende a su funcionamiento real, sino a un estereotipo creado artificialmente para propósitos comerciales que no importan en este trabajo. Al contrario, hay que tener en cuenta que un modelo lingüístico o multimodal debe ser valorado epistémicamente teniendo en cuenta los cuatro momentos que he señalado anteriormente: la base de datos, el proceso de representación, las fases de entrenamiento supervisado, no supervisado y el producido por el uso y, por último, y muy relevante, el ajuste a tareas específicas para las que se demanda socialmente uno de estos modelos.

Entendidos de este modo, estos dispositivos tienen una complejidad sociotécnica y una dinámica de funcionamiento, uso y corrección que son centrales en la evaluación epistemológica. Podemos considerarlos sistemas epistémicamente híbridos y masivos, compuestos por numerosos agentes humanos con una gran división social del trabajo cognitivo y técnico que suministran datos, que los preparan para su introducción en las redes neuronales y transformadores, por el propio sistema algorítmico, la base material y energética que sostiene la adquisición, almacenamiento y tratamiento de datos, el campo de intereses y dominio social para el que se ha diseñado el ajuste fino, y el progresivo entrenamiento generado por las derivas del uso.

Nos encontramos, pues, ante un complejo sociotécnico híbrido sobre el que ahora podemos preguntarnos por la agencia epistémica, por la posible autoridad y, consecuentemente, por las virtudes y vicios y el riesgo epistémico que asumimos al incorporarlo a nuestras vidas. ¿Son artefactos epistémicos los LLMs? La respuesta a esta pregunta no puede ser independiente de qué unidad e intervalo temporal consideremos como base para la evaluación y, en segundo lugar, cuándo y cómo se introduce la demanda de conocimiento en el sistema. La misma doble consideración es la que debe guiarnos para responder a la pregunta de la existencia y naturaleza de la autoridad epistémica de estos ingenios y de sus virtudes y vicios.

La respuesta a estas preguntas no puede ser incondicionada, sino dependiente de diseños y usos y modelos concretos. Se trata de complejos sociotécnicos en donde el conocimiento se encuentra distribuido (Hutchins, 1995) y en los que, por ello, es en el conjunto de la circulación de datos, procesamiento y correcciones en el que tenemos que plantearnos las preguntas epistemológicas. Muchos de los usos y diseños no tendrán ninguna función epistémica o no será central, por ejemplo en los usos lúdicos o estrictamente empresariales para manipular hojas de cálculo. En otros, como por ejemplo en lo que parece que son bastante buenos, en la traducción, la consideración epistémica es más bien de contenido que de referencia: importa el grado en que ha sido preservado el sentido y el significado del texto. En otros, sin embargo, en los usos científicos, educativos, militares o gubernamentales, la función epistémica es central y hay

que considerar no tanto los posibles fallos sino la dinámica de aprendizaje del sistema.

Tenemos, por tanto, una agencia epistémica distribuida, mucho más que en el caso del testimonio, mucho más masiva en todos los órdenes de cantidad de humanos y de recursos materiales y, por ello, con una autoridad epistémica también distribuida que debe situarse entre el dogmatismo y el escepticismo como una autoridad falible y en continua corrección. El carácter distribuido aquí es central. No se trata simplemente de una distribución entre cerebros, al modo en que se considera esta cuestión en epistemología social, sino de una distribución más cercana a lo que se considera en las reflexiones sobre la mente extendida: las máquinas realmente hacen inferencias, general probabilidades y con ellas hacen predicciones cuya relevancia epistémica es examinada y corregida en los procesos tanto de entrenamiento como de uso.

Entre el entusiasmo comercial y el pirronismo digital, ambos fenómenos comunicacionales del momento presente mi propuesta es considerar los LLMs (o los MLLMs multimodales) como dispositivos sociotécnicos falibles para los que necesitamos una epistemología aplicada que no es la epistemología social, tal como está siendo desarrollada en el contexto académico analítico, ni tampoco las derivas del tratamiento de la inteligencia artificial hacia la ética de la tecnología, sino que debe abrirse un campo específico que, usando el término luminoso de Alvarado,2023 podría ser el de la epistemología tecnológica o tal vez la tecnología epistémica.

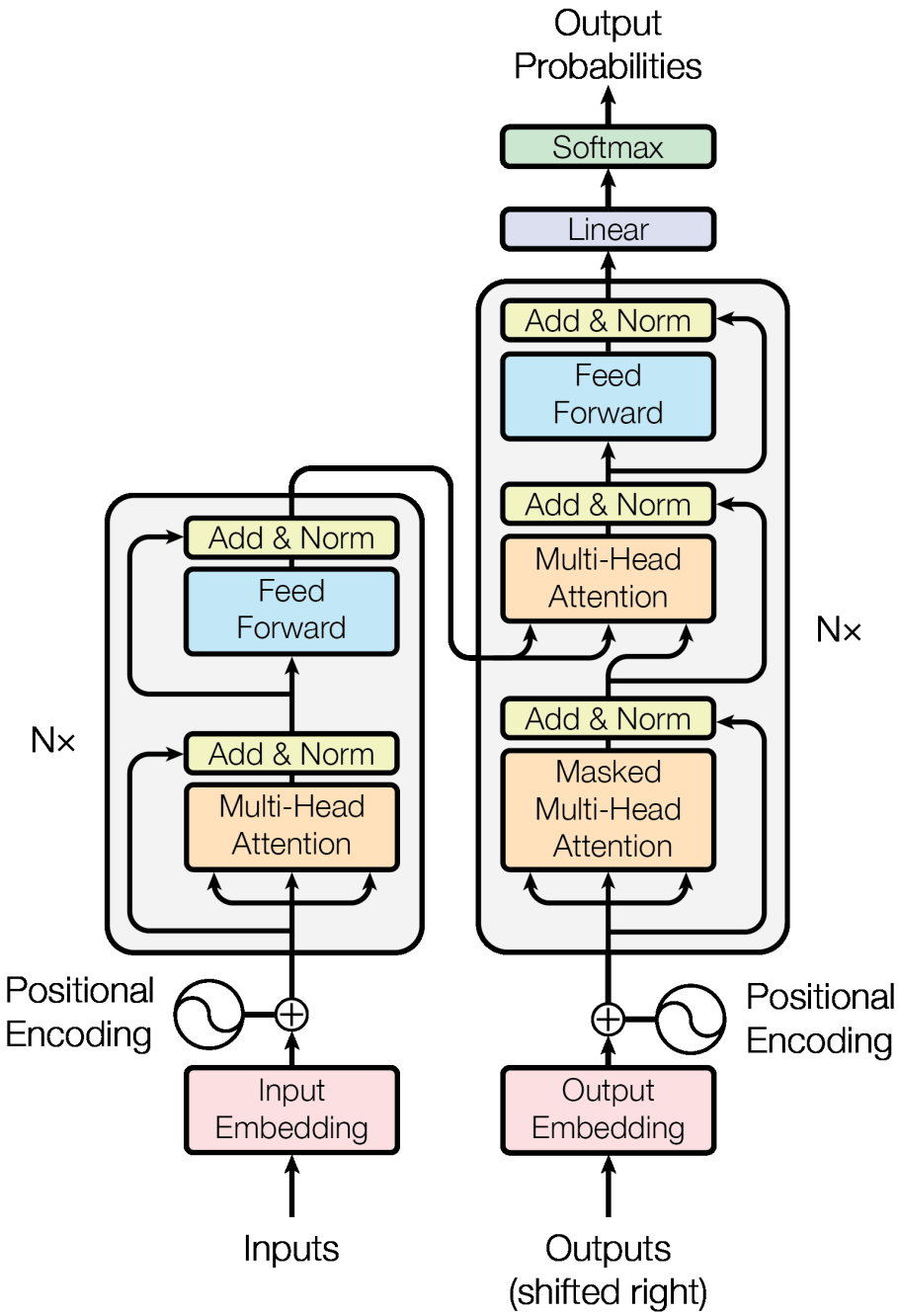


Fig 1[1]

1 Fuente: https://www.run.ai/guides/generative-ai/transformer-model (recuperado el 31/08/2024) y Yuening Jia - DOI:10.1088/1742-6596/1314/1/012186. Licencia CC BY-SA 3.0

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVARADO, RAMÓN (2023) "AI as an Epistemic Technology. Science and Engineering Ethics 29 (5):1-30.

ANDRADA, GLORIA; CLOWES, ROBERT WILLIAM & SMART, PAUL (2023). Varieties of transparency: exploring agency within AI systems. AI and Society 38 (4):1321-1331.

BAI, H. (2022) "The epistemology of machine learning", *Filosofija,Sociologija*. 33/ 1, p. 40–48, en https://www.lmaleidykla.lt/ojs/index.php/filosofija-sociologija/article/view/4668 (recuperado el 31/08/2024

BLUMER, A. (2024) "LLMs have revolutionized AI. Do we still need knowledge models and taxonomies, and why?" https://www.linkedin.com/pulse/llms-have-revolutionized-ai-do-we-still-need-models-why-blumauer-rfkkf/ (recuperado el 31/08/2024)

CARTER, J. ADAM & GORDON, EMMA C. (2020). "Is searching the internet making us intellectually arrogant?" en Alessandra Tanesini & Michael P. Lynch (eds.*), Polarisation, Arrogance, and Dogmatism: Philosophical Perspectives*. London, UK: Routledge.

CARTER, J. ADAM; AND, & SIMION, MONA (2020). "The Ethics and Epistemology of Trust". Internet Encyclopedia of Philosophy.

COECKELBERGH, M. (2020) "Artificial Intelligence, Responsibility Attribution, and a Relational Justification of Explainability". *Science and Engineering Ethics 26* (4):2051-2068.

COECKELBERGH, M. (2021) *Ética de la inteligencia artificial*, trad. Lucas Álvarez Canga, Madrid: Cátedra

COECKELBERGH, M. (2023) *La filosofía política de la inteligencia artificial: Una introducción,* trad. Lucas Álvarez Canga, Madrid: Cátedra.

FROST-ARNOLD, K. (2021) "The Epistemic Dangers of Context. Collapse online", en Lackey J. (ed.) (2021), *Applied Epistemology*. New York, NY: Oxford University Press.

FROST-ARNOLD, KAREN (2014). "Trustworthiness and truth: The epistemic pitfalls of internet accountability". *Episteme 11* (1):63-81.

FROST-ARNOLD, KAREN (2023). "Who Should We Be Online? A Social Epistemology for the Internet". New York: Oxford University Press.

GILBERT, MARGARET (2013). *Joint Commitment: How We Make the Social World*. New York, NY: Oup Usa.

GOLDBERG, SANFORD (2015). *Assertion: On the Philosophical Significance of Assertoric Speech*. New York, NY: Oxford University Pres

GUEGUEN, GAEL & YAMI, SAID (2010). "Internet in the process of data collection and dissemination". en Bernard Reber & Claire Brossaud (eds.), *Digital cognitive technologies: epistemology and the knowledge economy*. Hoboken, NJ: Wiley.

GUNN, HANNA & LYNCH, MICHAEL P. (2021). "The Internet and Epistemic Agency." en Jennifer Lackey (ed.), Applied Epistemology. New York, NY: Oxford University Press. pp. 389-409.

HEERSMINK, RICHARD (2018). "A virtue epistemology of the Internet: Search engines, intellectual virtues and education". *Social Epistemology 32* (1):1-12.

HEERSMINK, RICHARD; DE ROOIJ, BAREND; CLAVEL VÁZQUEZ, MARÍA JIMENA & COLOMBO, MATTEO (2024). "A phenomenology and epistemology of large language

models: transparency, trust, and trustworthiness". *Ethics and Information Technology 26* (3):1-15.

HUTCHINS, EDWIN (1995). *Cognition in the Wild*. Cambridge MA: MIT Press.

KROES, PETER & MEIJERS, ANTHONIE (2006). The dual nature of technical artefacts. Studies in History and Philosophy of Science Part A 37 (1):1-4.

IVY, V. (2021) Yikkity Yak, "Who Said That?' The Epistemology of Anonymous Assertions, en Lackey J. (ed.) (2021), *Applied Epistemology*. New York, NY: Oxford University Press.

IVY, VERONICA (2021) Part Eight: Epistemology and the Internet. The Internet and Epistemic Agency / en Lackey, J. (2008) *Learning form Words: Testimony as a Source of Knowledge*, Oxford: Oxford University

MCKINNON, R. (2018). The Epistemology of Propaganda. Philosophy and Phenomenological Research 96 (2):483-489.

MÖßNER, NICOLA & KITCHER, PHILIP (2017). "Knowledge, Democracy, and the Internet". *Minerva 55* (1):1-24.

PREM E. (2023) "The Semantics, Ethics, and Epistemology of Large Language Models", en https://caiml.org/dighum/summerschool2023/program/llm-semantics-ethics-epistemology.pdf (recuperado el 31/08/2024)

SCHMIDT, C. T. A. (2007). "Artificial Intelligence and learning, epistemological perspectives". *AI and Society 21* (4):537-547.

SCHWENGERER, LUKAS (2021) a. "Online Intellectual Virtues and the Extended Mind". *Social Epistemology 35* (3):312-322.

SCHWENGERER, LUKAS. (2021)b. "Revisiting Online Intellectual Virtues." *Social Epistemology Review and Reply Collective* 10 (3): 38-45. https://wp.me/p1Bfg0-5JX

SMART, P. R., CLOWES, R. W., & HEERSMINK, R. (2017). "Minds Online: The Interface between. Web Science, Cognitive Science and the Philosophy of Mind". *Foundations and Trends in Web Science*, *6*(1–2), 1–232. https://doi.org/10.1561/1800000026

SMART, PAUL & CLOWES, ROBERT (2021). "Intellectual Virtues and Internet-Extended Knowledge". *Social Epistemology Review and Reply Collective 10* (1):7-21.

SMART, PAUL (2017). "Extended Cognition and the Internet: A Review of Current Issues and Controversies". *Philosophy and Technology 30* (3):357-390.

SMART, PAUL; HEERSMINK, RICHARD & CLOWES, ROBERT (2017). "The Cognitive Ecology of the Internet". In Stephen Cowley & Frederic Vallée-Tourangeau (eds.), *Cognition Beyond the Brain: Computation, Interactivity and Human Artifice* (2nd ed.). Springer. pp. 251-282.

SMART, PAUL R. (2012). "The Web-Extended Mind." *Metaphilosophy* 43 (4):446-463

SMART, PAUL R. (2022). "Toward a Mechanistic Account of Extended Cognition". *Philosophical Psychology 35* (8):1107-1135

SPENCE, E.H. (2009). "A universal model for the normative evaluation of internet information." *Ethics and Information Technology 11* (4):243-253.

STEVENS, I (2024). "The Epistemological Consequences of Artificial Intelligence, Precision Medicine, and Implantable Brain-Computer Interfaces". *Voices in Bioethics 10*. DOI https://doi.org/10.52214/vib.v10i.12654 (https://doi.org/10.52214/vib.v10i.12654)

STEVENS, IAN (2024). "The Epistemological Consequences of Artificial Intelligence, Precision Medicine, and Implantable Brain-Computer Interfaces". *Voices in Bioethics 10*, en https://journals.library.columbia.edu/index.php/bioethics/article/view/12654 (recuperado el 31/08/2024)

TOLLEFSEN, D.P. (2009). "WIKIPEDIA and the Epistemology of Testimony". *Episteme 6* (1):8-24.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 59-77
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

FENÓMENO Y EXPERIENCIA: LA CRÍTICA HUSSERLIANA AL POSITIVISMO DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

PHENOMENA AND EXPERIENCE: THE HUSSERLIAN CRITIQUE ABOUT THE POSITIVISM OF THE THEORY OF KNOWLEDGE

JOSÉ MANUEL CHILLÓN
Doctor en Filosofía
Catedrático de Universidad
Universidad de Valladolid
Valladolid / España
jose.chillon@uva.es
ORCID: 0000-0002-7755-7849

Recibido: 14/10/2024
Revisado: 07/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El papel central que la fenomenología otorga a la descripción de los fenómenos y la atención precisa a la complejidad de la experiencia la situaba como alternativa al positivismo y a su estrecho criterio de validez, precisamente sustentado en la evidencia de los hechos y en su relevancia empírica. La teoría del conocimiento, fundamentalmente de raíz postkantiana, parecía haber claudicado a las pretensiones cientificistas buscando concentrar en su lógica toda la racionalidad y, en definitiva, toda la filosofía. La fenomenología de Husserl nace precisamente con el objetivo de derribar los fundamentos del positivismo: la noción de hecho y la comprensión de la experiencia.

Palabras Clave: Experiencia, fenómenos, hechos, Husserl, positivismo, teoría del conocimiento.

Abstract: The central role that phenomenology gives to the description of phenomena and the precise attention to the complexity of experience positioned it as an alternative to positivism and its narrow criterion of validity, precisely based on the facts and their empirical relevance. The postkantian theory of knowledge seemed to have given in to scientistic pretensions by seeking to concentrate all of philosophy in its logic. Phenomenology, in this way, stands up against positivism by discussing its foundations: the notion of fact and the understanding of experience.

Keywords: Experience, phenomena, facts, Husserl, positivism, theory of knowledge.

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.59

1. INTRODUCCIÓN

La fenomenología tiene el objetivo de poner a la razón ante la realidad, sin intermediarios, sin los constructos que se interponen entre hombre y mundo. En definitiva, se trataba de *dar la palabra a las cosas* evitando el alambicado intermedio que supone todo el complejo epistémico que enarbola la modernidad y su comprensión del conocimiento como representación. Puede decirse entonces que la fenomenología accede a donde la teoría del conocimiento no pudo llegar y que, en realidad, la hermenéutica, en su versión heideggeriana y en sus desarrollos posteriores, nace exactamente en el vacío dejado por la epistemología, como genialmente explicó Rorty. De hecho, sin llegar a la ferviente crítica del posmoderno, el propio Husserl ya había reclamado para la fenomenología lo apuntado por Descartes, aunque todavía no explorado: el *a priori* de la correlación *cogito-cogitatum,* por sí sola suficiente para criticar la estructura sujeto-objeto y la delimitación férrea consecuente entre hombre y mundo[1]. Por tanto, la fenomenología, aun en las fases en las que tiene vocación de ser *ciencia estricta,* teoría de las *teorías del conocimiento*[2], se propone como objetivo pensar otro modo de conocimiento precisamente derribando el pilar que sustenta la epistemología positivista y el cientificismo resultante: la noción de hecho como lo *obíectum,* como lo opuesto al sujeto, como aquello que es *positum* en la medida en que puede ser medido y contado, así como su consecuente comprensión de la experiencia en tanto que sustento de la verificación, único criterio de verdad del conocimiento. Y así, cuando se descubre que todo objeto es algo más que su componente fáctico, se entiende cómo ese objeto, además de darnos lo que nos da en un momento, abre un horizonte propio de posibilidades de manifestación, un horizonte de sentido que no se agota en su mero acontecer fáctico[3]. Esto es, la crítica de la fenomenología a la teoría del conocimiento comienza, precisamente, problematizando lo que la teoría da por supuesto: que pueda

1 "La correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto es la fuente de los problemas más hondos y difíciles. La fuente -dicho en una palabra- del problema de la posibilidad del conocimiento". HUSSERL, E., *La idea de la fenomenología.* Barcelona: Herder, 2004, 28-29. Los términos sujeto-objeto imponen una obligada atención a los modos de ligar lo uno y lo otro, explicará después Heidegger. "El entender el conocimiento como una "relación entre sujeto y objeto" encierra tanto de verdad como de vacuidad. Además de que sujeto y objeto no coinciden tampoco con Dasein y mundo". HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo.* Madrid: Trotta, 1995, 81.

2 "En su fundamento último, la filosofía no es seguramente otra cosa que intención hacia el conocimiento absoluto". HUSSERL, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Madrid: Alianza, 2020, 134.

3 La fenomenología de Husserl ya había mantenido como concepto capital este de *horizonte* algo así como el ámbito trascendental que constituye los objetos en su darse al sujeto. En Husserl, la horizonticidad no sólo venía dada por la inagotabilidad de la donación, sino por la subjetividad trascendental que se presentaba como el ámbito del aparecer del mundo, la experiencia que posibilita toda experiencia por estar como *detrás* o *antes* de todos los hechos.

hablarse del conocimiento, convirtiendo, en suma, en un enigma el darse del objeto de conocimiento al conocimiento mismo[4].

Sin duda la crítica de la fenomenología a la concepción de la verdad de la teoría del conocimiento, esto es, la crítica a la teoría de la verdad como correspondencia, redunda en otra concepción del sujeto, mejor dicho, en otra concepción de la conciencia que antes de enfrentarse al mundo como lo otro, como lo de afuera, se sabe siendo *conciencia de mundo.* Esa íntima correlación constitutiva de los dos elementos que la teoría del conocimiento moderna había presentado como separados e independientes sólo se comprende si se mira a lo que sucede antes de toda disección epistemológica. Y esa correlación, tan decisiva para la comprensión de la fenomenología, es la que alimentará después la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y su mayor aportación: el Dasein es siempre *in der Welt Sein,* ser en el mundo.

Y es que, si hay algún problema constitutivo y constituyente de la filosofía del s. XX es este: el problema del conocimiento. Porque el conocimiento se había pensado así, como el modo filosófico por excelencia que, después de haber inaugurado la modernidad en sus versiones racionalista y empirista, pretendía amalgamar todos los problemas filosóficos en la determinación de cómo se accede a la realidad, cómo ésta se nos da y cómo estar ciertos de que el resultado de tal hazaña puede tener visos de ser verdad. La teoría del conocimiento concentraba todo lo que podía esperarse de una teoría de la razón. El *camino seguro de la ciencia,* en palabras de Kant, incitó a la filosofía a embridarse en sus *tentaciones* metafísicas estableciendo una férrea separación entre lo racional (lo científico) y lo irracional (lo que está fuera de los cánones de cientificidad). La revolución científica capitaneada por las mejores mentes filosóficas del momento, pero también las centurias postreras de la física, de la química o de la biología, con filósofos de primer orden al timón, justificaron la costumbre de vincular razón y ciencia, razonamiento y método científico[5]. Esta concentración de los intereses de la filosofía en el éxito de la ciencia contribuyó decididamente a podar otras direcciones del pensamiento empequeñeciendo la razón y acotándola en su potencia horizóntica. La filosofía se había reducido a ser teoría del conocimiento, pero de un modo muy concreto y específico de conocimiento. Otro modo de hacer filosofía solo era posible si los criterios de la epistemología positivista encontraban una crítica profunda a sus postulados. Y, entonces, la crítica a la teoría del conocimiento era, sin duda, la reclamación de una razón amplia, de una filosofía que volviera a recuperar sus aspiraciones primeras de

4 Cfr. HUSSERL, *La idea,* 29. "El problema verdaderamente importante es el de la donación última de sentido por parte del conocimiento y, por lo tanto, el del objeto en general, el cual solo es lo que es en su correlación con el conocimiento posible". Ibid, 90.

5 "Casi ha venido a ser un lugar común de la filosofía de nuestro tiempo que pretende ser ciencia rigurosa el afirmar que solo puede haber un método cognoscitivo común para todas las ciencias y, por tanto, también para la filosofía". Ibid, 33.

ser saber omnicomprensivo, de un modo de conocimiento que no tuviera que doblegarse a los principios del cientificismo.

La fenomenología, en ese contexto, tenía por delante la necesidad de mostrar los *horizontes de la razón* y, para ello, la primera tarea consistía en repensar la estructura sujeto-objeto sobre la que se había montado la epistemología. ¿Qué pasa antes de que se produzca esa parcelación de lo real? ¿Qué sucede en la antesala de la teoría del conocimiento?[6] ¿Qué significa el *darse en persona* de lo real? Acaba el capítulo como empezó: la crítica de la fenomenología a la teoría del conocimiento es, sin duda, la condición necesaria para superar la filosofía moderna y su lógica *representacionista* con toda la carga escéptica y relativista que arrastra ese paradigma.

2. EL *A PRIORI DE CORRELACIÓN* Y SU CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN DE LOS HECHOS

Desde el momento en el que Husserl reclama para la filosofía una vuelta a las cosas mismas para que sean estas las que marquen la pauta sin intermediarios que prejuicien el resultado, está poniendo en un brete lo que luego se denominará el paradigma de la representación. En la médula de la fenomenología está la crítica a la teoría del conocimiento. No sólo a la separación que tantos problemas genera y tan fácil se lo pone al escepticismo, sino a la misma caracterización de cómo quedan, desde ese prisma, el sujeto y el objeto. De modo que, el primer problema con el que se topa la fenomenología es que la teoría del conocimiento no ha hecho crítica de sí misma. Su modo de realizarse en *actitud natural,* su modo de asumir como dado el mundo aquí y así, constituye una mole de ingentes problemas filosóficos[7].

La desconexión de la tesis general de la actitud natural, la de que el mundo existe, sólo había sido entrevista por Descartes como una especie de juego

6 Esta fue la misma motivación de Heidegger. La filosofía práctica de Aristóteles, el neokantismo, el aprecio por las filosofías de la vida y el cristianismo primitivo fueron para el de Messkirch fuentes para su propio modo de pensar la fenomenología: la muestra de todo lo que le queda a la filosofía más acá de la teoría del conocimiento. Se trataba de acceder al momento previo a ese transfigurarse del hombre en sujeto y del mundo en imagen, como había sostenido en *La época de la imagen del mundo*. Porque es ahí, en ese momento previo (que gustó ser denominado *práctico*) en el que acontece la verdad desnuda de lo preteórico, de lo prelógico, de lo ordinario, de lo cotidiano. Ya para Husserl, la verdad intuitiva o ante-predicativa (*Anschauungswahrheit*) es más fundante y originaria que la verdad proposicional (*Satzwahrheit*). Es la distancia entre la verdad de lo ideal (tenga el grado de universalidad que tenga) y la verdad correspondiente a las vivencias como individuos concretos de esas especies, ya sean los actos de enumerar o los actos de significar.

7 "El problema radical es precisamente la obviedad en la que el mundo es constantemente y en la que es este mundo". HUSSERL, E., "La psicología en la crisis de la ciencia europea". En: *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme, 2019, 657.

argumental con salida prevista. Aquella duda y esta epojé[8] se diferencian en la rectitud y en la firmeza de su planteamiento. Y así, si uno se tomaba en serio a Descartes, debería poder preguntarse por lo que queda cuando todo cuanto creíamos que era y que había se pone entre paréntesis, inaugurando así el camino de la fenomenología trascendental[9]. Con Descartes, la epojé. Más allá de Descartes, la reducción. Todo ello para advertir que el mundo y el sujeto están constitutivamente suturados y que es correlativo el darse de aquel y la tensión intencional de este. Y que, por tanto, el *ego cogito* cartesiano era tan verdadero como insuficiente. O, mejor dicho, como el Moisés redivivo, Descartes anunció la tierra prometida sin profundizar en la magnitud de su hallazgo: que todo *cogito* conlleva su *cogitatum.* Intencionalidad, intuición, epojé y reducción representan las aportaciones husserlianas fundamentales para explicar por qué pudiendo comenzar como una teoría del conocimiento, la fenomenología no incurre en los fallos estructurales evidenciados por el extremo epistémico del cientificismo. Y así, la fenomenología exige una cierta actitud de abandono o de desasimiento (*Enthaltung*), de puesta entre paréntesis (*Einklammerung*), de desconexión (*Ausschaltung*), y de todo un amplio acervo semántico que refiere a cómo debe procederse para que se pueda advertir la novedad que supone el modo filosófico de existencia, la vida que se deja regir por la absoluta autorresponsabilidad que emana de la razón y que no quiere pensar ya si no es desde la conversión radical que supone suspender la evidencia cotidiana sustentada en un mero arsenal de hechos (*Tatsachen)*. La cosa se complica un poco más cuando se advierte que Husserl entiende por vida ordinaria también la vida científica, esto es, la actitud de quien investiga, observa regularidades, propone hipótesis, construye leyes, pone en circulación teorías… Todo este modo de proceder cae bajo el concepto de *actitud natural*, por tanto, bajo aquella actitud cuyas certezas deben ponerse en evidencia, cuyos *actos ejecutivos de validez* deben inhibirse para emprender el quehacer filosófico radical. No deja de ser sorprendente tratar de saber qué tiene en común un tipo de vida pre-teórica, habitual y ordinaria, con el trabajo de laboratorio de un bioquímico, por ejemplo. Husserl parece tenerlo claro: ambas formas de vida, ambos modos de existencia, dan por descontado que el mundo existe, que el mundo está ahí. Uno y otro, militando en esa *superstición de los hechos,* asumen lo que para la filosofía es verdadero tema y problema: la tesis general de la actitud natural, esto es, que la realidad es tal y como aparece. "No basta con poner fuera de validez todas las ciencias (…) tenemos que despojar de su validez ingenua a la base universal en que todas ellas reposan, es decir, al mundo de la experiencia"[10]. Todo esto (que es la realidad pre-fenomenológicamente considerada de la que se tiene

8 Aunque el propio Husserl reconoce que "es un hecho sumamente curioso que la consideración fundamental que abre todo el desarrollo de la filosofía moderna no fuese sino la puesta en escena de una reducción fenomenológica". HUSSERL, *Problemas,* 133

9 HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas.* Madrid: Tecnos, 2009, 10.

10 HUSSERL, *Meditaciones,* 25.

una evidencia empírica propia de la inmediatez del acto perceptivo) tiene el carácter de lo que está *ahí, delante.* Esta es la tesis general de la actitud natural que debe ser cambiada radicalmente (*Ideas* § 31). Estos rendimientos primeros, básicos y *dados de suyo* son los que quedan en suspenso, fuera de juego, entre paréntesis. "Así, en lugar de la actitud objetivista primigenia, ejecutamos la actitud subjetivista correlativa"[11].

El proyecto de la fenomenología, por tanto, consiste en derribar la frontera entre lo inmanente y lo trascendente como si de ámbitos ontológicos opuestos se tratara. La evidencia de lo dado no sólo se referirá, en la fenomenología trascendental, al acto noético de la vivencia, sino al propio contenido intencional noemático, contenido que posee una *inmanencia trascendente*[12] que no implica salir de la conciencia trascendental y, por tanto, aseverar nada acerca de la realidad fáctica del noema u objeto intencional [13](cuyo descubrimiento, por cierto, es consecuencia del fracaso del proyecto realista de Husserl). Es de orfebrería conceptual, sobre todo en algunos casos, distinguir el papel de la subjetividad en el conocimiento (en la medida en que el conocimiento es un rendimiento de la subjetividad) de lo que puede significar el extremo del solipsismo trascendental tan acusado en la consideración de la conciencia como *residuo* que queda tras la aniquilación del mundo, según se sostiene en *Ideas I* (§ 55). Los primeros pasos de Husserl en concreto las *Investigaciones Lógicas* sitúan la aportación decisiva de la fenomenología en la comprensión de cómo se vive el *darse* de la cosa a la conciencia que ya se describe, siguiendo a Brentano, como conciencia intencional. De modo que es el *aparecer* en sí mismo, la *fenomenicidad del fenómeno,* lo que constituye la ganancia de la reducción a la que no puede llegar la teoría del conocimiento. Es la estancia de los objetos en la conciencia la que deja de ser un hecho, en el sentido estricto, para pasar a ser sentido. La tarea capital de la fenomenología es, entonces, "la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existente y vale así con pleno derecho"[14]. Y esto es lo que constituye el en sí de las cosas que se dan a la conciencia a tenor de la intuición,

11 HUSSERL, "La psicología", 671.

12 Los conceptos de *inmanencia ingrediente* y de *inmanencia trascendente* aparecen bien definidos en la tercera conferencia de *La idea de la fenomenología,* para diferenciar así la sutil diferencia entre la inmanencia del acto noético y la inmanencia del contenido noemático, siempre vinculado y correlacionado con su acto correspondiente con el que forma la indisoluble unidad de la vivencia que, evidentemente, es ya siempre inmanente por constituir precisamente lo que sea la conciencia. Siendo verdad que, para no caer en el solipsismo de tamañas consecuencias, Husserl escribe una y otra vez que "la fenomenología no quiere, por tanto, desconectar la trascendencia en cualquier sentido". Cfr. HUSSERL, *Problemas,* p. 166.

13 El objeto intencional es el objeto al que se llega mediante la epojé que nos permite abandonar la realidad física del mundo del que como totalidad no podemos tener experiencia (pues sólo se nos da en escorzos) para identificarlo con el mundo en cuanto que es dado o en cuanto puede ser dado.

14 HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Madrid: FCE, 1993, 386.

consagrado como *el principio de todos los principios* (*Ideas I,* §24). De modo que la vivencia está constituida por esa correlación noético-noemática entre el acto de la conciencia y su contenido. La subjetividad descubierta por la reducción, de este modo, no es sino la "indisoluble unidad" de tener experiencia de mundo y el mundo dado en esa experiencia.[15]

> La trascendencia pertenece al sentido propio de todo lo que es mundano, si bien éste sólo cobra y puede cobrar el sentido total que lo determina -y con él su validez de ser- de mi experimentar, de mi respectivo representar, pensar, valorar, hacer (…) Si esta trascendencia de inclusión irreal pertenece al sentido propio del mundo, entonces, el yo mismo, que porta en sí el mundo como sentido válido y que a su vez es presupuesto necesariamente por este, se llama trascendental en sentido fenomenológico.[16]

Recuérdese que el camino explorado por Hegel, aunque ya apuntado por Fichte y Schelling, consistía en frenar la trayectoria inevitablemente escéptica de la filosofía moderna. Que esta filosofía centrada en el sujeto y en el conocimiento estaba condenada a firmar el finiquito de la propia tarea del pensar estaba claro -Hegel dixit- con solo asumir los rendimientos de la filosofía kantiana. Kant había advertido que el conocimiento tenía sus condiciones de posibilidad en el establecimiento de los límites de la razón cuya responsabilidad caía precisamente en el entendimiento. "La actividad de separar es la fuerza y la labor del entendimiento", sostenía Hegel en el *Vorrede* de la *Fenomenología del Espíritu*. El entendimiento fue, así, el gran protagonista de la modernidad. Su modo trascendental lo tenía claro: la experiencia era la fuente del conocer y el límite su condición de posibilidad. La razón antigua y escolástica, para la modernidad, había acampado en el terreno de lo metafísico, en el campo de lo que estaba más allá de lo cognoscible, en el lodazal de la dialéctica donde todo conocimiento quedaba embarrado.

Y ese fue el problema radical para el idealismo alemán: los límites prescritos por la razón para posibilitar el conocimiento no son más que sinónimos de una soslayada despedida de la verdad. Combatir esta idea de separación que contiene la estructura sujeto-objeto, así como criticar la asunción del límite que exige toda posibilidad del conocimiento fue el gran objetivo de Hegel. De otro modo, el triunfo de los modos de pensar lo finito y sus maneras de separar los dominios de lo real terminarían por obligarnos a acatar la incomprensibilidad tanto del acontecer mundano como de la libertad humana. El mundo y la naturaleza, el hombre y su libertad, según el patrón de tal modelo de epistemología, parecían no responder a una razón que pueda *dar razón,* parecían no obedecer a ninguna

15 Cfr. SAN MARTÍN, J. "La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe." *Ágora. Papeles de Filosofía* 16, 1997, 101-121. De la cita, p. 110

16 HUSSERL, *Meditaciones,* 37.

justificación ni a ningún plan. ¿Cómo pudo conformarse el hombre moderno con tan poca verdad?

Todo esto para apuntar que ya, en el idealismo absoluto, aparece una notable crítica no a la teoría del conocimiento como tal, sino a que esta y sus triunfos ejemplificados en los modos de pensar de la ciencia, fueran toda la filosofía. A la advertencia de esta estructura de límite y de separación propia de la estructura del conocimiento, y a esa pretensión tan post kantiana de querer que los modos de proceder de la ciencia modelen toda la filosofía, responde buena parte de la crítica que posteriormente motiva la fenomenología.

De ahí que el s. XX en filosofía tenga, en mi opinión, la ingente tarea de pronunciarse acerca de la razón que había dejado prescrita (y proscrita) la teoría del conocimiento en el esquema tan estricto como estrecho del positivismo. De este modo, las corrientes filosóficas contemporáneas se dividen, por qué no verlo así, entre aquellas versiones que tratan de actualizar una misión filosófica desde las concepciones positivistas, y aquellas que reivindican un modo de conocimiento alternativo al de las ciencias duras. Si en el primero estaban los neopositivismos, las filosofías de la ciencia y algunas de las corrientes de la filosofía del lenguaje, en el segundo, se situaban quienes proponían un modelo de razón amplia que reclamara un modo de racionalidad distinto. Aquí ha de situarse la fenomenología. Y es aquí donde tiene lugar la necesaria crítica a la teoría del conocimiento tal como fue legada por el positivismo.

Como se sabe, el paradigma positivista, fundamentalmente asentado en el procedimiento metodológico de las ciencias naturales, había ido ganando peso hasta convertirse en el marchamo que otorgaba el estatus de cientificidad a todo saber. Proceder como proceden las ciencias, separar los hechos de las interpretaciones, medir lo que fuera medible y hacer medible lo demás -que diría Galileo- eran algunos de los emblemas que resumían las diversas hazañas de los procedimientos de los saberes que querían ser científicos. La ciencia, en suma, ya había descubierto el camino de la seguridad y de la certeza. El modelo explicativo, y sobre todo la capacidad predictiva del método hipotético deductivo, definían el modo científico de saber, el tipo determinado de hacer y la manera humana de ser.

El positivismo se presentaba, además, como el *resto* que guardaba la esencia de la racionalidad atacada por la ubicuidad de los irracionalismos que permeaban la cultura de inicios de siglo. Un irracionalismo que hundía sus raíces en el romanticismo estético y en el nihilismo nietzscheano y que se veía confirmado por los acontecimientos sociopolíticos que, como mínimo, ponían en solfa las ideas ilustradas de progreso y de bienestar asociadas a la racionalidad. El positivismo parecía rescatar a la razón de todas las proclamas del sinsentido.

Pues bien, la irrupción de la fenomenología de Husserl, en este panorama de *desolación metafísica,* tiene como objetivo salvar la razón del lodazal

positivista y salir de una *filosofía sin alma*[17] para recuperar el vigor de la filosofía como alternativa a este *racionalismo vergonzante* que lleva consigo el cientificismo. La experiencia que requiere la filosofía, explicará Husserl en las lecciones de 1923/24 sobre *Erste Philosophie,* debe poseer la radicalidad que no se observa en las cosas del mundo. La validez de lo ideal conforma el terreno donde el conocimiento no se hace resbaladizo por estar fundado sobre la estricta necesidad, habría sostenido el Husserl recién convertido del psicologismo. Lo ideal fue descrito en *Investigaciones Lógicas* con una independencia tal de lo fáctico que la existencia empírica de lo *cogitatum* resultaba fenomenológicamente irrelevante. Si se suspende la obligación de juzgar sobre la realidad o no de algo para quedarse sólo con lo manifestado a la conciencia, eso que esencialmente se le aparece, el *eidos,* en tanto que se da, es un dato apodíctico, indiscutible. "La crítica del conocimiento –explica Husserl- quiere más bien ilustrar, sacar a la luz la esencia del conocimiento y la pretensión de validez que pertenece a esta esencia; y esto, ¿qué otra cosa quiere decir, sino traerla a que se dé directamente ella misma?"[18] En contra de lo que parecía, el positivismo y su configuración del modo de ser de la civilización europea, estaban en la raíz de la crisis del sentido y de la indigencia del hombre occidental.

Husserl comienza y acaba igual su fecunda y prolija vida intelectual: el positivismo repele la razón. Desde las *Investigaciones* hasta *Crisis,* se advierte que el positivismo es, de esta manera, un modo de irracionalismo. El positivismo esclerotiza el pensamiento, impide el conocimiento de lo real al confundirlo con los meros hechos (*Tatsachen*) y termina decapitando la filosofía por obstruir su ínsita tendencia a lo horizóntico, a su propia trascendencia. A pesar de que, al principio, Husserl detecte en la naturalización de la conciencia (en concreto en las tendencias psicologistas) una despedida de la verdad y de su apodicticidad, y de que al final la crítica del positivismo insista en el olvido del *Lebenswelt* (por el que el cientificismo obvia el contexto histórico en el que se hace la ciencia, el contexto práxico, en definitiva, la infraestructura de sentido que constituye y está en la génesis de toda experiencia), la fenomenología se mantiene en la misma línea de reclamar un nuevo modo de razón para que, en el fondo, sea posible *restaurar el orden moral del mundo*. En suma, en la fenomenología y en su objetivo de *volver a las cosas mismas,* late la necesidad de aprender a mirar *de otra manera;* está ínsita la urgencia por descubrir la potencia de la racionalidad allende los presupuestos y la metodología del cientificismo.[19] Lo que los naturalismos creen que es la realidad, el puro aparecer de la cosa ante mí,

17 Así la llama Husserl a la filosofía hechizada por el positivismo. Cfr. HUSSERL, "La psicología", 647.

18 HUSSERL, *La idea,* 41.

19 Hemos trabajado estas cuestiones en relación a la verdad práctica en la filosofía contemporánea en CHILLÓN, J. M. "La verdad práctica en la transformación hermenéutica de la fenomenología" en VV.AA., *Verdad práctica. Un concepto en expansión,* Granada, Comares, 2022, pp. 107-117.

la representación, es sólo una porción de la dación total, explica Husserl en *Problemas*[20]. Los *apareceres*[21] son siempre múltiples y, de este modo, aspiran a ofrecer conocimientos parciales, escorzados, subjetivistas. Cada cosa es su identidad representada en los múltiples *apareceres* posibles. Y es el empirismo el que confunde la representación de la cosa, siempre parcial, contingente, fáctica y con no más verdad que la que puede resultar acumulada por el proceso inductivo generalizador, con la cosa en sí.

> Tan pronto como se abrió un horizonte infinito de preguntas, de preguntas científicas que por principio no podrían entrar en ninguna ciencia objetiva del mundo, por mucho que no obstante concernieran al mundo y al entero sentido de ser mundo, tuvo que disolverse la obviedad según la cual coinciden lo existente y lo real, y por tanto la totalidad de lo existente y el mundo[22].

La fenomenología genética husserliana, por su parte, supone una reestructuración de los problemas de la fenomenología trascendental. La discusión para los especialistas es, si la fenomenología genética es una maduración del giro trascendental de Husserl (motivo, dicho sea de paso, del abandono de toda una generación que se había visto sorprendida por el compromiso de objetividad y de apodicticidad de la etapa husserliana de Halle y que ahora parecía abandonar mediante esa recuperación del psicologismo ya superado) o si la aceptación de la historicidad y de la intersubjetividad, como modo de comprensión de lo que sea lo trascendental, no estaría suponiendo ya una crítica a la conciencia diseñada como *residuo que queda tras la aniquilación del mundo*.

El hallazgo de la subjetividad trascendental como fuente de todo sentido, como fundamento de constitución de la objetividad, no podía obviar que también esta *yoidad* resulta constituida: el yo es polo de sus actos y sustrato, también, de habitualidades[23]. Y este resultar constituida es lo que Husserl descubre mediante el análisis de las *síntesis pasivas*, esto es, mediante el análisis de los presupuestos y sedimentos en los que toda subjetividad se encuentra implicada. Las síntesis pasivas abren a la subjetividad a todo el conglomerado de operaciones que determinan las operaciones constitutivas de la conciencia. Se trataba de destacar, en realidad, la conformación histórica de la subjetividad, sin caer en el modelo positivista del historicismo.

---

20 HUSSERL, *Problemas,* §8.

21 "Nada de lo que en la vida está ahí delante como verdadera realidad, es en verdad real". HUSSERL, E., "Sobre la tarea presente de la filosofía". En: *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme, 2019, 587.

22 Ibid, p. 594.

23 "Y esto porque el yo no es un polo vacío de identidad, sino que, en virtud de una legalidad propia de la génesis trascendental, con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él, gana una propiedad nueva y permanente". HUSSERL, *Meditaciones,* 89.

El paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética suponía una reacción de Husserl al encuentro con Dilthey y sus consideraciones acerca de la vida y de la historia y, sobre todo, una respuesta a la crítica heideggeriana a la propia fenomenología. Husserl -termina sosteniendo Heidegger- no había sido suficientemente radical con su lema de *zurück zu den Sachen selbst.* Desde los años 20 hasta la publicación de *Krisis*, Husserl advierte de la constitución del *Lebenswelt* que, desde el punto de vista trascendental, radicaliza el a priori de correlación al que hemos dedicado este capítulo: *toda conciencia es conciencia de y toda realidad es realidad para una conciencia de.* El mundo, que había quedado reducido a la mínima expresión en el trayecto cartesiano, se reconoce ahora en su validez trascendental con la misma certeza que antes abrigaba solo al *ego cogito.* Tomarse en serio la correlación implica que el conocimiento sea siempre conocimiento de algo desde un horizonte como es el mundo. Sujeto y mundo se encuentran implicados *intrinsice inter se conexis.* Además, el *Lebenswelt* supone reconocer el encaje circunstancial del hombre en el mundo propio, en la tradición, en la historia. Supone frenar la obsesión positivista por determinar el estatuto de cientificidad solo teniendo en cuenta el contexto de justificación (por utilizar la terminología de los neopositivista de Viena, con Reichenbach a la cabeza) para abrir la racionalidad a lo dispuesto por el contexto de descubrimiento. Refugiar a la razón en la ciencia, expresamente en la ciencia natural, y ésta en la matematización de las observaciones, termina llevando a cabo una *fetichización* de los hechos y esclerotizando la filosofía.

Curiosamente, en los últimos años de su vida y de su producción, Husserl concentra en ese olvido del proceso de constitución pasiva de la subjetividad del quehacer científico uno de los motivos fundantes de la crisis de las ciencias. Justo en la apertura a la conciencia histórica ha de descubrirse también la intención teleológica de la constitución de la razón siempre abierta a la realización de las tareas infinitas. La fenomenología representa, ahora, esa finalidad que pone a la filosofía en la senda de lo que supuso siempre la responsabilidad de una vida en la verdad[24].

Probablemente a la vaga e injusta comprensión de la fenomenología, como un solipsismo trascendental o como una teoría del conocimiento tan radicalizada como alejada de la concreción del existir, contribuyó, de algún modo, la caricaturización a la que en ocasiones fue sometida por parte de Heidegger,

24 Los últimos trabajos concentrados en torno a lo que supuso *The new Husserl* o la nueva imagen de Husserl advierten de la perspectiva moral y ética de la fenomenología husserliana que no parecía tener otro objetivo sino dejar para la filosofía y para la razón la tarea de *restaurar el orden moral del mundo*. Desde esta óptica no sólo se entiende mejor la obra husserliana (con acento moral muy específico en los trabajos sobre *Ética, Renovación del hombre y de la cultura, La. Crisis de la humanidad europea*…) sino también lo que supuso la recepción anómala de la fenomenología que estuvo acentuada por ese trabajo especialmente descriptivo de todo un ámbito de lo eidético, subrayando así y solo el compromiso realista de la fenomenología.

sostenida e incrementada, además, por una separación progresiva de su maestro que se confirma con la publicación del artículo sobre *Fenomenología* en la *Enciclopedia Británica*. Quienes no acepten la reducción -sostenía Husserl en el epílogo a la edición de *Ideas I* (prólogo, a su vez, de la edición inglesa)- no entenderán la radicalidad de la misión fenomenológica, así como la permanente tarea de una obra nunca acabada que conmina a todo ser racional a ser continuada. *Tua res agitur* llega a decir Husserl en la culminación de este escrito. Pues bien, Heidegger no pudo aceptar el salto radical entre la actitud natural y la fenomenológica por medio de la reducción en la medida en que suponía hacer a la filosofía evadirse en las nubes de la teoría, de una determinada forma de ver el mundo que no correspondía con la fundamentación que había prometido la fenomenología ante el desolador panorama del s. XX. ¿Cómo podríamos comprender nuestro *ser en el mundo* si el mundo queda entre paréntesis? ¿Qué radicalidad es la que nos obliga a no tomar en concreto nuestro modo originario, primordial y básico de ser que será denominado facticidad?

El hecho de que la complejidad y la amplitud de la experiencia humana no resulte explicada desde el rígido esquema de la teoría del conocimiento (como si toda nuestra experiencia de mundo fuera una manera de explicitar la conexión unidireccional entre el adentro y el afuera, entre lo inmanente y lo trascendente) lleva a la fenomenología a acceder exactamente al momento previo a esa disección epistémica al que nos referíamos al principio. Nos referimos al ámbito de la vivencia. Recuérdese la fertilidad filosófica de este hallazgo en Franz Brentano. La peculiaridad de los actos psíquicos venía dada por su apodicticidad, situando así la dirección de la filosofía en el acceso a la evidencia de la inmanencia y en el descubrimiento de la bilateralidad de toda vivencia, lo que Brentano denominó la *maravilla de las maravillas:* la íntima correlación entre el acto psíquico y el fenómeno físico al que tiende. Podríamos asumir, de forma muy inicial y sencilla, que la maduración de la fenomenología avanza desde un primer platonismo, que asume la existencia de ámbitos de objetividad e idealidad absoluta -tal y como se expresa en las *Investigaciones Lógicas*- hasta la consideración de que lo importante de la filosofía es el análisis de la índole de los actos conscientes a los que esas ideas llegan a darse, ante los que esas esencias llegan a abrirse. Y que es, precisamente, profundizando en este hallazgo, por el que se descubre la función constituyente de la conciencia en la dirección noemática de toda vivencia que, a su vez, en cuanto conciencia situada en el mundo, es siempre constituida. En cualquier caso, lo que es decisivo en esta comprensión fenomenológica de la vivencia es cómo la apodicticidad de la inmanencia termina desplazándose del acto psíquico (como habría dispuesto la psicología empírica) al contenido del propio acto, hacia el mundo correlativamente dado y constituido como sentido en la determinación de lo que significa la experiencia subjetiva, no en cuanto experiencia concreta, sino en cuanto experiencia trascendental, en cuanto vitalidad trascendental.

¿Cómo acceder a este ámbito de lo inmanente? La fenomenología de Husserl concentró en la reducción el método adecuado para lograr ese acceso. Se trataba de reconducirse al ámbito del que emana el sentido del mundo para la conciencia. Reducirse no era otra cosa sino quedarse sólo con el rendimiento trascendental del mundo, con lo que significa el mundo para mi vida, con lo que se supone que es, para todo sujeto, tener experiencia del mundo. Y para ello, la fenomenología tenía que estar dispuesta a un cambio de rumbo, a una nueva actitud que, precisamente, permitiera ese acceso a lo originario donde se descubre cómo el mundo está ahí para mí. Esto primero y originario no es ya el hecho evidente de cómo la conciencia está abierta al mundo, sino el previo *darse cuenta* de los actos conscientes al que se accede por una actitud alternativa a la del positivismo. La fenomenología avanza investigando, como era de esperar en su proceso de maduración, desde una comprensión del yo como mero haz de vivencias, o incluso como puro recipiente vacío monadológico, a una noción de yo como un complejo de vivencias cuya *inmanencia ingrediente* está referida a una *inmanencia trascendente* que amplía el campo de la evidencia del cogito al *cogitatum*, al sentido, al mundo tal y como es para la conciencia, independientemente de su verificable existencia trascendente. El naturalismo precisamente negaba toda perspectiva trascendental con la evidente consecuencia de la dogmática reducción de la conciencia a la descripción de los actos conscientes mecánicamente considerados.

De alguna manera, se iba poniendo en claro la motivación que Husserl tuvo ya en 1898 y que ha dado título a este capítulo de nuestro artículo: la íntima correlación entre conciencia y mundo. Si seguimos esta misma línea reflexiva, quizá podamos advertir que la fenomenología, desde el principio, reclama una concepción completa de lo humano traicionado por cualquier abordaje exclusivamente empírico. Tener experiencia es, de algún modo, tener mundo, vivir el mundo, saberse existiendo en el mundo.

3. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO COMO CRÍTICA DE LA EXPERIENCIA HUMANA[25]

En la lógica positivista todo lo investigable científicamente son hechos. La conciencia humana también. Pero, si la conciencia puede explicarse como un hecho más de ese ámbito de los *Tatsachen*, con sus mismos métodos y rudimentos, con el principio de causalidad como modelo de explicación científica, no habrá lugar para justificar la singularidad y genuinidad de lo humano[26]. Los

25 Una versión más completa de estas reflexiones vinculada a cuestiones de neurociencia, la hemos tratado en CHILLÓN, J. M., 2022, "The unitary sense of human being. A husserlian approach against reductionism" en VV. AA., *Protecting the mind,* Springer.

26 SCHAEFFER, J. M., *El fin de la excepción humana,* Buenos Aires, FCE, 2009, 13 ha explicado a este respecto que Husserl es el último gran representante de la *excepción humana*

sujetos disolverían su particularidad en no ser más que seres de la naturaleza -había sostenido el fundador de la fenomenología- y entonces faltaría lo que da sentido a la naturaleza. La tendencia omniexplicativa del cientificismo es decididamente repelente a cualquier intento de comprensión unitaria del hombre y, por tanto, a cualquier posibilidad de restaurar la idea de filosofía como *scientia omnium rerum* precisamente por negarse a entender la relevancia trascendental de todo modo de superación de la perspectiva de los puros hechos. Naturalizar la conciencia esto es, convertirla en un hecho más, contribuiría a reducir su inmensa capacidad horizóntica, su constitutiva dimensión mistérica, su determinante facultad constitutiva y donadora de sentido al mundo. Y, por tanto, un decidido atentado a la *sede de la verdad* cuya relevancia fenomenológica no consiste solo en saber qué es esto de la verdad, sino cómo puede ser vivida[27].

En *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl denuncia que el psicologismo y el historicismo son teorías reduccionistas que, al mundanizar las ideas, las desvinculan de todo valor y de toda norma[28]. La fenomenología, en consonancia con el ideal griego y renacentista, quiere presentarse como la expresión de este saber radical y universal, omniabarcante y global que históricamente ha poseído la filosofía entendida ahora como *allbefassende Wissenschaft*. Sólo una lógica trascendental –advierte Husserl- permitirá comprender que las ciencias positivas están fundadas en una racionalidad relativa, unilateral "que deja presente su necesario reverso: una plena irracionalidad".[29] Pero, además, el naturalismo, creyendo acudir a un tipo de experiencia originaria y fundante, termina por no asumir que la ciencia emerge en un ámbito constituido de sentido, en un horizonte de sedimentos que exceden el tipo de aproximación unilateralmente empírica. De modo que no es exacto decir que toda teoría tenga un fundamento material, una base empírica a la que deba remitirse para encontrar su justificación, sino más bien llegar a descubrir que, tanto las teorías como sus colecciones de datos verificables, así como sus protocolos de trabajo investigador, están, a su vez, fundados. Están siempre anclados en formaciones de sentido, en génesis históricamente constituidas que, como mínimo, advierten de que lo originario no es exactamente lo considerado como lo puramente empírico.

En nuestra opinión, la crítica al modelo de la teoría del conocimiento del cientificismo es la crítica al concepto de experiencia manejado por el propio

consistente en que el ser humano tiene la especificidad de poder trascender su propia naturalidad, lo cual parece que es una rémora de la dualidad cartesiana entre "naturaleza" y "espíritu". Se trata, en definitiva, de un antinaturalismo que se mantiene como tesis común en sus obras desde *Investigaciones Lógicas, La filosofía como ciencia estricta* o *La crisis de las ciencias europeas.*

27 El problema del naturalismo reside, pues, en naufragar en el diluvio escéptico dejando que se esfume nuestra propia verdad. Cfr. HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Barcelona: Crítica, 1991.

28 HUSSERL, E. *La filosofía como ciencia estricta.* La Plata: Terramar, 2007

29 HUSSERL, E., *Lógica formal y lógica transcendental.* México: Centro de Estudios Filosóficos, 1962, 21.

positivismo. En el modelo de epistemología positivista, siguiendo nuestra propuesta, acontece un doble reduccionismo de lo empírico. Por un lado, se presenta un reduccionismo que va parejo al estricto punto de vista empírico tendente a la acumulación de observaciones y a la colección de datos que fortalecen una determinada noción de objetividad consistente en abrirse a los hechos estrictos. Por otro, se asume implícitamente una reducción de lo que significa lo empírico al advertir cómo se aclara la complejidad constitutiva de la experiencia humana en cuanto se desvelan los mecanismos verificables a los que se remonta. ¿No es esta concepción de la experiencia propia de la teoría del conocimiento en versión positivista incapaz de explicar la verdad de la experiencia humana? Adviértase, entonces, que planteamos aquí la crítica a esa concepción de la experiencia como la más radical crítica que puede hacerse al pretendido éxito del positivismo.

La fenomenología nos advierte de que la experiencia filosófica capital es la experiencia vivida, la experiencia en la que la conciencia se encuentra dando sentido al mundo en el que ella misma ya está instalada mediante su cuerpo. El ser humano es cuerpo y piensa como cuerpo que es. El cuerpo es el que vive el mundo y por medio del que se constituye toda experiencia que es siempre experiencia mundana. Es la perspectiva de la experiencia humana como experiencia in-corporada la que reclama un abordaje mucho más amplio que cualquier reduccionismo cientificista. Además de que el cuerpo sea un objeto más de la naturaleza en cuanto *Körper* y, por tanto, en cuanto contenido de actos intencionales, el cuerpo, como cuerpo vivo (*Leib*), tiene funciones constituyentes: por medio de él accedemos al mundo, a las cosas y a los otros. La experiencia humana que es relevante para la fenomenología, entonces, es una experiencia de profunda integridad entre la conciencia y el cuerpo, entre mi yo y los otros, entre hombre y mundo. Y la cuestión es comprobar que esa experiencia global, esa vitalidad trascendental, no es asumida ni respetada por las derivas cientificistas ya que sus planteamientos asumen una ontología parcial que resume la complejidad del ser humano en un mero conjunto de *hechos* con el consiguiente sesgo de toda teoría resultante, de modo que ni el concepto de experiencia humana ni el de persona quedan salvados. De este modo, el problema crítico para la fenomenología reside en el mismo estatuto de cientificidad de estas ciencias y en cómo el abordaje metodológico sobre la conciencia resulta sesgado al tener como objetivo la disolución de los grandes problemas existenciales.

Desde este cientificismo se pierde de vista la integridad de la experiencia humana. Husserl, de hecho, ya había aclarado que la esencia del naturalismo era la consideración de la naturaleza como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas. El naturalismo -sostiene el filósofo- tiende a tratarlo todo como naturaleza falseando el sentido de todo dominio que se resiste a este tipo de abordaje. Nada se explica desde la estructura sujeto-objeto. Tampoco el lenguaje. En la propia experiencia del lenguaje resultan

amalgamadas y estructuralmente interrelacionadas y superpuestas no sólo las actividades conscientes del individuo consistentes en hablar, nombrar o expresarse, sino toda una compleja red de experiencias vividas, de hábitos adquiridos, de convenciones sociales… que entran dentro de lo que Husserl denominó las síntesis pasivas determinadas por la génesis de la conciencia. Aristóteles, de alguna manera, ya había avanzado que la experiencia de producción de significados debía atender no sólo a un proceso puramente interno del sujeto, sino a toda una experiencia hermenéutica que debía integrar facultades individuales, aspectos convencionales, así como una evidente garantía de intersubjetividad para que todo *legein* fuera un *semainein*.

Que la facultad para el uso del lenguaje con sentido, para la expresión y para la comunicación, esté situada y concretada en una zona de nuestro organismo, como sostienen argumentos neurocientíficos, sólo habla a favor de la tesis de la integridad del ser humano. Por eso, esta experiencia del lenguaje, profundamente humana, responsable de nuestra apertura al mundo y a los otros, conformadora de nuestras más profundas convicciones y valores, tejedora de la convivencia y del acuerdo, tiene su base material y corporal en la sección cerebral que origina la posibilidad del lenguaje. Esa es su condición necesaria, su condición de posibilidad orgánica, si se quiere. Pero eso no explica la experiencia de la comunicación.

Poco más arriba mencionábamos el reduccionismo en cuanto al contenido, como si la conciencia no fuera más que una especie de haz de procesos conscientes especialmente representacionales, es decir, fundamentalmente vinculados por su relación con el *afuera de la conciencia*, en esa lógica de la *Vorstellung* en la que Heidegger había decidido constatar el error de la epistemología. Sin embargo, aun aceptando esta primera reducción de la mente a su potencia epistémica, sería fácil darse cuenta de la competencia parcial del abordaje empírico. Pensemos en los actos de tipo perceptivo, en los más sencillos. La percepción no sólo enfrenta al hombre con el mundo desde la inmediatez sensible más básica, sino que ya está incorporando de alguna manera el tiempo y con él, la experiencia vivida. Percibo el ordenador en el que escribo y puedo anticipar cuál será la percepción de este objeto si lo cierro, si lo pongo de lado, o si soy yo mismo el que se da la vuelta para mirarlo desde otro escorzo.

> También la percepción externa (que no es, ciertamente, apodíctica) es en verdad experiencia de la cosa misma -*ella misma está ahí*- pero en ese estar ella misma ahí, la cosa tiene para el que la experimenta un horizonte abierto, infinito, indeterminado en su generalidad, un horizonte de lo propiamente no percibido en sí mismo.[30]

30 HUSSERL, *Meditaciones,* 32.

Las percepciones acontecen en la experiencia subjetiva que les da sentido, hasta llegar a contextualizar cada una de ellas en toda una ristra de observaciones que hacen significativo el mundo, no sólo por la experiencia retenida (experiencia pasada) sino por la experiencia *protenida,* por la expectativa. Efectivamente, los actos conscientes no ocurren en un ahora puro, en un presente del todo nuevo. Cada ahora consciente, cada vivencia, acoge la *prehistoria* de otros *ahoras* ya acontecidos y la perspectiva de los *ahoras* todavía por venir. En definitiva, en palabras de Damasio (1996, 255) "el presente no está nunca aquí. Llegamos siempre tarde a la consciencia". Investigar con altas técnicas el sencillo hecho mental de la percepción ofrecerá múltiples datos interesantes para las ciencias, especialmente para una ciencia de la mente como quería ser la psicología, pero no podrá entrometerse en qué significa que el acto perceptivo puntual constituya y, a la vez, sea constituido por la experiencia perceptiva, en cuanto experiencia histórica, como experiencia de dotación de sentido al mundo[31]. Experiencia constituida en la historia no sólo individual, eso sí, sino intersubjetiva ya que ese acto perceptivo se integra en una formación de sentido colectiva, cultural. La clave de la fenomenología, a este respecto, consiste en hacer ver que toda experiencia humana, siendo subjetiva, no es subjetivista, esto es, que toda experiencia lleva en sí su relevancia trascendental precisamente porque la razón no es una mera facultad fáctica sino "una estructura esencial y universal de la subjetividad trascendental". (Husserl, 2009, § 53).

Nuestra experiencia consciente, sea la que sea, tiene mucho de experiencia constituida, y no sólo constituyente. La vida humana es una experiencia instalada en un subsuelo, en un horizonte de sedimentos de sentido, en un *Lebenswelt,* en un amplio campo pre-reflexivo al que estamos referidos desde lo que Husserl en *Ideas II* denomina *intencionalidad operativa* (*fungierende Intentionalität)*. Ya no sólo se trata de la tendencia ínsita de nuestros actos conscientes a *dar de sí* hacia el mundo, a esa intencionalidad de la que no pueden dar razón los presupuestos empiristas del naturalismo, sino a todo un entramado estructural, inconsciente, pasivo, que opera en nosotros como *infraestructura de sentido* en nuestros modos de estar intencionalmente referidos a los contenidos de nuestros actos noéticos. De modo que el sentido no sólo acontece en el noema, como rendimiento intencional de toda *nóesis*, sino que hasta el modo en el que opera la intencionalidad noético-noemática está ya constituida por presupuestos de sentido que desbordan, de nuevo, cualquier intento reduccionista. "La teoría del conocimiento nunca ha sido vista como una tarea propiamente histórica. Esto es lo que le reprochamos al pasado"[32].

31 Además de que, como explicó Husserl en la IV Meditación, en la efectuación de sus actos, el yo desarrolla un estilo constante, con una ininterrumpida unidad de identidad, un *carácter personal*. De modo que cada acto puntual no puede ser ni estudiado ni comprendido en su puro acontecer individual y presente.

32 HUSSERL, "La cuestión del origen de la geometría". En: *Textos breves,* 699.

Todo vivir -explica Husserl- es un tomar posición. Tomar posición es saberse vinculado a ideas que pretenden ser normas de validez absoluta de acuerdo a las exigencias de la razón que determina lo que significa una vida vivida en la responsabilidad de la verdad. Pero esto sólo puede acontecer si se asume el valor de las ideas, de las profundas convicciones que han movido a los hombres y a los pueblos a abrirse a ellas, a entregarse a ellas. ¿Se puede, entonces, tergiversar ontológicamente la idea en hecho? ¿No forma parte de una exigua posición metafísica la comprensión de que la realidad es una amalgama de hechos? ¿No son acaso las ideas parte de la realidad? ¿No forman parte de lo real aquellas convicciones que hacen avanzar a los hombres hacia lo potencial asumiendo el primado fenomenológico de la posibilidad sobre la realidad? A esto es a lo que no puede negarse la filosofía: al trabajo trascendental que ofrece la posibilidad de investigar lo que vale para todo hombre, para toda comprensión de la experiencia subjetiva. Toda experiencia individual del hombre concreto, situado en un momento específico y anclado en una historia concreta, está en el orden trascendental, esto es, en el orden de lo que puede valer para toda otra experiencia. Desde ese punto de vista, lo trascendental abandona, por decirlo así, su estatus monadológico absoluto y *residual* (propio de la comprensión idealista de la conciencia), para concebirse como intersubjetividad, como un nosotros cuyas estructuras de producción de sentido (todo el ámbito de lo espiritual) implican el reconocimiento recíproco y empático.

4. CONCLUSIONES

> Una auténtica teoría del conocimiento únicamente tiene sentido como teoría fenomenológico-trascendental, la cual, en lugar de tener que ver con inferencias absurdas de una presunta inmanencia a una presunta trascendencia de ciertas cosas *en sí* que se suponen incognoscibles por principio, se ocupará exclusivamente de la aclaración sistemática de la efectuación del conocimiento en la cual aquellas llegan a ser necesariamente y por entero comprensibles como efectuación intencional"[33]

Donde encuentra su fuerza el positivismo, la fenomenología detecta su debilidad. Esa crítica al positivismo en sus versiones psicologistas, naturalistas o historicistas ponían a Husserl en la misma posición que vivieron los primeros filósofos: si es posible la filosofía es porque el compromiso con la verdad que afecta a la *existencia toda,* obliga a derribar los atisbos de escepticismo y de relativismo. Aquellos argumentos que sirvieron antaño de hilo conductor de los infatigables, variados y poliédricos escritos de Husserl, siguen siendo válidos hoy, cuando los avances neurocientíficos, en el fondo, están sustentados por la misma metodología y por los mismos criterios de éxito racional. Que lo que las ciencias duras llaman hechos son mucho más y expresan mucho más, y que la experiencia que

33 HUSSERL, *Meditaciones,* 112.

invocan como asiento de verdad tiene una complejidad desapercibida para el método científico, siguen siendo fundamentos básicos para afrontar el peligro contemporáneo de querer seguir reduciendo el conocimiento a lo dicho por el estrecho canon de la ciencia natural, eso sí, sin obviar, en ningún caso, sus enormes beneficios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHILLÓN, J. M., "La verdad práctica en la transformación hermenéutica de la fenomenología". En: VV.AA., *Verdad práctica. Un concepto en expansión.* Granada: Comares, 2022, 107-117.

AUTOR, "The unitary sense of human being. A husserlian approach against reductionism". En: VV. AA., *Protecting the mind.* Springer, 19-30.

HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo.* Madrid: Trotta, 1995.

HUSSERL, E., *Lógica formal y lógica transcendental.* México: Centro de Estudios Filosóficos, 1962.

HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Barcelona: Crítica, 1991

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Madrid: FCE, 1993

HUSSERL, E., *La idea de la fenomenología.* Barcelona: Herder, 2004.

HUSSERL, E. *La filosofía como ciencia estricta.* La Plata: Terramar, 2007

HUSSERL, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Madrid: Alianza, 2020.

HUSSERL, E., "La psicología en la crisis de la ciencia europea". En: *Textos breves (1887-1936).* Salamanca: Sígueme, 2019, 638-677.

HUSSERL, E., "Sobre la tarea presente de la filosofía". En: *Textos breves (1887-1936).* Salamanca: Sígueme, 2019, 576-615.

HUSSERL, "La cuestión del origen de la geometría". En: *Textos breves (1887-1936).* Salamanca: Sígueme, 2019, 678-708.

HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas.* Madrid: Tecnos, 2009.

SAN MARTÍN, J. "La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe." *Ágora. Papeles de Filosofía* 16, 1997, 101-121.

SCHAEFFER, J. M., *El fin de la excepción humana,* Buenos Aires, FCE, 2009.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 79-94
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

OTROS CUERPOS, OTRAS MENTES[1]

OTHER BODIES, OTHER MINDS

REYNNER FRANCO
Doctor en Filosofía
Profesor Permanente
Departamento de Filosofía, Lógica y Estética
Universidad de Salamanca
Salamanca/España
rfranco@usal.es
Orcid: 0000-0002-7278-7741

Recibido: 20/10/2024
Revisado: 19/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El carácter expresivo del conocimiento humano ofrece un punto de vista relevante para superar la compresión analógica del problema de las otras mentes enclavado en simulaciones o intentos de articulación de inferencias sobre las mentes de otras personas a partir de sus cuerpos. Si el conocimiento se expone en el lenguaje y en las acciones de individuos vivos encarnados, tal exposición revela la insuficiencia de la distinción entre lo interno y lo externo como criterio de análisis orientado únicamente a la distinción entre lo mental y no mental. Teniendo en cuenta el punto de partida que ofrece la concepción de Hegel y, en parte, la recepción inferencialista de R. Brandom, este trabajo propone un modo de resolver dicha insuficiencia a partir de un requisito intersubjetivo de racionalidad, que sitúa en la práctica de "conocer y darse a conocer" y en la significatividad corporal la base del conocimiento expresivo.

Palabras Clave: Racionalidad, Expresivismo Epistémico, Significatividad Corporal, Otras Mentes, Intersubjetividad, Enactivismo.

Abstract: The expressive character of human knowledge offers a relevant point of view to overcome the analogical approach of the problem of other minds embedded in simulations or attempts to articulate inferences about other people's minds from their bodies. If knowledge is exposed in the language and actions of embodied living individuals, such exposure reveals the inadequacy of the distinction between internal and external as a criterion of analysis

1 Este artículo forma parte de la línea de trabajo sobre epistemología del *Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL-USACH*, ha podido ser desarrollado con ayuda del Ministerio de Ciencia e Innovación, proyecto PID2020-113413RB-C32.

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.79

oriented only to the distinction between the mental and the non-mental. Taking into account the starting point offered by Hegel's conception and, in part, Brandom's inferentialist reception, this paper proposes a way to solve this insufficiency based on an intersubjective requirement of rationality, which places the practice of "knowing and making oneself known" and bodily significance as the basis for expressive knowledg.

Keywords: Rationality, Epistemic Expressivism, Bodily Significance, Other Minds, Intersubjectivity, Enactivism.

1. INTRODUCCIÓN

Una de las dificultades de largo recorrido en filosofía de la mente, al menos desde la formulación propuesta por Russell, es la de la validez y alcance del argumento de analogía –el observador solo puede acudir a la autoobservación para inferir que los cuerpos de otras personas están asociados a mentes[2]–, cuya contraparte podrían ser, hasta cierto punto, los enfoques orientados hacia el testimonio (el observado es quien ha de aclarar o exponer sus estados conscientes), bien sea a través del lenguaje o por procesos perceptuales corporales. Con diversos matices, autores como Austin (1961), Davidson (2001), Merleau-Ponty (1945) y McDowell (1994), entre otros, favorecerían este enfoque. Es probable que lo que incrementa la brecha entre ambas perspectivas sea el mismo asunto de base del que resulta subsidiario el problema de las otras mentes, a saber: el problema mente-cuerpo.

Si no disponemos de una concepción que articule la significatividad de lo mental y lo corporal, el problema del conocimiento de las otras mentes podría resultar equivalente al del conocimiento de otros cuerpos vivos en general. A partir de esta hipótesis, teniendo en cuenta que el objetivo principal de este estudio es examinar cómo se produce el conocimiento de otros sujetos epistémicos con cuerpo, este trabajo procurará contribuir a una concepción expresivista del conocimiento de otras mentes proponiendo un requisito intersubjetivo de racionalidad que tenga en cuenta el carácter significante de la corporalidad. Para ello acudiremos a la concepción hegeliana de cuerpo como signo (*Zeichen*), vinculado a la razón observadora, y a la noción de "exposición" (*Darstellung*) como contenido real de lo externo.

En cierto modo, esta propuesta encuentra ocasión para esbozar una diferencia entre la justificación del expresivismo lógico de R. Brandom, que sugiere hacer explícita una práctica social solo de tipo discursivo-semántico, y la concepción progresiva y retrospectiva –que podemos situar en Hegel– de conformación de la propia subjetividad como una práctica expositiva (racional y perceptual a la vez) que se realiza de forma recíproca. Un enfoque que permite

2 Cf. Russell, B. 1923, p. 504.

plantear, como ejemplo, cierta compatibilidad del modelo metafísico de Hegel –en los términos que se esbozarán en el apartado final a modo de conclusión–, con la concepción de la relación mente-cuerpo de la epistemología enactiva.

2. OPACIDAD DE LA CERTEZA DE SÍ

Desde su aparición en un pasaje dramático de la *Fenomenología del espíritu* (FE) de Hegel (el tránsito de la conciencia a la autoconciencia), el alcance de la dimensión intersubjetiva de la conciencia humana ha generado diversos desarrollos –no siempre vinculados entre sí ni inspirados necesariamente en Hegel– con amplio recorrido en distintas tradiciones de pensamiento. Dramático porque el protagonista de la obra –"nosotros": un "yo que es *nosotros* y [un] nosotros que es *yo*"[3], en constante conformación retrospectiva– inicia el proceso de ser consciente de sí mismo sólo a través de un estado ansioso (*Begierde*), de una insatisfacción casi patológica y un ensimismamiento prolongado[4], generado por el tratamiento de la exterioridad (el mundo ante la conciencia) como un campo amplio lleno de recursos y objetos para ser consumidos o conocidos, incluyendo a otros sujetos con cuerpo.

Lo que le da forma a este modo de relación de las conciencias singulares con el entorno, consigo mismas, con otros sujetos o con la realidad en general, es la persistencia en la certeza opaca de una "subjetividad unilateral" frente a la "apariencia de autosuficiencia del objeto".[5] En términos de la forma de conciencia correspondiente a la certeza sensible en la *Fenomenología*, se trataría de un estancamiento en la concepción del sujeto como un puro "este" y del objeto como un puro "esto", un momento en que "el individuo particular es el espíritu incompleto, una figura concreta, cuya existencia entera corresponde a una determinidad, y donde las otras están presentes en rasgos borrosos" (GW 9, 24). En esto consiste la opacidad de la certeza: el individuo está cierto de su existencia entera solo a partir de una determinidad o especificidad, permaneciendo fuera de foco ("en rasgos borrosos") todas las demás determinidades que lo constituyen.

Como bien se conoce, algunas consecuencias inmediatas de la prolongación y superación de esta experiencia fueron descritas por Hegel como: desdoblamiento, exteriorización, alienación y reconciliación, entre otras. Momentos que podríamos entender como sucesos básicos de tipo intersubjetivo, pues se sustentan en tránsitos dialécticos de la experiencia compleja de ser sujetos singulares

3 "Ich, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist" (Hegel, GW 9, 108). En esta sentencia funda Valls Plana (1971) su interpretación de la FE en clave intersubjetiva. Sobre la gradación yo-nosotros-Yo, cf. Álvarez Gómez 1974, p. 27.

4 En otro lugar he examinado las causas de tal ensimismamiento, véase Franco 2007, 47ss.

5 Como podríamos resumir a partir del tránsito del objeto a la idea en la *Enciclopedia* (*Enc*, § 212).

(numéricamente uno) y plurales la vez, lo que se puede entender como la estructura de la noción de "espíritu" introducida por Hegel. El "concepto" (en la *Ciencia de la lógica*) o "espíritu" (en la *Fenomenología del espíritu*) recoge en su amplitud el resultado de una autoconciencia colectiva que se encuentra confirmada, o se concibe, en la vida y conciencia de los individuos singulares a través de las concreciones, confrontaciones, acciones recíprocas, obras, instituciones, etc., que logran desarrollar individuos conscientes a partir del pensamiento.[6] Se requieren, por tanto, tránsitos sinópticos hacia diversos niveles o momentos de la conciencia para que la racionalidad humana pueda desplegarse, esto es, para que se lleve a cabo su proceso propio de autoconstitución o realización progresiva. La justificación de dichos tránsitos se encuentra en la necesidad de superar la opacidad del individuo presuntamente cierto de sí mismo, es decir, un individuo que se autoafirma sin contar aún con el resultado de la experiencia de sí mismo.

3. SER OTRO: DISPOSICIÓN DE LA EXPERIENCIA Y RACIONALIDAD INTERSUBJETIVA

Teniendo en cuenta que el momento crítico, ansioso, antes mencionado de la conciencia solo puede plantearse en un contexto psicobiológico (sujetos epistémicos con cuerpo orgánico), con impacto ontológico en su entorno natural y cultural –la vida de la conciencia, como individuo viviente con cuerpo, forma parte de la justificación tanto de la *Fenomenología* como de la *Lógica* de Hegel, el tránsito por diferentes niveles no es solo subjetivo sino también real-efectivo–, puede decirse que la relación entre experiencia interna y externa, entre vida mental y vida encarnada consiste inicialmente en una tensión entre el individuo y lo más genérico hacia lo que proyecta su posible satisfacción, a saber, su condición de ser viviente. Lo vivo es lo que la conciencia capta como el género en el que puede darse la unidad ansiada de su desdoblamiento en ser interno y externo, como algo propio y extraño a la vez, una unidad que la conciencia no sabe en qué consiste ni cómo ha de ejecutarse. El individuo vivo independiente que se presenta ante la conciencia singular es una constatación de la separación de ella misma respecto a su género, una situación que requiere ser superada para lograr la satisfacción de la autoconciencia (la realización de la certeza de sí): "la autoconciencia con esto está cierta de sí misma solamente mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es un ansia" (*GW* 9, 107). Esta sentencia de Hegel es uno sus legados con mayor influencia y alcance en la filosofía posterior hasta nuestros días.[7]

La satisfacción de la autoconciencia apunta por tanto hacia la exterioridad del sujeto ansioso, específicamente hacia la culminación de un proceso de reconocimiento de sí mismo como un ser particular que debe su individualidad a tres

6 Cf. Siep, L. 1998, p. 112.
7 Pippin 2011, p. 3 y 6ss.

condiciones: 1) al hecho de ser ya un cuerpo externo originario no producido por ella, 2) a un proceso de conformación intersubjetiva (sujeto-sujeto) y 3) a la determinación colectiva de su forma de vida (realizaciones del espíritu objetivo: lenguaje, actos y obras). Mientras el sujeto consciente de sí no inicie el recorrido racional por las implicaciones de estas condiciones, en esta experiencia dominará la perspectiva de un extrañamiento ante lo otro, un sentido desventurado de la conciencia que Hegel describe como un momento en el que la conciencia supone que "el *ser de suyo* [*Ansichsein*] es el *más allá* de sí misma" (GW 9, 132). Permanecer en esta perspectiva es lo que le da forma, según Hegel, al "mal idealismo" o idealismo vacío: "Solamente el mal idealismo unilateral hace que esta unidad reaparezca como conciencia en uno de los lados frente a ella un en *un sí*".[8] No obstante, la negatividad expresada en este "estado de desventura" ilustra bien la aplicación de la mediación que Hegel ensaya en su *Fenomenología*. A través de la certeza sensible, la percepción y, especialmente, del entendimiento la conciencia halla y desarrolla un punto de vista escindido y pone el acento en uno de los lados de la separación. Si se entiende esto como el mayor logro del sujeto consciente de sí, el desenlace será siempre un resultado unilateral. El hecho de que las dimensiones objetiva, subjetiva e intersubjetiva de la realidad del sujeto singular hayan quedado evidenciadas en el trayecto histórico de la conciencia, descrito hasta este momento, sitúa al pensamiento consciente en una función unificadora. Su realidad consiste en un movimiento irreductible a uno de sus momentos o a una de sus dimensiones. Puede decirse que la vida mental es racional cuando ejecuta la mediación de las unilateralidades halladas o expuestas; cuando se desarrolla o concreta como modo de articular los fragmentos y dimensiones de su realidad. En suma, la conciencia como acto –individual e intersubjetivo– de pensar desarrolla la pulsión de vincular lo que ella misma ha separado.

Un argumento desde el que podríamos plantear, a partir de Hegel, que la objetividad asociada a la actividad racional humana consiste en la ejecución de experiencias mediadoras de tipo intersubjetivo, se encuentra al inicio de la sección A (La razón observadora) del capítulo V de la FE.

> Esta conciencia, para la que el *ser* tiene el significado de lo *suyo*, la vemos ahora entrar nuevamente en la suposición y en la percepción, pero no como en la certeza de lo que es solamente *otro*, sino con la certeza de ser este otro mismo. Antes sólo le había *acaecido* percibir y *experimentar* algo en la cosa, pero, al llegar aquí, ella misma pone en marcha las observaciones y la experiencia. El suponer y el percibir, que antes se habían superado para nosotros, son ahora superados para la conciencia misma; la razón aspira a *saber* la verdad, a encontrar como concepto lo que para la suposición y la percepción es una cosa. (GW 9, 137)

8 En alusión Kant y Fichte, Cf. notas de la edición de *Phänomenologie des Geistes*, Wessels, HF.; Clairmont, H. (Eds.), Hamburg: Felix Meiner Verlag (=PhB 414), p. 583.

El requisito intersubjetivo de racionalidad (RIR), que propongo enunciar a la luz de este tránsito de superación de la unilateralidad de la posición del sujeto consciente, sería:

(RIR): *Si las percepciones son experiencias de cosas epistémicamente diferenciadas por el perceptor, las cuales surgen como sucesos que le acaecen al sujeto consciente, entonces el perceptor se refiere a sí mismo como lo epistémicamente diferenciado de lo que le acaece en la experiencia producida por su propia actividad epistémica*.

Si esto es correcto, entonces en el tránsito de la pasividad a la actividad de la experiencia del sujeto consciente se presupone la certeza de que él mismo es lo otro, o lo propio de sí mismo en este caso es *ser otro*, especialmente cuando pone en marcha observaciones y experiencias que inevitablemente aluden a él mismo como algo distinto de sí mismo de modo real-efectivo, es decir como un sujeto a cuyos pensamientos o sentimientos no tiene acceso, ignora lo que desea y lo que su cuerpo expresa. Esta experiencia no solo se refiere, por tanto, al conocimiento de aspectos de las cosas y fenómenos externos, sino también a la diferenciación de sí mismo como sujeto actuante o informante, como un otro distinto no solo de los demás sino también de sí mismo. Este desdoblamiento, junto con la opacidad inicial de la certeza de sí, plantea una seria dificultad para mantener el punto de vista analógico, es decir, la autoobservación resulta insuficiente para inferir estados mentales de otros cuerpos, incluyendo el cuerpo propio. Se descubre, por así decirlo, el artificio del punto de vista unilateral. La autorreferencialidad simple, que excluye la exposición de otros sujetos, no resulta viable para conformar la vida mental o subjetividad propia, no hay una zona preferente para situar el soporte de la conciencia de sí mismo dentro o fuera de un individuo.

La razón observadora inaugura la perspectiva de que la conciencia singular es *un otro ante alguien, ante algo* o *ante sí misma.*[9] Esto genera un caudal de actividad racional, una producción de experiencias y actos desarrollados a partir de capacidades conceptuales ya en marcha. La racionalidad consiste por tanto en concebir esta situación, en exhibirla y desarrollar eslabones que vinculen las partes diferenciadas. A partir de aquí, todas las realizaciones de la conciencia han de ser entendidas como real-efectivas, internas y externas a la vez, conceptuales y encarnadas, perceptibles.

4. CUERPOS SIGNIFICANTES

De lo descrito hasta ahora puede decirse que el contexto para producir nuevos contenidos y formas objetivas de la conciencia está dispuesto. El sujeto, en tanto

9 Para un análisis de la razón observadora como presentación de la estructura general de la *Fenomenología del espíritu* a través de la observación de la naturaleza, véase Ferrer 2016, p. 45ss.

individuo, puede continuar su desarrollo de modo libre a partir de una forma "humana universal": un entorno, "una parte del mundo, un pueblo […] costumbres y formación universales" (GW 9, 172), junto con las formas particulares que el individuo alcanza ser, las que él mismo logra formar desde su individualidad como sujeto autoactivo. No obstante, cuando la autoconciencia observa su relación con su realidad inmediata, con su cuerpo originario, puede encontrar dentro de sí misma lo que consideraba externo o situado fuera de ella, es decir, puede captar en su cuerpo una exterioridad que no difiere de su interioridad. La individualidad que desea producir ya se encuentra inmediatamente expuesta. El cuerpo propio, o la individualidad como sujeto ya encarnado, no ha sido formado por la autoconciencia, ella no se proporciona su propia individualidad de modo inicial, no ha sido producto de su libre hacer:

> Este *ser*, el *cuerpo* [*Leib*] de la individualidad determinada es la *originalidad* del mismo, su no haber sido hecho [por ella]. Pero en cuanto a la vez el individuo sólo es aquello que él ha hecho, resulta que su cuerpo es también o tiene que ser también la expresión de sí mismo que él mismo ha *producido;* tiene que ser a la vez un *signo* que no se queda en una cosa inmediata, sino en una cosa en la que el individuo da a conocer que es él (GW 9, 172).

Este ser original, el cuerpo con el que se ha nacido, pertenece al todo externo, al igual que la expresión que se logra del propio cuerpo, que es una actividad interior y exterior a la vez. Por una parte el cuerpo propio es una individualidad específica a la que se refiere de modo inmediato la existencia del sujeto como algo situado en el mundo, por otra parte es también un signo con el que los sujetos dan a conocer que son ellos.[10] El cuerpo conforma por tanto ambas: la individualidad orgánica (física, mecánica y química) inmediata de los sujetos, ajena a la factoría subjetiva, y la individualidad expresiva significante.[11] Esta concepción del cuerpo propio como expresión que un individuo puede producir por sí mismo contribuye sin duda a una concepción performativa fuerte de la corporeidad

10 Para un análisis de la compresión del cuerpo como signo en la antropología de Hegel, véase Paredes 2017, p. 103ss.

11 El sugerente análisis de Gustavo Sarmiento (2023) somete a crítica el punto de vista que entiende al yo (especialmente de impronta cartesiana) como un sujeto diferenciado más allá de la individualidad numérica, en tanto individuo. Su propuesta es que no hay más criterio que el numérico para indicar la diferencia entre individuos (2023, p. 82). Sarmiento está persuadido de que la filosofías moderna y contemporánea están construidas sobre un exceso de confianza en el modelo representacional inaugurado por Descartes (Sarmiento 2023, p. 80). Esta crítica parece coincidir con la caracterización hegeliana del individuo originario en el que consiste el cuerpo propio, pero esa consideración solo recoge un modo inicial, permanente e ineludible de diferenciación. En el caso de Hegel la autorreferencialidad del sujeto no es consecuencia de una representación al modo cartesiano, sino más bien de la captación lógica de sí mismo como una alteridad, como un individuo unilateral cuya racionalidad consiste justamente en exponerse o expresarse como "individuo entre otros individuos", concepto que quizá podría resultar más fructífero que el deíctico "individuos en tanto individuos" esbozado en la ontología de Sarmiento, a quien le estoy agradecido por sus valiosas aclaraciones y discusión sobre este punto.

propia, en tanto es posible modificar o transformar de facto (con acciones) y con palabras (actos de habla) bien sea el aspecto del cuerpo original o la esfera conceptual desde la que se lo concibe –animal, humano, (a)sexuado, vulnerable, fuerte, ungido, transfigurado, etc.–, pero esto no lograría eludir que en todos los posibles cambios pueda rastrearse que se trata de expresiones del mismo cuerpo, razón por la que no resulta suficiente comprender o investigar aquí el cuerpo solo como una forma, sino más bien como signo.

La observación de Judith Butler de que el cuerpo está ausente en la FE no parece tener en cuenta el alcance de esta función del cuerpo (como signo) en el apartado de la razón observadora. Aunque ciertamente no se dedica un epígrafe al cuerpo en la FE, como observa Butler, no es del todo cierto que solo se conceptualice como una "forma determinada" o que puede haber algo de somatofobia en el texto de Hegel (Malabou & Butler 2011, pp. 631s). Para Hegel no parece tratarse de un supuesto implícito para comprender la conciencia como deseo, lucha, vida y miedo a la muerte, como sostiene Butler (id.), sino más bien de una individualidad originaria que tiene una compleja función significadora.[12]

A partir de la conjunción entre ser cuerpo –orgánico y significante– y expresión puede situarse la relevancia de la justificación intersubjetiva básica. Lo interior de un sujeto epistémico no consiste en una actividad formal (abstracta) carente de contenido, es más bien "un carácter original en sí determinado, cuya forma es precisamente la actividad" (GW 9, 172). La actividad del cuerpo ejecuta la función de unificar lo interno y lo externo de un modo singular, con la salvedad de que cuando se trata del lenguaje y de las acciones estas pueden llegar a ser una realidad donde se pierde de vista su vinculación a la actividad de un único individuo:

> Este exterior, primeramente solo en cuanto *órgano*, hace visible el interior o, en general, lo convierte en un ser-para-otro. Pues el interior, en cuanto está en el órgano, es la *actividad* misma. La boca que habla, la mano que trabaja y, si se quiere, también las piernas son los órganos ejecutores, que tienen o portan en ellos el actuar en tanto *actuar*, o tienen en ellos el interior como tal. Pero la exterioridad que ese interior llega a ser mediante ellos no es sino el acto como una realidad separada del individuo. El lenguaje y el trabajo son manifestaciones en las que el individuo ya no se retiene ni posee en él mismo, sino que hace salir su interior totalmente fuera y lo da o lo entrega a otro (GW 9, 173).

Decir y *hacer* son, por tanto, dos formas de expresión que surgen de un mismo tipo de unidad originaria, en ambas lo expresado excede el interior del individuo, pero también permanece en el individuo mismo, aunque de forma externa perceptible o articulable en una secuencia de hechos. Esta indiferencia

12 Un enfoque existencial podría resultar paradigmático respecto a la experiencia de esta función del cuerpo, en la que sabemos que somos nuestro cuerpo pero eso no conlleva que nos identifiquemos plenamente con él, al respecto véase Blesa Aledo 2010, p. 531.

de lo interno y lo externo es posible por un contexto de exigencia intersubjetiva, como hemos argumentado antes. De dicha exigencia se obtienen modos originarios de expresión relativos a quien procura dar a conocer los suyos.

Unas líneas más abajo Hegel tiene en cuenta que las exteriorizaciones pueden terminar expresando demasiado o demasiado poco lo interior: "*Demasiado* porque lo interior mismo irrumpe en ellas, no permanece oposición alguna entre éste y aquellas; no solo *expresan* lo interior, sino que lo expresan de modo inmediato" (GW 9, 173). Cabe ilustrar esta explicación con los intentos de Brentano[13] –salvando las diferencias teóricas entre ambos autores– de suprimir la extensión como criterio diferenciador de fenómenos psíquicos y fenómenos físicos, por ejemplo: la expresión de un individuo iracundo es tan inmediata que no hay nada que buscar en el interior de lo expresado, la frontera entre lo interno y lo externo queda desdibujada. Por otro lado, las exteriorizaciones expresan "*demasiado poco* porque, en el lenguaje y la acción, lo interior se convierte en un otro y se entrega así a merced del elemento de la transformación que invierte la palabra hablada y el hecho consumado, haciendo de ellos algo distinto de lo que en sí y para sí son, como actos de este determinado individuo" (GW 9, 173). Esta ambigüedad de las exteriorizaciones que pueden producirse en el lenguaje, los actos y las obras plantea un auténtico desafío a la racionalidad expresiva. El único presupuesto que puede encontrarse en estos modos de expresión es la experiencia de un proceso de transformación de lo interior en otra cosa. La difícil asignación de estas expresiones a un individuo permanente respecto a otras individualidades requiere el esfuerzo epistémico de hacer explícitos los vínculos de la palabra hablada y los hechos consumados con la exterioridad del individuo, lo que solo puede realizarse en un contexto de prácticas intersubjetivas en las que los individuos conocen y dan a conocer expresiones.[14] Si este planteamiento es suficiente, el problema de las otras mentes sería equivalente al que pueda existir con la percepción de la actividad de otros cuerpos. Pienso que el requisito (RIR) antes mencionado se aplica igualmente al conocimiento del cuerpo propio y al de los demás. De modo que el conocimiento, entendido como experiencia consciente intersubjetiva (que requiere tratarse a sí mismo como un otro), consiste fundamentalmente en "dar a conocer" algo, tanto a sí mismo como a otros sujetos encarnados.

En todo caso, que el cuerpo propio pueda ser entendido como "signo" contribuye a aclarar, espero, la dificultad para comprender la expresión "tengo un cuerpo" cuando un sujeto se la dice a sí mismo, observada por Wittgenstein: "Si alguien dice «yo tengo un cuerpo», bien podría preguntársele ¿y quién habla con esa boca?" (*ÜG* § 244). El problema consiste en que tal afirmación –y todas las que emitimos sobre partes de nuestro cuerpo y los desplazamientos del mismo–, expresada en primera persona, no es contrastable. Se trataría de un tipo certeza anómala cuyo significado ignoramos, a menos que conduzcamos la experiencia

13 Cf. Brentano 2020, libro II, capítulo I.

14 Como ha desarrollado en parte la recepción de Brandom (cf. 2002, pp. 31 y 52).

de nuestro propio cuerpo a la observación externa de que no soy el único que cree que tiene un cuerpo con dos brazos, pies, etc., o mejor, de que no soy el único que se comporta como si tuviera un cuerpo: "¿A quién dice alguien que él sabe algo? A sí mismo o algún otro. ¿Si se lo dice a sí mismo cómo se distingue de la constatación de que él esté *cierto* de que se comporta de ese modo?" (*ÜG* § 245). La solución de Wittgenstein pasa por acudir a la convicción de que todo individuo sensato parece creer y actuar como si tuviera cuerpo: "todo ser humano 'sensato' se comporta *así*", aún así en realidad "no sé cómo ha de usarse la frase «tengo un cuerpo»" (*ÜG* § 258). Esta experiencia plantea un callejón sin salida porque presupone que la actividad mental no puede inferirse del cuerpo, razón por lo que habría que recurrir a simulaciones. El problema reside, como hemos anticipado, en la presunta separación entre lo mental y lo no mental. En el mismo dilema Wittgenstein recurre a una solución no deductiva: el comportamiento de otros individuos a los que se les atribuye capacidades racionales y a cuya actuación nos asociamos por analogía. Buscar inferencias deductivas válidas para referirnos a otras mentes o al propio cuerpo no parece, por tanto, la mejor solución del problema. En un sentido epistemológico, la experiencia del propio cuerpo plantea paradojas similares a las de la experiencia de la mente propia, con la diferencia de que el cuerpo puede ser entendido como signo, si seguimos la propuesta de Hegel, cuyos significados pueden transformarse en los procesos de exteriorización del sujeto. Para avanzar al respecto parece necesario definir la función de la expresión en las acciones recíprocas que se encuentran en la base de lo cognoscible o susceptible de ser intuido.[15]

5. RECIPROCIDAD Y EXPOSICIÓN

Sin duda en la reciprocidad de la práctica social la conceptualidad (o articulación racional) de los sujetos gana objetividad, pero ello procede de una necesidad de exteriorización unificadora imposible de culminar en solitario. Robert Brandom es uno de los autores posanalíticos que más ha insistido en las implicaciones de algunas partes del sistema de Hegel en la racionalidad inferencial fundada en prácticas sociales, entiende que para Hegel esta relación se concreta en una práctica discursiva (la de dar y pedir razones). Aunque esta lectura resulta compatible con el planteamiento de Hegel, la práctica que conduce la expresión es más bien, como hemos visto, la de conocer y darse a conocer, pero no solo de modo discursivo. La expresividad, en el caso de Hegel, parte de una necesidad lógica (onto-histórica) ya presente en los procesos conscientes prerracionales (separadores de elementos y dimensiones de la realidad), necesidad que marca el

15 Parece acertada, salvando algunos matices, la interpretación de Ch. Halbig de que en el centro de la "filosofía de la mente" de Hegel se aloja una teoría anti-modular del espíritu y en el centro de su epistemología se encuentra un realismo directo antiescéptico y antirepresentacionalista (cf. Halbig 2002).

surgimiento y desarrollo histórico de la racionalidad: la historia de sujetos conscientes que han de cumplir el requisito de concebirse a sí mismos como mediación (negación determinada). Esto se encuentra ya en el ámbito de lo objetivo, y es lo que hace posible las prácticas sociales que logran concretarse, sean estas discursivas o acciones y obras que entran en un escenario recíproco de atracción o repulsión entre individuos. La recepción de Brandom encuentra en el sistema de Hegel un refuerzo para su concepción de racionalidad como relaciones mediadas pragmáticamente, con un marcado sentido expresivista, especialmente en torno a operaciones que consisten en hacer o decir algo.[16] Sin duda esto forma parte de las implicaciones de la epistemología ontológica de Hegel, aunque la función principal que otorga objetividad a la racionalidad no se encuentra inicialmente en una práctica discursiva, sino en la negatividad del sujeto consciente, es decir, en la pulsión de superar su propia unilateralidad, que le mantiene aislado de todo lo demás y desde la que ineludiblemente busca darse a conocer.[17]

Esto conforma un modo de relación recíproca que resulta necesario. Se requiere la exposición para que los sujetos concreten su realidad integral. En otro contexto Hegel se refiere a la relación absoluta (realizada) como el dominio de la exposición necesaria, es decir, lo que hay detrás de la manifestación es una necesidad absoluta de autorealización o autodeterminación: "la *exponente (Auslegerin)* del absoluto es empero la *necesidad absoluta*, que es idéntica consigo misma como determinante de sí misma" (*GW* 11, 393). La partes de esta relación no pueden ser simples momentos o atributos de la relación, sino más bien *totalidades* (sujetos epistémicos vivos encarnados) que se determinan a sí mismos, que se realizan exponiéndose para que pueda haber una relación efectiva (recíproca) de tránsito entre la actividad y la pasividad. Aunque esta no es la última palabra en el sistema de Hegel, la reciprocidad conforma el punto de partida de la necesidad de exposición (*Darstellung*) en la que consiste la articulación objetiva de las determinaciones internas y externas.[18] *Exposición* es el término epistémico-ontológico que articula la realidad como subjetiva y objetiva a la vez, al menos tal como aparece en el tránsito del objeto a la idea en la

16 Cf. Brandom 2008, pp. xv, 200 y 217 nota.

17 Un resultado relativamente similar a esta lectura que propongo es descrito por W. Reich, aunque en un contexto aplicado desde un enfoque sociológico cognitivo, ajeno a la filosofía de Hegel. Tras un recorrido por las concepciones clásicas del problema de las otras mentes (desde Russell hasta el enfoque evolutivo de Michael Levin, pasando por Wittgenstein, Strawson, Davidson y Martin Hollis) Reich propone como solución la identificación de mecanismos de coordinación que obliguen a los participantes a "hacerse comprensibles" ante a sus socios de interacción. Frente a los modelos de simulación por analogía (Russell, Strawson, Gordon) defiende la tesis de que conocer otra mente no depende tanto de las capacidades del observador, como de las del observado, en la línea de Davidson, Hollis y, especialmente, de Levin. La exigencia es mantener las operaciones mentales de modo consistente, así la tarea del observador consistiría más bien en generar transparencia frente a la opacidad. (Cf. Reich 2010, pp. 40-63).

18 En otro lugar he propuesto que el modo de expresión de Hegel en algunos tránsitos, especialmente en la descripción de la relación absoluta en lógica de la esencia (de la *Ciencia de a lógica*), reflejan una forma interna/externa de intersubjetividad, cf. Franco 2007, pp 116ss.

Enciclopedia. La idea entra en escena como lo verdadero en tanto "unidad del concepto y la objetividad", como tal, la idea posee dos contenidos, uno ideal y otro real: "Su *contenido ideal* no es otro que el concepto en sus determinaciones; su *contenido real* es solamente la exposición del concepto que este se da en forma de existencia exterior" (Hegel, Enc, § 213, cursiva mía).

Puede decirse que la operación epistémica de la que depende la objetividad de la relación de este doble contenido (interno y externo a la vez) es propia de la intuición. De un modo muy cercano a las formas kantianas de intuición (espacio y tiempo), Hegel describe el contenido real como exposición del concepto "en forma de existencia exterior", el resultado epistemológico es que el despliegue conceptual no está vacío, se encuentra enclavado en el ser-ahí exterior (*äußerliches Dasein*). Aunque no podré continuar aquí el desarrollo de esta posible contraparte hegeliana de las formas de intuición de Kant, cabe aludir a una recepción, por parte de Hegel, del uso técnico propuesto por Kant del término *exhibitio* en la *Crítica del juicio,* vinculado a la función de "poner al lado del concepto una intuición correspondiente" (AA, V 192; B XLIX).[19] De todos modos, parece claro que la función del cuerpo propio en la noción kantiana de intuición difiere de la que Hegel le otorga en el concepto de ser-ahí exterior, el cual plantea la situación ideal y real (espacio-temporal) no separada de un individuo viviente con cuerpo: "únicamente en tanto muerto [el individuo viviente], los dos lados de la idea son *partes integrantes* distintas" (Hegel, Enc § 216). Para Kant el mundo externo es independiente de la realidad empírica del sujeto, pero no resulta independiente de la idealidad trascendental subjetiva, la cual, según algunos intérpretes, es de suyo intersubjetiva.[20] El problema de esta concepción es que la intersubjetividad correspondería solo al ámbito de la idealidad, manteniendo una separación infranqueable del mundo natural (en este caso del cuerpo) a pesar de justificar la objetividad en una función que también ejecuta la intuición. Por ejemplo, en la *Crítica de la razón pura* –en el momento de justificación de que los juicios de la matemáticas son sintéticos– el cuerpo aparece como argumento tácito (no tematizado antes en la obra) para la introducción de la intuición como modo de aclarar la síntesis: "Hay que ir más allá de esos conceptos y acudir a la intuición correspondiente a uno de los dos, los cinco dedos de nuestra mano, por ejemplo, […] En efecto, tomo primero el número 7 y, acudiendo a la intuición de los dedos de la mano para el concepto de 5, añado al número 7, una a una (según la imagen de la mano), las unidades que previamente he reunido para formar el número 5, y de esta forma veo surgir el número 12" (CRP, B15-16). Aquí el cuerpo propio no es entendido como sujeto viviente que unifica realidad e idealidad, simplemente se emplea como

19 Al respecto véase el exhaustivo análisis de Miriam Wildenhauer, quien muestra que Hegel no eligió el término *Darstellung* casualmente, sino como reacción a la tesis kantiana de que los conceptos son vacíos sin intuición. Wildenauer 2003, 92s.

20 Véase Rivera de Rosales 2011, 32, 155ss.

argumento presuponiendo la verdad inmediata de que tenemos cuerpo con manos, lo que cumple la nada insignificante función de darle soporte al contenido de la síntesis y permitir que avance el razonamiento.[21]

6. SUJETOS ENCARNADOS: RESULTADO ONTOEPISEMOLÓGICO

Concebirnos como sujetos epistémicos singulares o individuos con capacidades cognitivas, discursivas o racionales, no resulta suficiente para desarrollar conocimiento real-efectivo (*wirklich*), a saber: vinculado no solo a lo que podemos conocer o inferir de modo categorial o proposicional, sino también –y sobre todo– al resultado ontológico de las determinaciones del pensamiento para nuestra realidad como individuos de una especie, o sujetos de una comunidad articulada. Lo que hoy entendemos por conocimiento ciertamente no parece requerir de una subjetividad trascendental (más allá de la que pueda ocupar las tendencias masivas de opinión de las redes sociales), ni tampoco de una depurada definición con cláusulas necesarias no suficientes (creencia, verdadera, justificada). Ciertamente podemos entender nuestra actividad epistémica efectiva como evitación de mitos (ni los sentidos, por un lado, ni capacidades racionales como moldes de la realidad, por otro),[22] pero eso solo nos sitúa en una concepción plausible sobre la "posibilidad" o lo que significa "estar en condiciones" de conocer. El hecho de poder generar materiales, instancias, órdenes, promesas, cultivos, afectos, teorías científicas, objetos, software, normas, armas, estilos de vida, instituciones etc., a partir de la experiencia del pensar en general, ofrece una presunción a favor de que el conocimiento tiene la forma de una relación del tipo mente-mentes, cuyos significados reales son expresiones de la relación cuerpo-cuerpos y, más ampliamente, asume la relación mente-mundo como vinculada a la autoorganización y desarrollo de organismos vivos, o individuos enactivos. Como recoge Richard Winfield "la solución del problema mente-cuerpo depende del reconocimiento de que la mente no actúa sobre el cuerpo como causa de efectos, sino que actúa sobre sí misma como una subjetividad viva encarnada" (Winfield 2011, p. 227-242).

Encuentro la definición inicial de la epistemología enactiva, esbozada por Varela, Thomson y Rosch (1991), compatible con la concepción aquí expuesta de Hegel. Cierto es que los autores motivan su enfoque en el punto de vista de Merleau-Ponty de que la cultura científica occidental requiere que consideremos nuestros cuerpos en un doble sentido de encarnación: "como estructuras físicas y, también como estructuras vividas y experienciales, en suma, como 'externo' [*outer*] e 'interno' [*inner*], biológico y fenomenológico" (Varela, Thomson y Rosch 1991, p. xv), no obstante los autores entienden que lo que le da forma a

21 Andrea Martínez llama la atención sobre el sentido de suposición del cuerpo en los juicios matemáticos de Kant y en el conocimiento por analogía de Andrés Bello, cf. Martínez Morales 2022, p. 28, nota 5.

22 McDowell 2009, pp. 256ss. Véase también Franco 2023.

esta visión es una circularidad profunda que remite constantemente a la concreción y particularidad de nuestra experiencia y que conforma una necesidad epistemológica que alude a Hegel como una de las principales fuentes de este modo de entender dicha circularidad (cf. Varela, Thomson y Rosch 1991, p. 14). En todo caso, creo que en la propia definición del término *enactivo* resuena una versión contemporánea, cuasi dialéctica, de la epistemología ontológica de Hegel descrita en este trabajo: "Proponemos como nombre el término *enactivo* para enfatizar la creciente convicción de que la cognición no es la representación de un mundo pre-dado por una mente pre-dada, sino más bien la promulgación de un mundo y una mente sobre la base de una historia de la variedad de acciones que un ser en el mundo realiza" (*Ibid*. p. 9).[23]

El modelo metafísico explicativo que sirve de presupuesto para tal promulgación del mundo y la mente a partir de la variedad de acciones que realizan los individuos encarnados –a través de procesos constitutivos de la realidad efectiva que no separa mente y mundo, en tanto fácticos y pensados a la vez– es el de la relación particular-universal, o particular-particulares, donde "universal" puede ser entendido bien sea como todo lo múltiple que excluye un individuo de modo positivo al ser numéricamente uno, o bien el marco constitutivo donde despliega sus acciones de atracción y repulsión. Entendido como sujeto epistémico, podríamos describir –a partir de Hegel– la autorreferencialidad positiva (inicial) como el punto de vista del "ser para sí" (o átomo) que no se sostiene por sí mismo: "la filosofa *atomística* es esta posición desde la cual lo absoluto se determina como ser-para-sí, como uno y como muchos unos. Como fuerza suya fundamental fue también aceptada la repulsión que se ha mostrado en el concepto de lo uno; pero no [ocurrió] así con la atracción, sino que fue la *causalidad*, lo falto de pensamiento lo que había de juntarlos" (Enc § 98 nota). La crítica de Hegel a este modo de pensar –inspirado en el atomismo de Leucipo– defiende que como sujetos individuales el pensamiento puede realizar funciones de atracción y repulsión. La realidad como mecanismo sin duda puede unificarse de modo causal, pero cuando interviene el pensamiento la unificación es expresiva, generativa y transformadora. El punto de vista del "ser para sí" solo tiene sentido como exclusión de la totalidad de los otros individuos, o como repulsión físico-química. Esta densa definición hegeliana del sujeto autónomo pone el acento en el sentido de *resultado* de un proceso de autoconstitución que, paradójicamente, solo puede lograrse como superación del punto de vista de la subjetividad individual, de su carácter presuntamente atomístico.[24]

23 Para un estudio del denominador común de las formas actuales de enactivismo como comprensión de la cognición arraigada en nuestras vidas corporales comprometidas, véase Ward, D., et al. 2017, pp. 365–375.

24 Valls Plana fue uno de los primeros en situar en esta crítica hegeliana del atomismo de Leucipo el origen de la interpretación intersubjetiva de su sistema: "es en esta lógica donde Hegel funda su concepción del espíritu como intersubjetividad" (Hegel *Enc*, p. 200, nota 179 del traductor). Véase también Franco 2007, 129ss.

Aunque es cierto que este desarrollo se lleva a cabo en nuestros cuerpos como organismos vivos, también lo es que el foco de Hegel está puesto en el despliegue de un sistema de niveles que excede, según hemos visto, la distinción entre lo interno y lo externo a partir de lo que he propuesto entender como un requisito intersubjetivo de racionalidad (RIR). Este presupuesto es sin duda de cuño hegeliano y está presente en buena medida en la epistemología contemporánea sobre las mentes y la significatividad de sus cuerpos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ, M. (1974), "Constitución de la autoconciencia y dialéctica del amo y del esclavo en Hegel". En: Horacio Santiago Otero (Dir.). *Miscelánea en honor de Juan Becerril y Anton-Miralles*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, vol 2, pp. 9-47.

AUSTIN, J.L. (1961), "Other Minds", en *Philosophical papers*. Oxford: OUP, pp. 44-84.

BLESA ALEDO, B. (2010), "La identidad personal y el cuerpo en Gabriel Marcel". *Anuario Filosófico*, XLIII/3, pp. 511-536.

BRANDOM, R. (2002), *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality.* Cambridge/London: Harvard University Press.

BRENTANO, F. (2020), *Psicología desde el punto de vista empírico.* Trad. S. Sánchez-Migallón. Salamanca; Sígueme.

DAVIDSON, D. (2001), "Three Varieties of Knowledge", en *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: OUP, pp.205-220).

FERRER, D. (2016), *A Génese do Significado: Introdução ao Pensamento de Hegel*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida.

FRANCO, R. (2023), "Ficciones epistémicas, intuición y conocimiento inocuo". *Lógoi: revista de filosofía*, 43, pp. 119-140.

FRANCO, R. (2007), *Lógica subjetiva y sistema de relaciones. Posibilidad de la intersubjetividad a partir la* Ciencia de la Lógica *de Hegel*, Bern/New York: Peter Lang Verlag.

HALBIG, CH. (2002), *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*. Stuttgart Bad-Cannstadt: Frommann-Holzboog, 2002.

HEGEL, GWF (*Enz*), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Friedhelm Nicolin; Otto Pöggeler (Eds.), Meiner (=PhB 33), 1991. [traducción *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Enc), Ramón Valls Plana (trad.), Madrid: Alianza, 1997].

HEGEL, GWF (*GW* 11): *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Objektive Logik (1812/1813)*, Friedrich Hogemann; Walter Jaeschke (Eds.), *Gesammelte Werke,* vol 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.

HEGEL, GWF (*GW* 12), *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die Subjektive Logik (1816)*, Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke (Eds.), *Gesammelte Werke,* vol 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981.

HEGEL, GWF (GW 9): *Phänomenologie des Geistes.* Wolfgang Bonsiepen; Reinhard Heede (Eds.), *Gesammelte Werke,* vol 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.

HEGEL, GWF (PhänG): *Phänomenologie des Geistes, nueva reedición,* Hans Friedrich Wessels; Heinrich Clairmont (Eds.), Hamburg: Felix Meiner Verlag (=PhB 414), 1988.

KANT, I., (KrV): *Kritik der reinen Vernunft*, W. Weischedel (Ed.), Franktfurt a. M.: Suhrkamp (=STW 55), 1995. [Edición española: Crítica de la razón pura, (trad. de P. Ribas), Madrid: Alfaguara, 1997. Abreviatura: *CRP*].

KANT, I., (KU): *Kritik der Urteilskraft*. En: *Kants gesammelte Schriften* (AA), Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V. Berlin Druck und Verlag von Georg Reimer, 1913.

MALABOU, C.; BUTLER, J. (2011), ·You be my body for me: body, shape, and plasticity in Hegel's Phenomenology Of Spirit". In: Houlgate, S., Baur, M.; (eds.) *A companion to Hegel*. Oxford, U.K. : Wiley-Blackwell. pp. 611-640.

MARTÍNEZ MORALES, A. (2022) «Andrés Bello: El cuerpo como suposición». *Contrastes: revista internacional de filosofía*, vol. 27, n.º 3, pp. 23-39.

MCDOWELL, J. (2009), *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars.* Harvard: HUP.

MCDOWELL, J. (1994), "Knowlegdge by hearsay ", en *Meaning, knowledge an reality.* Cambridge, MA: HUP, pp. 414-444.

MERLEAU-PONTY, M. (1945). Phénoménologie de la perception. París: Gallimard.

PAREDES MARTÍN, M.C. (2017), "El alma en la Primera Enciclopedia de Hegel". *Studia Hegeliana: revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*, 3, pp. 91-108.

PIPPIN, R. (2011), *Hegel's idealism: the satisfactions of self-consciousness*. Princeton: PUP.

REICH, W. (2010), "Three Problems of Intersubjectivity—And One Solution", *Sociological Theory* , March 2010, Vol. 28, No. 1, pp. 40-63.

RIVERA DE ROSALES, J. (2011), *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Xorki.

RUSSELL, B. (1923), *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London: George Allen and Unwin.

SARMIENTO, G. (2023), "Acerca de los conceptos de individuos en tanto individuos y del concepto de yo como uno de ellos". *Lógoi. Revista De Filosofía*, (43), 77–118.

SIEP, L. (1998): "Die Bewegung des Anerkennen in Hegels Phänomenologie des Geistes", en Dietmar Köhler, Otto Pöggeler (Ed.): *Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag (=Klassiker Auslegen 16), pp. 107-128.

VALLS PLANA, R. (1971), *Del yo al nosotros. Lectura de la "Fenomenología del Espíritu de Hegel*", Barcelona.

VARELA, F.; THOMSON, E.; ROSCH, E. (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience,* Massachuset: MIT.

WARD, D., Silverman, D. & Villalobos, M. (2017), Introduction: The Varieties of Enactivism. *Topoi* 36, pp. 365–375.

WILDENAUER, M. (2003), "The Epistemic Role of Intuitions and their Forms in Hegel's Philosophy". *Hegel-Studien* 38, pp. 83-104.

WINFIELD, R. (2011), "Hegel's Solution to the Mind - Body Problem". En *A Companion to Hegel,* Hougate, S; Baur, M. (ed.), 227-242. Malden: Wiley-Blackwell.

WITTGENSTEIN, L., (ÜG), *Über Gewißheit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 95-112
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

RAZÓN PURA Y SÍNTESIS TRASCENDENTAL EN KANT

PURE REASON AND TRASCENDENTAL SYNTHESIS IN KANT

ANTONIO M. LÓPEZ MOLINA
Doctor en filosofía
Catedrático de filosofía
Facultad de Filosofía.
Universidad Complutense
Madrid / España
amlm@filos.ucm.es
ORCID: 0000-0001-9091-4372

Recibido: 18/09/2024
Revisado: 02/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: Este trabajo pretende ser una reconstrucción racional de la síntesis pura *a priori*, trascendental, tal como Kant la plantea para la comunicabilidad del conocimiento humano. Para ello utilizaré como herramienta fundamental el pasaje de *La deducción trascendental de las categorías* según la versión de 1781, si bien también tendré muy en cuenta los cambios específicos de la versión de 1787. En ambos, la cuestión central consiste en desarrollar hasta el límite las virtudes del método trascendental con el fin de justificar la presencia en nuestra facultad de conocer de conceptos puros *a priori* que son los responsables de la comunicabilidad de nuestros pensamientos y conocimientos. De entrada afirmaré que la diferencia fundamental entre ambos pasajes estriba en que en la primera edición, la imaginación trascendental cobra un papel estelar, que aparece eclipsado en la segunda edición en favor del papel del entendimiento, transfigurado en *yo pienso* y *apercepción trascendental*.

Palabras Clave: Categorías, deducción trascendental, entendimiento, imaginación, Kant, Razón pura, síntesis trascendental.

Abstract: This paper aims to provide a rational reconstruction of pure *a priori* synthesis, as articulated by Kant, with regard to the communicability of human knowledge. To this end, I will primarily use the passage from the "Transcendental Deduction of the Categories" according to the 1781 version, while also considering the specific changes made in the 1787 edition. In both of them, the central issue is to explore the merits of the transcendental method to justify the presence of pure *a priori* concepts in our capacity for knowledge, which are responsible for the communicability of our thoughts and knowledge. I will assert from the outset that the fundamental difference between the two passages lies in the fact that in the first edition, the role of transcendental imagination is paramount, whereas in the second

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.95

edition, it is eclipsed by the emphasis on understanding, which is redefined as *I think* and *transcendental apperception*.

Keywords: Categories, trascendental deduction, understanding, imagination, Kant, pure reason, transcendental synthesis.

La síntesis trascendental como condición de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, de los juicios verdaderos y comunicables, de la comunicación del conocimiento humano es una de las venerables cuestiones de la *Crítica de la razón pura*. Esta síntesis aparece también en la construcción de los juicios morales, de los juicios de gusto, y de los juicios teleológicos, si bien bajo formas o figuras distintas. En todas ellas, la condición de posibilidad de la síntesis es la afirmación de una racionalidad pura, esto es, la afirmación de una determinada concepción de la razón como facultad específica de la especie humana. Naturaleza humana y racionalidad coinciden en el sentido de que lo específico de aquella es considerarla como dotada de una racionalidad pura, exenta de pasiones, deseos, inclinaciones particulares, sensaciones e intereses. La razón pura, inmune a todo aquello que pertenece a la condición patológica del ser humano, se convierte así en fuente universal, necesaria y desinteresada, más allá del bien y del mal, en origen y fundamento de la comunicabilidad de los juicios en las tres esferas: epistemológica, moral y teleológica.

Con esta concepción de la razón pura, Kant convierte al racionalismo ilustrado revestido de idealismo trascendental en el momento supremo del paradigma de la experiencia filosófica de la conciencia, última posibilidad de un planteamiento trascendental puro. Después de Kant, todo intento de trascendentalidad estará mediado por la vitalidad, la historicidad, la sociedad y el lenguaje. Hegel y Marx, Darwin y Dilthey, Ortega y Habermas, con la complicidad de Nietzsche, hacen saltar el edificio de la razón pura y en su lugar surgen nuevos espacios de reflexión en el que aparecen las nuevas concepciones de la razón, razón vital, histórica, hermenéutica, interesada, social, lingüística, etc.

1. MÉTODO TRASCENDENTAL Y SÍNTESIS TRASCENDENTAL

Entiendo la epistemología kantiana como una teoría trascendental del conocimiento cuyo núcleo formal y material está constituido por las virtualidades del método trascendental. Se hace, pues, necesario explicar en qué consiste este método que vertebra toda la experiencia filosófica kantiana. Para ello voy a utilizar los dos famosos textos de la *Introducción* a la *Crítica de la razón pura*, en los que Kant define su concepción de lo trascendental. Así en la primera edición dice: "Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos cuanto de nuestros conceptos *a priori* de los objetos en general"[1]. De

1 KrV, A11-12; Ribas (1978), 58.

acuerdo con esta definición se trata de un tipo especial de conocimiento, cuyo objeto determinado no son los objetos empíricos, sino que su intención primordial es el análisis de los conceptos puros *a priori* que existen en la mente humana mediante las cuales podemos referirnos a "objetos en general", esto es, no a unos u otros objetos determinados, sino a aquellos que se enfrentan a la *Subjetividad* como *Objetividad* y que representan a todos los objetos posibles y, por tanto, a todo conocimiento empírico posible. La relación no se plantea, pues, entre un sujeto pensante-empírico y un objeto empírico, sino entre el sujeto trascendental y el objeto trascendental, entre un sujeto en general y un objeto en general. Con esta explicación Kant está dando visibilidad a las profundas consecuencias del denominado giro copernicano, que en el *Prólogo* de 1787 es formulado del siguiente modo: "Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (*Gegenstand*) (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad"[2]. Si este pasaje fuese interpretado desde un punto de vista empírico, como la correlación entre un sujeto psicológico y un objeto empírico, difícilmente podríamos avanzar en la búsqueda de estos conocimientos *a priori*. Sólo si concebimos la naturaleza de esa facultad desde el punto de vista trascendental, podemos albergar la esperanza de encontrar ahí conceptos puros *a priori* que rijan los objetos empíricos. Sólo si suponemos que la experiencia está regida por esos conceptos *a priori*, podemos explicar el conocimiento humano desde esta nueva metodología, denominada "trascendental". Por ello, Kant para facilitar al lector la comprensión del nuevo método elimina en el texto de la segunda edición la expresión "nuestros conceptos *a priori* de objetos en general" y ensaya una fórmula más cercana al lector medio que dice así: "Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*"[3].

Lejos de ser un método realista-empírico que considera los objetos empíricos como objetos del conocimiento, el nuevo método orienta su investigación al modo como es posible conocerlos, y ese modo no puede ser psicológico-empírico, sino *a priori*. Por tanto, el objeto del conocimiento no pueden ser los objetos particulares, empíricos, sino que su objeto es la subjetividad que da sentido, construye, organiza y ordena los múltiples objetos sensibles y empíricos. La investigación está dirigida a la subjetividad, a la naturaleza humana del conocer, especificada en la mente humana en múltiples funciones: sensibilidad, imaginación, entendimiento, apercepción originaria, facultad de juzgar, razón, etc. La investigación trascendental consiste en un examen pormenorizado de los conceptos puros *a priori* que están presentes en dichas facultades-funciones. El

2 KrV, BXVII; Ribas (1978), 20.
3 KrV, B25; Ribas (1978), 58.

análisis de las fuentes mismas del conocimiento pondrá de manifiesto la especial correlación entre *sujeto y objeto*, entre *Subjetividad y Objetividad*.

Dentro de este examen de la facultad de conocer cobra especial importancia la investigación referida al entendimiento y a sus posibles conceptos puros *a priori*, como productos sintéticos de aquel. El §10 de la *Crítica de la razón pura* titulado *Los conceptos puros del entendimiento o categorías* comienza con la importante distinción entre lógica general o formal y lógica trascendental. En la teoría kantiana del conocimiento, la "lógica" consiste en una investigación sobre el *logos* y la lógica trascendental va a consistir en una investigación sobre el *logos* en su doble acepción *intellectus et ratio*, según nos estemos refiriendo a una *Lógica analítica* o a una *Lógica dialéctica*. La Lógica general o formal hace abstracción de todo contenido del conocimiento y lo que hace es establecer las reglas de funcionamiento de la mente humana, sin tener en cuenta los contenidos o materiales que esta pueda ofrecer. Se trata de una disciplina formal y formalizadora que tiene como tarea la organización de los conocimientos de otras ciencias. El ejemplo máximo es el *Organon* de Aristóteles, instrumento fundamental para la organización del sistema de conocimientos en general. De ahí que el método propio de la Lógica formal sea el *análisis* de contenido y materiales ya existentes. Por su parte, la Lógica trascendental está referida a otra cuestión de mayor calado intelectual. Se trata de una investigación cuyo objeto es averiguar los conceptos puros *a priori* que están presentes en el entendimiento y en la razón, con el fin de establecer un sistema de conocimientos acerca de la realidad sensible y suprasensible, acerca del ente en general (*logos*) y de sus especificaciones, el ente psicológico, cosmológico y teológico, en la medida en que tal investigación sea posible.

Pues bien, frente al análisis, método propio de la lógica formal, el método específico de la lógica trascendental es la *síntesis*, gracias a la cual podemos averiguar los contenidos trascendentales de la mente humana. Esta Lógica trascendental supone y es anticipada en cuanto a su método por la Estética trascendental que es una investigación trascendental sobre la *aisthésis*, sobre la sensibilidad en la que Kant encuentra las representaciones puras *a priori* de nuestra facultad sensible de conocer, a saber, las intuiciones puras *a priori* del espacio y el tiempo, también llamadas formas puras o intuiciones formales, en los diversos momentos de la *Crítica de la razón pura*. Lo que me interesa aquí destacar es que la investigación trascendental de la *Sensibilidad* arroja dos representaciones o elementos *a priori* del conocimiento, las intuiciones puras del espacio y el tiempo, que se convierten en la multiplicidad pura *a priori* sobre lo que tiene que operar el *Entendimiento* en cuanto facultad de pensar, hasta el punto de que esa multiplicidad pura *a priori* va a convertirse en el contenido trascendental, en la materia trascendental de los conceptos puros del entendimiento o categorías, que surgen como producto de nuestra facultad intelectual:

> La lógica trascendental tiene ante sí, por el contrario, lo múltiple de la sensibilidad *a priori* que la estética trascendental le suministra, A fin de dar a los conceptos puros del entendimiento una materia sin la cual quedarían estos desprovistos de todo contenido y, por tanto, enteramente vacíos. Espacio y tiempo contienen lo múltiple de la intuición pura *a priori* y pertenecen, no obstante, a las condiciones de la representatividad de nuestra mente sin las cuales esta no puede hacer representaciones de objetos, representaciones que por consiguiente siempre han de afectar también al concepto de tales objetos. Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada a fin de hacer de ella un conocimiento. Este acto le llamo síntesis[4].

En sentido amplio, Kant entiende por síntesis el acto de reunir diferentes representaciones y de articular su multiplicidad en un único conocimiento. Cuando el objeto de la síntesis son representaciones empíricas, estamos ante una síntesis empírica, cuando está referida a representaciones puras *a priori* como lo son el espacio y el tiempo, hablamos de síntesis trascendental pura *a priori*. Este es el acto primero de nuestra mente, que es preciso interpretar como la acción primordial y primera que da lugar a todas las representaciones posibles, ya sean sensibles (espacio y tiempo), sensibles intelectuales (esquemas trascendentales de la imaginación), intelectuales (categorías) o inteligibles (ideas de la razón pura). En este §10 que estamos comentando, nos anticipa Kant de forma criptica toda la información que a partir del concepto de síntesis va a desplegar y desarrollar a lo largo de la *Crítica de la razón pura*. Dice así:

> Como veremos después, la síntesis en general es un mero efecto de la imaginación, una función ciega del alma, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, rara vez somos conscientes. Reducir tal síntesis a conceptos es una función que corresponde al entendimiento. Sólo a través de semejante función nos proporciona este el conocimiento en sentido propio[5].

De este modo, la tarea de la lógica trascendental va a consistir en reducir a conceptos no las representaciones, sino *la síntesis pura de las representaciones*. En ella está el origen racional de nuestro conocimiento. Se trata de una acción unificadora, de una acción o movimiento trascendental hacia el objeto, movimiento en el que el objeto y su concepto se constituyen como tales. Se producen así los conceptos puros del entendimiento y el objeto del conocimiento, interpretado como objeto en general = X o como objeto trascendental. Para ello Kant utiliza dos estrategias metodológicas:

4 KrV, A76-77, B102; Ribas (1978), 111.
5 KrV, A78 / B103; Ribas (1978), 112.

A) La que aparece desarrollado en la deducción trascendental de las categorías de 1781, en la que toma un papel muy relevante la denominada doctrina de la triple síntesis, en la que se aprecia un ascenso desde la síntesis de la multiplicidad pura *a priori* de las intuiciones puras hasta la síntesis puramente intelectual. Desde mi punto de vista, es precisamente en este modelo de acción trascendental en el que se inspira Hegel en su *Lógica trascendental* para llevar a cabo el ascenso desde el *Ser* al *Concepto* pasando por la *Esencia*:

B) Ahora bien, las dificultades metodológicas que llevaba consigo esta experiencia trascendental de la síntesis en la que la imaginación cobraba un papel estelar tuvo como consecuencia primera incomprensiones y malentendidos que obligaron a Kant a redactar una nueva versión del texto en la edición de 1787, en la cual se oculta la fuerza sintetizadora de la imaginación, se abandonan conceptos como "objeto trascendental", y se eleva al papel de protagonista al Entendimiento en cuanto *Ich denke*. Desde el punto de vista del progreso-regreso de la experiencia filosófica, es claramente una vuelta atrás, ya que la nueva experiencia de la autorreflexión trascendental se nos presenta ahora como revestida por un traje cartesiano, *yo pienso, yo existo*, que en su origen fue una genialidad, pero que en la experiencia kantiana del pensar, más que avanzar en el camino de la reflexión, lo que hace es ilustrarlo con una fórmula venerable. En este sentido, el argumento central de la versión de 1787 consiste en un extenso, claro y bello comentario al famoso comienzo del §16 que no alcanza el nivel de autorreflexión del núcleo de la primera edición, esto es, la síntesis del reconocimiento en el concepto:

El *yo pienso* tiene que poder acompañar a mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de *intuición*. Toda multiplicidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal multiplicidad. Pero esa representación es un acto de la espontaneidad, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. Le llamo apercepción pura para distinguirla de la empírica, o también apercepción originaria, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada de ninguna otra representación. Igualmente, llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella.[6]

6 KrV, B132; Ribas (1978), 153-154.

2. SENTIDO DE LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DE LAS CATEGORÍAS

En diversos textos, Kant afirma que en este pasaje "Deducción trascendental de las categorías", se está librando el problema de la posibilidad del conocimiento metafísico. "Deducción" no significa derivación, sino justificación de su validez objetiva. Se trata de demostrar el *quid iuris*, la pretensión legal de la existencia de determinados conocimientos *a priori* en el seno de la razón pura. La cuestión se plantea del siguiente modo: de las múltiples representaciones presentes en el conocimiento humano, es preciso demostrar la existencia de conceptos puros *a priori*, gracias a los cuales es posible la justificación de la universalidad y necesidad de los juicios sintéticos *a priori* y la comunicabilidad del conocimiento humano. En el análisis de este encontramos dos tipos de representaciones que están referidas a objetos *a priori*, a saber, el espacio y el tiempo como formas puras o intuiciones puras de la sensibilidad y las categorías o conceptos puros del entendimiento.

Tales conceptos puros *a priori* tienen que cumplir la condición esencial de estar referidos a la experiencia posible. Por tanto, no pueden ser simplemente la mera forma lógica de un concepto, sin referencia a algún objeto, ni tampoco un concepto empírico extraído a partir de intuiciones empíricas. Así pues, si queremos saber cómo son posibles los conceptos puros *a priori* deberemos orientar nuestra investigación hacia las condiciones de posibilidad de la experiencia en general o lo que es lo mismo hacia los objetos de la experiencia. Un concepto que exprese de modo universal y suficiente esta condición formal y objetiva de la experiencia recibirá el nombre de categoría. Kant cita ejemplos de conceptos puros del entendimiento que no pertenecen al campo de la experiencia posible, tales como el concepto de "espíritu" o el concepto de "Dios".

> Los elementos de todo conocimiento *a priori*, incluso de las ficciones arbitrarias y disparatadas, tienen que incluir siempre, aunque no puedan provenir de la experiencia (si provinieran de ella no serían conocimientos *a priori*) las condiciones puras *a priori* de una experiencia posible y de un objeto de esta. De lo contrario, no solo no pensaríamos nada a través de ellos, sino que, al carecer de datos ni tan siquiera surgirían en el pensamiento[7]

Las categorías son esos conceptos puros que contienen el pensamiento puro de toda experiencia. En este sentido, la tarea de su deducción trascendental va a consistir en demostrar que sólo por medio de ellos podemos pensar un objeto. En dicha tarea es central el examen de la facultad que llamamos *entendimiento puro,* pero no sólo de ella, sino también de las otras fuentes subjetivas que constituyen la base *a priori* de la posibilidad de la experiencia, a saber, la sensibilidad y la imaginación, siempre atendiendo a su naturaleza trascendental. Kant pone de

7 KrV, A96; Ribas (1978), 130.

manifiesto que tal deducción no puede ser empírica. Como ejemplo de esta, cita la argumentación humeana sobre el principio de causalidad. Según esta, observamos que a toda causa le sigue su efecto, y que todo efecto está referido a una causa anterior. Ahora bien, al estar basado ese enlace de percepciones sólo en el hábito y en la costumbre, no es posible justificar racionalmente la conexión necesaria existente entre ambos fenómenos. Tal conciencia de necesidad sólo puede ser *a priori* y estar basada en el entendimiento y de ningún modo puede ser deducida de reglas empíricas. En efecto, el que algo, A, sea de tal índole que otra cosa, B, le siga necesariamente y según una regla absolutamente universal, sólo es posible justificarlo desde una síntesis *a priori*, en conformidad con la cual "el efecto no sólo se añade a la causa, sino que es puesto por esta y se sigue de esta"[8].

Kant parte de la concepción leibniziana sobre la tesis general lockeana "Nada hay en la mente que no haya pasado antes por los sentidos, excepto la mente misma". De aquí que la nueva experiencia filosófica consista en una investigación trascendental sobre los contenidos puros *a priori* de la mente y también sobre la mente misma, en conformidad con el programa anunciado en el Prólogo de 1781 en cuanto a un doble sentido de la deducción, objetiva y subjetiva:

> Para examinar a fondo la facultad que llamamos entendimiento y para determinar, a la vez, las reglas y límites de su uso, no conozco investigaciones más importantes que las presentadas por mí en el segundo capítulo de la *Analítica trascendental* bajo el título de *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*. Esas investigaciones son las que más trabajo me han costado, aunque según espero no ha sido en vano. Esta indagación que está planteada con alguna profundidad, posee dos vertientes distintas. La primera se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer inteligible la validez objetiva de sus conceptos *a priori*. Precisamente por ello es esencial para lo que me propongo. La segunda trata de considerar el entendimiento puro mismo.[9]

Ambas deducciones (objetiva y subjetiva) tratan de resolver desde los dos puntos de vista una misma cuestión ¿Cómo son posibles los conceptos puros *a priori* en la mente humana? El nervio de la argumentación es el siguiente: La existencia de conceptos puros *a priori* es absolutamente indispensable y necesaria para demostrar la comunicabilidad de nuestros pensamientos y la validez de los juicios sintéticos *a priori* en la Matemática y la Ciencia natural. De este modo, la tentación escéptica queda superada pragmáticamente y la cuestión epistemológica no atiende a si es o no posible el conocimiento, sino a cómo es posible el conocimiento en general y en las ciencias ya existentes. Tal demostración es llevada a cabo en un viaje de ida y vuelta desde los conceptos puros *a priori* a la apercepción trascendental y desde ésta hasta sus posibles

8 KrV, A91 / B124; Ribas (1978), 125.
9 KrV, A-XVI; Ribas (1978), 11-12.

representaciones. Esencial a este viaje de ida y vuelta es el concepto de síntesis en sus distintas transfiguraciones.

Muy al comienzo de la argumentación, Kant nos recuerda que este ensayo ya ha sido realizado con éxito al tratar de justificar el espacio y el tiempo como intuiciones puras de la sensibilidad:

> Con ocasión de los conceptos de espacio y tiempo hemos puesto ya de manifiesto, sin grandes dificultades, que, aun siendo conocimientos *a priori* tienen que referirse necesariamente a objetos, haciendo posible un conocimiento sintético de estos con independencia de toda experiencia.
>
> En efecto, si se tiene en cuenta que sólo mediante esas formas puras de la sensibilidad se nos puede manifestar un objeto, es decir, convertirse en objeto de la intuición empírica, entonces espacio y tiempo constituyen intuiciones que contienen *a priori* las condiciones de posibilidad de los objetos en cuanto fenómenos, y la síntesis que en dichas intuiciones se verifica "posee validez objetiva[10].

Kant cita como ejemplo la Geometría que "sigue su camino seguro" utilizando conocimientos enteramente *a priori*, sin necesidad de pedir a la filosofía un certificado de procedencia puro y legítimo de su concepto de espacio (mundo externo sensible). Ello es así porque los objetos de la intuición sensible tienen que conformarse a las formas puras de la sensibilidad, pues de otro modo no serían objetos para nosotros. Ahora bien, en el caso de la deducción de las categorías, la cuestión que es preciso aclarar es la siguiente: ¿Cómo han de tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar? Kant nos hace caer en la cuenta de que se trata de un caso distinto al anterior, ya que no parece tan evidente el que los objetos deban conformarse a las categorías que el entendimiento requiere para la síntesis *a priori*. De forma aporética, Kant afirma lo siguiente:

> Pues, en todo caso, los fenómenos podrían ser de tal naturaleza, que el entendimiento no los hallara conformes a las condiciones de su unidad, con lo cual se hallaría todo en una confusión tal que en la serie de los fenómenos, por ejemplo, no se presentaría nada que proporcionara una regla de la síntesis ni correspondiera, por tanto, al concepto de causa y efecto, de forma que este concepto resultaría completamente vacío, nulo y desprovisto de sentido. A pesar de lo cual, los fenómenos ofrecerían objetos a nuestra intuición, ya que esta no necesita en absoluto las funciones del pensar.[11]

10 KrV, A89-90 / B121-122; Ribas (1978), 123.
11 KrV, A90-91 / B123; Ribas (1978), 124.

3. DOCTRINA DE LA TRIPLE SÍNTESIS

Todo conocimiento humano y específicamente el conocimiento empírico se nos presenta como un conocimiento de representaciones en el que todas ellas se comparan y enlazan entre sí. Incluso las representaciones debidas a la sensibilidad se nos presentan en una sinopsis derivada de una síntesis previa: "La *receptividad* solo puede hacer posibles los conocimientos si va ligada a la *espontaneidad*"[12]. En el orden lógico, el fundamento primero es la *espontaneidad*, debida a una función intelectual trascendental que se va a convertir en el eje y núcleo de la justificación de nuestros pensamientos y de la existencia de juicios sintéticos *a priori*: "(La espontaneidad) constituye el fundamento de tres síntesis que necesariamente tienen lugar en todo conocimiento: aprehensión de las representaciones, como modificaciones de la mente en la intuición; reproducción de dichas representaciones en la imaginación y reconocimiento de las mismas en el concepto"[13]. Tales síntesis -aprehensión, reproducción y reconocimiento- proporcionan un hilo conductor para encontrar las tres fuentes subjetivas del conocimiento (sensibilidad, imaginación y apercepción originaria) que hacen posible el entendimiento mismo y a través de él toda experiencia, en cuanto producto del entendimiento:

> Hay tres fuentes (capacidades o facultades del alma) originarias que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia, sin que puedan, a su vez ser deducidas de otra facultad de la mente, a saber, el *sentido*, la *imaginación* y la *apercepción*. en ellas se basa: 1) la sinopsis de lo múltiple *a priori* mediante el sentido; 2) la *síntesis* de tal multiplicidad mediante la imaginación y, finalmente 3) la *unidad* de esa síntesis mediante la apercepción originaria. Todas estas facultades poseen, aparte de uso empírico, un uso trascendental que afecta sólo a la forma y que es posible *a priori*.[14]

A esta teoría se le conoce como la *doctrina de la triple síntesis*. Lo específico de ella es que consiste en un análisis de autoconciencia siguiendo el hilo conductor de la temporalidad. Se trata de una autorreflexión trascendental sobre la conciencia entendida como *tiempo*, por entender que la conciencia del tiempo es el *topos* ideal de nuestra posibilidad de percibir y adquirir experiencia. Pues bien, esta conciencia autoconsciente del tiempo implica actos que tienen que estar regulados por conceptos *a priori*. De ahí que esta teoría deba partir de esta observación general, clave de bóveda de todo el sistema:

> Cualquiera que sea la procedencia de nuestras representaciones, bien sean producidas por el influjo de las cosas exteriores, bien sean resultado de causas internas, lo mismo si han surgido *a priori* que si lo han hecho como fenómenos empíricos, pertenecen, en cuanto modificaciones de la mente, al sentido interno y, desde este

12 KrV, A97; Ribas (1978), 130.
13 KrV, A97; Ribas (1978), 131.
14 KrV, A94-95; Ribas (1978), 127.

> punto de vista, todos nuestros conocimientos se hallan en definitiva sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo. En él han de ser todos ordenados, ligados y relacionados.[15]

Así pues, todas nuestras representaciones externas e internas son modificaciones de nuestro sentido interno, esto es, se ordenan temporalmente, ya que el tiempo es la condición trascendental de todas ellas.

3.1 Síntesis de aprehensión en la intuición

Empecemos por la síntesis de aprehensión en la intuición. Toda intuición pura *es conciencia de una multiplicidad infinitamente divisible*. Tal conciencia de la multiplicidad es denominada por Kant *sinopsis*, y el acto por el cual tiene conciencia de ella se llama *síntesis*.

> Entiendo por síntesis, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su multiplicidad en un único conocimiento. Semejante síntesis es pura si la multiplicidad no está dada empíricamente, sino *a priori* (como la multiplicidad en el espacio y en el tiempo)[16].

Esta síntesis ejercida sobre lo múltiple de la intuición es la que Kant llama síntesis de la aprehensión y constituye la primera fase o aspecto de la síntesis. Tal síntesis debe ejercerse *a priori* y su producto son las representaciones puras *a priori* del espacio y el tiempo.

> Toda intuición contiene en sí una multiplicidad que de no distinguir la mente el tiempo en la sucesión de impresiones, no sería representada como tal. (...) Este acto lo llamo *síntesis de aprehensión* por referirse precisamente a una intuición que ofrece efectivamente una multiplicidad, pero una multiplicidad contenida, como tal, *en una representación* y que jamás puede producirse sin la intervención de una síntesis.[17]

La intuición solo puede ser intuición de lo múltiple. si el acto mismo de intuir va acompañado de una sucesión temporal. No se trata de un acto instantáneo, sino de un proceso y de la conciencia de ese proceso. Ninguna representación es unidad absoluta, sino que toda representación intuitiva es un proceso en el que está operando la conciencia en cuanto imaginación. Captamos una representación desde la conciencia de ese proceso, condición de posibilidad del todo como un sistema. Kant pone como ejemplo paradigmático nuestra representación del espacio y el tiempo como magnitudes extensivas:

15 KrV, A98-99; Ribas (1978), 131.
16 KrV, A77 / B104; Ribas (1978), 132.
17 KrV, A99; Ribas (1978), 132.

> Soy incapaz de representarme una línea, por pequeña que sea sin trazarla en el pensamiento, es decir, sin producirla gradualmente a partir de un punto. Solo así puedo señalar esa intuición. Y lo mimo sucede con el tiempo, por breve que sea. No pienso en él más que el proceso sucesivo desde un momento a otro, proceso que genera como resultado de las partes y de su adición, una determinada magnitud temporal[18].

3.2 La síntesis de reproducción en la imaginación.

Como hemos tenido ocasión de ver, la síntesis de aprehensión pone de manifiesto el carácter procesal de toda intuición pura. Pues bien, lo múltiple abarcado y retenido por esa síntesis tiene que darse sucesivamente a partir de una nueva síntesis a la que Kant denomina síntesis de reproducción en la imaginación:

> Es evidente que si intento trazar una línea en mi pensamiento o pensar el tiempo que transcurre desde un mediodía al siguiente o simplemente representarme un número, mi pensamiento tiene que comenzar necesariamente esas varias representaciones una tras otra. Si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes (las primeras partes de la línea, las partes antecedentes del tiempo o las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados. Es más, ni siquiera podrían aparecer las representaciones básicas de espacio y tiempo, que son las primarias y más puras.[19]

Por ello Kant puede concluir el parágrafo con esta aseveración:

> La síntesis de aprehensión se halla, pues, inseparablemente ligada a la de reproducción. Teniendo en cuenta que lo primero constituye el fundamento trascendental de la posibilidad de todo conocimiento (no solo empírico, sino también puro *a priori*), la síntesis reproductiva de la imaginación forma parte de los actos trascendentales de la mente y por ello llamaremos a esta facultad la facultad trascendental de la imaginación.[20].

Así pues, la síntesis reproductiva es tan aprehensiva como esta es reproductiva. Aprehensión y reproducción son los dos aspectos de una actividad sintética originaria, ejercida por la espontaneidad de la imaginación sobre la receptividad de la sensibilidad. La tarea de la síntesis reproductiva es retener el pasado y ligarlo al presente, aprehendiendo conjuntamente ambos momentos. Ahora bien, estamos aquí ante la *imaginación trascendental* que, aunque sea la

18 KrV, A162-163 / B203; Ribas (1978), 201.
19 KrV, A101-102; Ribas (1978), 133
20 KrV, A102; Ribas (1978), 133-134.

encargada de la síntesis reproductiva, es, ante todo, una imaginación productiva. Como tal es la encargada de producir las siguientes representaciones: 1) En relación con la *sensibilidad* genera las intuiciones puras *a priori* del espacio y el tiempo; 2) en relación con el *sentido interno* produce los esquemas trascendentales: "El esquema trascendental es una síntesis pura, conforme a una regla de unidad conceptual -expresada por la categoría- que constituye un producto trascendental de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general de acuerdo con las condiciones de la forma de este, el tiempo."[21]; 3) en relación con el *entendimiento* y la *apercepción trascendental* genera los conceptos intelectuales puros o categorías.

3.3 La síntesis del reconocimiento en el concepto

La tercera fase o aspecto de esta doctrina consiste en mostrar que la síntesis aprehensiva y reproductiva sólo son posibles mediante conceptos que les confieren unidad, a saber, la síntesis del reconocimiento en el concepto:

> Si no fuéramos conscientes de lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado hace un instante, toda reproducción en la serie de las representaciones sería inútil. (...). Lo múltiple de la representación jamás formaría un todo, ya que carecería de una unidad que sólo la conciencia puede suministrar[22]

Esta conciencia que unifica en una representación lo múltiple intuido sucesivamente y luego reproducido es lo que Kant llama concepto. Sin esta conciencia de unidad de la síntesis no son posibles los conceptos ni el conocimiento del objeto. A esta conciencia de la mismidad del proceso sintético es a lo que Kant denomina *apercepción trascendental* que es conciencia de la conciencia perceptiva, fundamento de las categorías y del objeto del conocimiento entendido como objeto en general u objeto trascendental. En efecto, los fenómenos (*Erscheinungen*) son solo representaciones sensibles y, por tanto, no pueden ser considerados como objetos independientes de nuestra facultad de representación. Así pues, ¿en qué consiste el objeto del conocimiento? En conformidad con el método trascendental ese objeto es preciso entenderlo como algo en general = X. Tal es el objeto de nuestras representaciones, "ya que fuera de nuestro conocimiento, no tenemos nada confrontable con ese mismo conocimiento como correspondiente a él"[23]. No hay nada más allá del círculo de las representaciones, excepto la propia *acción trascendental*:

21 KrV, A142 / B181; Ribas (1978), 185.
22 KrV, A103; Ribas (1978), 134.
23 KrV, A104; Ribas (1978), 134-135.

> Observamos que nuestros conocimientos no se producen al azar o arbitrariamente, sino que se hallan determinados de una cierta forma, ya que, al tener esos conocimientos que referirse a un objeto, han de concordar necesariamente entre sí con respecto a éste último, es decir, han de poseer la unidad que constituye el concepto de un objeto[24] .

Así pues, solo conocemos el objeto a través de sus múltiples representaciones espacio-temporales, a la que es preciso darles unidad a través de la síntesis del reconocimiento en el concepto. Que algo sea objeto de una representación significa que tiene que convenir en sus caracteres con un Objeto = X, desconocido, al que llamamos *objeto trascendental*. La función de este consiste en conferir unidad a lo ofrecido por la representación. Pero, ¿Qué unidad puede ofrecer tal objeto X? Solo la unidad formal de la conciencia que supone la condición trascendental de la síntesis: conocemos un objeto cuando hemos producido la unidad sintética en lo múltiple de las intuiciones:

> Pero dado que sólo nos ocupamos de lo múltiple de nuestras representaciones y dado que la X a ellos correspondiente (el objeto) no es -por ser este objeto forzosamente distinto de todas nuestras representaciones- nada para nosotros, queda claro que la unidad necesariamente formada por el objeto solo puede ser la unidad formal e la conciencia que efectúa la síntesis de lo múltiple de las representaciones[25].

En conclusión: el concepto "objeto trascendental" refleja, específicamente, la unidad de la conciencia –unidad formal de la conciencia– la cual solo puede establecerse *a priori*. Esa unidad es la condición trascendental que Kant denomina unidad de apercepción trascendental.

3.4 Apercepción trascendental e imaginación trascendental (Apercepción pura e imaginación pura).

Kant establece el siguiente paralelismo: toda conciencia (sensible pura y sensible empírica) pertenece a una omnicomprensiva apercepción pura, del mismo modo que toda intuición sensible pertenece al sentido interno, estos, al tiempo o lo que es lo mismo a la imaginación pura. La síntesis re-productiva de la imaginación es siempre sensible, aunque sea *a priori*, puesto que lo que enlaza es la multiplicidad tal como se da en la intuición. Por su parte, la apercepción trascendental tiene la tarea de convertir esa síntesis sensible en síntesis intelectual. Se trata de un viaje de ida y vuelta que Kant formula del siguiente modo: "Mediante la relación de lo múltiple con la unidad de apercepción podrán producirse

24 KrV, A104-105; Ribas (1978), 135.
25 KrV, A105; Ribas (1978), 135.

conceptos pertenecientes al entendimiento; pero sólo a través de la imaginación pueden ser relacionados con la intuición sensible"[26].

Así pues, la imaginación pura es una facultad-función de la mente humana que sirve de base a todo conocimiento *a priori*. Por medio de ella se produce el enlace de lo múltiple de la intuición sensible y su conexión con la unidad sintética *a priori* de la apercepción pura. De este modo, la imaginación se convierte en esa doble fuente, sensible e intelectual, en esa raíz común de los dos troncos del conocimiento humano. De hecho, si no existiese esa conexión entre la facultad sensible y la facultad intelectual, ambos extremos, sensibilidad y entendimiento, suministrarían fenómenos, pero no objetos del conocimiento empírico y, por tanto, no habría experiencia como sistema de percepciones con conciencia. Cada fenómeno incluye una multiplicidad del espacio y tiempo cuyo orden y cohesión es producido por una facultad activa que sintetiza la multiplicidad. Tal facultad no puede ser la sensibilidad, sino que es la imaginación, cuya síntesis reproductiva es condición de posibilidad de la síntesis aprehensiva. De ahí que pueda afirmar Kant lo siguiente:

> No ha habido todavía psicólogo que cayera en la idea de que la imaginación constituye un indispensable ingrediente de la misma percepción. Ello se debe, por una parte, a que se ha circunscrito esta facultad a las meras reproducciones, y, por otra, a la creencia de que los sentidos no solo nos suministran impresiones, sino que incluso las enlazan y producen imágenes de objetos. Es indudable que, para llevar a cabo esta tarea, se requiere algo más que receptividad de las impresiones, es decir hace falta una función que la sintetice.[27]

Así pues, la imaginación no sólo reproduce, sino que anticipa, en conformidad a reglas universales de asociación; la imaginación incluye siempre una expectativa. Tales reglas de asociación permiten enlazar unas representaciones con otras no de forma caprichosa y azarosa, sino en conformidad con un principio de "afinidad", cuyo fundamento está en la apercepción trascendental:

> La unidad trascendental de apercepción se relaciona, pues, con la síntesis pura de la imaginación como una condición *a priori* de toda posibilidad de enlazar la multiplicidad en un conocimiento. Pero solo la síntesis productiva de la imaginación puede tener lugar *a priori*. En consecuencia, el principio imprescindible de unidad de la síntesis (productiva) pura de la imaginación constituye, antes de la percepción, el fundamento de posibilidad de todo conocimiento y, especialmente, de la experiencia.[28]

26 KrV, A124; Ribas (1978), 147.
27 KrV, A120; Ribas (1978), 145.
28 KrV, A118; Ribas (1978), 144.

En conformidad con todo ello, las categorías son los conceptos de unidad obtenidos por la síntesis productiva en su necesaria referencia a la apercepción trascendental. Y el entendimiento es pensado como el sistema completo de estos conceptos puros:

> En relación con la síntesis de la imaginación, la unidad de apercepción es el entendimiento; en relación con la síntesis trascendental de la imaginación, esa misma unidad es el entendimiento puro. En el entendimiento hay, pues, conocimientos puros *a priori* que contienen la necesaria unidad de la síntesis pura de la imaginación, con respecto a todos los fenómenos posibles: son las categorías, es decir, los conceptos puros del entendimiento.[29]

De este modo, el *entendimiento* queda encajado en una relación de ida y vuelta entre la imaginación trascendental y la apercepción trascendental. Las categorías son los productos de la síntesis de la imaginación productiva referidos al entendimiento y a la apercepción trascendental. Así pues, el entendimiento debe ser interpretado como el sistema de todos los conceptos puros y puede ser caracterizado como la "unidad de apercepción", en cuanto que regula y unifica la síntesis que la imaginación ejerce sobre la multiplicidad de la intuición. Es espontaneidad en un doble sentido: como espontaneidad de la imaginación tiene la tarea de unificar la multiplicidad pura del espacio y tiempo y convertirla en categorías, como espontaneidad de la apercepción trascendental, como autoconciencia, genera la representación "yo pienso", principio de unidad trascendental de todo lo múltiple contenido en nuestras representaciones.

4. CONCLUSIÓN: EXPERIENCIA Y NATURALEZA. LA EXPERIENCIA COMO SISTEMA Y LA NATURALEZA COMO SISTEMA DE EXPERIENCIA

Así pues, la experiencia consiste en la unidad sintética de los fenómenos obtenida mediante conceptos. Para que una percepción o un conjunto de percepciones se conviertan en un conocimiento comunicable tiene que estar traspasado por las categorías. Una intuición sin pensamiento no tiene validez alguna. Las categorías constituyen las condiciones del pensar en toda experiencia posible, del mismo modo que espacio y tiempo constituyen los universales del intuir y la posibilidad y necesidad de tales representaciones *a priori* tienen su fundamento en la apercepción trascendental. En esta todo ha de estar sometido a las condiciones de la completa unidad de la autoconciencia o lo que es lo mismo a las funciones universales de la síntesis a través de las categorías.

Ahora bien, ¿cómo podemos hacer comprensible la universal afinidad de los fenómenos, gracias a la cual estos se hallan sometidos a leyes constantes?

29 KrV, A119; Ribas (1978), 144.

No hay posibilidad de una explicación empírica; de hecho, su afinidad empírica es solo una consecuencia de su afinidad trascendental. Todos los fenómenos están sometidos a las síntesis de aprehensión reproducción y reconocimiento, y por tanto, están sometidos a la autoconciencia o apercepción originaria. El conjunto de todos los fenómenos externos es lo que llamamos *naturaleza*. Kant distingue entre *Natura formaliter spectata* y *Natura materialiter spectata*. La naturaleza material menciona el conjunto de todos los fenómenos empíricos, la naturaleza formal el orden y la regularidad por el que están regidos esos fenómenos. los principios universales del orden de la naturaleza dependen de las categorías, de tal modo que la espontaneidad de nuestra mente es la fuente de legalidad de los fenómenos:

> Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza. No podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubieran sido depositadas allí desde el principio, bien sea por nosotros mismos, bien sea por la naturaleza de nuestra mente[30].

Solo así se comprende que podamos tener un conocimiento *a priori* de los fenómenos, esto es, que nuestra conciencia de ciertas condiciones propias de nuestra manera de pensar pueda fundar una ciencia (Filosofía natural) acerca de la Naturaleza. Precisamente en eso consiste la revolución copernicana, en someter las leyes empíricas de la naturaleza a un orden trascendental que transforme esa multiplicidad de leyes empíricas en leyes universales de nuestra mente. Conocemos y dominamos la naturaleza, porque esta se comporta en conformidad a unas leyes que previamente ha introducido en ella el filósofo trascendental. La ciencia de la naturaleza tiene que ser idealista, no realista. Mediante el realismo sólo alcanzamos a describir farragosamente algunos aspectos de la realidad material de la Naturaleza o de la Naturaleza material, cuestión que nos conduce a una nueva concepción del entendimiento, el *Entendimiento como facultad de las reglas*.

Al final de la *Analítica de los conceptos*, Kant hace un recuento de los modos en que el entendimiento debe ser comprendido. Así, el entendimiento debe ser interpretado como espontaneidad del conocimiento, frente a la receptividad de la sensibilidad, como capacidad de pensar, esto es, como facultad de los conceptos, como capacidad de juzgar, esto es, como facultad de los juicios. Y añade Kant: "Bien mirado, estas explicaciones se reducen a una. Ahora podemos caracterizarlo como la facultad de las reglas".[31]

En la autorreflexión kantiana, esta última consideración, *El entendimiento como la facultad de las reglas,* es la más fecunda de todas y es la que más se aproxima a su esencia. En efecto, la sensibilidad nos ofrece intuiciones, el

30 KrV, A125; Ribas (1978), 148.
31 KrV, A126; Ribas (1978), 149.

entendimiento reglas. La tarea de este último consiste en examinar los fenómenos con el fin de descubrir las leyes que los rigen. Y en la medida en que esas reglas sean objetivas, esto es, en la medida en que sean necesariamente inherentes al conocimiento de un objeto, reciben el nombre de *leyes*. Ciertamente la experiencia nos proporciona multitud de leyes empíricas, pero mediante ellas sólo podemos alcanzar un conocimiento aproximado de lo que es la naturaleza. De ahí que la tarea del entendimiento sea la ordenación sistemática de unas leyes empíricas bajo otras superiores, hasta llegar a las leyes *a priori* del entendimiento que sí confieren regularmente orden y conexión a todas las leyes empíricas.

Así pues, el entendimiento es legislador de la naturaleza. Fuera de él solo hay el caos de las impresiones sensibles fenoménicas, sobre las que el entendimiento introduce regularidad. solo hay representaciones difusas y confusas; los fenómenos solo existen en nuestra mente. De ahí que pueda afirmarse que la naturaleza, en cuanto objeto del conocimiento empírico sólo es posible en la *unidad de apercepción*. Solo esta puede explicar la necesaria regularidad de los fenómenos contenidos en una experiencia. El mismo Kant se siente sorprendido ante semejante hallazgo: "Por muy exagerado y absurdo que parezca el decir que es el mismo entendimiento la fuente de las leyes de la naturaleza y, consiguientemente, de su unidad formal, tal afirmación es correcta y conforme a objeto, es decir, a la experiencia"[32]

En definitiva, las leyes empíricas sólo son posibles si se someten al entendimiento y se conforman a sus normas, son meras determinaciones específicas de las leyes puras del entendimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KANT, I. (1976), *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und Zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von R. Schmidt. F. Meiner Verlag, Hamburg.

Crítica de la razón pura (1978), prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara.

32 KrV, A127; Ribas (1978), 149-150.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 113-134
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

QUERER LO TERRIBLE: NIETZSCHE Y EL CONOCIMIENTO TRÁGICO

TO WILL THE TERRIBLE: NIETZSCHE AND TRAGIC KNOWLEDGE

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ
Doctor en Filosofía
Catedrático de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Madrid /España.
marrodri@ucm.es
ORCID: 0000-0001-5495-5548

Recibido: 15/10/2024
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: Una de las maneras más directas de acceder al núcleo de la teoría nietzscheana del conocimiento es la de enfrentarse con el tema de la verdad, aunque es indudable que resulta de una complejidad y una profundidad que en un primer momento intimidan al investigador. Este trabajo apuesta por recuperar una propuesta más bien esquemática de los años sesenta del siglo pasado para articular la filosofía de la verdad de Nietzsche, y a continuación, gracias a ella, defender la tesis de que ni la campaña contra la "mentira" metafísico-moral ni el desarrollo de lo que tendríamos que llamar "verdad pragmática" agotan en absoluto la cuestión. Estos niveles del problema de la verdad solo encuentran acomodo coherente, y entonces se clarifican, a partir de un tercer nivel que sería el más importante: el de la verdad trágica o dionisíaca, en el que se condensa lo más propio e interesante de la innovación gnoseológica del filósofo alemán.

Palabras Clave: Conocimiento, verdad, tragedia, Dionisos, valentía.

Abstract: One of the most direct ways to access the core of Nietzsche's theory of knowledge is by confronting the theme of truth, although it is undoubtedly so complex and profound that it initially intimidates the researcher. This paper aims to revisit a rather schematic proposal from the 1960s to articulate Nietzsche's philosophy of truth and, building upon that, to defend the thesis that neither the campaign against metaphysical-moral "lies" nor the development of what we might call "pragmatic truth" fully exhausts the issue. These layers of the problem of truth only find coherent resolution, and thus become clarified, when viewed from a third level, which would be the most important: that of tragic or Dionysian truth, where the most

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.113

distinctive and interesting aspects of the German philosopher's epistemological innovation are concentrated.

Keywords: Knowledge, truth, tragedy, Dionysus, courage.

1. INTRODUCCIÓN

Una de las maneras más habituales de abordar la compleja teoría nietzscheana del conocimiento sería esa, tan directa, de plantarle cara al tratamiento que de la noción de *verdad* hace el filósofo alemán[1]. No cabe duda de que habría buenas razones para proceder así, entre otras la de que, para poder valorar de forma adecuada la radicalidad de su cuestionamiento de la tradición metafísico-moral de la cultura europea, la reducción al absurdo de la dominante idea de la adecuación o correspondencia del pensamiento/lenguaje con el mundo supone toda una clave de comprensión verdaderamente mayor, privilegiada. Como es bien sabido, Nietzsche desentraña de modo implacable, y casi diríamos espectacular, tanto las inconsecuencias del realismo como las del idealismo de la representación. Para después, en un segundo momento, muy matizado por multitud de observaciones esparcidas por toda su obra, acometer el tránsito desde las ruinas de esta concepción heredada del conocimiento hasta la que aportará su "decisión" de que por "verdad" solo cabría entender el nombre del proceso *activo* de "hacer-verdad"

> La verdad no es algo que estaría allí y que habría que encontrar, que descubrir, —sino *algo que hay que crear* y que da nombre a un *proceso* (…): introducir verdad como un *processus in infinitum*, un *determinar activo, no* un volverse consciente de algo <que> fuera en sí fijo y determinado. Es una palabra para la «voluntad de poder». (FP IV[2], 9 [91], p. 260)

En efecto, la (hipó)tesis de que el mundo es voluntad de poder, y nada más que eso (JGB[3] 36, pp. 322-323), se va a conjugar a la perfección con esta noción performativa de la verdad, tan característica de lo que llamaríamos el constructivismo nietzscheano que según muchos llega a definirlo.

Ocurre una vez más que es el valor para la vida, y no otro, el que justifica la urgencia de emprender la tarea del conocimiento, y ello se va a poner de

1 *Cfr.* Rodríguez González, M.: *La teoría nietzscheana del conocimiento*. Madrid: Eutelequia, 2010, y Rodríguez González, M.: "Saber sobre las pulsiones: ¿sería apropiado hablar de una epistemología nietzscheana?", en *Estudios Nietzsche,* nº 12, 2012, pp. 147-161.

2 *Fragmentos Póstumos* IV (FP). Edición española dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2006.

3 *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro.* En *Obras completas*. IV, II. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016.

manifiesto, ya de entrada, en el reconocimiento de que cualquier explicación vale más que ninguna explicación, es decir, que la reducción de lo desconocido a lo familiar es nuestro modo de mitigar el miedo originario que tiñe inevitablemente la posición humana en el mundo, frente al azar y la necesidad.

Bien es cierto también que hoy sigue siendo relevante la crítica heideggeriana a esta impugnación de la noción de adecuación que lanza Nietzsche tan enérgica como insistentemente. Como si no fuera más que una mera variación del tema del relativismo tradicional, o sea, con el eco del argumento anti-Protágoras adosado a ella, Heidegger llevó nuestra atención, en los célebres seminarios dedicados a su predecesor, sobre la estricta imposibilidad de ir de verdad contra la concepción correspondencialista[4], de forma similar a los que defienden el entendimiento denominado deflacionista de la verdad característico del criterio semántico: "la nieve es blanca" si y solo si la nieve es blanca[5]. O sea que los que insisten en la llamada "pérdida de la dimensión semántica", y su recorrido de Nietzsche al Wittgenstein del *Tractatus*[6], parecen no reparar en que sería nuestra misma gramática la que entraña la noción de adecuación, una noción que por consiguiente habría que tener por indesarraigable, *a no ser* que queramos renunciar a hablar y a pensar. Porque cuando Nietzsche sostiene que esta idea de la adecuación carece de sentido, claro está que quiere que eso que está diciendo corresponda o se ajuste a lo que efectivamente es el caso, a saber, que carece de todo sentido, o sea, que "refleje" *de algún modo* lo que efectivamente ocurre. Por lo demás, también Habermas iba a profundizar en esta misma dimensión metacrítica antinietzscheana, asumiendo un perfil restaurador cuando pasa a examinar "la teoría nihilista del conocimiento" de Nietzsche para acabar denunciando el hecho de que desembocaría, a su juicio, en lo que llama el "grandioso subjetivismo" de la doctrina de la voluntad de poder[7].

Claro que los dos pasan por alto que fue el mismo filósofo el que consideró en su momento toda esta crítica a su crítica que ellos pretenden abanderar, y sin duda lo hizo del modo más lúcido. Justo eso es lo que daría a sus especulaciones sobre el tema de la verdad esa incomparable profundidad paradójica que ha fascinado a tantos investigadores. De momento me voy a limitar a un texto importante, sobre el que volveremos más abajo, en el que Nietzsche asevera que, hasta su siglo, y desde que empezó en el mundo, la humanidad no se habría *asimilado* más que *errores*, para a renglón seguido animarnos a probar a asimilarnos *verdades*, es decir, justo al contrario de lo que siempre se ha hecho. Ahora bien, traigo esto a colación solo porque parece casi indiscutible que no es

4 *Cfr.* Heidegger, M.: *Nietzsche I*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000, pp. 500 y ss.

5 *Cfr.* Tarski, A.: *Collected Papers* 3 vols. Boston: Birkhäuser, 2019.

6 *Cfr.* Cacciari, M.: *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1982.

7 *Cfr.* Habermas, J.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1967; *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1981; *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1982; *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.

sencillo de cuadrar con su reconocido "constructivismo" general. Estas son las paradojas de la verdad nietzscheana, aunque, como sucede a menudo, no hay que temer que llegue la sangre al río si consideramos que lo que Nietzsche está negando rotundamente cuando impugna el adecuacionismo no es sino "el ser", interpretado como estabilidad de la presencia. Es decir, no "hay", según su intuición, ninguna estructura estable del mundo que podamos tomar como lo verdaderamente "real", y no es posible, por lo tanto, que nuestras representaciones mentales o lingüísticas estén en condiciones de reflejarla, o de ajustarse[8]. La intuición trágica nietzscheana se reduce, en una consideración sin duda excesivamente sumaria, a la apasionada afirmación "ontológica" del devenir entendido como continuo cambio. Y en un mundo así, el nuestro, carecería evidentemente de sentido plantearse la corrección o la incorrección de nuestras representaciones psicolingüísticas, habida cuenta además de que somos una parte de la naturaleza, como con contundencia afirmará Nietzsche una y otra vez. Además, en absoluto ocurre lo que Heidegger pretende que ocurra, o sea, que Nietzsche dependa de la metafísica porque en realidad su pensar se limite a invertirla. Y es que, en las coordenadas nietzscheanas, la inversión de "lo real" es lo que vendría a constituir a la metafísica en sí misma. Ni Heidegger ni Habermas, entonces, tendrían mayor interés en comprender el significado del perspectivismo y el fenomenismo propiamente nietzscheanos, tal y como queda expuesto, ya lo veremos de pasada, en el célebre FW 354. De lo que se trata con la verdad, en último término, para Nietzsche, no es sino de «*imprimir* al devenir el carácter del ser» (FP IV, 7[54], p. 221). O sea que la verdad es una forma de la voluntad de poder.

Por otro lado, sería casi obligado, ¡cómo no!, y por mucho que con ello sigamos rozando el hartazgo tanto propio como del lector, volver a recordar algún fragmento del celebérrimo escrito inédito de 1873/4, porque así caeremos una vez más en la cuenta de que la misma "naturaleza" del medio de representación (y que sea lingüístico significa aquí también que es humano, demasiado humano) invalida la pretensión de capturar una supuesta esencia de las cosas, más o menos inteligible. Sencillamente, carece de sentido hablar del sentido, o sea, de *un* sentido.

> Porque en este momento se fija lo que desde entonces deberá ser «verdad», esto es, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y la legislación del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad: pues aquí aparece por primera vez el contraste entre verdad y mentira: el mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer que lo irreal parezca real; dice, por ejemplo, yo soy rico, cuando la designación correcta para su estado sería justamente «pobre». Abusa de las convenciones consolidadas efectuando cambios arbitrarios e

8 *Cfr.* D'Iorio, P.: "Ontologia e gnoseología nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche", *Studia nietzscheana*, 2014, 20.

incluso invirtiendo los nombres. Si esto lo hace de manera interesada y además produce perjuicios, la sociedad dejará de confiar en él y, de ese modo, lo excluirá de ella. (WL[9] 1, pp. 610-611)

La actividad de nuestra facultad de conocer, que vendría a consistir, para decirlo en los términos más generales imaginables, en la elevación del caótico flujo de sensaciones a la intencionalidad normativa consustancial al lenguaje humano, viene a recogerse para Nietzsche, entonces, en la idea de que nuestro entendimiento respondería a la necesidad biológicamente imperiosa de la convivencia social (FW[10] 354), pero no, en absoluto, a ninguna presunta vocación antropológica de exponer el sentido o el ser de las cosas que amueblarían la realidad mundana. De lo que se trata con la elaboración cognitiva, en suma, habida cuenta de su carne lingüística, consciente, hasta lógica o racional, no es sino de asegurar el mantenimiento comunicativo de la relación social entre unos animales, los humanos, que no habrían sobrevivido sin "confiar" más o menos los unos en los otros (FW 354). Pero de ningún modo va buscando la naturaleza lo que habíamos entendido por "conocimiento"[11], dado que el lenguaje humano no puede ser la expresión "adecuada" de la realidad.

¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso. Pero, partiendo del estímulo nervioso, inferir además una causa existente fuera de nosotros, eso ya es el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. Si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza fuese asimismo lo único decisivo a la hora de fijar las designaciones, ¡cómo íbamos a poder decir: «la piedra es dura», como si conociéramos lo «duro» de otra manera y no únicamente en cuanto excitación del todo subjetiva! (WL 1, p. 611)

Esta caracterización de la representación lingüística que aquí Nietzsche pone en obra, sin duda en el marco de un vitalismo filosófico arraigado en la novedad de una época revolucionada por el darwinismo, conducirá de forma natural a la centralidad de la categoría de *interpretación* que elaboran el perspectivismo y el fenomenalismo específicamente nietzscheanos (FP IV, 7[60]; FW 354). Ahora bien, en este terreno, ya tan manido por los comentaristas, convendría matizar, sería oportuno "mirar con cuidado". Si bien es cierto que en este famoso apunte de 1886 Nietzsche había empezado escribiendo: «Contra el

9 "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en *Obras completas* I. *Escritos de juventud*. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2011, 609-619 pp.

10 *La gaya ciencia*, en *Obras Completas* III, *Obras de madurez* I. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2014, pp. 868-869.

11 «Kant *cree* en el hecho del conocimiento: lo que quiere es una ingenuidad: *¡el conocimiento del conocimiento*! "¡El conocimiento es un juicio!" ¡Pero el juicio es una *creencia* de que algo es de tal y cual manera! ¡Y *no* conocimiento!» (FP 1886, 7[4], p. 195). *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*. Vol. IV.

positivismo, que se queda en el fenómeno "solo hay hechos", yo diría, no, precisamente no hay hechos, solo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* "en sí"; quizás sea un absurdo querer algo así». (FP IV, 7 [60], p. 222).

También lo es que, en su "realismo" del final, si es que podemos usar precavidamente el término, tal vez en el sentido del realismo *interno*, no había tenido el filósofo empacho alguno en reivindicar la conquista del "sentido de los hechos", la conquista lograda gracias a los métodos científicos, como la aportación más relevante de su siglo XIX. En las ciencias humanas, en la historia y la filología, donde el filósofo sobre todo se sitúa, hemos aprendido por fin a "leer bien", es decir, a respetar el sentido del texto sin intercalar interpretaciones meramente subjetivas que distorsionen lo que expuso su autor. Y eso sería precisamente la famosa *Redlichkeit*, la honestidad intelectual que se requiere para reconocer el sentido genuino de lo que uno ve, por mucho que no le guste o que le guste verlo de otro modo:

> Yo llamo mentira a *no* querer ver algo que uno ve, a no querer ver algo *del modo en que* uno lo ve: no se tiene en cuenta aquí si la mentira tiene lugar ante testigos o sin testigos. La mentira más frecuente es aquella con la que uno se miente a sí mismo; el mentir a otro es, relativamente, un caso excepcional. (AC 55[12], p. 758)

Hasta se podría decir, llevándole la contraria a un jerarca nazi que en alguna ocasión hizo un comentario de sentido inverso, que lo verdadero, lo real, es justamente "lo que no me gusta", aquello que Ortega y Gasset, con tanto tino, acertaría en llamar "la contravoluntad". De modo que no todas las interpretaciones son iguales o valen lo mismo, las hay nobles y las hay ruines o bajas, pero también las hay, por cierto, *más verdaderas* que otras. Desde su profesión de filólogo, posición de verdad privilegiada, va Nietzsche a poder hacer del método, sin duda "científico", pero incluyendo a su genealogía a partir del histórico-crítico, no otra cosa que el arte del bien leer, o sea, el ejercicio de la buena interpretación o de la interpretación (más) verdadera.

Ahora bien, la (posibilidad de) conciliación de estos dos extremos aparentemente contrapuestos (tal vez) la encontraremos en las palabras con que continúa este fragmento, hasta el final:

> «Todo es subjetivo», decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado añadido, algo puesto por detrás. — ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis.

12 *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. En *Obras completas* IV, II. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

> En la medida en que la palabra «conocimiento» tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, «perspectivismo».
>
> Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos. (FP IV, 7 [60], p. 222).

2. IDEA DE LOS TRES NIVELES

2.1. Entre algunos de los más destacados investigadores nietzscheanos se habría venido difundiendo en los últimos años la idea de que el problema de la verdad en el pensamiento de Nietzsche es desde hace ya bastante tiempo un tema resuelto sobre el que no valdría la pena insistir, en el sentido de que ya se habría impuesto en la *Nietzsche-Forschung* una nada habitual unanimidad al respecto. Por eso un libro tan académico y voluminoso como el que había recogido la tesis doctoral de Jean Granier sobre *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*[13] carecería de verdadero interés en nuestra actualidad. Es cierto que hay por lo menos un sentido en el que a mi entender esta afirmación está justificada. Cuando comencé a trabajar, hace un buen montón de años, sobre la crítica nietzscheana a la idea de la adecuación considerada como la base de las nuevas teorizaciones sobre la verdad del filósofo alemán, ejercía sobre los investigadores el efecto fascinante de un problema filosófico difícil, y por si ello fuera poco abordado en un planteamiento en buena medida original e intrincado. Pero no se puede dejar de considerar que no solo sucede que la problemática nietzscheana de la verdad en absoluto ha dejado de resultar interesante, sobre todo en nuestros días de la famosa posverdad, sino que además aquella obra de Granier nos había aportado una escueta esquematización extremadamente útil de una gran cantidad de observaciones de Nietzsche al respecto, desperdigadas por los cuatro costados de su obra. Recordemos aquí tan solo que Granier distingue muy bien tres niveles que hay que mantener separados en la problematización del filósofo, si es que se desea hacer tratable su extremada complejidad: en primer lugar, por supuesto, aquel que se puede denominar con este autor la «anti-verdad» de la metafísica; en segundo lugar, la verdad «pragmática» que nos abre lo que María Zambrano llamaba «la casa del hombre», desde la construcción artística a la científica; y por último *la verdad dionisíaca*

13 Paris: Éditions du Seuil, 1966. Por aquellos años iba a aparecer alguna crítica de la obra que subrayaba con mucho énfasis, y más bien peyorativamente, su carácter profesoral, con todos los vicios que tal carácter al parecer implicaría, como por ejemplo la del mismísimo François Châtelet. Pero el comentario al que aquí me refiero, en concreto, se lo pude escuchar a Diego Sánchez Meca.

que podríamos caracterizar también en los términos en que lo iba a hacer Clément Rosset andando el tiempo: *la revelación trágica*.

2.2. Como se ha indicado más arriba, tal vez el modo más productivo de plantear el problema del conocimiento en Nietzsche, aunque no me atrevo a asegurar que sea por ello también el más profundo, ha venido siendo partir de su cuestionamiento radical de la tradicional idea filosófica que hace de la verdad *correspondencia* o *adecuación*, ya desde la absoluta confianza depositada en ella por Aristóteles en los libros de la Metafísica y en los de su lógica[14]. Como la creencia de que "S es P" compone ambos elementos, el sujeto y el predicado, y la de que "S no es P" los separa, resulta que «(…) está en lo verdadero el que cree que lo que realmente está separado está separado, que lo que está unido está unido. Pero está en lo falso el que piensa lo contrario de lo que en circunstancias dadas son o no las cosas»[15]. Poner, en ese medio de representación del animal racional que es el lenguaje en tanto *λόγος*, como unido o separado aquello que, en el ser o la realidad, se halla unido o separado, eso sería, sencillamente, *decir verdad*, en suma el destino del hombre: «Lo falso es decir de lo que es de tal manera, que no es de tal manera, o decir de lo que no es de tal modo, que es de tal modo. Lo verdadero consiste en decir de lo que es así, que es así, y de lo que no es así, que no es así»[16]. Y el presupuesto que se ha tenido que cumplir para que haya sido siquiera posible definir la verdad de esta manera, o sea, como *corrección de la representación*, para decirlo al heideggeriano modo[17], lo habría dilucidado perfectamente uno de los especialistas más destacados en el estagirita.

> Parece claro, como dice W. Jaeger, que Aristóteles es el primero que "rompe el vínculo entre la palabra y la cosa, entre el *lógos* y el *ón*", así como el primero que elabora una teoría de la *significación*, es decir, de la separación y relación a un tiempo entre el lenguaje como *signo* y el ser como *significado*[18] (Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Taurus, p. 98)

En definitiva, incluso dando entrada en todo este planteamiento inaugural de la Antigüedad a las importantes modificaciones que iban a suponer los diversos trascendentalismos a partir del representacionalismo cartesiano, lo que nunca se habría puesto en duda es la profunda convicción de que «sea lo que

14 *Cfr.* Rodríguez González, M.: "Lenguaje y verdad en Aristóteles", en *Pensamiento*, núm. 184, vol. 46, octubre-diciembre 1990, 385-402.

15 *Met.* IX, 1051 b1.

16 *Met.*, IV, 1011 b 25.

17 *Cfr.* Heidegger, M.: *Nietzsche* I, pp. 412 y ss.

18 Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, p. 98.

sea lo que exista, poseerá la misma estructura lógica que lo que pensamos y decimos, e inevitablemente»[19].

Pues bien, sería justo este presupuesto, el exhumado por Aubenque en su estudio de la filosofía aristotélica, aquello de lo que va a prescindir Nietzsche sin demasiadas contemplaciones. Y solo si tenemos esto en cuenta nos libraremos de la objeción que le puso Heidegger a nuestro filósofo, en realidad la de siempre: que todo cuestionamiento de la adecuación (*adaequatio, ὁμοίωσις*) tiene que presuponer la validez de la adecuación, el argumento anti-Protágoras. Puesto que la tal validez, que al parecer todos presuponemos al hablar y al escribir, sería de todo punto inviable, y por la sencilla razón de que no podemos saber qué cosas ajustar ni cómo ajustarlas. Ya se mencionó que D´Iorio habría hecho un comentario muy interesante, así como de pasada, en relación con este punto, a un parágrafo importante para nosotros del libro III de FW, el que lleva número 110, dedicado por Nietzsche al asunto del origen del conocimiento.

> In Nietzsche (…) cade definitivamente l'idea che la verità si raggiunga per adeguamento a una struttura data e immutabile; può sembrare strano, quindi, che a proposito di questi schemi generali assimilati Nietzsche parli di errori, perché, se non c'è verità assoluta nemmeno può esserci errore assoluto. Nietzsche usa la parola errori per indicare le categorie che sono agli antipodi di quella che considera la caratteristica più generale di tutto ciò che esiste: il continuo mutamento. Gli esseri organici non hanno tuttavia alcun mezzo, per dominare il flusso delle forze, che semplificare e uniformare le loro percezioni[20]

Así que, si Nietzsche tiene que aplicarse a la meticulosa reducción al absurdo de la idea de la verdad como adecuación, es porque, sencillamente, la revelación trágica, para un profesor de filología clásica inspirado, entre muchísimos otros, por los fragmentos de Heráclito, excluiría categóricamente cualquier sentido del mundo que implique ni por lo más remoto una estructura "dada e inmutable" (de la realidad o como la realidad). Dicho de otro modo, la posición nietzscheana del mundo como devenir tiene la eficacia de desvelarnos la no-verdad o mentira metafísico-moral, nos lleva a pensar la metafísica en cuanto no-verdad o anti-verdad, como "mentira", como si dijéramos no como mero error. Cierto es que habría errores necesarios para la vida humana, y sin duda no son pocos. Pero justo en este sentido de la palabra "error", el positivo según Nietzsche, la metafísica y la moral no serían en absoluto errores sino algo bien distinto: mentiras, son "mentiras" perniciosas la metafísica y la moral, en el sentido de que estorban o incluso hacen inviable el crecimiento potenciador de la vida, condenándonos a la conservación más neurótica. En suma, con ello

19 Reguera, I.: *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein.* Madrid: Taurus, 1980, p. 85.

20 D'Iorio, P.: "Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche". *Contexta*, 2015, 20.

venimos a parar a la categoría del "doble" de la que nos hablará Rosset. Y por supuesto que lo que va a ocupar sobre todo a Nietzsche es el señalamiento del interés humano en la mentira de que habría verdades *absolutas* y por lo tanto errores absolutos[21].

2.3. Que todo sea "interpretación", incluso se diría que, en último término, Poesía, *Dichtung*, no tendría nada que ver, en absoluto, con que todo sea "subjetivo", porque el blanco de la campaña antimetafísica emprendida por el filósofo no es sino la idea de *sujeto*. No *hay* intérprete tras la interpretación, el intérprete es añadido por lo que podemos llamar la necesidad antropológica o mejor, antropogénica. Lo que habrían hecho la metafísica y la moral es absolutizar delirantemente como verdades, coagulándolas en la eternidad, por así decir, las estructuras lingüísticas que conforman "la razón" con la que hemos construido lo que Zambrano iba a llamar "la casa del hombre", esos errores tan creativos y de notorio rendimiento vital para nuestra especie. Eso es a fin de cuentas la verdad en el sentido humano de la palabra, es la "falsificación" creadora de lo que va a contar como "real" para nuestra perspectiva.

> "Todo es subjetivo", decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás.—¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis». (FP IV, 7 [60], p. 222)

Decir que «el "sujeto" no es nada dado» vendría a ser lo mismo que decir que no hay ningún sentido del mundo, ya que el rechazo nietzscheano apunta a la fuente moderna de todo sentido. Pero si no lo hay, si no hay ningún sentido, no es porque el mundo carezca de sentido, sino antes bien por la razón contraria: lo que le sucede al mundo es que tendría *incontables* sentidos, y eso es lo que significa propiamente el perspectivismo nietzscheano. Las perspectivas son pulsionales, no solo ven sino sobre todo desean. No hay ningún sujeto interpretante porque las pulsiones nietzscheanas, los *Triebe*, no pueden pensarse como sujetos en el sentido tradicional, al estar contrapuestos en cierto sentido que es básico al ámbito de la conciencia y el lenguaje, aunque en una continua y enigmática comunicación con él. Como el *alma* es para Nietzsche una estructura social de muchas pulsiones o impulsos, entonces la actividad interpretativa de cada uno de ellos, y de todos a la vez en el juego de sus relaciones mutuas, no tiene nada que ver con la producción de sentido por parte de ninguna unidad trascendental autoconsciente. Lo que Nietzsche quiere dejar bien claro, una vez más contra los metafísicos, es que «son nuestras necesidades *las que interpretan*

21 El mundo como cambio incesante, por otro lado, sería sin duda la lección inmediata de la física contemporánea (*cfr.* Bunge, M.: *Matter and Mind. A Philosophical Inquiry*. Dordrecht / Heidelberg / London/ New York: Springer, 2010).

el mundo: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de *ansia de dominio* (*Herrschsucht*), cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos» (FP IV, 7 [60], p. 222). De manera que, en el caso más que dudoso de poder seguir hablando de una constitución de sentido, en el sentido tradicional moderno de la expresión, habría que hablar de relaciones de fuerzas enfrentadas que "buscan" el poder las unas sobre las otras, como "foco de constitución de sentido". Pero esto sería, sin duda, forzar el lenguaje casi hasta un extremo ridículo.

El sentido pragmático de la verdad en el "constructivismo" nietzscheano, si ampliamos ahora nuestra mirada hasta llevarla más allá de lo humano, toda la doctrina del perspectivismo, que en último término va de la mano con la de la voluntad de poder, se puede deducir sin problema mayor de la crítica de Nietzsche a la sobreestimación moderna de la conciencia en el sentido psicológico del término (*Bewusstsein*), crítica en la que ve a Leibniz como el gran precursor filosófico (FW 357). Para decirlo en dos palabras, y haciéndole el juego paródicamente al adecuacionismo al decirlo, lo que nuestro filósofo defenderá es que todo proceso de *concienciación*, o de traída a conciencia (porque hay que entender que la conciencia no es una facultad sino un proceso), implica por necesidad la *falsificación* del contenido inconsciente concienciado. La conciencia psicológica nos encierra a los humanos en la cárcel del lenguaje y la lógica, tirando la llave a continuación. Esa cárcel de la identidad es la perspectiva humana, una "relativa estupidez" como cualquiera otra, y por definición. *Solo* es eso, y la manera que tiene Nietzsche de generalizarlo es con la afirmación de que toda posición de identidad implica falsificación porque opera una simplificación verdaderamente brutal. La idea del *Übermensch* significa, desde este punto de vista nietzscheano, que debemos superar la perspectiva humana aspirando a nuevos infinitos, puesto que el mundo se habría hecho de nuevo así, infinito.

> Este es el auténtico fenomenalismo y perspectivismo tal como yo lo comprendo: la naturaleza de la *conciencia animal* implica que el mundo del que podemos ser conscientes es solo un mundo de superficies, de signos, un mundo generalizado, vulgarizado, — que todo lo que se vuelve consciente precisamente por ello *se vuelve* plano, exiguo, relativamente tonto, general, signo, señal gregaria; que a todo volverse consciente está unida una gran y radical corrupción, falsificación, superficialización y generalización. (FW 354, p. 869)

3. CONOCIMIENTO TRÁGICO

3.1. Lo primero que deseo subrayar aquí es que ninguno de los dos "niveles de la verdad" anteriormente considerados, el de la mentira metafísica y el de la verdad pragmática, por mucho que sean coherentes entre sí hasta el punto de que cada uno de los dos nos remite al otro, puede ser visto como autosuficiente, en el preciso sentido de que, a nada que se reflexione, salta a la vista que todo sucede *como si* faltara lo fundamental o hubiera una laguna casi diríamos que abismal, una ausencia que arrebataría todo sentido a la dialéctica de los dos. La impresión inevitable es que se trata justo de eso hasta este punto en el que estamos ahora, de una teoría de la verdad notoriamente incompleta que solo nos ofrece restos o residuos de algo que sería lo de veras importante, pero que por el momento se nos escamotea. Porque si la anti-verdad metafísico-moral y la verdad del perspectivismo performativo han de significar algo en vez de colgar las dos suspendidas en el aire, por así decir, y por muy estrecha que sea su relación recíproca, entonces tenemos que sentir la necesidad del tercer elemento, solo en conexión con el cual quedará aclarada la situación relacional de los otros dos. Es la verdad que hay que llamar *trágica* o *dionisíaca* la que se viene a constituir previamente, de antemano, como el polo básico desde el que se haría del todo esperable o casi forzosa la verdad pragmática, habida cuenta de que la especie humana existe ahora y ha existido con anterioridad durante una buena cantidad de siglos o de milenios. Y, en segundo término, su necesidad como verdad *originaria* también se echaría de ver del modo más palmario cuando intentamos pensar el nivel de la mentira adecuadamente, o sea, como nivel que es de la *anti*-verdad el de la metafísica y la moral. Pues la verdad metafísica resulta ser, para Nietzsche, una inversión que habría puesto cabeza abajo o dado la vuelta a la situación *natural* que fue y por supuesto continúa siendo el punto de partida o el origen tanto nuestro como de todo lo demás, es decir, la fuente de la mentira, pero también de la construcción de la casa del hombre, porque en este último sentido lo que es divino es precisamente la mentira. Ya hemos aludido a una caracterización heraclítea de esta verdad del origen que probablemente resulte demasiado fácil, pero lo que no es nada sencillo es reparar en que hay que tomarla como verdad radicalmente *insignificante*, por supuesto que en términos de un cambio incesante que casi estaría pidiendo a gritos desde el comienzo la imagen del círculo como clave y guía cosmológica[22].

Por otra parte, en segundo lugar, este (tercer) nivel de la verdad de lo trágico, el fundamental, sin duda que conllevará, pues en su centralidad da sentido a todo lo demás, que desde el punto de vista *sensu stricto* nietzscheano la posible "teoría del conocimiento" generada sea principalmente una doctrina que reflexiona sobre lo que llamamos el conocimiento trágico, junto con todo lo que vendría a significar. Con esto queremos decir que sería en esta dimensión radical

22 «*Circulus vitiosus deus*» dice Nietzsche en JGB 56.

u originaria donde se condensa toda la relevancia y la especificidad de la actividad cognitiva a la que Nietzsche mismo iba a consagrar toda su vida lúcida *personal o biográficamente*. Si para él la filosofía que de verdad importa es la que se constituye en el ámbito de lo universal, como no puede ser de otro modo puesto que Nietzsche habría decidido en un determinado momento asumir con toda seriedad la máscara del filósofo, sin embargo y a su juicio, tal cosa implicará, por paradójico que parezca, partir de experiencias singulares, o bien, para ponerlo en sus mismos términos, la filosofía habrá de ser entendida como un conjunto de *confesiones* y memorias de carácter personal. Pero entonces hay que concluir que el sentido genuinamente nietzscheano del conocer es el que se ha llamado existencial[23].

> Poco a poco se me ha ido desvelando lo que toda gran filosofía ha sido hasta ahora, a saber: la autoconfesión de su autor y una suerte de *mémoires* involuntarias e inadvertidas; asimismo, que fueron las intenciones morales (o inmorales) las que constituyeron el verdadero núcleo vital de cualquier filosofía y a partir del cual crecía cada vez la planta entera. En efecto, para saber cómo han surgido realmente las más remotas afirmaciones metafísicas de un filósofo es bueno (y prudente) preguntarse antes que nada: ¿a qué moral quiere esto (quiere él) llegar?
>
> Por consiguiente, yo no creo que una ≪pulsión de conocimiento≫ sea la madre de la filosofía, sino que es otra pulsión la que, aquí como allí, solo se ha servido del conocimiento (¡y del desconocimiento!) como un instrumento suyo. Pero quien considere las pulsiones fundamentales del hombre con arreglo a cómo han practicado su juego, precisamente aquí, en cuanto genios (o demonios o duendes —) *inspiradores,* descubrirá que todas ellas ya han practicado alguna vez la filosofía, — y que cada una de ellas *se* gusta demasiado representándose como la finalidad última de la existencia y como legítimo *señor* sobre todas las demás pulsiones. Pues toda pulsión es dominante: y como *tal* intenta filosofar. (JGB 6, p. 300)

3.2. En una carta del 2 de diciembre de 1887 (BVN, 960), enviada desde Niza, Nietzsche le responderá al brillante crítico literario y cultural danés, Georg Brandes, en Copenhague, sin duda congratulándose, pero no de tener en él desde hace poco un lector más, sino de la categoría de ese lector, pues le reconoce como "un buen europeo y misionero de la cultura"[24]. Nietzsche habría tenido siempre muy pocos lectores, y así se lo cuenta él mismo al que ya se va

23 Y entonces Dennett tendría razón con el exótico rótulo de "existencialismo" que aplicó al pensamiento de Nietzsche en *La peligrosa idea de Darwin*. (Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2015). Pero traigamos a la memoria el género de las *Confesiones* practicado de forma tan lúcida por María Zambrano.

24 BVN, en Friedrich Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, edited by Paolo D'Iorio.

convirtiendo entonces en amigo, pero, eso sí, muy selectos, por ejemplo, Hugo Bauer, "el viejo hegeliano", por ejemplo Wagner, Burckhardt, Hans von Bülow, Hyppolite Taine y el poeta suizo Keller. Y más adelante, refiriéndose a lo leído en la carta anterior del danés, Nietzsche le reconocerá que, desde cierto punto de vista, es verdad que sus obras pueden considerarse "alemanas puras". Y esto lo quiero enfatizar, puesto que si nos atenemos al sentido que Brandes había puesto en juego en la carta a la que está contestando ahora su corresponsal, que sean alemanas "puras" no significa otra cosa que Nietzsche *las escribió para sí mismo antes que para los demás*. Justamente por eso son sus obras profundas y originales, sencillamente porque están escritas para sí mismo, es decir, *porque en ellas lo individual no se oculta*. Justamente es este el sello de lo que estamos llamando aquí el conocer trágico.

Lo que llegaría a su cénit, por descontado, en el *Ecce homo*, como una modalidad epistémica que apunta al descubrimiento repentino de *lo que se es* o *lo que uno es*, y por lo tanto se basaría no tanto en la inteligencia como destreza razonadora sino en la virtud más nietzscheana o del todo transvalorada, que sería la de la valentía. Para avanzar en el conocimiento trágico, en efecto, hay que ser ante todo valiente, porque se requiere valor para atreverse a declarar lo que se ve, y declararlo tal y como se lo ve, sin ceder a la tentación de huir de lo que vemos, que nos asiste en generosas dosis a todos los humanos. El conocer trágico tiene como condición el atrevimiento de cancelar las represiones[25] que han ido amueblando eso que Rosset denominará "el doble"[26], esa burbuja más o menos confortable, al abrigo de lo real, en la que, casi sin excepción pero en diferentes grados de oposición a "lo real", nosotros viviríamos.

Que el conocimiento se supedite a la vida vendría a significar, también, que el problema fundamental del conocimiento trágico no sería el conocimiento como tal, como si se tratara de una gnoseología histórica más que añadir a la lista, en absoluto, sino el de la justificación del valor de la existencia, de la vida humana sea del tipo que sea o en cualquiera de los casos imaginables. Como se sabe, en el siglo XIX, sobre todo a partir de Schopenhauer, ese problema de si vale la pena vivir llegaría a alcanzar la centralidad de la preocupación filosófica en nuestro mundo occidental. El problema del conocimiento, para Nietzsche, va a consistir en la posibilidad de diseñar una concepción o representación filosófica de la vida humana tal que haga posible que nunca reneguemos de ella, nunca deseemos abandonarla. Desde los estoicos sabemos que el punto crucial no es tanto nuestra vida sino la idea de vida con que vayamos a vivirla, y en

25 *Verdrängungen*, en el sentido schopenhaueriano que va a ser más o menos el mismo que el freudiano posterior (*Cfr. Complementos* al Libro III de *El mundo como voluntad y representación*, 32: "Sobre la locura", pp. 388 y ss.). Edición de R.R. Aramayo para F.C.E. / Círculo de lectores: Madrid, 2003.

26 De Rosset nos interesarían especialmente *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*. Barcelona: Tusquets, 1993, y por supuesto *La filosofía trágica*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.

esa línea general iría nuestro filósofo. Pero para zanjar esta cuestión tan debatida iba a llegarle a Nietzsche un día "el gran liberador".

> *In media vita.* — ¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! Por el contrario, de año en año la encuentro más verdadera, más deseable y más misteriosa, — desde aquel día en que descendió sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del hombre de conocimiento — ¡y no un deber, no una fatalidad, no un engaño! — Y el conocimiento mismo: puede que para otros sea algo diferente, por ejemplo un lecho o el camino hacia un lecho, o un entretenimiento, o una actividad de ocio, — para mí es un mundo de peligros y victorias en el que los sentimientos heroicos también tienen sus sitios para danzar y luchar. «*La vida un medio del conocimiento*» — ¡con este principio en el corazón no solo se puede vivir valerosamente sino incluso *vivir alegremente y reír alegremente*! ¿Y quién sabría reír y vivir bien si previamente no hubiera sabido de guerra y de victoria? (FW 324, p. 847).

Vivir la propia vida como si se tratara de un experimento, asumiendo para con toda creencia en principio viable una actitud escéptica como inflexible punto de partida:

> No nos dejemos engañar: los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico. La fortaleza, la *libertad* que procede de la fuerza y la superfuerza del espíritu, se *prueban* mediante la *skepsis*. Las personas de convicción no se han de tener en cuenta en modo alguno en todo lo que es fundamental sobre el valor y el no valor. Las convicciones son prisiones. (AC[27] 54, p. 757)

Solo dar cabida a aquella creencia que se pueda poner a prueba, en el sentido de someterla a experimentación, o sea, tomarse en serio solamente la creencia o la idea filosófica que nos permita comprobar en la concreción del día a día si es que se puede vivir con ella y cómo se vive con ella, hacer entonces "algo que nunca se habría hecho en las Universidades", solo eso va a justificar la vida humana de forma inmediata, por amarga que sea en ocasiones, llegando uno hasta el punto no solo de aprobarla sino de desearla y de desear *incluso* su repetición indefinida. Dicho de modo más llano, y por usar la interesante jerga que Nietzsche heredará de su admirado Stendhal, el único modo digno y seguro de vivir una vida rica de sentido es dejarse guiar por "la gran pasión" que a uno le posea, sea el amor sexual, como fue al parecer el caso del escritor francés[28], sea la pasión del conocimiento que ardía siempre en el filósofo alemán, y que él supo reconocer en su enorme importancia determinante en el decisivo

27 Es muy instructivo a este respecto el estudio de J. Berry: *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2011.

28 "Que todos los días de su vida estuvo enamorado de una mujer, o por lo menos creyó estarlo", como comentó de él alguien que le conoció muy bien.

intervalo que lleva de *Aurora* a *La gaya ciencia*, incluyendo en esta última obra su quinto libro[29].

Estamos ante una cierta refutación que a la vez extrema y elimina un elemento estoico muy sobresaliente de la primera modernidad. Si conocer es la actividad propiamente dicha, para Descartes o Spinoza, y por eso la pasividad de las emociones y los sentimientos debe ser redimida por el varón sabio al mediarla por el examen racional logrado en "la dura meditación solitaria"[30], la revolución nietzscheana en este punto va a hacer depender la misma actividad cognitiva del oscuro fondo pasional que nos impulsa a la acción sin que tengamos apenas noticia de ello:

> Durante muchísimo tiempo se consideró que el pensamiento consciente era el pensamiento sin más: solo ahora alborea en nosotros la verdad de que la mayor parte de nuestra actividad espiritual transcurre de modo inconsciente, sin ser sentida; pienso sin embargo que estos impulsos que luchan aquí entre sí sabrán hacerse sentir y hacerse daño *unos a otros* — : ese violento y súbito agotamiento que afecta a todos los pensadores puede tener allí su origen (es el agotamiento en el campo de batalla). Si, quizás haya en nuestra interioridad en lucha algún *heroísmo* oculto, pero ciertamente nada divino, que repose eternamente en sí mismo, como pensaba Spinoza. El pensamiento *consciente,* y especialmente el del filósofo, es la especie de pensamiento menos vigorosa, y por ello también la relativamente más suave y apacible: y por eso es precisamente el filósofo quien más fácilmente puede ser inducido a error sobre la naturaleza del conocer. (FW 333, p. 851)

3.3. La tarea del conocimiento entendida a la nietzscheana estaría como envuelta en una atmósfera *marcial*, teniendo bien presente que tanto Sócrates como Descartes, los patrones del pensamiento de Occidente, antiguo y moderno, fueron además de pensadores *soldados*, cosa en absoluto casual. Porque el humano consagrado al conocimiento, en tanto poseído por la pasión de Nietzsche, es un filósofo-guerrero ejercitado en las mil y una batallas de la contienda cultural, como diríamos hoy. También lo vimos más arriba, para dedicar nuestra vida al conocimiento, sin duda una «loca» tarea (JGB 230) puesto que carece de porqué, lo que se requiere por encima de todo es *valentía*. Serían, por una parte, la alegría de la victoria, incluso la risa de haber explorado el ámbito del peligro palmo a palmo[31], y por otra el haber salido con bien de la dura

29 Y la referencia obligada sería por supuesto Brusotti, M.: *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin / New York: De Gruyter, 2011.

30 *Cfr.* Descartes, R.: *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Paris: Flammarion, 2018.

31 *Cfr.* Sutter, L. de: *Elogio del peligro*. Madrid: Herder, 2024.

refriega contra nosotros mismos, las dos señales inequívocas de que la vida del conocedor es siempre una vida amable, incluso en sus laberintos más tétricos.

Es verdad que la filosofía que ejerce y persigue el filósofo nietzscheano, de por vida y de cualquier época, debe ser considerada básicamente como la mejor representación posible de la vida, pero entendiendo aquí tal excelencia desde el criterio epistémico y ético de la "eficacia", también personal, en el combate cultural generalizado, posterior a la muerte de Dios. La filosofía o la gaya ciencia buscada, ya lo sabemos, es aquella que nos vaya a permitir no renegar nunca de la vida entendida de ese filosófico modo. Y esa manera es la propia del conocimiento trágico o dionisíaco. Un tipo de conocimiento que vuelve a ser recomendable o incluso exigible en una coyuntura histórica como la nuestra. Para Nietzsche, en el fondo, no tenemos otra salida que la de asimilarnos verdades. Si lo hacemos, sería la primera vez que lo hacemos puesto que, hasta el momento de Nietzsche, la humanidad no habría vivido más que de errores (FW 110). Hasta el presente, la verdad no fue sino verdad simplemente pragmática, o sea, construcción social posibilitadora de una vida, la *humana*, que se nutre de los errores poéticos de la conciencia y el lenguaje, del número, la lógica y la matemática. En definitiva, de la "razón". Pero ahora sucede que venimos encontrando cada vez más interesante una existencia capaz de, bien al contrario, transformar *verdades* en carne y sangre, si es que acaso la verdad permite ser incorporada, asimilada. Algo que no sabemos y de lo que con toda justificación dudamos, muy probablemente con esto iríamos más allá de lo humano. Por supuesto que aquí de lo que se trata es de esa verdad considerada "originaria" que es la verdad trágica. Este terrible experimento de la humanidad, imperativo una vez llegada la hora justa que es la del «gran mediodía», volverá a hacer de nuestra vida algo en extremo apasionante, y por eso habría que decidir a internarse en ese peligro supremo.

> El pensador: es ese ser en el que el impulso de verdad y aquellos errores conservadores de la vida luchan su primera lucha, una vez que el impulso de verdad se ha *acreditado* como un poder conservador de la vida. En relación con la importancia de esta lucha, todo lo demás es indiferente: se plantea aquí la pregunta última por la condición de la vida, y se hace el primer intento de responder a esa pregunta con el experimento. ¿Hasta qué punto soporta la verdad la incorporación? — esa es la pregunta, ese es el experimento. (FW 110, p. 796).

Hemos terminado descubriendo que el hombre teórico es incapaz de cumplir su promesa, la promesa no tanto de conocer sino de *corregir el ser* (GT[32] 13). Por consiguiente, para manejarnos de otra manera mejor en el entramado salvaje del azar y la necesidad, habrá que encauzar el futuro por la senda de la

32 *El nacimiento de la tragedia*. En *Obras completas* I. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2011.

antiquísima y a la vez tan joven cultura trágica. Una filosofía de este tipo en realidad depende de una *sabiduría* muy concreta de la que no sería posible *dar razón*. O sea, esta clase de filósofo a partir de Nietzsche va a depender invariablemente de una intuición o una revelación que es la que Rosset llamó *revelación trágica*. Todo el orden, toda la estabilidad del mundo queda de repente arruinada, destrozada por el resbalón casual del albañil en el andamio[33], ese albañil de Rosset, joven y fuerte, contento de la vida. Inopinadamente irrumpirá, una y otra vez, la brutalidad del absurdo, del sinsentido, esa teja incalculable que convierte en nada la tela de araña del cosmos como totalidad ordenada, tejida incesantemente por las culturas humanas.

Claro que no es nada fácil distinguir el *conocimiento* trágico de la *sabiduría*, o sea, de una especie de sabiduría más bien concreta, y ahora no voy a entrar en la cuestión de si toda sabiduría genuina es o no es necesariamente trágica, aunque desde luego me inclino a pensar que sí. Porque el pensador de este tipo trágico, como decimos, en último término dependería de una "revelación" muy probablemente juvenil, como les ocurrió a Spinoza y a Hume, entre otros, pero en esta línea nuestra sobre todo tenemos que reseñar a Schopenhauer. A Nietzsche le iba a pasar lo mismo, por supuesto, pero en unas circunstancias y a una edad en las que él casi *tuvo* que confundirse. Al principio de su carrera, a la inmemorial "sabiduría de Sileno"[34], ese sátiro del cortejo de Dionisos, la fue a dar por resucitada en la obra de sus maestros, el filósofo pesimista y el músico de la ópera total. Pero ya en el libro V de *La gaya ciencia* comprobamos con toda certeza que nuestro filósofo se había sabido librar del error juvenil que le tuvo en cierto modo lastrado. En efecto, para la teoría del conocimiento trágico va a resultar casi constitutiva la distinción nietzscheana entre *pesimismo romántico* y *pesimismo dionisíaco*[35].

> ¿Qué es el romanticismo? Todo arte, toda filosofía puede considerarse como un medio de curación y de ayuda al servicio de la vida que crece, que lucha: presuponen siempre el sufrimiento y seres que sufren. Pero hay dos tipos de seres que sufren, en primer lugar los que sufren por la *sobreabundancia de la vida,* que quieren un arte dionisíaco e igualmente una visión y una comprensión trágica de la vida, — y en

33 Cfr. Rosset, C.: *La filosofía trágica*, *op.cit.*, p. 19

34 Estas célebres palabras de Sileno, en las que se compendiaría su inmemorial sabiduría trágica, las va a citar Nietzsche en diversos lugares de su obra, más o menos tal y como las recoge Aristóteles. Por ejemplo, el siguiente: «Lo más excelente para todos los humanos, hombres y mujeres, sería no haber nacido en absoluto. Lo segundo mejor, sin embargo, después de haber nacido, es morir lo más pronto posible» (*Das Geburt des tragischen Gedankens*, 2, un escrito preparatorio de NT, datado en 1870 y traducido directamente de la edición de *Nietzschesource*).

35 Calificativo este preferible al de "clásico", piensa Nietzsche, puesto que "clásico" estaría completamente desgastado. Es por otro lado interesante recordar que, como iba a comentar su estudioso Rafael del Hierro Oliva, Rosset no es de ningún modo «un Cioran cualquiera» porque contra ello le inmuniza el don de la alegría. Pues bien, en el abismo que hay entre Rosset y Cioran creo reconocer el que separaría al pesimismo romántico del pensamiento verdaderamente trágico.

> segundo lugar los que sufren por el *empobrecimiento de la vida,* que con el arte y el conocimiento buscan el reposo, la quietud, el mar en calma, la liberación de sí mismos, o bien la embriaguez, la convulsión, la anestesia, la locura. (FW 370[36], pp. 884-885).

Si según sus propias palabras, el filósofo Nietzsche debe ser entendido como un discípulo de Dionisos, si la consigna o el lema que apuntaría a la clave de comprensión de su pensamiento es el de «¡Dionisos contra el Crucificado!», entonces hay que tener en cuenta, para terminar, que a fin de no malinterpretar el significado de la propuesta nietzscheana del conocimiento trágico habremos de examinar el sentido de su transformación en pensamiento propiamente *dionisíaco*. La tarea cognitiva de la que estamos tratando es la que alivia el sufrimiento generado por la fuerza sobreabundante, justo al contrario del conocimiento por el que llegaríamos al divino descanso, la divina paz.

El símbolo dionisíaco representa en la filosofía de Nietzsche el ensayo de aprobar la totalidad de la existencia humana, incluyendo sus aspectos más truculentos, o incluso esos aspectos *sobre todo*, impulsado por un desmedido amor a la vida que, de manera coherente, se niega a escindirla como hacen los cristianos. Hasta el extremo de pasar la prueba del "pensamiento" (del eterno retorno) aprobando la indefinida repetición de los mismos momentos. Ya se sabe, por Zaratustra, que en el bosque los árboles que más alto llegan en su crecimiento, aspirando a nutrirse de los rayos del sol, son aquellos que más profundamente hunden sus raíces (y si en lo alto del cielo está "el bien", en lo profundo de la Tierra estaría "el mal"). De modo que el apasionado del conocimiento escogerá justamente aquellos aspectos de la vida humana que le resulten más dolorosos, pues son los que requieren más valor para conocerlos, y por lo tanto si lo logra inmediatamente los estará redimiendo, deseando. Porque conocerlos implicaría *aprobarlos*, si es que vamos a entender el conocimiento a la manera nietzscheana. Igual que el Don Juan del mito estaba enamorado de la seducción más que de las mujeres concretas a las que seducía, el apasionado del conocimiento amaría "la caza", que es la tarea cognitiva, mucho más que las cosas concretas conocidas. Tal vez por eso al final de su trayectoria solo le va a interesar conocer "el infierno", porque es entonces cuando de verdad arriesgaría la vida.

> *Una fábula* –El Don Juan del conocimiento: ningún filósofo ni ningún poeta lo han descubierto todavía. Le falta el amor a las cosas que conoce, pero tiene carácter, siente atracción y disfruta con la caza y las intrigas del conocimiento –¡hasta alcanzar las estrellas más altas y lejanas de él! —hasta que al final no le queda ya nada por

36 No tiene desperdicio el magnífico comentario contextual que de este parágrafo lleva a cabo W. Stegmaier en su obra *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der* Fröhlichen Wissenschaft. Berlin / Boston: De Gruyter, pp. 465 y ss.

> atrapar más que lo absolutamente dañino del conocimiento, al igual que el bebedor que acaba bebiendo absenta y aguafuerte[37]. Acaba, así, antojándosele el infierno—el último conocimiento que lo *tienta*. (M[38] 327, 630-631)

En su obra sobre el amor, leída con tanto interés por Nietzsche alrededor de 1880, Stendhal había contrapuesto el personaje de Werther al de Don Juan. Mientras que el Don Juan del mito posee sentido de la realidad a diferencia del enamorado de Goethe, sería absolutamente incapaz de pasión, y por eso no le quedará más salida que consumirse en la mera pasión destructiva de la caza. Sin embargo, para Nietzsche su Don Juan del conocimiento tendría un sentido nada claro, ambiguo, y justamente por eso reconoce que se trata de una figura trágica[39]. Pudiera ser que en esa ambigüedad de Nietzsche con su fábula del Don Juan del conocimiento radicara precisamente la gracia del conocer trágico. Porque si la caza cognitiva ha de ser practicada como el más interesante de los juegos, y todos sabemos que hay un importante sentido en que jugar es el ideal sobrehumano por excelencia, sin embargo el apasionado del conocimiento también acabará convirtiéndose en el convidado de piedra, esperando un banquete del conocer que jamás llegará. Es decir, aquello que justifica la vida de Nietzsche de manera indiscutible, la tarea del conocimiento experimental, carecerá de recompensa, es decir, en absoluto le va a llevar al pensador nietzscheano "más allá" del sentido de la finitud y de la Tierra. Pero sucede que si no salimos de la tragedia es en buena parte porque no nos interesa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES: *Metafísica*. Int., trad. y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

AUBENQUE, P.: *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, p. 98.

BERRY, J.: *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2011.

BRUSOTTI, M.: *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin / New York: De Gruyter, 2011.

37 «Absinth ist in der zeitgenössischen Herstellung aufgrund der schlechten Alkoholqualität ein gesundheitgefährdender Thujon-haltiger Branntwein aus Wermut; Scheidewasser enthält Salpetersäure und wird zum Trennen einer Gold-Silberlegierung verwendet.» (Schmidt, J.: *Nietzsches Kommentar Band 3/1. Morgenröthe*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 340).

38 *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*. En *Obras completas* III, I. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2014.

39 El comentario de Schmidt añadiría en este punto la referencia al FP II, 7[139], p. 699: «Vosotros no llegaréis a ser Don Juanes del conocimiento, puesto que no tenéis firmeza suficiente ni carácter».

BUNGE, M.: *Matter and Mind. A Philosophical Inquiry*. Dordrecht / Heidelberg / London/ New York: Springer, 2010

CACCIARI, M.: *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1982.

DESCARTES, R.: *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Paris: Flammarion, 2018.

GRANIER, J.: *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

DENNETT, D.: *La peligrosa idea de Darwin. La evolución y los significados de la vida*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2015.

D'IORIO, P.: "Ontologia e gnoseología nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche", *Studia nietzscheana*, 2014, 20.

HABERMAS, J.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1967.

_____ *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1981.

_____ *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1982.

_____ *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.

HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000, pp. 500 y ss.

NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia* (GT). En *Obras completas* I. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2011

_____ *Das Geburt des tragischen Gedankens*, 2, un escrito preparatorio de NT, datado en 1870 y traducido directamente de la edición de *Nietzschesource*.

_____ "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" (WL), en *Obras completas* I. *Escritos de juventud*. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2011, 609-619 pp.

_____ *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales* (M). En *Obras completas* III, I. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2014.

_____ *La gaya ciencia* (FW), en *Obras Completas* III, *Obras de madurez* I. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2014.

_____ *Fragmentos Póstumos* IV (FP IV). Edición española dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2006.

_____ *Briefe* (BVN), en *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, edited by Paolo D'Iorio.

_____ *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (JGB). En *Obras completas*. IV, II. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016.

_____ *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (AC). En *Obras completas* IV, II. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

REGUERA, I.: *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein.* Madrid: Taurus, 1980.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M.: "Lenguaje y verdad en Aristóteles", en *Pensamiento*, núm. 184, vol. 46, octubre-diciembre 1990, 385-402.

_____ *La teoría nietzscheana del conocimiento*. Madrid: Eutelequia, 2010.

_____ "Saber sobre las pulsiones: ¿sería apropiado hablar de una epistemología nietzscheana?", en *Estudios Nietzsche,* nº 12, 2012, pp. 147-161.

ROSSET, C.: *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*. Barcelona: Tusquets, 1993.

_____ *La filosofía trágica*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.

Schmidt, J.: *Nietzsches Kommentar Band 3/1. Morgenröthe*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2015.

SCHOPENHAUER, A.: *Complementos* al Libro III de *El mundo como voluntad y representación*, 32: "Sobre la locura"). Edición de R.R. Aramayo. Madrid: F.C.E. / Círculo de lectores, 2003.

STEGMAIER, W.: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der* Fröhlichen Wissenschaft. Berlin / Boston: De Gruyter. 2012.

SUTTER, L. de: *Elogio del peligro*. Madrid: Herder, 2024.

TARSKI, A.: *Collected Papers* 3 vols. Boston: Birkhäuser, 2019.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 135-151
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

IDEAS Y CREENCIAS EN EL CONCEPTO DE CONOCIMIENTO HISTÓRICO DE ORTEGA[1]

IDEAS AND BELIEFS IN ORTEGA'S CONCEPT OF HISTORIAL KNOWLEDGE

JAIME DE SALAS ORTUETA
Doctor en Filosofía
Catedrático emérito
Universidad Complutense
Madrid/España
j.desalas.ortueta@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Recibido: 04/11/2024
Revisado: 27/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El articulo describe la evolución de Ortega hacia la formulación de la distinción entre Ideas y Creencias que sería la culminación de su metodología histórica. Parte de *Meditaciones del Quijote* y toma *En torno a Galileo* como referencia de su pensamiento maduro. Si bien Ortega es consciente desde el comienzo de su trayectoria, de la realidad de la historia, solo en su madurez llega a encontrar la manera de comprender los fenómenos históricos en su devenir. Al seguir esa trayectoria se ha tenido en cuenta el carácter decisivo que para Ortega tenía encontrar una metodología apropiada para la comprensión de los fenómenos históricos, atendiendo por tanto al conjunto de su obra y la manera en que una metodología histórica va adquiriendo mayor importancia en ella.

Palabras Clave: Historiografía, Ortega, Ideas, Creencias, Usos.

Abstract: The article describes Ortega and Gasset's evolution towards a mature conception of history with the distinction of Ideas and Beliefs. Basically, it works on the contrast between an early work of Ortega, *Meditaciones del Quijote* and *En torno a Galileo* which reflects

1 Este trabajo se elaboró dentro del marco del grupo de investigación INconRES (Incertidumbre, confianza y responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales PID2020-117219GB-I00), bajo la dirección de Concha Roldán y Astrid Wagner del Instituto de Filosofía del CSIC. ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas*, Madrid: Taurus, 2004-2010. (Se cita por volumen y página).

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.135

Ortega's definitive position. Though Ortega was always interested in history, it is only in his mature work that he felt that he had found the way to understand conceptual change as such. The explanation of Ortega's evolution in this field is related not only to his interest in the politics -national and international- of his day, but is also connected to his understanding of life as a metaphysical principle.

Keywords: Historiography, Ortega y Gasset, Ideas, Beliefs, Customs.

0.- La figura de Ortega refleja bien la voluntad de superar las carencias que caracterizaban la sociedad española de principios del siglo XX. Además de su interés por la filosofía se hizo presente en iniciativas periodísticas y editoriales, en conferencias públicas, en centenares de artículos de periódico, en su interés por el desarrollo de las distintas ciencias del momento y el trato con quienes las practicaban, y finalmente, incluso en alguna toma de posición política. A ello se debe añadir la condición de pensador que sigue y se define en las discusiones políticas del momento. En conjunto se le puede aplicar el apelativo de "modernizador" de la cultura española del momento. La España de la Restauración donde empezó su carrera contaba con una vida intelectual, pero era fundamentalmente la España de las tertulias, conferencias públicas, artículos de prensa, mientras que su obra y figura apuntaban a un estadio de la modernidad que en cierto grado se daría en la segunda parte del siglo XX de erradicación del analfabetismo, de estudios universitarios de una parte grande de la población, y de desarrollo de las ciencias y del conocimiento técnico. Una sociedad se puede medir por el nivel de sus conocimientos y el esfuerzo de Ortega fue el de contribuir a mejorar el nivel de estos. Ante la pregunta por el estatuto del conocimiento en su pensamiento, una primera respuesta podría ser esta aportación.

Al tiempo, era consciente de las limitaciones de esta modernidad. Tuvo en cuenta el peligro de una formación específicamente técnica[2] y en una medida importante su obra también puede leerse como la defensa y desarrollo de otro tipo conocimiento relacionado con su tesis de la vida como realidad radical y de las implicaciones éticas que esta posición entraña. Frente a una sociedad caracterizada por la especialización, habría otros tipos de conocimientos que, por otra parte, corresponderían al estatuto de ciudadano en un sistema político democrático. No empleó este vocabulario, pero la intención se encuentra implícita en la forma que tuvo de entender su trabajo como intelectual. La posibilidad de que una sociedad se radicalice y espere del sistema político más que lo que este puede dar, sólo se puede conjurar desde unos conocimientos y desde unas prácticas. El escenario que se refleja en *La Rebelión de las Masas* puede trasladarse a hoy día.

2 IV-441

Este trabajo arranca de esta distinción, y de una manera más específica se centra en la forma en que Ortega llega a entender el saber histórico. Pretende defender que su visión de la historia como saber situacional constituye una aportación central a este segundo tipo de conocimiento. En *Historia como Sistema* en 1934 Ortega habló de una gran revelación oportuna para el momento en que se encontraba. "El hombre necesita una nueva revelación … Hasta ahora, la historia era lo contrario de la razón …"[3] La distinción entre Ideas y Creencias sería la clave del arco de un saber histórico, que es el resultado de una búsqueda implícita a lo largo de la obra de Ortega, como trataremos de mostrar. En esta presentación del conocimiento histórico, me gustaría subrayar que no se trata de entender que la filosofía puede sustituir al papel central que la religión ha desempeñado en determinadas épocas de la humanidad. El hombre de la modernidad se encuentra lejos de esa figura, aun cuando sea creyente, necesita contar con un ámbito de reflexión y acción para salvar su propia integridad.

1.- Para ser más preciso, en la obra de Ortega, se daría una progresión hacia un método histórico partiendo de 1914, fecha de la publicación de *Meditaciones del Quijote*,[4] y que se concreta en *En torno a Galileo* por vez primera, en un curso de 1932 año en el que Ortega cumplió cuarenta y nueve años, es decir, ya avanzada su carrera. Desde el principio entendió que bajo el término circunstancia se incluía el contexto histórico que el ensayo y la filosofía tienen que asumir. El dicho "yo soy yo y mi circunstancia" se limita a ser una expresión de intenciones en lo que respecta a la filosofía mientras que no se le dé la continuidad explícita. Desde luego la *Meditación Preliminar* responde a esa necesidad, pero la respuesta más importante no se encuentra en la concepción del ensayo que utiliza Ortega sino en una forma de entender la historia que perfecciona a lo largo de su trayectoria. Finalmente, en *En torno a Galileo* se utilizan conscientemente tres conceptos que de alguna forma permiten hablar de un método histórico en un sentido mucho más preciso que el que había estado presente en la obra de Ortega hasta el momento. A partir de las conferencias que posteriormente se publicaron como libro, y de *Ideas y Creencias* Ortega opera con estos conceptos como puntos de referencia metodológicos para la comprensión de los fenómenos culturales.

Si por sentido histórico se entiende el interés por lo pasado, ello está presente en la obra de Ortega desde el principio. Su tesis doctoral fue histórica. Muy pronto, menciona el término clave para la obra madura de "Razón Histórica"[5]

3 VI-78 y ss. El texto sigue en VI-80: "… ha de entenderse en todo su rigor la expresión la expresión "razón histórica" … (como) lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón"

4 Asumimos como fecha de punto de partida 1914, en la medida que esta obra resuelve la búsqueda de un pensamiento articulado y que pudiera resultar efectivo cara a un público.

5 ZAMORA, J., (2013), pg. 93.

en la contraposición entre las disciplinas científicas y las humanidades que de manera distintas se acogen a un sentido histórico. Hay planteamientos históricos ya desde su primera obra *Meditaciones del Quijote*. A partir de El *breve tratado* de la novela que constituye la Meditación primera, va ampliando su visión del tiempo histórico sobre todo con *El Tema de nuestro Tiempo* y *La Rebelión de las Masas*, para culminar en aquellas obras que representan a mi juicio la llegada a la madurez de su pensamiento.

De una manera más precisa, podemos observar una serie de términos que se refieren a la experiencia del tiempo y que vienen a acreditar una orientación histórica: Los términos perspectiva, circunstancia, mundo, sensibilidad, vigencia, generación, altura de los tiempos, nivel histórico, integración, opinión pública, proyecto, mando, vocación, minoría, proyecto, idea, creencia, crisis, vigencia y uso. Las primeras cuatro están operativas[6] en *Meditaciones del Quijote* de 1914; "proyecto", en *España Invertebrada*; "vigencia", "generación" y "minoría" aparecen de una manera relevante en *El Tema de nuestro Tiempo* de 1923; "altura de los tiempos", "nivel histórico", "integración", "opinión pública"[7] en *La Rebelión de las Masas* (1930). Finalmente, "crisis", "idea", "creencia", "vigencia" y "uso" son términos que pertenecen más al periodo de *En torno a Galileo,* y de *Ideas y Creencias*. En conjunto es un vocabulario que una vez definido se mantiene estable a lo largo de su obra. Solo la noción de sensibilidad pierde peso ante el desarrollo de la distinción entre creencia e idea. En cambio, estaría el término "mundo" no empleado con frecuencia al que Ortega apela tanto en *Meditaciones del Quijote* como en *En torno a Galileo*. En sí mismo es un concepto "histórico" no porque se haga directamente alusión a la noción de cambio, sino porque se entiende radicalmente que es el resultado de "interpretaciones" que a su vez responden a las crisis.

Por otra parte, sería imposible entender el alcance de la obra madura de Ortega sin contar con la dualidad ideas y creencias que juegan un papel central en *Miseria y_Esplendor de la Traducción; Apuntes sobre el Pensamiento, su Teúrgia y su Demiurgia; Del Imperio romano; Apuntes para un comentario del Banquete de Platón; La idea de Principio en Leibniz; Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal; y Fragmentos de Origen de la Filosofía*. Si se acepta relacionar la creencia con la vocación, la distinción también tiene un papel muy importante en los esquemas biográficos que Ortega emprende a partir de *Pidiendo un Goethe desde dentro*. Y también mencionaremos la relación entre creencia y uso aludiendo a una pieza central de *El Hombre y la Gente*.

Desde luego existe un contraste muy fuerte entre la atención pública de una figura y la consolidación del pensamiento propio que puede llegar a su

6 Puede utilizar un término Ortega sin prestarle una función importante en su visión de la realidad antes de estas fechas que propongo.

7 En realidad, es un concepto que Ortega utiliza y valora, incluso antes en *Vieja y Nueva Política*, pero sin darle mucha atención.

forma definitiva bastante tardíamente. Ortega fue una figura que contaba en el mundo intelectual español mucho antes de que llegara a plasmar su pensamiento maduro y su fama no debe ocultar una evolución y un proceso de definición que de suyo tiene mucho interés. Por ello, la primera pregunta que nuestra tesis plantea es como llega Ortega a este punto de madurez. ¿Cuál es la trayectoria por la que desemboca en las posiciones de madurez? Se trataría de una evolución donde su orientación inicial en una medida importante, es decir, su inspiración básica, queda confirmada.

2.- Pensando que *Meditaciones del Quijote* de 1914 constituye la expresión del punto de partida, podemos precisar la situación en la que Ortega empezó su trayectoria. Esta obra es un ensayo y por tanto dirigida a la opinión culta, aunque no necesariamente académica, de la sociedad española. El objetivo incluiría la potenciación del dialogo público, entendiendo por este no tanto la reflexión directamente sobre las condiciones sociales de la España del momento, sino sobre todo el mantenimiento de un ámbito de intercambio a través de una cultura común. Este intercambio incluye la crítica social y desde luego Ortega comentaba la vida política tal y como discurría en el Congreso de diputados y de las manifestaciones de destacados miembros de los partidos, pero también muestra interés por la cultura, española y sobre todo europea, del momento. En, específicamente, *Meditaciones del Quijote* la aportación de Ortega consistiría en la conciencia de que los problemas políticos necesitaban un planteamiento reflexivo que recayera sobre elementos de la propia cultura. Tenían que permitir al lector llegar a su propia posición, pero desde el ejercicio de la razón. Recoge y prolonga la tradición socrática de que el ciudadano debe orientarse en su vida por el conocimiento. De ahí la importancia de la defensa del perspectivismo que expone en la primera parte de la obra.

La fórmula "Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo"[8] por un lado insiste en la responsabilidad de cada cuál de su representación de la realidad, como susceptible de perfección[9] pero al mismo tiempo la circunstancia es concebida como algo que sería común a una comunidad independientemente de la diferencia y radicalidad de cada una de las perspectivas. Así, la salvación de la circunstancia implica la inserción del individuo en un mundo. Para facilitar esta acude Ortega a la teoría del concepto en la *Meditación Preliminar.* La relación del conocimiento con el bien común se enuncia explícitamente: "Conviene a todo el que ame honrada, profundamente la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto."[10]

8 I-757.

9 I-756: "la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionamos ante cada uno de sus rangos".

10 I-783.

De esta forma, bajo el principio "Yo soy yo y mi circunstancia", se esboza una manera de trabajar sobre la propia representación de la realidad que permita superar la situación de indigencia en la que se encontraba la sociedad española de comienzos del siglo XX. Perspectiva y concepto serían los elementos que Ortega propone a sus lectores para lograr la "España posible" que *Meditaciones del Quijote* buscaba.

¿Cómo podemos entender el progreso de Ortega a partir de aquí? En primer lugar, habría que pensar en general en la composición de lugar del propio Ortega (3). En segundo lugar, habría que atender a los trabajos explícitos que el Ortega maduro realiza sobre el concepto de vida, y su visión general de la historia (4) y hacer alguna observación sobre la manera en que Ortega conserva su orientación inicial a lo largo de su trayectoria (5). Solo entonces, nos acercaremos a los conceptos de creencia e idea propiamente dichos y su repercusión en el pensamiento de Ortega (6 a 9) para concluir volviendo a la introducción (10).

3.- En términos generales, la obra de Ortega no abandonó nunca la referencia a la experiencia vital de su autor. Por experiencia vital habría que entender una enorme curiosidad por los sitios, las personas e, incluso, las situaciones. Fue un viajero que complementó su enorme caudal de lecturas con la propia observación y supo al tiempo practicar varios géneros literarios ajustándolos siempre a su experiencia directa. En una situación periférica con respecto a los grandes centros culturales de la época, tuvo movilidad e independencia a la hora de juzgar las aportaciones y posibilidades de cada situación. Una posición inicial que se refleja bien en *La Pedagogía social como programa político* fue que "España era el problema y Europa la solución"[11]. Sin embargo, el impacto de la Primera Guerra Mundial, y posteriormente la recepción de *La Decadencia de Occidente* de Spengler, obra que hizo traducir y prologó[12], y la adquisición de conocimientos de antropología, arqueología y de la historia de las civilizaciones antiguas, sobre todo, el acercamiento a la historia de Roma, implican una dilatación de su horizonte dándole una perspectiva más amplia que la que su preocupación patriótica puede hacer suponer. Y con ello aparece una conciencia del tiempo histórico que no se limita al tiempo de la patria sino incluye el tiempo de la cultura europea.

11 En realidad, el texto de 2-102 de 1910 alude a Costa y esta algo inexactamente reproducido atendiendo a las conveniencias de la argumentación. Dice literalmente Ortega "Regeneración es inseparable de europeización; por eso apenas se sintió la emoción reconstructiva, la angustia, la vergüenza, y el anhelo, se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución".

12 III 416. El texto más importante en lo que se refiere esta dilatación de los horizontes de Ortega es "Las Atlántidas" III-745.

Se trata de unas condiciones que pudiéramos llamar pre-filosóficas que han de tener consecuencias en el ejercicio de la filosofía, y que establecen unas orientaciones a veces idiosincráticas, o heredadas, contrastando con el saber universal al que aspira la cultura en general, y la filosofía en particular.

En el caso de Ortega la preocupación por la política orienta su pensamiento a la búsqueda de una explicación, que primordialmente se apoya en unos conocimientos de la sociedad y del individuo, y estos, a su vez, remiten a una visión filosófica de las ciencias humanas. Pero lo fundamental va a estar en el esfuerzo que el propio Ortega conscientemente realiza en su última época por encontrar fórmulas adecuadas para la razón histórica.

4.- Esta dilatación del horizonte de Ortega contrasta con su producción propiamente filosófica desde *Meditaciones del Quijote* en 1914 hasta *En torno a Galileo* cuyas conferencias originales se dieron en 1933. No es el momento de entrar en una discusión sobre las etapas de la filosofía de Ortega. Creo que habría un consenso en entender que *Meditaciones del Quijote* es un intento de aplicar formas neokantianas y/o husserlianas a un esfuerzo por orientar al lector español en una determinada coyuntura política o social[13]. Este esfuerzo continúa en los primeros tomos de *El Espectador*. Sin embargo, el vitalismo que se puede apreciar en *Meditaciones del Quijote* queda implícito por oposición al énfasis del texto sobre la perspectiva e incluso el papel que adquiere la teoría del concepto. En cambio, tanto *España Invertebrada* y sobre todo *El Tema de nuestro Tiempo* pueden entenderse como esfuerzos por elaborar un vitalismo que encontrará su formulación definitiva en las últimas lecciones de *¿Qué es Filosofía?* Para ello, Ortega trabajó sobre *Ser y Tiempo* de Heidegger aparecida en 1927, especialmente en sus cursos universitarios.

Es muy importante para nuestro tema fijar una diferencia entre lo que sería propiamente la Metafísica de Ortega y lo que sería la estructura empírica de la realidad que Marías distingue[14] y que incluiría elementos históricos y contingentes. Las categorías que *¿Qué es Filosofía?* parcialmente enumera, serían determinaciones metafísicas que en mayor o menor medida reflejan la dimensión ontológica subyacente a toda realidad, pero habría una, la "instalación" de la persona, que da pie a concreciones sociales que varían de acuerdo con el individuo[15]. De esta forma, sería necesario, que toda vida cuente con una instalación. Lo fundamental, a mi juicio, sería distinguir entre propiedades que en algún sentido se darían necesariamente en el caso de la vida humana como puede

13 CANTILLO (1916), 64, ha trabajado sobre la posible inspiración *La Ciencia de la Lógica* de Hegel en la Meditación Preliminar.

14 MARÍAS (1973), 81. Para las categorías de la vida, se puede además consultar Rodríguez Huéscar (1982) Pg 101 y ss. Asimismo, RODRÍGUEZ HUÉSCAR (1996), 6 y ss.

15 MARÍAS (1973), 98.

ser la de la libertad, contingencia, complejidad, e incluso la situación, lo que Ortega llama categoría de una estructura empírica como defiende Marías, resultante del trato con la circunstancia. Esta se da de forma distinta de acuerdo con la coyuntura histórica que la pertenece.

Todo esto conduce a la posibilidad de descripción de la vida desde fuera, es decir utilizando términos que se pueden aplicar individualmente a distintas personas, cosas, o aspectos de las mismas. Al tiempo los elementos de la estructura de la "situación" forman cuerpo, o, por lo menos, admiten una descripción conjunta. La individualidad adquiere una consistencia a partir de determinaciones que al fin y al cabo son contingentes. Ciertamente, en algún grado estas categorías implican las variedades de la coyuntura. Siendo contingentes tienen, no obstante, un nivel de racionalidad a la que el individuo tiene que adaptarse. El desarrollo de la modernidad comporta una individualidad con mayor número de rasgos simbólicos, que en otras etapas anteriores de la historia del hombre no se han dado y que afectan a la experiencia de sí. De ahí la importante afirmación de que el hombre no tiene naturaleza sino historia[16]. La implicación práctica es clara: No es solo que a través de la historia, la situación del individuo cambie, sino que este tiene llevar a cabo su vida contando con esos elementos contingentes.

5.- El diagnóstico del momento se repetirá en la obra de Ortega posterior: En *España Invertebrada*, en *La Rebelión de las Masas*, en cierto sentido en *El Tema de nuestro Tiempo*, y problemáticamente en *El Hombre y la Gente*. En todos ellos, no escribe Ortega primordialmente como persona académica planteando un problema para especialistas sino para un público culto refiriéndose a la situación del momento y a problemas que afectan al ciudadano medio. Los diagnósticos y las soluciones pueden cambiar, pero ese sentido de la coyuntura es inherente a toda la obra de Ortega. Mientras que España es el objeto de la salvación intelectual de *Meditaciones del Quijote* y *España Invertebrada*, el contexto de *El Tema de nuestro Tiempo* y *El Hombre y la Gente*, apuntan a la cultura en general. En el caso de *La Rebelión de las Masas* se trata de Europa que vendría a ser también el epitome de la cultura.

6.- ¿Qué añade *En torno a Galileo* a la obra anterior de Ortega? Desde luego, desde el principio Ortega es consciente de que su reflexión discurre en un contexto temporal, pero la diferencia entre creencias e ideas apunta a una forma de entender y asumir el proceso. No sólo tiene en cuenta explícitamente el desconcierto que puede sobrevenir ante el cambio de coyuntura. Este desconcierto está presente en la mayor parte del periodo que cubre la obra, se nos parezca.

16 VI-73.

También, apunta a la manera en que la humanidad puede y de hecho supera el desconcierto histórico. Las crisis históricas serían la constatación de una forma de contingencia que llamaremos contingencia histórica que se produce ante la constatación de la falta de vigencia de creencias, es decir, formas de acuerdo con las cuales la vida de las personas y de las sociedades habían discurrido hasta el momento, y que encuentran en la misma historia su superación. Así describe Ortega la pérdida de confianza en la cultura vigente. No se puede exagerar su importancia de este fenómeno: "[En algunos casos] el hombre se habría quedado sin certidumbre ninguna ante el Universo, es decir, que ante el hecho enigmático y equívoco de su vivirse habría quedado estupefacto sin reacción adecuada alguna frente a él. Ahora bien, la estupefacción prolongada engendra la estupidez"[17] y de ahí la degeneración colectiva de ciertas épocas. Este momento de parálisis de una cultura solo se puede superar con la acción de innovación bien sea personal bien sea colectiva.

¿Cuál sería, entonces, la caracterización apropiada de las creencias y de las ideas?

A.- Partiendo de la distinción que el propio Ortega hace en *Ideas y Creencias*, una misma tesis[18] puede ser alternativamente idea o creencia, teniendo en cuenta la forma en la que se da en la capacidad de representación del individuo: La idea se tiene mientras que el individuo estaría en la creencia. Una alternativa a esta disyunción sería "pensar" en la idea frente a "contar con" la creencia correspondiente[19].

B.- La idea se presta a ser formulada explícitamente. En cambio, la creencia tiene una individualidad, en muchos casos, muy difícil de fijar. Por lo pronto, se da dentro de una perspectiva particular como parte integral de ella. Además, se encuentra operando en un sinfín de actividades para las que podemos utilizar varias categorías y conceptos que no siempre se pueden distinguir nítidamente entre sí: hábitos, praxis profesionales, comportamientos dentro de instituciones, y roles en la vida privada. Por otro lado, habría formas de creencia que tendrían un apoyo -mayor o menor- en la autoridad independientemente de una posible fundamentación en los hechos. Ortega llega a mantener que la creencia no es ajena a la autoridad[20] como también habría un estado de credulidad que acompaña la experiencia. Finalmente, la creencia no es solo una cuestión que se

17 IX-1155.

18 Es desusado hablar de creencia como tesis. De la misma manera que la contraposición idea y creencia subrayan dos estados distintos, es importante encontrar la forma de resaltar la unidad de las dos que describe el término "tesis". Es cierto que se puede dar como presupuesto que la idea es anterior a la creencia, pero no siempre tiene que ser así. La vida práctica de los individuos puede producir no sólo términos sino significados que no han pasado previamente por el tamiz de la reflexión. De todas formas, en esta cuestión, lo decisivo son las consideraciones del apartado K.

19 V-661.

20 VI-103.

genera en el desarrollo de la experiencia personal, sino que se dan re-descripciones inconscientes de antiguas creencias que se imponen en el comportamiento común: Una sociedad se encuentra teniendo que asumir las consecuencias de la comunicación virtual, da numerosos ejemplos de ello.

C.- A pesar de que una misma tesis puede ser alternativamente creencia o idea, en conjunto la existencia de creencias es fundamental para las ideas, como también habría siempre la posibilidad de que una idea se asuma en la práctica como una creencia con la que a partir de un determinado momento la sociedad puede pasar a contar en la práctica. La noción de "contar con" puede admitir muchos usos diferentes.

D.- El carácter histórico de esta distinción formalmente se encuentra en el paso de idea a creencia o por el contrario, en la toma de conciencia de creencias, que a la luz de nuevos supuestos pasan a ser conscientes y, por tanto, sujetas a discusión.

E.- En principio este paso es necesario, pues la alternativa en una sociedad sujeta a cambios pero incapaz de "entenderlos", es decir asimilarlos, sería el caos y la disfuncionalidad de la cultura. Pasaría a ser una cultura regresiva que impide la acción humana.

F.- Con todo, en los dos procesos históricos arriba mencionados, se puede observar un grado de continuidad en la medida en que habría creencias vigentes que permiten el proceso de transformación de ideas en creencia, y de creencias en ideas[21]. Sería fundamental, por ejemplo, la aceptación del valor de la ley a la hora de un cambio político.

G.- En la medida en que hablamos de ideas o tesis, implícitamente contamos con contextos en que se dan y que pueden cambiar. No entiendo que la idea causa la creencia, o que la creencia produzca la idea, pero sí que la una es razón de la otra dentro de contextos más complicados. Desde luego, lo que variaría sería el contexto de cada uno de los términos a pesar de la continuidad de algunas creencias. La creencia pertenece a un sistema de acción, mientras que lo que reflexivamente se dice, la idea, adquiere una caracterización, que se presta a nuevas aplicaciones.

H.- Se puede hablar de una razón histórica con propiedad en la medida en que el comportamiento pase a ser comunicativamente significativo en cualquiera de los dos estados. Así una representación consciente y definida es susceptible de comunicación. En cambio, en gran medida los significados que acompañan nuestros actos son secundarios a lo que los interlocutores están buscando y solo secundariamente se prestan a la interpretación como creencias.

21 Me parece claro que la visión orteguiana de la traducción permite esta afirmación. Los silencios a los que alude son silencios que dan por supuesto creencias comunes por parte de los lectores V-716 .

Por secundario entiendo que son medios que la conciencia acepta sin reparar reflexivamente en ellos.

I.- En todo este proceso los individuos a nivel particular y a nivel colectivo innovan al emplear el lenguaje.

K.- Ese carácter innovador sería propio de la vida. Sustantivar la creencia, y decir "creencia en la libertad" o "creencia en Dios" no tiene en cuenta que habría un papel de la teoría que es comprender la práctica del sujeto a nivel significativo, que incluye la espontaneidad de la vida.

L.- Mientras que un pensamiento que se apoya en el análisis precluye la estabilidad de sus términos, al entender que su significado se mantiene, por tanto, habría un pensar analítico, sincrónico. En cambio, la teoría de ideas y creencias comporta una razón diacrónica por la que el sujeto retiene e incluso innova, y por tanto puede prestar nuevos contextos, e, incluso nuevos significados.

7.- Esta caracterización de ideas y creencias puede ocasionar un gran malestar por mantener una teoría, que, siendo plausible, exige la capacidad de reconocer y valorar las creencias en concreto, fuera del estudio de los significados típicos como el que hace el historiador Shagan[22]. La distinción en Ortega encuentra comienzos de confirmación a lo largo de muchos pasajes, pero, comprensiblemente no llega a más ni en la precisión textual ni atendiendo al hecho de que para la historia de la filosofía la cuestión estaría más en una definición conjunta de una realidad, que en la comprensión de términos sueltos. Es algo así como la escalera de Wittgenstein levantada sobre un muro, sin que el investigador llegue a subir por ella, sino que se limita a pisar ocasionalmente un peldaño inferior, lo suficiente para confirmar la verosimilitud de una propuesta teórica, pero nunca utilizar la escalera para realizar una escalada más sostenida.

Ciertamente la distinción es coherente con una noción de vida como realidad radical y algo que el individuo hace de acuerdo dentro de un contexto limitado. Pero la tesis de la continuidad de creencias e ideas implica además una valoración de las distintas figuras por las que la sociedad pasa. Por ello, tiene sentido una reivindicación de un concepto de la historia, por la que los hechos a pesar de la dificultad de su conocimiento tienen una determinada fisonomía que permite un saber situacional, sobre todo, del propio presente. Aunque como cuerpo de conocimiento pueda no ser ciencia en el sentido matemático o físico, sí

22 SHAGAN (2011), 3 cuya obra se encuentra con la corriente de *Begriffsgeschichte*. Tanto en su trabajo sobre la moderación en la cultura inglesa en los siglos XVI y XVII como en su investigación sobre el concepto de creencia en la Europa moderna, Shagan compensa el estudio textual con una visión cabal del momento cultural, tomando pasos para una reconstrucción del contexto cultural por encima del análisis de los términos.

constituye un saber que resulta fundamental para la constitución de la identidad personal y colectiva del individuo moderno.

Un dicho de San Agustín puede resultar oportuno aquí a pesar de que el contexto sea diferente. Citaría un texto de *Las Confesiones*: "… no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes, y presente de las futuras"[23]. Efectivamente el individuo se encuentra entre el pasado según recoge y ordena la memoria y el futuro que responde a la imaginación, siendo los dos asumidos desde el presente y con todas las limitaciones de un conocimiento contingente. Pasado y futuro son necesarios para que haya un presente que se concrete en conceptos como los de vigencia o proyecto.

8.- Para medir la evolución de Ortega sería interesante comparar su forma de entender la calidad de la vida social en *Meditaciones del Quijote* y la manera en que lo hace en *En torno a Galileo.* La expresión "yo soy yo y mi circunstancia" de *Meditaciones del Quijote* se presta tanto a una interpretación sincrónica como una comprensión diacrónica. Pero la valoración postrera en su obra madura de las creencias puede implicar un distanciamiento de toda explicación sincrónica, en la medida en que esta se apoye en la permanencia metafísica de unos principios que pudieran justificar los fenómenos. Atendiendo a la complejidad de la experiencia se vive "históricamente" ajustando el comportamiento y la cultura a las coyunturas. La cuestión última consiste en que se está afirmando la diferencia individual o de generación más que la verdad eterna. No se tiene la seguridad propia de una filosofía clásica en lo que respecta a los principios últimos, aunque se cuente, por lo general, con una comprensión práctica de la vida individual mucho más amplia que previamente.

Mientras que en *Meditaciones del Quijote* Ortega acudía a la noción de concepto, y posteriormente Ortega se acerca a la idea de una estimativa, en la obra madura son las creencias quienes vienen a asumir esta tarea. La *Meditación Preliminar* parte la experiencia del bosque que se extiende a través de 4 epígrafes. La descripción culmina en la conciencia de una dimensión latente de la realidad, de un entorno que posteriormente en la misma *Meditación Preliminar* se aclarara como resultado del concepto. Sería una solución intelectualista en la que Ortega se encuentra cerca de las discusiones sobre teoría del conocimiento en la filosofía alemana del momento: Cada lector quedaría con la misión de traer a su conciencia los conceptos que permitieran definir mejor su propio punto de vista, y por tanto su acción. Con esas indicaciones se entiende que la reflexión filosófica pueda orientar al lector en el transcurso de su vida práctica.

23 SAN AGUSTÍN (1946), 823.

La cuestión sería precisar los conceptos propios de cada perspectiva[24]. En cambio, en el caso de *En torno a Galileo* la experiencia de la que debe partir la reflexión de lector/autor, es una experiencia histórica y colectiva antes que sobrevenida y pendiente de un acto explícito de atención por parte del lector como ocurría en *Meditaciones del Quijote*. En el desarrollo de la obra, Ortega recurre a una ejemplificación que no es la experiencia del bosque sino un esquema del comportamiento habitual del individuo[25]. La perplejidad de la que hay que partir responde a la falta de vigor y de vigencia de las mismas creencias y el desconcierto subsiguiente. Contrasta con la sensación de pobreza que le producen a Ortega las realizaciones culturales de la España de la Restauración. En ese sentido habría una importante distinción entre el papel de los conceptos en *Meditaciones del Quijote* y el de las creencias en el Ortega maduro. El punto de conexión estaría en la trasparencia que la realidad adquiere tanto desde la una como de la otra[26]. Además, implican la práctica de Ortega de hacer constar que en la historia se dan procesos de reformulación de la cultura para adaptarla a nuevas situaciones. Pero hay diferencias. En sus comentarios sobre el nivel de la cultura española de su momento recuerda al Nietzsche de las *Meditaciones Intempestivas*. Subraya lo que podríamos denominar el carácter pobre de las producciones de la España del momento desde el punto de vista intelectual. No habría más que "un panorama de fantasmas"[27]. El problema estaría en la ausencia del sentido efectivo de los valores. "Perdióse en la Restauración la sensibilidad para todo lo verdaderamente fuerte, excelso, plenario y profundo". [28]

En cambio, en el caso del pensador maduro, este apuntaba a la necesidad de que la vida se apoye en algún tejido de creencias. Es algo que el individuo tiene que solucionar. Esto es lo que Ortega entiende formalmente por una situación de crisis. "Vivir es siempre, quiérase o no, estar en alguna convicción, creer algo acerca del mundo y de sí mismo. Ahora que esas convicciones, esas creencias pueden ser negativas … la vida como crisis, es estar el hombre en convicciones negativas. Esta situación es terrible. La convicción negativa, el no sentirse en lo cierto sobre nada importante, impide al hombre decidir lo que va a hacer con precisión, energía, confianza y entusiasmo sincero: no puede encajar su vida en nada, hincarla en un claro destino"[29]. La calidad de la obra sería relativamente secundaria. La creencia viene a ocupar el sitio que el concepto o el valor

24 I 764-770 para la metáfora del Bosque; 1 781-791 para la teoría del concepto. De hecho, en lo que respecta a la identificación de los conceptos, el texto no ofrece clarificación.

25 VI 423-425.

26 I-770-772, especialmente. El capítulo VI y en general la obra completa de *En torno a Galileo* ponen de manifiesto que la seguridad de la creencia se asemeja a la seguridad que puede dar el concepto. ¿Qué pasaría con la claridad que permiten las Ideas frente al de las creencias en el segundo Ortega? En realidad, el contenido es el mismo, aunque la forma de estar presente en la conciencia difiera.

27 I-771.

28 I-771.

29 VI-422.

podían tener en el Ortega anterior. Con ese paso, en lugar de mantener una estimativa distinta de la teoría del conocimiento, se fusionan los dos ámbitos.

Pero además en lugar de entender que las limitaciones del momento eran solo una cuestión de la sociedad española, Ortega cuenta con que en la historia se da una evolución que afectaría a las posibilidades de la cultura en cada momento. Finalmente, más que una reflexión basada en el concepto, con la distinción entre ideas y creencias, se acepta un cierto condicionamiento previo más general. Hay ventajas metodológicas en eso: Las creencias se llevan a cabo dentro de la vida, y de acuerdo con la complejidad que esta tiene. Ciertamente es muy difícil destacarlas de forma que se pueden identificar reflexivamente. Pero, si por concepto se entiende una realidad puramente inteligible, esta presencia es más compleja de identificar aún, y sobre todo, parece quedar fuera de nuestras explicaciones el agente histórico.

9.- Si bien en lo fundamental la posición de Ortega con respecto a las creencias queda fijada en *Ideas y Creencias* y *En torno a Galileo*, hay un desarrollo posterior de cierta importancia en *El Hombre y la Gente*. En este texto Ortega contrasta la relación interindividual y la relación social. Desde luego, sugiere que Ortega al final de su carrera entiende que el advenimiento del hombre masa no es meramente un hecho histórico que el curso de la misma historia puede remediar volviendo a una sociedad estructurada de forma que las minorías realicen su misión de orientación. Las relaciones propias de la vida interindividual quedarían en este contexto como un reducto personal de forma que se puede entender que creencia -propia de la vida interindividual- y uso se contrapondrían en esta obra. Por un lado, habría la exposición de *Ideas y Creencias* que implica un reconocimiento de la importancia de la creencia para toda actividad intelectual. Por otro lado, en la presentación de la vida social como el lugar de los usos en el contexto de la cuarta versión de *El Hombre y la Gente* estos aparecen como lo extra-individual, lo involuntario, y lo irracional[30]. Y consecuentemente, se trata a la sociedad como la gran desalmada[31].

Esta contraposición en un texto muy leído de Ortega requiere cierta matización. Bien se aclara con Ferreiro que en su conjunto el pensamiento de Ortega sobre los usos no es tan extremo [32], bien, con Marías, se utiliza un término que también utilizó Ortega, el de vigencia para evitar el contraste de uso y creencia. La vigencia sería el género, de la que la creencia sería la especie[33].

Pero Ortega trabajó en este punto sobre dos contextos diferentes: Por un lado, teniendo en cuenta el tenor reformista de la obra de Ortega, que en

30 X-267.
31 X-258.
32 FERREIRO (2005), 259 y ss.
33 MARÍAS (1964), 153.

definitiva este era partidario de la renovación de la cultura. En este contexto la defensa de las ideas e incluso una noción de la actividad de la filosofía emparentada con Nietzsche de afirmación de la vida y de la perspectiva personal constituye un punto fundamental en su oposición al conservadurismo. El ideal que *Meditaciones del Quijote* defiende contendría un principio de mejora de la sociedad a la que Ortega no renunció en cualquier caso. Pero se da además la voluntad de superar lo que entendía que eran limitaciones de la Ilustración del siglo XVIII al propugnar formas que se podían aplicar solo en función de la claridad de la caracterización, sin tener en cuenta las dificultades de su aplicación a la realidad social. La noción de creencia puede funcionar como una forma de antídoto de determinados excesos que contemplan la vida social y política de una manera abstracta, sin tener en cuenta los condicionamientos históricos.

Dentro de la defensa en el pensamiento de Ortega, cabe entender que la noción de uso como comportamiento, no requiere del sujeto un esfuerzo de "reabsorción" personal. El uso viene a representar un extremo de una variable relativa a la personalización de la vivencia: aquella en la que dicha personalización llegaba a ser mínima o incluso nula. En cambio, la acción que se realiza desde una perspectiva trabajada conscientemente por parte del sujeto ateniéndose a las circunstancias del momento, se encontraría en el otro extremo de la misma variable. El grado de individualización del comportamiento puede variar, a mi juicio, en el mismo sujeto, e, incluso, puede haber interés social para que así sea pues la iniciativa personal puede ser decisiva para la renovación de un ámbito concreto. Habría repetición mecánica de los usos en el mismo individuo que en otros momentos puede actuar por iniciativa profesional.

10.- ¿Cuál podría ser el balance de esta aproximación al pensamiento de Ortega? Me parece importante partir del hecho de que el conocimiento por antonomasia en Ortega no es propiamente ni el científico ni una reflexión filosófica que utilice como referencia fundamental la ciencia matemática o física. Se trata de un saber que se puede entender como situacional, en la medida en que ayuda al individuo a encontrarse y afirmarse en su presente histórico. Por supuesto que las ciencias tienen su pasado, pero lo fundamental sería para Ortega la situación global del individuo dentro de una trama, que incluyendo la ciencia, y la religión, se extienda a la cultura en general, por tanto, a la experiencia estética y al arte, y, sobre todo, a la política como una dimensión de la experiencia del ciudadano.

Hay, pues, una realidad previa -la realidad de una sociedad- a la filosofía académica e incluso al conjunto de discusiones sobre el ámbito público, donde lo que se logre en este, tiene un alcance para aquella. Además, hay limitaciones en cualquier método que pueda usar la academia, de manera que las reflexiones intelectuales pueden prestar un horizonte para el debate político, pero, en el

contexto de una democracia, es imprescindible contar con la disposición de los ciudadanos. A la hora de valorar los debates públicos, no solo cuentan las discusiones intelectuales sino son necesarias en la práctica tanto la capacidad de mando por parte de las autoridades como comprensión por parte del ciudadano medio. En todo ello, el conocimiento es importante, pero en realidad no decisivo. También puede la academia anular determinadas posiciones extremas, al no serle posible imponer una solución como si la instancia decisoria pudiera imponerse ciegamente. Lo fundamental es operar con un concepto de persona cuya actividad se atiene a un consenso general, o a una pre-filosofía que se beneficie del nivel de conocimiento que representa el mundo académico sin desconocer las limitaciones de este.

La reivindicación de la perspectiva del individuo que se opera en *Meditaciones del Quijote* se ajusta a este esfuerzo por entender la atención que el propio Ortega presta a la coyuntura concreta en la que se encontraba. En el esfuerzo por delimitar un método histórico, la distinción de ideas y creencias constituye el logro decisivo hasta el punto en que viene a sustituir el papel del concepto de *Meditaciones del Quijote* o el valor de la Estimativa que Ortega también acaricio en determinados momentos. Es importante que la elaboración de la distinción de ideas y creencias se hace al tiempo que Ortega llega también a una noción de vida como realidad radical. La historia se puede asumir intelectualmente como un relato de figuras y hechos considerados a través de la perspectiva individual.

Es posible adquirir una visión más precisa de esta orientación utilizando un concepto de modernidad. En Ortega, y a pesar de la expresión "Nada moderno y muy siglo XX" como título de una de sus *Reflexiones del Espectador*, hay una reflexión sostenida sobre el sentido de la modernidad. En este punto, destacaremos cuatro puntos importantes: En *En torno a Galileo* la culminación de la reflexión sobre las categorías de la vida coincide con la noción de crisis como hemos tenido ocasión de ver. Con la distinción entre ideas y creencias Ortega cuenta con un marco teórico que permite entender dicha crisis. Los capítulos 5, 6 y 7 de la obra son insustituibles en este punto. La modernidad se puede entender como un proceso de explicitación y paso a "ideas" de lo que previamente era convencional o instintivo. Asimismo, la crisis implica una importante restricción sobre la religión y su papel en la sociedad. Desde este punto de vista la modernidad es un proceso de secularización. En tercer lugar, la atención a la obra y en algún caso a las figuras de Cervantes, Velázquez, Goethe constituyen también reflexiones sobre la modernidad. En definitiva, la dificultad de establecer la relación entre el ámbito del conocimiento, del valor y de la experiencia estética es una de las cuestiones centrales que también late bajo episodios como la recepción de la fenomenología y el neokantismo en la obra de Ortega. Finalmente se debe hacer referencia a la importancia que Ortega presta a la divulgación como modo de superar los procesos de especialización del conocimiento.

Así en *Misión de la Universidad* se valora la transmisión de la cultura al tiempo de que se defiende la importancia de adquirir nuevos conocimientos. "Sobre la selva primaria de la vida vendría a yuxtaponerse esta selva secundaria de la ciencia, cuya intención era simplificar aquélla … Para ello hay que vitalizarla, esto es dotarla de una forma compatible con la vida humana que la hizo y para la cual fue hecha" [34]. Tal sería el sentido de la modernidad desde el punto de vista de *El Tema de nuestro Tiempo*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUSTÍN DE HIPONA, "Las Confesiones" en *Obras de San Agustín*. Volumen 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos(1946), .

CANTILLO, C., *Para una crítica de la razón vital*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.

FERREIRO, I., *La Teoría social de Ortega y Gasset: Los usos*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva; Fundación José Ortega y Gasset, 2005.

MARÍAS, J., *La Estructura Social*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1964.

_____ *Antropología Metafísica*, Madrid: Revista de Occidente, 1973.

Ortega y GASSET, J., OBRAS COMPLETAS. Madrid: Taurus, 2004.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A., *La Innovación Metafísica de Ortega*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.1982.

_____ *Ethos y Logos*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a distancia, 1996.

SHAGAN, E., The rule of moderation. Violence and the politics of restraint in early modern England. Cambridge U.P., 2011.

_____ *The Birth of Modern Belief.* Princeton U.P., 2018.

ZAMORA, J., "La Razón Histórica" en *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, 91-120.

34 IV 562.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 153-164
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

SOBRE LA INTENCIÓN CRÍTICA DE LA TEORÍA SOCIAL DEL CONOCIMIENTO

ON THE CRITICAL INTENTION OF THE SOCIAL THEORY OF KNOWLEDGE

DIEGO SÁNCHEZ MECA
Doctor en Filosofía
Catedrático de Filosofía Contemporánea
Universidad de Educación a Distancia
Madrid / España
dsanchez@fsof.uned.es
ORCID: 0000-0001-6531-7365

Recibido: 04/12/2024
Revisado: 74/02/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: En el marco de su concepción de la historia de la razón como proceso de racionalización de la realidad, la teoría del conocimiento de la Escuela de Frankfurt, y en particular Adorno, señalan la complicidad de la teoría tradicional del conocimiento en el proceso de reducción del individuo a mero número y momento del proceso de producción. Al margen de cualquier intento "humanista" de recuperación del valor de lo individual, se insiste en la necesidad de reconocer la dinámica vital de la sociedad como contenido de toda lógica, cuyas leyes deben entenderse como expresión y arbitraje de experiencias sociales. La tradicional lógica de la identidad habría contribuido a la conservadora, violenta e injusta exaltación de lo inmutable, por lo que es necesaria otra instancia de validez en la que la pregunta por una verdad absoluta quede sustituida por la consideración del trabajo y la acción social como condiciones del conocimiento.

Palabras Clave: Conocimiento, Lógica, Racionalización, Teoría Crítica.

Abstract: Within the framework of its conception of the history of reason as a process of rationalization of reality, the Frankfurt School theory of knowledge, and Adorno in particular, point out the complicity of the traditional theory of knowledge in the process of reducing the individual to a mere number and moment of the production process. Apart from any "humanist" attempt to recover the value of the individual, there is an insistence on the need to recognize the vital dynamics of society as the content of all logic, whose laws must be understood as the expression and arbitration of social experiences. The traditional logic of identity has contributed to the conservative, violent and unjust exaltation of the immutable, so another

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.153

instance of validity is necessary in which the question of an absolute truth is replaced by the consideration of work and social action as conditions of knowledge.

Keywords: Knowledge, Logic, Rationalization, Critical Theory.

1. INTENCIÓN Y SENTIDO DE LA CRÍTICA

La filosofía de la primera Escuela de Frankfurt, y en particular la de Adorno, parece brotar, a lo largo de su recorrido, de un pensamiento tan intrépido como indómito que obedece a propósitos y a contextos distintos, de modo que es preciso esforzarse para llegar a la visualización de la coherencia interna de su "sistema", ya que se presenta con frecuencia como un pensamiento que no resiste la paráfrasis. Sería preciso, pues, examinar las tensiones irresueltas de este planteamiento crítico a la luz del trazado que engloba lo más característico de la historia europea del siglo XX: el auge del fascismo y el fracaso del marxismo, que marcan de forma muy concreta el pensamiento de Adorno e influirán en su desenlace final junto con la reinterpretación filosófica de su condición judía; la atomización y desvertebración del sujeto moderno, que discurre en paralelo a la propia reflexión adorniana sobre "la vida mutilada"; su familiaridad con el expresionismo de Schönberg y el planteamiento de éste acerca de la objetividad musical, que influye en su comprensión de la modernidad cultural y la reducción que lleva a cabo de la razón a mero instrumento de dominio, etc. Será, sin embargo, la íntima colaboración con su maestro y amigo Max Horkheimer, la que fijará el horizonte principal de su crítica en el destino histórico final de la razón ilustrada. El concepto y la conceptualización son los instrumentos básicos del dominio como acción de logicización de la realidad por la que el sujeto, reduciendo a categorías idénticas una multiplicidad de casos que son siempre distintos, la hace técnicamente articulable y manipulable: "El concepto tiene una exigencia inmanente de invariabilidad que es la que crea el orden frente a la fluidez de su contenido" (Adorno 1986, 156-157). En este proceso, sin embargo, el individuo mismo queda reducido a lo que de él es susceptible de conceptualización y, por tanto, de dominación, diluyéndose su individualidad más propia y, con ella, su libertad. Sin duda, ya el trabajo de habilitación que Adorno realiza sobre Kierkegaard le deja cierto tinte existencialista perceptible en esta rebelión contra la deshumanización del hombre en las modernas sociedades industrializadas: para Kierkegaard las expectativas de Hegel sobre los resultados del progreso son un rotundo fracaso. Y Adorno parece seguirle cuando se pregunta cómo ha podido la modernidad -que se inaugura con la Ilustración, el progreso, la lucha por la libertad contra las servidumbres y el autoritarismo del Antiguo Régimen-, engendrar una barbarie como la que se expresa en los totalitarismos de derechas y de izquierdas.

Es interesante, pues, concentrarse en el recorrido que lleva a Adorno, desde su formación marxista inicial en la heterodoxia inaugurada por Lukács y Korsch, a una sutil deconstrucción del marxismo hegeliano de sus primeros maestros a través de su labor como impulsor de la llamada Escuela de Frankfurt. Él nunca permitió que sus ideas dependieran de la política de los partidos marxistas, sino que, al contrario, denunció con firmeza el uso fraudulento de la fe comunista en el potencial utópico de la sociedad moderna, sin hacer nada ante la disolución de los partidos de izquierda en la Alemania de los años treinta. Y es que comunismo y fascismo comparten el mismo concepto de razón moderna como instrumento de dominación. Ambos se dirigen a imponer una organización racional de la sociedad como control máximo mediante la burocracia totalitaria, un objetivo extensible a la civilización norteamericana, productora de una cultura estandarizada de masas que sólo concede controladamente aquellas libertades que no resultan peligrosas para la permanencia del sistema. Ser racional es sinónimo de analizar, de organizar, de planificar, de manipular, pero no de preguntarse para qué ni por qué. Hay que aceptar como dogma de fe que, fuera del progreso tecnológico y la cultura de masas, no hay salvación. ¿Es este tipo de crítica una mera dependencia inconfesada de Adorno del anticapitalismo romántico endémico en el conservadurismo intelectual de la vieja Alemania en cuyo ambiente él se educó? Su desencadenante fue, sin duda, otro: el desprecio y la persecución de los antisemitas, el exilio, una vida truncada con la misma frialdad con la que la violencia de la conceptualización, que lo reduce todo a la identidad negando lo diferente e irreductible, acabó plasmándose en los campos de exterminio (Adorno 1986, 361-365). Aunque medio judío de nacimiento, Adorno no se había identificado en su juventud con la fe del judaísmo. Fue durante su exilio en América, meditando sobre la magnitud del holocausto, cuando tomó conciencia de su condición judía y del significado filosófico de lo judío como lo no idéntico a la norma, por lo que debía ser eliminado. Pero, ¿cómo se hace frente a este poder mortífero de la falsa totalidad? Si identidad es igual a muerte, ¿no es la única filosofía que puede practicarse después de Auschwitz intentar contemplar el mundo tal como se nos aparecería desde el punto de vista de la no-identidad? (Adorno 1986, 367). Este sería el contexto en el que se comprende adecuadamente la denuncia que hace Adorno del efecto de la teoría tradicional del conocimiento en el proceso de reducción del individuo a mero número y momento del proceso de producción. El contenido de toda lógica no debería ser otro que el del reconocimiento de la dinámica vital de la sociedad, frente a la clásica lógica de la identidad que fundamenta el predominio violento de lo inmutable.

2. LA CONTRIBUCIÓN DE LA SOCIOLOGÍA Y EL PSICOANÁLISIS

Se podría caracterizar, de un modo general, el pensamiento crítico de Adorno por el hecho de que no acepta la acostumbrada división entre lo lógico, lo prelógico y lo metalógico, y porque, en el marco conceptual hegeliano-marxista en el que se mueve, introduce conceptos procedentes del psicoanálisis y de la sociología que, a su vez, no son ortodoxamente empleados de acuerdo con las formulaciones originales de sus autores. Con esta manera de proceder -que, sin embargo, Adorno sigue calificando significativamente de "dialéctica"- emprende el ejercicio de una crítica en la que fusiona ideas y argumentos de carácter científico con otras de carácter histórico, estético, filosófico o ético. Lo importante es que esta manera de proceder ejemplifique la meta a la que se aspira, o sea, la superación de ciertos elementos estructurales y generalizados de la mayoría de las formas de la filosofía tradicional, siguiendo el hilo conductor de una original interpretación que el propio Adorno desarrolla de la dialéctica hegeliano-marxista. El eje, pues, que va a proporcionar el impulso a la crítica adorniana es justamente esta peculiar comprensión suya de la dialéctica en la que no hay síntesis final, ni síntesis en la que se recapitule una verdad reconciliadora para la conciencia, como había defendido Hegel, ni síntesis en la que se alcance la transformación total de la praxis, que era lo que defendía Marx. En la dialéctica negativa de Adorno las contradicciones teóricas no se superan sino que se mantienen, pues de lo que se trata es de hacer de ellas argumentos críticos con los que enfrentarse a las contradicciones objetivas de la sociedad. Para Adorno, no sólo no es posible una definición metafísica de la estructura de la realidad, en el sentido de la metafísica tradicional, sino que tampoco la razón tiene la capacidad de erigirse en criterio interpretativo de la realidad en sentido absoluto:

> "Se trata de si la conciencia quiere afirmar y fomentar la identidad como lo último y absoluto, teóricamente y con consecuencia práctica, o si la siente como el aparato universal de coacción, tan necesario para escapar a la coacción universal ya que la libertad sólo puede realizarse pasando por la coacción civilizadora" (Adorno 1986, 150)

No es difícil darse cuenta de que lo que condiciona, en último término, estas posiciones críticas, no es otra cosa que la idea de que la verdad no es sólo asunto de la conciencia racional, sino también, y sobre todo, de una determinada situación de la realidad social, económica e histórica. Desde este convencimiento Adorno da una importancia esencial a las aportaciones de la sociología y del psicoanálisis, algunas de cuyas tesis se van a convertir en los elementos esenciales de una "metacrítica del conocimiento" (Adorno 1970, 35ss). Más en concreto, el aspecto probablemente más importante en este sentido es la eficacia con la que estas ciencias, la sociología y el psicoanálisis, han extendido la tesis de que toda percepción es una proyección (Adorno. 1970, 207) y que, en consecuencia, el sistema de la realidad existente no es más que el resultado de una lucha por la vida que no se reduce al funcionamiento automático de un mecanismo

determinista, sino que transcurre a través de una compleja interacción de estímulos y respuestas sobre cuya base se forma y configura la personalidad. El conocimiento, por tanto, es un proceso en el que intervienen multitud de intuiciones, recuerdos, prejuicios, relaciones, anticipaciones, deformaciones que confluyen en el acontecer de la experiencia y que nunca resultan transparentes como aspectos distintos y concretos. Hasta las más elevadas objetivaciones y descubrimientos del pensamiento hunden sus raíces en los instintos y en la lucha por la vida, como se reconoce en *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno-Horkheimer 2001, 163), Porque las percepciones se condicionan por los estímulos y por la carga vital que el objeto percibido o el deseo del mismo tienen para el sujeto.

De modo que, para que se produzca conocimiento en sentido propio, también los impulsos tienen que ser superados y conservados en el pensamiento. Porque de lo contrario, si el conocimiento se empeña en negar su relación con los instintos, si se niega la dimensión vital, social e histórica del conocimiento, entonces el resultado -dice Adorno- ya no es conocimiento sino estupidez: "La estupidez colectiva de los técnicos investigadores no es simplemente ausencia o regresión de sus capacidades intelectuales, sino una tumefacción en la propia capacidad de pensar que corroe a ésta usando su propia fuerza" (Adorno 2004, 129).

3. EL ABSOLUTISMO LÓGICO Y SU CONTENIDO REAL

Este sería, a grandes rasgos, el contexto en el que Adorno lleva a cabo su crítica a la lógica formal, por un lado, y su discusión con Husserl por otro. Respecto a la lógica formal afirma sustancialmente que es el proceso vital de la sociedad el que debe entenderse como su contenido real. Con Husserl debate acerca de lo que puede o debe ser entendido como una metacrítica del conocimiento. En relación al primer punto, Adorno piensa que la universalidad vinculante de las leyes lógicas -que ha sido siempre uno de los postulados indiscutibles de la filosofía occidental tradicional-, tiene su propia base en la estructura coactiva de la realidad. En realidad, no sería sino la coacción misma con que la naturaleza impone sus exigencias la que, como mecanismo de constricción, se refleja en esa "necesidad" de las leyes lógicas sin que tuviéramos conciencia de ello. Con lo que ese carácter irrebatible y último de las leyes lógicas no sería tan último, sino que derivaría del carácter de coacción de la exigencia de autoconservación, para la cual la ley verdaderamente última es sobrevivir o perecer. Así que, como tal ley verdaderamente última, esta ley, la de sobrevivir o no, sería la que se reflejaría en el principio lógico de no contradicción, eje principal de la lógica formal, y según el cual entre dos proposiciones contradictorias sólo una es verdadera y la otra falsa:

> "El primer tomo de las *Investigaciones lógicas* tiene por tesis que las proposiciones lógicas valen para todas las formas de juicios en general. En la medida en que son

> aplicables a todo pensar de todo objeto, les corresponde la verdad en sí: su validez nada tendría que ver con objeto alguno porque afectaría a todos los objetos. En cuanto entes en sí serían al mismo tiempo independientes de los actos que transcurren lógicamente o en los cuales se reflexiona sobre la lógica. Pero hablar de todo objeto es equívoco. El hecho de que pueda prescindirse de todo objeto porque la lógica formal se adapta a todos significa que en la suprema universalidad de la categoría de objeto en general desaparecen todas las diferencias específicas, pero, en cambio, no desaparece la relación de sus proposiciones con un objeto en general" (Adorno 1970, 87-88).

Así que, en el carácter abstracto y formalista del principio de no contradicción, y de la lógica formal, en general, se debe ver, entonces, una imposición de lo que es preciso a una sociedad en la que los intereses generales sólo accidentalmente coinciden con los del individuo, por lo que la dominación objetiva, las exigencias del conjunto asumen, frente al individuo, el nombre y la dignidad de "interés general". Todo el rigor de las construcciones lógicas, su objetividad, su perfecta estructuración de internas dependencias y de conclusiones necesarias e inexorables no son más que el reflejo de la estructuración de la sociedad en el conjunto de sus relaciones correspondientes y de la división del trabajo. De modo que, contra lo que pensaba Durkheim, esta característica de las formas lógicas de pensamiento no es la expresión básica de la solidaridad social, sino, al contrario, la pretensión de que las leyes lógicas tengan que ser necesarias y universales lo que hace de ellas el lugar de una unión indisoluble entre sociedad y violencia (Adorno, 1970, 92). Pero, ¿por qué esta asociación entre lógica y violencia? Pues porque, en este planteamiento, la lógica asume sustancialmente, desde los orígenes mismos de la civilización occidental, la importantísima función histórica de intentar la integración y la organización de lo múltiple originario, como paso decisivo para la salida del hombre del mundo de la naturaleza y del mito y su entrada en el ámbito de lo racional. En el contexto de lo que Adorno y Horkheimer llaman la "dialéctica de la Ilustración", es la lógica y la fuerza de la lógica la que hacen posible que el sujeto salga de su inmersión en la naturaleza, escape a lo irracional múltiple, e imprima a su propia experiencia la forma de la identidad de un yo que busca su autoconservación de manera racional. En este contexto, por tanto, los primeros principios lógicos no serían, en el origen, otra cosa que tabúes decretados que tienen como contenido una prohibición. Por ejemplo, el principio lógico de identidad, que suele formularse con la proposición tautológica "a es a", no expresa ninguna verdad evidente, última e incuestionable, sino que la verdad de tal principio depende de la realización del principio mismo en su aceptación incuestionada por todos, es decir, depende de la exigencia de "mantener estable" el significado de los signos que hace posible el trabajo, la comunicación, la vida social y, en definitiva, la supervivencia humana (Adorno 1970, 106).

De hecho, es la sociedad la que realiza o no la verdad del principio de identidad, ya que, sin una general aceptación y cumplimiento de su exigencia, la oposición entre verdad y error pierde su eficacia y su sentido. Lo que se pone así de manifiesto es que el principio de identidad no es ningún modo de ser, ninguna característica o aspecto del ser, sino que es simplemente una regla acerca de cómo tenemos que pensar. Una regla que, separada de los actos individuales y concretos por los cuales fue creada, pierde su profundo y verdadero sentido. Se ilustra así la tesis principal de Adorno, a la que me refería antes, según la cual en las proposiciones lógicas subyacen experiencias sociales, tal vez ancestrales, y que aparecen ahora ante el sujeto psicológico como valor en sí con carácter de incondicional obligatoriedad. Sin embargo, es preciso subrayar que esa superioridad del poder de la lógica sobre explicaciones meramente psicológicas o históricas se la da la objetividad y exigencia de necesidad misma del proceso social que somete y subyuga a los individuos, aunque esa violencia permanezca, de un modo general, invisible para ellos. Otro ejemplo significativo, que ilustra también esta crítica de Adorno a la lógica formal, lo encontramos en su análisis de la tesis, de tantas maneras formulada a lo largo de la historia de la filosofía, de que el individuo no es más que mera apariencia. Desde la polémica medieval sobre los universales, se sabe hasta qué punto esta tesis es subsidiaria de la lógica y encuentra en la lógica su mejor confirmación. La razón de ello es que la dinámica de las sociedades impone una socialización totalizadora, o para hablar en términos nietzscheanos, impone una gregarización que preforma todo elemento humano, especialmente el lenguaje y las formas lógico-universalistas de pensamiento, haciendo de ellas la verdad absoluta o el ser en sí. El individuo queda así anulado, hasta el punto de que la situación contemporánea de la eliminación del individuo bajo los totalitarismos (de derechas o de izquierdas), que llegó a alcanzar en el campo de concentración su situación límite, encuentra, para Adorno, su propia imagen idealizada en la lógica.

4. EPISTEMOLOGÍA Y DIALÉCTICA

Expuesta así e ilustrada la crítica de Adorno a la lógica formal, es preciso reparar en que, al reivindicar así este significado de la lógica como hecho histórico, Adorno no tiene, en realidad, otro objetivo que el de reconstruirla y restablecer, para ella, una nueva instancia de validez. Esto es lo que se pone de manifiesto cuando se analiza la contraposición concreta entre Adorno y Husserl, a la que voy a referirme en referencia, en particular, a la discusión por parte del primero de la concepción epistemológica desarrollada en las *Investigaciones lógicas* del segundo. La tesis de Husserl es que la lógica es lo que caracteriza a las ciencias verdaderas y válidas, y lo que constituye, en último término, la idea misma de ciencia:

> "En cuanto científico y matemático, Husserl se ve enfrentado no sólo a una variedad informe, sino también a las unidades de lo ente en el concepto. Pero al no poder engendrarlas a partir del sujeto en cuanto "espíritu" —pues ello le resultaría sospechoso al positivista de metafísica idealista—, ni obtenerlas a partir de las variedades informes de lo fáctico, debe reivindicar como en sí a las estructuras unitariamente conceptuales que se yerguen ante su vista en las ciencias desarrolladas. Las entidades son radicadas más allá tanto por el espíritu subjetivo como por una facticidad dispersa y meramente existente" (Adorno 1970, 160-61).

Para Adorno esta tesis evidencia con bastante claridad el equívoco sobre el que se basa el proyecto de trazar el ámbito de una lógica como ciencia pura. Porque, para él, lo decisivo es que el concepto de lógica presupone la existencia real de las ciencias como instancia de control. Y no se puede cumplir con el objetivo de aclarar lo que es la lógica como contenido de las ciencias si, de antemano, ya se ha asumido la obligación de adaptarse al objetivo social de las ciencias y de sus métodos. Porque, de esta forma, el valor de la lógica no se discute, no pasa el examen del pensamiento crítico, o, para decirlo en otras palabras, no se tiene en cuenta el nexo entre lógica e historia y ni siquiera se suscita ese nexo como problema:

> "La disponibilidad de los conocimientos mediante el orden lógico clasificatorio se convierte en su propio criterio; lo que no encuadra en él sólo aparece al margen como dato que espera su lugar y que, en la medida en que no lo encuentra, es desechado. Al igual que los hombres en un ente comunitario rígidamente organizado, todos los principios deben encajar dentro de la continuidad de todos los demás: lo "no vinculado" y no integrable se convierte en pecado mortal. Drásticamente, el pensamiento es confiado por entero al control por parte de la organización social, mediante el hecho de que, por principio, toda manifestación científica debe ser comprobada por todo científico aprobado de la especialidad, sin importar sus dotes intelectuales, y toda realización intelectual debe ser nuevamente ejecutable por parte de cualquier otro. Para ser tolerado, el conocimiento debe exhibir, por así decirlo, un documento de identidad, la "evidencia" que no se busca en su propio contenido ni en el desarrollo de éste, sino en el sello de una remisión a datos futuros. Cuanto más objetivo y depurado de toda ilusión y agregado del observador es el modo en que se presenta el conocimiento, tanto más subjetivo se torna en la totalidad del procedimiento" (Adorno, 1970. 60-61).

La objetividad y el pretendido carácter ideal de la lógica, que tendrían que haber sido demostrados, se dan, en el planteamiento de Husserl, por supuestos, pues se atribuye a la lógica una racionalidad y una claridad independientes del momento de su formación. Husserl no se pregunta si la ciencia es verdadera, sino si las ciencias son bastante científicas. Pero así, en vez de crítica del conocimiento, lo que se hace es estudiar las meras expresiones que suplen simbólicamente, en su relación, a lo simbolizado. Sólo esa especie de absolutización de la lógica como

verdad indiscutida e indiscutible impone, para ella, la incondicional separación entre génesis y valor. Ahora bien, cualquier análisis crítico, en sentido estricto, de la lógica, exige su relación con los hechos que están en su génesis y en el proceso de su constitución. Y esto no significa ni implica ninguna recaída en el psicologismo, porque para Adorno, la génesis implícita en el momento lógico no es su inmediata motivación psicológica, sino un comportamiento social.

La crítica de Husserl al psicologismo y al relativismo tradicionales -dice Adorno- es sólo un complemento de su absolutización de la lógica. Por ello califica al psicologismo de "hermano del absolutismo" (Adorno 1986, 41). Lo cuestionable de sus afirmaciones estriba en su reducción a la determinación negativa del individuo -en sí misma exacta, por supuesto, desde una perspectiva interna-, en vez de ir más lejos. Es decir, Husserl contrapone leyes lógicas a individuos psicofísicos, y eso es acertado en la medida en que es evidente que éstos, como tales, no tienen influencia ninguna sobre las leyes lógicas:

> "El exceso husserliano en materia de subjetividad significa al mismo tiempo un defecto en cuanto a subjetividad. El ego, al admitirse y asumirse, en cuanto condición constituyente o significante, como ya precedentemente dado en todo lo objetivo, renuncia a toda intervención del conocimiento y especialmente de la praxis. Acrítico, en una pasividad contemplativa, implanta un inventario del mundo tal como éste le es presentado dentro del orden constituido" (Adorno 1970, 243)

Pero Husserl no está dispuesto ya, en cambio, a ver en las leyes lógicas un condicionamiento subjetivo que va más allá de los individuos psicofísicos, y que los conserva como momentos de su propia fundación. Si en vez del individuo aislado se tomase como sujeto de validez lógica al sujeto social, entonces no se crearía ningún abismo ontológico entre el pensamiento y sus formas psicológicas.

La argumentación husserliana valdría, pues, sólo en la medida en que aísla monadológicamente la conciencia de los individuos, sin que salga a la luz el momento social de la síntesis del pen¬samiento. En definitiva, las múltiples formas de reificación ló¬gico-gnoseológica tienen, en Husserl, como denominador común la rígida y sustancial distinción entre sujeto y objeto.

A esta crítica del sujeto lógico, acompaña, naturalmente, la crítica del objeto. Para Adorno, todo el complejo y minucioso razonamiento husserliano acerca del objeto lógico es, sencillamente, inadmisible. Porque un objeto separado del momento de su relación concreta con el sujeto no tiene sentido. La objetividad soberana y pretendidamente absoluta, que sacrifica al sujeto a la verificación de la verdad, elimina, junto con el sujeto, su verdad y su objetividad. La objetividad corresponde únicamente a la experiencia completa y concreta en toda su complejidad. Y la experiencia es un devenir en el que los momentos subjetivos y objetivos se combinan, por así decir, químicamente, sin que se pueda superar la indisociable polaridad sujeto-objeto:

> "El rígido objetivismo husserliano de la lógica demuestra ser un subjetivismo que se oculta a sí mismo, también en la medida en que la idea de la ciencia, el esquema ordenador impuesto por la conciencia a los objetos, es tratada como si la necesidad denunciada en ese esquema fuera el orden en los propios objetos. Toda ontología estática hipostatiza ingenuamente lo subjetivo-categorial" (Adorno 1970, 99).

Frente a la famosa tesis husserliana de una intuición de esencias, para Adorno no existen esencias accesibles por intuición inmediata que puedan valer como lo primero o lo último en el orden del discurso. Posiblemente es aquí donde más se pone de manifiesto la afinidad de Husserl con la filosofía tradicional. Desde siempre el filósofo ha defendido el ser, lo que existe, contribuyendo a mantener y conservar una determinada situación social. Aunque sin participar directa y personalmente en la opresión real, el filósofo exalta y refuerza en tercera persona a la razón reificada como instancia de control. Porque esa verdad última e indiscutible, esa esencia absolutamente cierta y eternamente inmutable es siempre coacción, no libertad. Axiomas inapelables en su validez como el de la sistematicidad o el del rigor lógico lo que presuponen, en último término, no es otra cosa que la posibilidad de un dominio completo de la totalidad con la mirada de la cognoscibilidad. Sin embargo, el conocimiento que se blinda y acoraza, defendiéndose ante posibles errores, acaba encerrándose en la pura identidad lógica. Se desconfía de todo lo nuevo. O sea, se deja fuera, se excluye lo que podría ayudar al sujeto a salir de su cárcel, lo que no se somete a la identidad, considerado negativamente como elemento peligroso que hay que rechazar de nuevo a las tinieblas de lo irracional.

La teoría tradicional del conocimiento, que encuentra una última y más perfeccionada versión en la filosofía de Husserl, es, para Adorno, en definitiva, el esfuerzo por llevar a término el principio de identidad con rigurosa reducción a la inmanencia subjetiva, cuando "se impone el modelo real del principio de identidad -a pesar de ser negado como tal por el materialismo dialéctico-, el esfuerzo por equiparar al sujeto lo que es distinto de él" (Adorno 1986, 243). Aquí, la pregunta por las verdades absolutas y originarias elude el verdadero interrogante acerca de la actividad social y el trabajo como condiciones del conocimiento. Adorno critica a esta forma de gnoseología dar cobertura a la regresión, al rechazo a lo complejo, mostrando así una sospechosa afinidad con la opresión real-social. Lo no idéntico, el otro o lo otro, resultan, en esta lógica, primordialmente, lo irreductible a la universalidad pura, lo diferenciado cuestionable. Los rigurosos sistemas tradicionales, y su versión última en la Fenomenología, al estructurarse internamente de acuerdo con la lógica y las exigencias de la cientificidad, excluyen al individuo como algo irreal y meramente aparente. Y esto hasta el punto de que puede llegar a establecerse que, a mayor progreso de la racionalidad científica, más regresión de lo individual irreductible. Los sistemas totalitarios del siglo XX no hacen más que realizar lo que, desde hacía siglos, proclamaba la ideología de la identidad lógica. El fascismo y el comunismo han tratado de realizar, al pie de

la letra, la filosofía de la identidad, convirtiendo la identidad absoluta en ideología absoluta. De ahí la determinación de Adorno: "La constitución de la sociedad se condensa en los fijos y grandiosos conceptos contra los que se dirigen la crítica y la praxis dialécticas" (Adorno 2004, 157).

5. PENSAR AL MISMO TIEMPO DIALÉCTICA Y NO DIALÉCTICAMENTE

Pero las críticas de Adorno no se comprenden del todo si no se atiende también a lo que propone o plantea como contrapunto, y que no es sino una defensa de una determinada dialéctica como proceso del ser y del pensar. Si hay que combatir el carácter coactivo del razonamiento lógico -atreviéndose a identificarlo y llamándolo por su nombre-, es porque podemos disponer de la dialéctica como de un arma de lucha frente a esta razón instrumental dominante: "El pensamiento dialéctico es el ensayo de romper el carácter impositivo de la lógica con los medios de ésta" (Adorno 2004, 156). Pues sólo en la medida en que se refuta y se supera la lógica y la ciencia, se convierten ellas mismas en racionales. Es cierto que también la dialéctica tiene su propio carácter de coacción, ligado a su naturaleza lógica. Pero esta coacción, en el planteamiento de Adorno, es la misma que la de lo real. Por esto su verdad o falsedad no reside tanto en el método en sí, cuanto en su objetivo, que no es otro que estar alerta ante el peligro de una recaída en la apología del ser como estado de cosas existente. La astucia de la razón podría afirmarse entonces, desde esta perspectiva, incluso en contra de la dialéctica. De ahí la obligación de pensar dialéctica y no dialécticamente al mismo tiempo. Es decir, los filósofos deberían hablar de forma que siempre se quitaran la razón unos a otros, pero al mismo tiempo convenciendo al adversario de su no verdad. Verdad y falsedad serían, entonces, conceptos que superarían su estricto significado intelectualista para introducir una toma de postura ético-práctica. Quien decide la verdad de la teoría no es la exactitud formal o la adecuación a un estado de cosas, sino la capacidad para situarse críticamente frente a la realidad (Adorno. 1974, 21)

Desde esta perspectiva es comprensible por qué la crítica de Husserl al psicologismo puede ser considerada, a la vez, como verdadera y falsa. Es verdadera porque testimonia la imposibilidad del individuo de hoy para proponerse como fundamento de derecho de la verdad, y es falsa porque de esta forma se refuerza la injusticia y falsedad de todo. Ninguna supuesta norma o criterio ideal es válido en sí mismo, absolutamente, sino siempre y sólo para cada individuo en particular. En este planteamiento, el ser de la metafísica tradicional no es más que un vacío tautológico impregnado de connotaciones religiosas y que capitaliza el concepto de valor, pero que apunta directamente a lo indiferenciado (Adorno 2017, 444). Es la palabra suprema que lo comprende todo y, por tanto, nada. Su pretendido carácter atemporal, preexistente a lo óntico, no es más que la negación del pasado ignorado. La única caracterización aceptable de esta

realidad se llama dialéctica, según la cual el ser es una articulación de contrarios que se modifican enfrentándose recíprocamente (Adorno 2017, 460). La posibilidad, menospreciada por Husserl como mero juego de palabras, de una humanidad que produce el mundo y de un mundo que produce al hombre, del hombre que crea a Dios y de Dios que crea al hombre, resulta absurda sólo para un pensamiento lógicamente dicotómico y fijamente polarizado, o sea abstracto en sentido hegeliano. Sin embargo, esa aparente paradoja ofrece una imagen realista, y nada insensata, del pensamiento dialéctico que no contrapone como enemigos al hombre y al mundo, sino que los presenta como momentos que se producen y se distinguen mutuamente:

> "Entre el objeto verdadero y el dato indudable de los sentidos, entre lo interno y lo externo, existe un abismo que el individuo debe colmar con su propio riesgo. Para reflejar las cosas tal como son, el sujeto debe restituirles más de lo que de ellas recibe. El sujeto crea el mundo fuera de sí mismo en base a las huellas que éste deja en sus sentidos, crea la unidad de la cosa en sus múltiples propiedades y condiciones. E instituye así reflejamente el yo, en cuanto que aprende a conferir unidad sintética no sólo a las impresiones externas, sino también a las internas, que se van separando poco a poco de las primeras. El yo idéntico es el último producto constante de la proyección... La reflexión, la vida misma de la razón, se realiza como proyección consciente". (Adorno 2008, 57)

Es evidente, en toda esta argumentación, el trasfondo de la moral adorniana con sus tres categorías básicas: negatividad, mímesis y memoria, que encuentras en ella su íntima trabazón. Al mismo tiempo también resurge el papel de la experiencia estética del arte moderno como poder privilegiado de decir no (Adorno 2008, 275). Si el arte clásico es expresión de una lucha contra el sufrimiento como promesa de un mundo mejor, el arte moderno está hecho a imagen de la ruina, se sale del dominio universal de la instrumentalización y denuncia la sustancia derruida del sujeto moderno por el sufrimiento que le produce la coacción de la dominación. De este modo abre un resquicio a una esperanza utópica que ni la teoría ni la actividad política pueden asegurar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, Th.W. (1970), *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Caracas, Monte Ávila.
Adorno, Th.W. (1974), *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus
Adorno, Th.W. (1986), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus
Adorno, Th.W. (1987), *La ideología como lenguaje,* Madrid, Taurus
Adorno, Th.W.-Horkheimer, M. (2001), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta
Adorno, Th.W. (2004), *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal
Adorno, Th.W. (2008), *Crítica de la cultura y sociedad I: Prismas*, Madrid, Akal
Adorno, Th.W. (2017), *Ontología y dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

SECCIÓN MONOGRÁFICA II. COMPRENSIÓN VITORIANA DE LA PERSONA[1]

(Idoya Zorroza y Santiago Orrego, Editores invitados)

[1] Esta sección se enmarca dentro del proyecto de investigación concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España a la Universidad Pontificia de Salamanca: LA COMPRENSIÓN VITORIANA DE LA PERSONA: ESTUDIO Y EDICIÓN DEL MS. 85/3, EN RELACIÓN CON SU OBRA Y TEXTOS FUNDAMENTALES DE SU ESCUELA. SU PROYECCIÓN EN MATERIA ECONÓMICA. PID2021-126478NB-C21, MEI-AEI.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 167-192
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

FONDEMENT ONTO-ÉTHIQUE DE LA PERSONNE CHEZ FRANCISCO DE VITORIA

FRANCISCO DE VITORIA'S ONTO-ETHICAL FOUNDATION OF THE PERSON

JEAN-PAUL COUJOU
Docteur (Paris I) Habilitation à diriger des recherches (Paris IV)
IHEM, Université des Baléares
Membre de l'Institut Michel Villey, Paris
Professeur honoraire à l'université catholique de Toulouse
Professeur honoraire CPGE, Toulouse
Toulouse/France
jp.coujou@wanadoo.fr
ORCID : 0000-0003-4203-2652

Recibido: 25/11/2024
Revisado: 23/12/2024
Aceptado: 06/02/2025

Résumé: À la source du droit quel qu'il soit, il y a pour Vitoria la dignité de l'homme en tant qu'être rationnel et libre, capable de réflexion critique sur ses pensées et ses actes, donc un sujet moral responsable qui se dit comme personne. L'humanité de l'homme réside dans le fait pour l'homme de se constituer en tant que personne morale et sujet apte au droit et au devoir par sa rationalité, étant donné que par l'usage de sa faculté rationnelle et, par conséquent, de sa liberté, il possède une maîtrise sur ses propres actes et il s'affirme, en fin de compte, comme maître de choisir librement sa destinée et d'user des choses et des créatures inférieures pour l'accomplissement de ses propres fins. L'aptitude à la rationalité et la volonté libre en tant qu'activités spécifiques de l'âme spirituelle structurent la conscience humaine dans son intériorité d'être existant, responsable et autonome. Elles sont la racine et le fondement de la personne morale de l'homme car elles fondent pour lui la possibilité d'être son propre maître ou d'avoir des droits.

Mots clé: Anthropologie, droit naturel, humanité, morale, personne, substance.

Abstract: For Vitoria, the source of any right is man's dignity as a rational and free being, capable of critical reflection on his thoughts and actions, and therefore a responsible moral subject who sees himself as a person. Man's humanity lies in the fact that he constitutes himself as a moral person and a subject capable of right and duty through his rationality, since through the use of his rational faculty and, consequently, of his freedom, he possesses mastery over

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.167

his own acts and ultimately asserts himself as master of freely choosing his destiny and of using things and inferior creatures for the accomplishment of his own ends. The capacity for rationality and the free will as specific activities of the spiritual soul structure human consciousness in its interiority as an existing, responsible and autonomous being. They are the root and foundation of man's moral personhood, for they are the basis of his ability to be his own master or to have rights.

Keywords: Anthropology, humanity, natural law, moral law, person, substance.

La notion de personne présente l'opportunité d'examiner dans l'œuvre de Francisco de Vitoria une liaison quelque peu passée sous silence entre l'ontologie et l'éthique qui n'est pas sans conséquences dans l'ordre juridique et politique. Elle est en effet au cœur d'une compréhension de l'humain qui n'est susceptible de répondre à sa propre humanité qu'universellement.

Ainsi que le rappelait Thomas d'Aquin dans la *Somme Théologique*[1], la définition de la personne proposée par Boèce dans ses *Traités théologiques*[2], même si elle ouvre la voie à une articulation pertinente entre le particulier et l'universel, n'en comporte pas moins un certain nombre d'ambiguïtés que Vitoria se donnera précisément pour objectif de dépasser dans une perspective où s'entremêlent à la fois les exigences anthropologiques, morales et juridiques. En effet, selon le point de départ de l'argumentation de Boèce, le problème est de savoir quelles sont les natures auxquelles il convient d'accorder ou de refuser le vocable de personne. Extérieurement à la nature, il ne peut y avoir de personne et tout est divisé en substances et en accidents. Or, il est impossible de fonder la personne dans les accidents soumis à la contingence et à la variabilité.

Dès lors, la personne ne pourra trouver son assise que dans la substance et très exactement dans la substance rationnelle qui renvoie à une substance en tant que nature reposant dans les substances individuelles. Il est possible de dire à partir de là qu'il y a une personne de l'homme, comme cela est dit du Créateur. Et les substances sont soient universelles, soit particulières. Les premières sont prédiquées des singulières alors que les particulières ne sont prédiquées d'aucune autre. Quant à la personne, elle n'est pas en mesure de se dire dans les substances universelles, mais seulement dans les substances individuelles car il n'y a évidemment aucune personne de l'homme en général, et c'est pourquoi on n'attribue le nom de personne qu'à des individus singuliers. Et si la personne n'existe que dans les substances et précisément celles qui sont rationnelles, cela revient à dire, ainsi que l'explicitera Thomas d'Aquin, qu'une personne est un individu doué de raison. Et si la personne est un individu, elle l'excède par son être même car elle possède

1 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, édition coordonnée par A. Raulin, traduction par A. M. Roguet, 4 volumes, Paris, Cerf, 1984–1986, Ia, Q. 29, art. 1.

2 BOÈCE, *Traités théologiques*, GF Flammarion, Paris, 2000, traduction A. Tisserand.

une dignité qui réside dans ce qu'il y a de plus éminent en elle, à savoir la raison. Telle est l'origine de la définition donnée par Boèce de la personne : « une substance individuelle de nature rationnelle. »[3] C'est précisément la reconnaissance de la réalité de l'individuel qui assure la condition de possibilité de la reconnaissance de la valeur éminente de la personne dans un monde qui est pensé comme celui de la création divine et signifiant que Dieu a fait être la créature pour qu'elle participe à une vie de sagesse résidant dans la contemplation de sa perfection et de la beauté de ses œuvres.

Une ambiguïté n'en subsiste pas moins puisque, ainsi que le mentionne Boèce[4], le terme de personne - *persona* en latin - désignait le masque représentant dans les comédies et les tragédies les protagonistes d'une action. Le masque révèle et dissimule à la fois, il est la présentification d'une absence car derrière la représentation du personnage, il y a le visage de l'acteur dont la physionomie reste occultée afin de faire prévaloir les traits caractéristiques de son rôle. Mais ce masque, également, selon l'analyse étymologique contestée qu'en propose Boèce, servait de porte-voix aux acteurs de théâtre, d'amplification du son par sa structure concave. De la compréhension ontologique du terme par les Grecs, beaucoup plus parlante pour Boèce, « subsistence individuelle de nature rationnelle »[5], rappelant que si les essences peuvent exister dans les universels, il faut néanmoins reconnaître que c'est dans les particuliers seuls qu'elles existent comme substances, les latins, du fait de la pauvreté de leur vocabulaire philosophique n'auraient retenu que la dimension théâtrale.

On remarquera que Vitoria, conformément à l'héritage du droit romain, a conféré au terme de personne la signification d'une capacité à être le sujet de droits et de devoirs légaux et, par conséquent, d'une aptitude à participer à l'existence juridique et éthique d'une communauté. Or, selon le droit romain, afin qu'un individu puisse prétendre à part entière à un statut de personnalité, il doit réunir trois éléments correspondant à ce qui constitue le *caput*, c'est-à-dire l'aptitude à être sujet de droits et de devoirs[6]. Il doit être libre et non esclave, être un citoyen et être un chef de famille. La réunion de ces trois conditions (*status libertatis, status civilis, status familiae*) fonde le mode d'être spécifique qui est celui de la personnalité ; la perte de l'une d'entre elles rend ineffective cette même personnalité. Vitoria prend également en charge la compréhension thomiste de la personne, ce terme désignant une classe définie de substances individuelles se différenciant des autres par leur aptitude à maîtriser leurs actes, à être les maîtres de leur propre pratique. Il en résulte qu'une telle maîtrise signifie pour de telles substances qu'elles sortent du cadre d'une interaction subie pour

3 *Ibid.*, 75.
4 *Ibid.*, 77.
5 *Ibid.*
6 GIRARD, P.F., *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris, Dalloz, 2003 (8ème édition ; 1ère 1923), Livre II, 101-102.

devenir causes des actes particuliers en mesure de leur être imputés. Les conséquences sont par conséquent ontologiques et éthiques : il n'y a rien de supérieur à la personne dans l'ensemble de la nature[7]. Et chaque homme est une personne selon un processus d'universalisation où chacun est en mesure de faire valoir sa propre humanité. En tant que substance, l'homme constitue un fond ontologique distinct qui doit son être à son acte spécifique d'exister. Et par sa dimension rationnelle, la personne représente une substance à l'origine de sa pratique et principe de ses propres déterminations. Ce qui participe à l'humanité en chaque homme repose par conséquent sur son acte d'exister qui est au fondement de son statut privilégié par rapport à tout ce qui existe dans la nature, d'être un étant rationnel et une personne. Dès lors, l'ordre de la connaissance, de la volonté et de l'action émerge de l'acte par lequel l'homme est ce qu'il est.

L'enjeu qui en résulte pour Vitoria, à partir de cet héritage, et sur lequel il mettra l'accent, est juridique et éthique. En effet, à partir de la reconnaissance du statut ontologique spécifique de la personne, est élaborée une compréhension de l'ordre pratique. L'acte moral est nécessairement rapporté à ce qui nous constitue comme personne afin d'expliciter ce qui relève de l'ordre du bien ou du mal. La morale est indissociable de ce qui a trait au statut ontologique de la personne et de la position de cette dernière comme apte à être législatrice, source de droits et de devoirs, et responsable de ce qui a été déterminé comme bien et mal. Ainsi, la loi établie par la personne promulgue, applique et châtie en fonction des impératifs de la raison. Et cette dernière ne dépendant que d'elle-même et étant pour elle-même son propre principe, n'en demeure pas moins assujettie aux conditions matérielles de son exercice. La personne en tant qu'agent moral doit être obligée en conscience par la loi, règle de l'agir moral. Pour ce faire, il lui appartient d'être référée à ce qui ne dépend pas d'elle, le droit naturel et la loi naturelle. En ce sens, l'autonomie de la personne n'est concevable qu'en vertu de l'acte créateur qui la comprend comme participation à la sagesse et à la liberté divine et lui permet de s'exprimer comme acte d'exister manifestant une capacité de connaissance et de décision. Il conviendrait, par là même, d'aborder un problème quelque peu mis entre parenthèses dans l'examen par la tradition critique de l'argumentation vitorienne : quelle conception ontologique et éthique sous-tend sa compréhension de la personne ? Quel est le mode d'être de la personne, et comment le resituer de manière spécifique par rapport aux modes d'être de ce qui n'est pas elle ?

7 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, Q. 29, art. 3, Réponse : « La personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans la nature : savoir, ce qui subsiste dans une nature raisonnable. »

1. DU STATUT AMBIGU DE LA PERSONNE A SA COMPREHENSION COMME ACTE D'ETRE

Ainsi que le rappelait Cicéron dans le *Traité des devoirs*[8], le terme de personne ne désigne pas seulement le rôle, l'emploi ou le personnage, mais un individu déterminé possédant une nature propre par opposition à une nature universelle. Dès lors, il revient à chacun d'être et d'agir en adéquation avec la *persona* dont il a été doté par la nature. Cette dernière nous amène à jouer deux rôles[9], l'un qui est commun à l'ensemble des hommes du fait de notre participation à une raison universelle qui permet de nous différencier du règne animal ; de là émergent l'honnêteté et la convenance, de même que l'instauration d'une règle afin de se conformer à ses devoirs d'être humain. Quant au second rôle, il correspond à ce que la nature attribue en propre à chacun puisque nous sommes irrémédiablement différents par nos corps et nos âmes.

C'est pourquoi Cicéron distingue en fin de compte quatre types de personnes : la personnalité individuelle, la nature de l'homme requérant l'obligation d'assujettir les appétits à la raison, la fonction dévolue par notre position sociale et enfin le rôle que l'on s'est assigné en choisissant telle direction d'existence. Paradoxalement, le terme de personne oscille entre l'expression d'une nature indépendante de la volonté humaine et la représentation sociale qu'elle implique comme une seconde nature à laquelle chaque individu tend par obligation à se conformer. Si à l'ère de l'humanisme et de la modernité, par exemple avec Hobbes[10] dans une logique du contrat, on insistera sur la signification théâtrale et artificielle de la personne, il apparaît manifestement chez Vitoria que sa signification demeurera tributaire de l'héritage de la théologie chrétienne. On utilise le terme de personne pour chacune des trois formes individualisées que revêt la substance divine. Ainsi que le rappelle Thomas d'Aquin, il y a une pluralité des personnes en Dieu (le Père, le Fils et le Saint-Esprit), ce qui revient à dire qu'il y a plusieurs réalités subsistantes dans la nature divine, « le terme de personne signifiant en Dieu la relation en tant que réalité subsistant dans la nature divine. »[11] Évoquer plusieurs personnes revient à faire référence à « plusieurs relations subsistantes, réellement distinctes entre elles. »[12] Il convient de comprendre que, dans la définition de la personne, le vocable de substance ne correspond pas à l'essence mais au suppôt dès lors que lui est accolé le qualificatif d'individuel. Le suppôt est ce en quoi se réalise une substance au sens d'essence ou de nature. Les grecs utilisaient le terme

8 CICÉRON, *Traité des devoirs* in *Les Stoïciens*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1962, I, 31, 533-534.

9 *Ibid.*, 30, 531-532.

10 HOBBES, T., *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, traduction Tricaud, F., Livre I, Ch. XVI.

11 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, Q. 30, art. 1, Réponse.

12 *Ibid.*, art. 1, Réponse.

d'hypostase[13] correspondant à ce que la théologie désigne par personne. En Dieu, il y a des propriétés absolues comme la bonté et la sagesse qui ne se distinguent pas réellement. Ces propriétés, bien qu'elles soient subsistantes ne constituent pas plusieurs réalités subsistantes. Ainsi, la pluralité de ces propriétés autorise à poser en Dieu une pluralité de personnes. Et l'unité et la simplicité de Dieu implique que l'on exclue de lui une pluralité d'attributs absolus sans qu'on le fasse pour des attributs relatifs. Étant donné que la personne porte ce qu'il y a de plus parfait dans la nature, c'est-à-dire ce qui subsiste dans une nature raisonnable, et que tout ce qui est qualifié de perfection est en mesure d'être prédiqué de Dieu puisqu'il est de son essence d'englober toute perfection, on ne peut par conséquent qu'attribuer au Créateur ce terme de personne. Mais il ne peut l'être selon la même modalité d'attribution qu'aux créatures. Il n'en reste pas moins que le terme de personne en vint à signifier à partir de l'héritage du contexte théâtral des individus accédant à la dignité, la personne correspondant selon la tradition[14] à « une hypostase distinguée par une propriété ressortissant à la dignité. »[15] Cette dignité consiste à subsister dans une nature raisonnable, même s'il convient de reconnaître que la dignité de la nature divine transcende toute autre manifestation de la dignité.

Or, si l'image de Dieu repose sur une propriété de l'homme même lorsque ce dernier ne manifeste pas en acte ses opérations propres comme le fait de comprendre et de vouloir librement, il est nécessaire pour Vitoria de déterminer quel est le fondement métaphysique de l'être personnel et pas seulement de l'agir individuel. En ce sens, la personne est en mesure de s'affirmer comme une entité ontologique distincte possédant en propre une dignité ainsi que la maîtrise de ses actes, préparant par là même la liaison entre sa dimension ontologique et sa dimension éthique. Évoquer l'image de Dieu en l'homme implique qu'il est nécessaire de se référer au modèle à partir duquel émane son être. Si l'image suppose la ressemblance, elle ne vaut pas identité car, étant donné le caractère fini de l'homme, il ne peut y avoir identité avec l'infinité de l'être spécifique de Dieu. L'image de Dieu ne repose pas en dernière instance sur l'agir libre ou le pouvoir de comprendre, mais sur le principe qui rend possible le fait de comprendre et d'aimer. L'essence ou la nature est la condition de possibilité de la fondation de la dignité humaine en un principe stable et commun à tout homme. C'est pourquoi il est possible de reconnaître la personne et sa valeur intrinsèque antérieurement à sa manifestation dans l'agir. La rationalité en laquelle s'enracine l'image divine en l'homme précède l'exercice effectif de la rationalité, de même que la liberté précède l'effectivité de l'agir libre. Il convient alors de dire

13 *Ibid.*, Q. 29, art. 2, Solutions.1: « Chez les Grecs, *hypostasis* signifie proprement, de par sa composition même, n'importe quel individu du genre substance ; mais l'usage courant lui fait désigner l'individu de nature raisonnable à cause de son excellence. »

14 Voir RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, 4, 22, (PL 196,945): « La *persona* est l'existence incommunicable d'une nature intellectuelle. »

15 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, Q. 29, art. 3, Solutions 2.

que la rationalité et la liberté renvoient à un noyau ontologique plus profond à partir duquel émergent leur valeur et leur dignité, à savoir l'essence ou la nature. Dès lors, il y deux dimensions de l'image de Dieu en l'homme : l'une ontologique à partir de laquelle toute personne humaine participe par son essence à la nature divine et l'autre existentielle et éthique par laquelle la personne, par la médiation de sa liberté et de la grâce divine, se constitue comme une image de Dieu. L'existence et la liberté humaine renvoient à une nature mais celle-ci n'est pas un donné figé et déterminé, elle s'inscrit dans un cadre téléologique de construction de l'existence. Selon l'optique anthropothéologique de Vitoria, l'homme est créé en vue d'une fin et d'un projet existentiel : être l'image de Dieu. C'est en cela que réside sa grandeur et sa dignité, sa dimension de personne, tout comme la possibilité de sa déchéance et de sa misère. Que signifie ontologiquement, en fin de compte, pour la personne qu'au-delà de l'essence se situe la racine même du fait d'être à l'image de Dieu ? L'être a une plus grande perfection que l'essence car il représente l'actualité de toutes les perfections et il est à l'essence ce que l'acte est à la puissance. En conformité avec à l'héritage de Thomas d'Aquin, il convient de dire que la perfection de l'essence ne procède pas d'elle-même, bien plutôt de l'*actus essendi* sans lequel l'essence ne pourrait prétendre à aucune perfection, ni même à l'existence. Cela signifie que l'essence n'est pas séparable dans la réalité de son acte et que lorsqu'elle n'a pas l'existence, elle n'est pas à proprement parler un étant, plutôt un étant en puissance. Il en résulte que l'essence, abstraction faite de l'acte d'être, exprimerait seulement une aptitude à exister.

Qu'en découle-t-il, à partir de là, du statut ontologique et éthique de la personne qui actuellement englobe intrinsèquement un acte d'être spécifique ? La personne incarne un acte d'être actualisant une nature humaine. Deux principes y contribuent pratiquement : le droit naturel et la loi naturelle. Il faut pour Vitoria opérer dans la compréhension éthique et juridique de la personne une distinction entre l'ordre du droit naturel et le caractère éthique de la loi naturelle, et de manière plus précise, eu égard à ce dernier, une distinction concernant l'ensemble des préceptes se rapportant à la sphère de la moralité particulière. Cette articulation et cette distinction entre le droit naturel et la loi naturelle renvoient au domaine du métajuridique et révèlent à partir de l'héritage thomiste, la double dimension de la norme juridique puisqu'elle est, d'une part, expression d'une norme obligatoire en conscience et d'autre part, règle de la conduite extérieure.

2. DROIT NATUREL, PERSONNE ET MORALITE

Pour Vitoria, il existe en tout homme et c'est ce qui est également constitutif de sa personnalité, un critère naturel pour la distinction du juste et de l'injuste. La conscience témoigne ainsi de l'existence de normes juridiques et morales universelles car elle énonce un ensemble de principes reconnus par le genre

humain dans leur valeur impérative et obligatoire. La synthèse de ces principes pratiques dont l'évidence est immédiate ou qui sont naturellement dérivés de ces principes évidents, constitue le droit naturel dont les normes sont universellement connues[16], elles s'imposent à la particularité de chaque conscience et sont indissociables de sa personnalité. L'immédiateté et l'évidence de ces principes moraux et juridiques (« ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse », ne pas tuer un innocent, ne pas voler ...) sont tels pour la conscience, selon Vitoria, que nul ne peut les nier sans récuser ce qui fait la valeur de sa personne. En effet, tous doivent nécessairement donner leur assentiment aux principes que l'intelligence connaît par inclination naturelle. Théologiquement, dans l'éventualité où une vérité à laquelle notre intellect apporterait son assentiment du fait d'une évidence naturelle s'avérait dépourvue de fondement objectif, il en résulterait que Dieu Lui-même n'aurait attribué aucune rectitude innée à nos facultés. Pas plus que « Dieu ne peut faire que le triangle n'ait pas trois angles »[17], il n'est pas en son pouvoir de créer l'entendement humain comme étant naturellement incliné vers l'erreur. Il en résulte que les commandements ou les normes propres au droit naturel, dictés par notre raison selon une inclination naturelle, doivent revêtir une validité juridique objective ou réelle et garantissent la position de la personne comme une fin en soi. Par conséquent, et en adéquation avec l'héritage thomiste[18], de même que la volonté tend vers le bien, notre aptitude naturelle à la raison doit être dotée d'une capacité innée à connaître la réalité. En ce sens, un sentiment spontané de justice dans l'esprit humain conduit l'homme à exprimer un ensemble de jugements pratiques concernant ce qui est licite ou illicite au regard de la coexistence humaine et sans lesquels la notion de personne n'aurait aucune effectivité. On confère à ces jugements le statut d'obligation universelle pour l'ensemble des consciences. Ces règles possèdent toutes les caractéristiques d'un droit véritable et constituent le droit naturel tel qu'il est signifié aux hommes par la nature elle-même.

Vitoria renvoie son lecteur à la définition du droit naturel proposée par Cicéron et les juristes romains: « Cicéron affirme que le droit naturel est non ce qui engendre l'action, ni ce qu'enseigne la tradition humaine, mais une certaine force innée en nous[19]. » Comment rendre raison de cette force innée en nous pour qu'elle ne soit pas incompatible avec la manifestation d'une rationalité universelle? Cette aptitude évoquée par Cicéron de la raison humaine à agir dans la sphère pratique au moyen de principes qui lui sont évidents par nature, a été qualifiée de syndérèse par Thomas d'Aquin. Il s'agit de principes qui ne sont pas

16 VITORIA, *Comentarios del Maestro Francisco de Vitoria a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, édition de V. Beltrán de Heredia, 6 vol., Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanque, 1932-1952, vol. IV, T. 3, Q. 57, art. 2, n. 5, 11: « J'affirme que rien n'est de droit naturel si ce n'est ce que l'homme peut naturellement connaître. »

17 *Ibid.*, n. 3, 8.

18 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 94, a. 2.

19 VITORIA, *Comentarios* ..., Q. 57, art. 2, n. 5, 11.

acquis au moyen d'un processus d'abstraction, mais connus naturellement et constitutifs de la dimension morale de la personne; ils n'appartiennent pas à une puissance spécifique mais forment l'*habitus* naturel des premiers principes pratiques. Le fondement du droit naturel, ainsi que le rappelle Vitoria dans sa lecture de Cicéron, est identifiable à cette lumière ou évidence immédiate des premiers principes et, par conséquent, à l'*habitus* spécifique énonçant spontanément les jugements pratiques notamment dans le domaine de la justice. Thomas d'Aquin comprend en ce sens le droit naturel dans son adéquation parfaite à la nature humaine[20]. Il convient également de remarquer à partir de là que la thèse cicéronienne du droit naturel, ainsi que le rappelle Vitoria, s'articule à l'explicitation des vertus cardinales ou de la position du caractère naturel de la vertu; pour Cicéron l'enjeu de l'existence éthique qui sous-tend cette interrogation, concerne l'accomplissement de l'humain en l'homme indissociable d'un ordre du monde dans lequel l'être et la valeur coïncident.

Or ce que critique Vitoria dans ses *Commentaires*, au moment même où il rend hommage à la position cicéronienne de l'unicité de la loi naturelle eu égard à l'humanité, correspond précisément au recours que ce dernier effectue à la nature pensée en tant que principe de justification de l'ordre moral et fondement de la personne. Ce recours à l'existence d'une loi de la nature matrice de l'ordre moral et de son déploiement téléologique dans les inclinations propres à la condition humaine, est indissociable de l'insertion de l'ordre de la nature humaine dans l'accomplissement de la vie vertueuse. La loi naturelle est au cœur d'une articulation systématique entre l'inclination naturelle à la vertu, au bien commun et à la vie sociale.

La prétention à l'instauration d'une universalité pratique liée à la personnalité prend appui, ainsi que le confirme Vitoria par sa lecture de Cicéron, sur la reconnaissance d'une identité de nature entre tous les hommes sans laquelle la notion de personne n'aurait pas de sens. Cette communauté de nature entre les hommes se redouble d'une communauté de l'homme avec la divinité du fait de sa participation à la raison, ce qui révèle qu'entre les dieux et les hommes, il existe une communauté à partir de la droite raison, de la loi et par extension du droit[21]. Il devient par là même légitime d'évoquer une communauté de cité entre les dieux et les hommes[22] puisqu'il existe grâce à la raison une société originaire entre la divinité et l'humanité, l'univers pouvant être considéré « comme la patrie commune des dieux et des hommes »[23]. Cela peut être confirmé anthropologiquement pour Cicéron car la connaissance de soi est indissociable du

20 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 57, a. 2.

21 CICÉRON, *Des lois*, I, 7, 133-134 : « Puis donc qu'il n'y a rien de meilleur que la raison et qu'elle se trouve dans l'homme et en Dieu, elle crée entre Dieu et l'homme une première société. Si la raison leur appartient à l'un et à l'autre, la droite raison leur est aussi commune. Or la droite raison, c'est la loi et par la loi aussi nous devons nous croire, nous autres hommes, liés aux dieux. »

22 *Ibid.*, 134 : « (…) les hommes sont unis aux dieux par des liens de famille et de parenté. »

23 *Ibid.*

sentiment de posséder en soi-même une part de divin, ce dernier se diffractant dans la nature spirituelle humaine qui en constitue le miroir fidèle, « un sanctuaire de la divinité »[24]. Cette immanence du divin confère au monde dans sa totalité et aux existants qui en sont les parties leur nature spécifique et, par voie de conséquence, leur disposition à se perfectionner. Par la pensée, l'homme a le pouvoir de connaître les principes de toutes choses, il s'apparaît à lui-même comme le seul vivant capable d'une « notion de la divinité »[25], et par la lumière qui en résulte, il comprend que par son action il doit devenir un homme de bien[26]. Le mode d'être de la personne ne peut dès lors trouver son accomplissement que par sa destination éthique.

3. NATURE HUMAINE ET PERSONNALITÉ

Thomas d'Aquin a le mérite pour Vitoria[27] de reprendre en charge en la refondant, la conception téléologique de la nature défendue par Cicéron selon laquelle la nature et la vertu trouvent leur lien originaire dans la rationalité de la nature et, par voie de conséquence, dans la disposition immanente en l'homme d'être en adéquation avec la droite raison[28] et de se faire exister comme personne. La théorie cicéronienne des vertus de la vie morale repose sur la nature comprise comme l'instance qui porte la loi de la nature. Elle marque un moment décisif en assignant à l'homme une nature inclinée vers l'ordre qui la conduit à la vertu et manifeste des aptitudes à la connaissance d'une loi naturelle intrinsèque au moyen de laquelle il est possible d'accéder aux principes directeurs de la vie pratique ; par là même, est affirmée la conformité de cette nature avec l'ordre d'une totalité régie par une raison suprême et première. La problématique de la téléologie naturelle comme principe d'intelligibilité de la loi naturelle ouvre une voie à la recherche de la connaissance de sa cause, c'est-à-dire d'une raison divine transcendante. En ce sens, la cosmologie téléologique et ses implications anthropologiques et morales créent un soubassement spéculatif à l'approfondissement de la notion d'humanité et de personnalité qu'il s'agissait pour Thomas d'Aquin de redéfinir en relation à la loi éternelle ; cet approfondissement s'articule à une interrogation sur l'immanence de la réalité naturelle et les liens qui en découlent entre l'homme, le monde et Dieu. La découverte par l'homme d'un ordre naturel comme signe d'une loi de la nature présente dans l'ordre de l'existant ouvre la voie à une promotion ontologique de la loi divine directrice, signe d'un gouvernement divin providentiel. L'homme dirigé par Dieu

24 *Ibid.*, I, 22, 149.
25 *Ibid.*, I, 8, 134.
26 *Ibid.*, I, 22, 149.
27 VITORIA, *Comentarios* ..., Q. 57, art. 2, n. 1, 7.
28 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 47, a. 7, ad 3, invoque la définition cicéronienne de la vertu pour dégager que les vertus morales sont naturellement ordonnées au bien en adéquation à la raison.

vers sa fin surnaturelle est assujetti dans sa raison aux commandements de la révélation ou aux influences dissimulées de la grâce. D'une part, la loi naturelle de la raison est réductible à la loi éternelle de Dieu ; d'autre part, la loi éternelle excède les prescriptions de la raison naturelle. Il existe un écart entre la sphère de ce qui est commandé et interdit à l'homme et ce que sa raison lui prescrit ou lui interdit de faire. Cet écart est précisément celui séparant irréductiblement la fin naturelle et la fin surnaturelle de l'homme. La philosophie morale ne peut par conséquent faire l'économie d'une théologie, l'opposition à la raison renvoyant en fin de compte à une offense faite à Dieu.

L'apport de Thomas d'Aquin sur ces points consiste en une réélaboration de cette théorie qui procède à la justification des liens cosmo-anthropologiques et moraux entre la nature, la rationalité et la vertu à partir desquels s'élabore la notion de personne. Lorsque Thomas d'Aquin considère la perfection de l'ordre des actions humaines, il pose que pour l'accomplissement des opérations conduisant à la fin, il est nécessaire qu'il existe en l'homme une inclination naturelle dans sa puissance appétitive et une conception naturelle dans son aptitude à connaître. Le terme de nature n'est pas purement réductible à ce qui est donné à l'homme, une totalité qui l'excèderait, il désigne ainsi une disposition de l'humanité du point de vue de la raison considérée spéculativement et pratiquement ; c'est dans cette liaison que se donne à penser la personne. Or une telle conception naturelle placée en l'homme le rendant apte à agir adéquatement équivaut précisément à la loi naturelle[29]. Conformément à cette perspective, le droit naturel n'est pas un établissement humain, il est ce qui appartient à la nature même et que la raison humaine a le pouvoir de manifester.

Vitoria, en se conformant à la thèse thomiste, définit le droit naturel comme ce qui est nécessaire[30]. Néanmoins, il s'avère pertinent afin d'éviter des confusions, de dégager deux sens de « nécessaire. » Il existe une tendance chez les théologiens consistant à affirmer une identité entre le droit naturel et le droit nécessaire, ce qui revient très précisément à déterminer le droit naturel comme ce qui est absolument autonome par rapport à toute volonté. Et pourtant, Dieu a le pouvoir de dispenser de certains préceptes, ainsi qu'on le constate avec le cas de ceux de la seconde table, comme celui de ne pas tuer son prochain. Quelle est, par conséquent, la nature de la nécessité à laquelle il convient de se référer de manière légitime afin de qualifier le droit naturel dès lors qu'il a pour propriété spécifique l'immutabilité[31]?

29 THOMAS D'AQUIN, *In IV Libros Sententiarum*, (Paris, éditions Mandonnet, 1929-1933) d. 33, Q. 1, a. 1, ad 9: « La loi naturelle n'estime rien d'autre que la conception de l'homme naturellement placée en lui par laquelle il est ordonné à agir de façon adéquate. »

30 VITORIA, *Comentarios* ..., Q. 57, art. 2.

31 VITORIA, *Del poder del Papa y del concilio* in *Obras de Francisco de Vitoria : Relecciones teológicas*, edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones

La référence à Aristote invoquée par Vitoria[32], insiste sur le fait que ce qui est nécessairement attribué à un sujet est ce qui lui convient par soi, ainsi lorsqu'on pose que la rationalité est ce qui convient par soi à l'homme et fait de lui une personne. L'essence du droit naturel est d'impliquer nécessairement son existence et, par conséquent, de n'avoir pas d'autre principe immédiat pour exister en tant que droit que lui-même. Une hiérarchie dans l'ordre de la nécessité doit être reconnue dès lors que l'on opère une différenciation dans la sphère des objets que l'on examine. Et une différence de degré peut être légitimement établie dans l'ordre de la nécessité. En effet, la nécessité en mathématiques est, par exemple, proportionnelle au fait que dans l'énonciation d'une thèse, la proposition contraire induit d'autant plus de contradiction. Une telle nécessité s'avère inconditionnelle au point que Dieu lui-même « ne peut faire que le triangle n'ait pas trois angles »[33], la raison divine n'ayant pas le pouvoir d'être en contradiction avec elle-même. La nécessité physique dans l'ordre de la nature ne revêt pas un caractère aussi absolu; Dieu a ainsi le pouvoir de faire que le soleil ne se lève pas alors que cela apparaît inconcevable selon l'ordre de la nature. Ce sera en fonction de cette dernière compréhension de la nécessité que le droit naturel sera qualifié de nécessaire, précisément parce que sa suppression est inconcevable selon l'ordre de la nature, excepté dans le cas de l'intervention de l'autorité divine.

Par conséquent, ce qui existe par soi en tant que principe pratique et fait l'objet d'une connaissance universelle au moyen de la lumière naturelle comme juste et immédiatement conforme à la droite raison, appartient à la sphère du droit naturel; le principe « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse » en constitue l'illustration concrète et emblématique. Conformément à cette perspective, les normes du droit naturel sont également obligatoires par elles-mêmes indépendamment de l'arbitre des hommes. Les préceptes dictés nécessairement par la raison excèdent toute autorité humaine et obligent par eux-mêmes sous couvert de l'effectivité de l'autorité divine à laquelle est assujettie la totalité de la nature. Il en résulte que le droit naturel possède une valeur impérative absolue eu égard à une institution ou une volonté humaine quelle qu'elle soit; cela est également confirmé par le statut ontologique spécifique de la nécessité maintenue par l'ensemble des préceptes du droit naturel que ce soit entre eux ou avec les principes généraux eux-mêmes. Le droit naturel apparaît en ce sens comme la somme des préceptes juridiques énoncés par la raison et constitués par la nature en tant que totalité créée par une puissance transcendante; et ces préceptes sont donc obligatoires par le fait même qu'ils sont indissociablement articulés à l'ordre de la nature. Le Créateur a inscrit en l'homme le désir de préserver sa vie indissociable de ce qui fait de lui une personne ; ce

con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, n. 1, 433.

32 VITORIA, *Comentarios* ..., Q. 57, art. 2, n. 3, 7-8.

33 *Ibid*.

désir s'exprime au niveau terrestre comme principe d'action et Il a également gravé la raison, c'est-à-dire sa voix en l'homme; par là même, Dieu confirme à chaque homme qu'en se conformant à une telle inclination à sauvegarder son être, il est en adéquation avec la volonté de son auteur. Il n'y a pas, par conséquent, d'autre fin intramondaine au droit naturel que le bien de ceux qui le respectent; son objet porte sur ce qui concerne autrui et réside, d'une certaine manière, ainsi que le rappelle l'obligation morale, en notre pouvoir. Enfin, sa cause efficiente est identifiable à la lumière de la raison éternelle éclairant notre intellect.

À partir du moment où l'on a reconnu qu'il existe en l'homme une tendance naturelle à se conserver et à augmenter sa puissance ainsi que la présence de rapports intelligibles entre les individus, on reconnaît l'existence de relations morales constitutives de la personnalité. En ce sens, il y a une connexion ontologique nécessaire, à l'origine de toute nécessité morale, entre le Créateur et les créatures libres et raisonnables. Un tel rapport d'obligation ne peut être assimilable en tant que rapport de convenance à celui purement physique existant entre les êtres inanimés ou dépourvus de raison. Le Créateur est conçu dans cette perspective en tant que législateur fondant l'obligation morale et juridique (la deuxième résultant de la première), cela s'accomplissant dans la limite rigoureuse des normes nécessaires à la réalisations des fins naturelles ou intramondaines de l'individu. Ces fins, si on les considère objectivement, c'est-à-dire selon leurs exigences strictement humaines, sont focalisées sur la sécurité, à savoir la conservation de la vie humaine et des moyens nécessaires pour y parvenir. Conformément à ce cadre problématique, la loi représente pour l'homme dans le processus d'obéissance qu'elle implique, la condition : 1°) de la moralité dans la sphère éthique, 2°) de la citoyenneté dans la sphère politique, 3°) du salut dans la sphère religieuse. Il existe par conséquent une structure logique commune reliant la loi, le législateur et le sujet de l'obligation indissociable de l'ordre éthique, politique et théologique. Le problème de la justice n'induit pas celui d'une fin à atteindre, mais d'une légitimité objet de respect, garante du sens de la personne, dont la source transcendante est à rechercher dans le Créateur, ce qui implique politiquement la référence à un pouvoir humain qui en résulte (Dieu ayant créé l'homme en tant qu'animal politique). Dans l'optique vitorienne de la personnalité, ce problème est inscrit dans une compréhension générale de la loi en tant que commandement d'un supérieur supposant la distinction du monde des faits et de celui des valeurs dans le cadre d'une théorie de l'obligation morale.

Le droit naturel en tant qu'ensemble de normes objectives constitue pour Vitoria une partie de la loi naturelle se référant à la justice, ainsi que le confirme le principe éthique selon lequel « le bien doit être fait » est condensé dans l'ordre juridique dans la célèbre formule des jurisconsultes « *neminem laedere, ius suum cuique tribuere*. » D'une part, le droit naturel n'est pas coextensif à la loi

naturelle; d'autre part, il est identifiable à cette partie de la loi naturelle qui fait référence au juste et à la justice et par conséquent aux droits des individus dans la société et à la sauvegarde politique de leur personnalité. L'une des caractéristiques premières du droit naturel consiste dans la position de l'objectivité de son statut ontologique, c'est-à-dire qu'il revient dans ce cas au droit de désigner ce qui est juste, et donc un objet déterminé en lui-même, indépendamment des dispositions subjectives ou des circonstances contingentes dans lesquelles est accompli l'acte de justice. Son lien éthique fondateur à la justice s'avère décisif pour la constitution de l'essence du juridique. Il convient dans la droite ligne de l'analyse thomiste[34], de montrer en quoi le droit naturel dessine le cadre de la configuration du juridique avec le concept du juste, objet de la justice. La délimitation rigoureuse de la sphère du droit naturel et de la loi naturelle doit permettre d'envisager le premier comme une partie de cette même loi naturelle qui accomplit la justice. S'il apparaît que Vitoria occasionnellement se sert des préceptes du droit naturel pour se référer à l'ensemble des normes de la loi naturelle, en intégrant par ailleurs celles qui sont strictement rapportées au domaine de la moralité privée, cela ne s'accompagne pas pour autant de l'oubli de la distinction existant entre le droit naturel et la loi naturelle. Vitoria conçoit la loi morale naturelle comme englobant le droit naturel, ce qui revient à reconnaître que ce même droit possède un contenu spécifique ainsi que des règles prescriptives ou prohibitives constitutives du rapport humain au juste et à l'injuste et de la garantie de la position de la personne comme fin en soi.

Est-il pour autant légitime d'en conclure qu'un tel droit naturel n'excèderait pas les limites d'un droit moral et qu'il serait réductible à un ordre de valeurs incapable de s'extraire de la particularité? On peut dire que par la médiation du problème de la loi naturelle, il y a confrontation d'une thèse propre à la modernité reposant sur une opposition métaphysique entre la nature et la liberté et une théocosmologie considérant l'homme en tant que substance spirituelle faisant partie d'un univers intelligible et dont la destinée excède son mode d'être sensible. C'est précisément ce à quoi renvoie le statut de la personne. D'une part, ce qui revêt premièrement une dimension éthique s'identifie au respect de la loi, expression de l'autonomie comme adéquation à une raison universelle; d'autre part, c'est l'appartenance à la cité de Dieu. La loi naturelle nous plonge au cœur d'un processus de modernisation de la théorie de la liberté et du libre arbitre dans son articulation à une théorie naturaliste de l'action dans laquelle la volonté doit suivre le bien conformément aux exigences onto-éthiques précédemment énoncées, c'est-à-dire d'une adéquation aux tendances de la nature; ce que cette dernière manifeste de bon constitue une grâce ordinaire du Créateur.

34 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 57, art. 1, ad 1.

4. IMPLICATIONS JURIDICO-MORALES DES PROPRIÉTÉS DU DROIT NATUREL SUR LA REPRÉSENTATION DE LA PERSONNE

Dans l'optique de Vitoria, le caractère obligatoire du droit naturel est superposable à celui du droit positif. Cela implique qu'il comporte une dimension contraignante (car en y dérogeant on remet en question l'humanité même de l'homme et son statut de personne et on engage par sa violation l'idée même d'humanité) et que sa transgression est susceptible d'un châtiment, tout comme pour le droit positif. Il en résulte que cette dimension de contrainte inhérente à la sphère juridique, revêt pour finalité l'accomplissement des relations de justice internes au droit naturel[35]. Néanmoins, « ceux qui sont véritablement honnêtes ne sont pas à proprement parler obligés, car ils ne se conforment pas à la loi par crainte du châtiment, mais par amour de la justice[36]. » C'est aussi en cela qu'ils affirment leur statut de personne.

Il convient également de remarquer une autre distinction tenant à la dimension d'altérité constitutive de la sphère juridique. La référence au juste dans le droit naturel implique une adaptation au statut du sujet juridique dans l'ordre social. Car, ainsi qu'il a été précédemment déterminé, et en conformité en cela avec l'héritage thomiste[37], dans le cas précis de la justice, l'action n'est pas repliée sur elle-même, elle révèle sa fonction médiatrice entre sujet du droit et sujet du devoir qui est au cœur de la compréhension de la personne. L'altérité et la relation interhumaine qu'elle implique s'avère indissociable de la sphère juridique. Il appartient alors précisément d'y ajouter la relation d'égalité par laquelle il devient possible et légitime d'introduire une exigence entre les revendications et les devoirs, de telle sorte que la justice ait les moyens de devenir socialement effective. Si l'on désire affiner encore davantage la détermination de ces spécificités, il est manifeste à partir de là que l'ordre juridique est enfin rendu intelligible par référence à l'ordre de ce qui est dû[38], cela permettant très précisément de conclure que le droit naturel renvoie à ce qui est dû à autrui selon une relation d'égalité.

À partir du moment où la loi naturelle a été identifiée à une participation de la loi éternelle en la créature et qu'elle exprime cette même loi éternelle que le Créateur a gravée dans l'esprit humain[39], ses jugements composent la promulgation de la norme divine en l'humain sans laquelle il n'y aurait pas de personnalité. Il est légitime de poser en ce sens que le droit naturel est de droit divin, cependant son domaine d'extension n'excède pas les limites de la nature[40]. Par

35 VITORIA, *Comentarios* ..., Q. 57, art. 2, n. 1, 7.

36 *Ibid., Comentarios* ..., Tome VI, Q. 96, art. 5, n. 1, 436.

37 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 57, art. 2.

38 VITORIA, *Comentarios* ..., Q. 57, art. 1, n. 8, 5.

39 *Leçon sur le pouvoir politique*, Traduction par M. Barbier, Paris, Vrin, 1980, I° partie, II, n. 5, 45.

40 *Sobre la potestad de la Iglesia* in *Obras de Francisco de Vitoria* (*op. cit.*), Q. III, n. 2, 275.

conséquent, la raison est condition de la connaissance des préceptes de la loi naturelle et, également, elle les promulgue et les rend obligatoires pour la conduite humaine, précisément parce qu'elle agit au nom d'une norme et d'un législateur supérieur; en effet, l'origine de la force immanente au droit naturel consiste en l'autorité divine qui en a rendu la promulgation effective[41].

La dimension sociopolitique du droit naturel est manifeste dès lors qu'il a pour fin la paix et la sécurité dans la communauté[42], la participation à l'accomplissement de la personnalité en l'humanité ; il a également pour fonction d'organiser l'existence sociale tant au point de vue intra-étatique qu'interétatique; il y a donc une immanence du juridique au social. À partir des analyses précédentes, la spécificité du droit naturel dans la constitution de la personnalité peut être résumée en cinq points: 1°) sa réalité objective indissociable de son fondement onto-éthique, 2°) le rapport à autrui qui le sous-tend, 3°) la relation d'égalité qui lui confère sa légitimité, 4°) la relation à ce qui est dû sans laquelle la justice reste un vain mot, et 5°) le lien social qui le renvoie à la nécessité de son effectivité historique.

D'une part, il convient d'attribuer à la racine du droit naturel un fondement éthique du fait de la reconnaissance de son appartenance à la loi naturelle. Le caractère inné de ce droit est constitutif de la nature humaine, être humain signifie avoir inscrit en soi un tel droit pour rendre effectif son statut de personne. Ce que Vitoria appelle les jugements de la loi naturelle, expressions des commandements impératifs du Dieu Législateur énonçant ce qui est juste et injuste, composent un équivalent de la norme divine transcendante, immanente en nous. L'existence de ces jugements n'est pas seulement significative de l'ordre du licite et de l'illicite et, par conséquent, de la nécessité d'un devoir-être à opposer à l'ordre du fait, mais par leurs implications sociopolitiques, ils manifestent de manière incontournable leur valeur prescriptive ou prohibitive et s'affirment précisément comme des impératifs.

D'autre part, ainsi que le rappelle Vitoria[43] en se référant à Thomas d'Aquin[44], il est usuel de considérer que le droit positif ou le droit des gens découlent tous deux de la loi naturelle. Cependant, une difficulté peut surgir, celle de l'établissement d'une différenciation claire avec le droit naturel. Si « la loi est le droit lui-même ou le droit est un effet de la loi »[45], quel critère invoquer pour opérer une différence entre les préceptes du droit naturel et les normes de la loi naturelle, tout en accordant par exemple une place spécifique à l'ordre de la moralité privée relativement à l'espace public? Il convient de ne pas confondre

41 *De la potestad del papa y del concilio* in *Obras de Francisco de Vitoria,* n. 1, 433.

42 *Comentarios* ..., Tome VI, Q. 105, art. 2, n. 1, 482 : « Ce qui va à l'encontre du droit naturel ne peut en permanence et de manière universelle être utile à la République. »

43 *Ibid*., 481-485.

44 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 95, art. 4.

45 VITORIA, *De la potestad del papa y del concilio* in *Obras de Francisco de Vitoria,* n. 7, 455.

la loi avec le droit dès lors que la première est à l'origine de la régulation du deuxième, ce qui implique que le domaine de la loi naturelle est en extension supérieur à celui du droit naturel. En ce sens, la sphère éthique englobe la sphère juridique, ce qui n'induit pas pour autant leur confusion; en effet, les préceptes juridiques renvoient à des règles pratiques orientées par leurs fins spécifiques: la structuration et la conservation de la communauté politique. Tel est précisément l'un des objets de son commentaire sur la justice: établir que le droit naturel ne s'étend pas à l'ensemble de la loi naturelle, mais uniquement au domaine ayant trait à la justice; c'est là que leur intersection est légitimée. En ultime instance, la sphère juridique trouve sa délimitation dans le principe suivant: savoir « si je dois ou non quelque chose à autrui[46]. » En effet, « la raison de la justice consiste seulement à donner à chacun le sien et rendre à chacun son droit et à agir équitablement[47]. » Elle contribue ainsi au respect de l'humanité en chacun, c'est-à-dire à la position effective de sa personnalité.

La fonction de la loi peut éventuellement consister dans certains cas à permettre d'orienter la pratique sociale des hommes en prescrivant des modes de conduite ordonnés au bien d'autrui, ainsi avec la bienfaisance; il n'en reste pas moins qu'il n'y a pas pour autant constitution de loi juridique induisant d'un point de vue légal un devoir à l'égard d'autrui sans lequel la notion de personne demeurerait vide. En fait, le droit naturel est formé des règles de conduite relatives à autrui qui créent l'obligation d'accomplir les actions qui doivent l'être. Ses préceptes énoncent des normes d'une pratique tournée vers l'extérieur, c'est-à-dire que par distinction avec l'intériorité de l'action morale, elles impliquent une contrainte liée à l'omniprésence d'autrui ainsi que le châtiment qui légitimement en résulte s'il y a non-conformité. Ainsi que le rappelle Vitoria, « quand un homme mauvais est châtié, on restitue son droit à la communauté lésée ou à l'homme lésé, ou même on restitue son droit à l'homme même qui a commis l'injustice. En effet, il est juste que la peine soit proportionnée au délit[48]. » Le fait pour un individu d'endurer la peine infligée par la norme juridique est justice.

« Une chose est de droit naturel, écrit Vitoria[49], lorsque la nature le commande et qu'elle est commune à tous. » La loi naturelle à partir de ses premiers principes rappelle que le droit naturel émane de la nature humaine elle-même, des exigences naturelles de l'être humain, ce qui revient par conséquent à dire qu'il est commun à l'ensemble des hommes puisque l'ensemble des hommes possède une nature identique, ainsi que des exigences naturelles communes. Il appartient à la raison en référence aux premiers principes de la loi naturelle de procéder de manière déductive à la constitution des préceptes juridico-naturels.

46 *Comentarios* ..., Q. 57, art. 1, n. 10, 6.
47 *Ibid*., Q. 58, art. 1, n. 2, 20.
48 *Ibid*., n. 3, 21.
49 *De la templanza* in *Obras de Francisco de Vitoria,* n. 5, 1027.

Ces derniers ont pour finalité l'ordonnancement de la vie en commun en créant les conditions de la promotion éthique et ontologique des individus au sein de la société.

La structuration de la vie sociale dans cette perspective, et c'est ce que confirme la finalité du droit naturel, ne peut aller à l'encontre des individus étant donné que l'intégration de l'homme dans la communauté ne saurait induire la subordination du premier à la seconde. L'invocation de la priorité du bien commun sur le bien particulier dont la justice incarne une illustration emblématique, ne constitue pas un obstacle à l'accomplissement de la personne. La promotion et le développement de l'humanité en l'homme en tant que personne manifeste précisément la finalité du droit naturel. L'impératif inconditionnel du bien commun n'a de légitimité qu'articulé à ce qui est conforme à la dimension éthique de la personne, et donc à ce qui est requis par la nature même des choses. Cette dernière notion n'est jamais que la reconnaissance implicite d'un ordre juridique fondé sur la nature et dont la racine est à rechercher dans l'essence de l'homme. Anthropologiquement, l'homme s'apparaît à lui-même en tant que personne manifestant intelligence et liberté et dont la finalité est le développement de son être; la nature sociale de l'être humain est la pièce maîtresse de son humanisation indissociable de l'établissement de relations multiples et variables avec ses semblables. Dans cette optique, les valeurs ne sont pas assimilables à des choses mais renvoient à des fins.

5. LE DROIT NATUREL ET LE DEVENIR HUMAIN DE LA PERSONNE

À la source du droit quel qu'il soit, il y a pour Vitoria la dignité de l'homme en tant qu'être rationnel et libre, capable de réflexion critique sur ses pensées et ses actes, donc un sujet moral responsable qui se dit comme personne. L'humanité de l'homme réside dans le fait pour l'homme de se constituer en tant que personne morale et sujet apte au droit et au devoir par sa rationalité, étant donné que par l'usage de sa faculté rationnelle et, par conséquent, de sa liberté, il possède une maîtrise sur ses propres actes et il s'affirme, en fin de compte, comme maître de choisir librement sa destinée et d'user des choses et des créatures inférieures pour l'accomplissement de ses propres fins. L'aptitude à la rationalité et la volonté libre en tant qu'activités spécifiques de l'âme spirituelle structurent la conscience humaine dans son intériorité d'être existant, responsable et autonome. Elles sont la racine et le fondement de la personne morale de l'homme car elles fondent pour lui la possibilité d'être son propre maître ou d'avoir des droits. Tous les hommes en vertu de leur nature affirment leur propre maîtrise, ils révèlent un pouvoir inné présentifié dans leurs actes et leurs relations au monde et avec leur semblable. Cette maîtrise n'est pas le signe d'une domination par la force mais le sceau de la perfection divine dans l'âme humaine. Même si tous les hommes ne parviennent pas à une telle autonomie par la raison,

même s'ils peuvent en être empêchés dans leur exercice même, ils sont porteurs par la nature de leur âme de ces valeurs éternelles.

La rationalité constitutive du statut ontologique de l'homme comme pouvoir de maîtrise quand bien même elle n'est ni en acte, ni achevée, ne saurait y faire obstacle. Vitoria nous renvoie à une emprise naturelle de l'humain sur lui-même, don de Dieu consubstantiel à la donation de la nature humaine; ce don est affirmé inconditionnellement dans son caractère inaliénable avec l'ensemble des droits humains qu'implique une telle emprise naturelle. Le caractère inviolable de cette dignité de la personne humaine est précisément à rechercher dans son origine divine et est identifiable à l'image du Créateur en l'homme. Par là sont premièrement manifestées la puissance et la maîtrise de Dieu sur le monde, et deuxièmement, une donation de pouvoir à l'homme par laquelle il se révèle à lui-même en tant qu'être maître de soi de plein droit et ne pouvant être assujetti par quelque créature que ce soit. L'humain dans son développement de l'enfance à l'âge adulte, même si, initialement, il ne possède pas la raison en acte, se constitue en centre permanent de référence; tout individu qu'il soit enfant ou adulte n'est pas pleinement ce qu'il est par autre chose mais par lui-même.

Les droits inaliénables de la personne ont par conséquent un fondement anthropo-théologique puisqu'ils reposent sur l'immanence de l'image de Dieu en l'homme. Cette image, indissociable de la création, s'avère ineffaçable au même titre que la nature humaine. Ni la Chute, ni les péchés ne sont en mesure d'annihiler le caractère inaliénable de la dignité humaine sans laquelle la notion de nature humaine demeurerait inconcevable. Ce caractère inaliénable n'a de sens que parce qu'il s'accompagne de la nécessité d'une universalité dans son application pratique. Ainsi, les Indiens d'Amérique, quels que soient les constats qui peuvent être effectués concernant leur état de corruption morale ou de misère liée à leur condition sauvage, doivent à partir du postulat axiologique précédemment énoncé, être considéré comme maîtres d'eux-mêmes et de leurs biens, ce qui revient précisément à reconnaître pour Vitoria qu'ils possèdent la dignité humaine de personnes libres dont l'humanité est inaliénable, et il convient par là même de leur reconnaître l'ensemble des droits et devoirs fondamentaux inhérents à tout être humain[50]. Être à l'image de Dieu signifie en ce sens être responsable de ceux qui ne peuvent momentanément (comme pour les enfants) ou définitivement (comme dans le cas invoqué par Vitoria des simples d'esprit ou des déments) être responsables d'eux-mêmes; être humain implique alors répondre de l'humanité de tout homme. Si l'on consent à se livrer à une analyse de type ethnologique aussi rudimentaire soit-elle sur les indiens, on ne peut que constater pour Vitoria qu'ils manifestent un exercice effectif de la rationalité dans les différents aspects de leur organisation sociale, et confirment, par cet exercice, le caractère inaliénable de leurs droits. Une telle condition naturelle qui n'a pas

50 *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, traduction par M. Barbier, Genève, Librairie Droz, 1966, I, 2° partie, Sixième et septième titres, 76-79.

d'autre origine que l'absence ou la perversion de l'éducation, ne saurait par conséquent être invoquée comme un prétexte à la remise en question de ces droits inaliénables; il faut plutôt en déduire pour Vitoria la nécessité d'une confiance dans la capacité indéfinie du progrès de l'humanité en l'homme par la médiation du travail éducatif.

La cohérence théorique et pratique de l'idée de perfectionnement à laquelle nous renvoie Vitoria, tient à sa continuité possible vers une destination morale de l'humanité qui n'est concevable que dans le respect des principes du droit naturel. Ce qui est compris anthropo-théologiquement dans la conception de la loi naturelle et du droit naturel doit trouver son expression dans une construction pratico-théorique de la notion de perfectionnement humain. En ce sens, le droit naturel prouve que la raison dans son usage est indissolublement théorique et pratique; par conséquent, la connaissance des principes ne vaut pas par elle-même mais précisément pour la raison pratique. La finalité pratique de la raison qu'il révèle définit l'intérêt souverain du besoin théorique d'affirmer la réalité du perfectionnement humain de l'homme dans la nature dont est porteuse l'idée même de personne.

La loi naturelle et le droit naturel dans leur liaison s'inscrivent dans une conception globale de la téléologie exigeant un but final de la création. En ce sens, la Providence divine constitue le point de vue d'une intention qui fait du monde un objet de volonté, un monde pouvant être voulu et à ce titre un monde moral possible. Cet horizon du possible esquisse le cadre de tout avenir de l'être-au-monde de l'humanité. La Providence contribue à poser le point de vue de l'humanité elle-même en tant que droit unique d'user de la finalité. L'exigence de justice confirme dans cette perspective, relativement à une cause suprême œuvrant conformément à des fins, que l'homme en la recherchant s'apparaît à lui-même comme fin dernière de la création. Le but auquel renvoie une intention créatrice dont les fins sont morales en inscrivant la loi naturelle dans la nature humaine, est, ainsi que le révèle l'impératif de la justice, le dépassement de la nature en l'homme en préparant la perspective de la conversion du tout social en un tout moral.

Avec la finalité créatrice perceptible dans la nature, est exprimée l'ambivalence de l'être-au-monde de l'homme, rivé à sa naturalité lorsqu'on considère sa conservation et orienté vers une destination plus haute par sa raison. Il apparaît par là même que l'homme se définit par sa faculté de se proposer des fins qui ne sauraient être réductibles à des désirs ou à des motivations imposées par la nature elle-même. Il s'agissait par la connaissance de la loi naturelle de faire émerger les droits de l'humanité et de la personne et, par là même, de clarifier la question de la raison d'être de la raison et de son usage pratique, à savoir la finalité de l'existence même de la raison dans la créature finie. Avec le problème de la justice, il s'agit pour Vitoria de commencer à s'interroger sur la finalité dernière de l'usage humain de la raison humaine. La justice est, en ce sens, étant

donné le caractère fini de la créature, la possibilité de surmonter la brièveté de la vie par le devoir d'être utile pratiquement à la postérité. Elle manifeste la forme temporelle du droit de la raison humaine à privilégier l'avenir en esquissant la possibilité d'un progrès moral. L'interrogation sur la justice confirme par là même une représentation de la personne humaine comme individualité libre, ce qui signifie pour Vitoria le fait d'être principe de ses propres actions, d'en avoir une maîtrise par l'aptitude à délibérer et à choisir. Le libre arbitre est ainsi compris comme une faculté de la raison et de la volonté[51]; ces deux facultés dont dispose l'homme fondent son humanité et le différencient de l'animalité, elles le constituent en tant qu'entité morale puisque, comme le montre la justice, la personne possède « l'aptitude à rechercher et à délibérer sur ce qu'il convient de faire[52]. » Par conséquent, la possibilité de la justice révèle que la personne a en elle-même les moyens pour connaître le bien qu'elle doit accomplir; ainsi, savoir que l'on doit se comporter avec rectitude, que l'on ne doit faire subir d'injustice à personne et que l'on doit pas faire le mal, constituent des principes connaissables par la lumière naturelle de la raison[53]. Tout comme, ontologiquement, dans l'ordre de la connaissance l'étant est connu antérieurement à l'espèce, dans l'ordre pratique, de tels principes universels avec leurs conclusions représentent le point de départ légitime et nécessaire pour l'entendement humain[54].

L'articulation entre la loi naturelle et le droit naturel révèle alors, conformément aux remarques précédentes, que la constitution de normes juridiques à validité universelle, comprend un ensemble de relations à la nature humaine et à ses fins spécifiques. Ces relations ont pour fonction la conservation ou la promotion des tendances de l'humanité au bien social, c'est-à-dire ce qui par soi-même revêt une dimension de rectitude et d'obligation. Le droit naturel est effectivement composé pour Vitoria d'un ensemble de principes évidents en soi-même, ce qui implique que l'existence du droit naturel est établie par le témoignage de la conscience étant donné que l'individu, guidé par la lumière naturelle, fait émerger une série de principes dont la validité prétend à l'universalité[55] et dont la dimension juridique possède un caractère obligatoire comparable à celui des normes du droit positif. La connaissance humaine de ces préceptes naturels ne peut néanmoins faire l'économie de la limite à laquelle est confrontée la raison discursive dans sa recherche du fondement des relations essentielles à autrui. Elle révèle dans les limites qui sont les siennes le processus d'une intelligence cherchant à se retrouver elle-même éthiquement. Il en résulte que les normes du droit naturel s'imposent à la conscience de tout un chacun avec une uniformité similaire à celle des notions du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Les principes juridiques naturels trouvent leur confirmation par le témoignage

51 *De aquello a que está obligado el hombre* in *Obras*, I° partie, n. 6, 1315.
52 *Ibid*., n. 7, 1316.
53 *Ibid*., III° partie, n. 14, 1371.
54 *Ibid*.
55 *Comentarios* ..., Q. 57, art. 2, n. 4, 8-9.

de la conscience en exprimant une telle assurance que personne ne viendrait à les récuser ou à les nier avec certitude; par le fait même qu'ils sont révélés par la lumière naturelle de la raison, l'homme ne peut être qu'amené à y adhérer[56].

Vitoria a établi, ainsi qu'il a été vu précédemment, que d'un point de vue épistémologique, la source de la connaissance du droit naturel n'est pas autre chose que la raison naturelle. L'origine unique de la connaissance du droit naturel est la lumière de notre intellect susceptible de discerner le juste de l'injuste et le signe de l'affirmation de notre individualité comme personnalité. La raison naturelle constitue la condition de possibilité de révélation des principes du droit naturel gravés dans la nature humaine et connaturels à l'être de l'homme[57]. Ainsi qu'il a été également établi, la loi naturelle en tant que participation de la loi éternelle dans la créature rationnelle a été gravée dans la nature humaine par le Créateur, auteur de la loi éternelle[58]. Un critère indiscutable de la distinction entre le droit naturel et le droit positif en résulte: le droit naturel est inscrit dans l'être de l'homme et il ne saurait par conséquent être une création de ce dernier. Par là même, il est en mesure d'être connu dans sa dimension prescriptive et prohibitive au moyen de la lumière naturelle de notre intellect. Une conscience morale ne peut donc émerger que parce que la raison naturelle a le pouvoir de connaître ce que le droit naturel interdit. Il en résulte également que la théorisation du droit naturel s'avère indissociable de la sphère de l'*habitus* des premiers principes, à savoir l'ordre de la syndérèse. S'il appartient non d'assimiler le droit naturel à un *habitus* mais de le considérer comme tel, c'est parce que, par la médiation de la syndérèse, principe immanent de ce droit, la raison est en mesure d'établir les premiers principes évidents à partir desquels tous les autres peuvent être déduits.

L'inclination naturelle porte l'homme à énoncer les principes et les normes du juste et de l'injuste. Et la raison naturelle établit et rend formulables les propositions comprenant les principes évidents et universels de ce même droit naturel. Ce dernier est identifiable à ce qui est nécessaire et adéquat par soi à la nature humaine, indépendamment d'une quelconque volonté[59], sans que cela ne signifie pour autant qu'il faille délier cette détermination de l'usage légitime que chacun peut faire de sa raison et de sa liberté. L'articulation ontologique à l'ordre de la nature exprime, à partir de ce constat, à la fois l'immanence du droit naturel et son immutabilité, ainsi que la valeur transcendante de sa dimension impérative relativement à toute institution ou volonté humaine. Trois

56 *Ibid*., n. 5, 10-12; art. 3, n. 1, 12.

57 *Ibid*., n. 5, 11: « En résumé, j'affirme que rien n'est de droit naturel si ce n'est ce que l'homme peut naturellement connaître. »

58 *Ibid*., n. 4, 10: « J'affirme que, étant donné que les choses naturelles procèdent de Dieu, si notre intellect ne les commande pas, c'est-à-dire juge que telle chose est ainsi, à savoir que les parents doivent éduquer les enfants, ce qui ne peut être désapprouvé, cela est nature, c'est-à-dire cela est véritablement de droit naturel. »

59 *Ibid*., n. 2, 7.

propriétés essentielles du droit naturel s'en dégagent : l'universalité, l'immutabilité et la transhistoricité de son obligation inconditionnelle.

Or, à partir du moment où le droit naturel est tributaire de l'essence même de l'homme et qu'il possède une valeur universelle pour l'humanité entière quels que soient les époques et les lieux, il demeure irréductible au droit positif dont la contingence et la particularité s'expliquent par le poids de la volonté du législateur et la variabilité spatio-temporelle qui le caractérise. L'ensemble des préceptes du droit naturel conserve un lien entre eux ainsi qu'avec les principes généraux. Vitoria suit l'argumentation de Thomas d'Aquin[60] selon laquelle les préceptes juridiques que la raison dérive démonstrativement des premiers principes comme conséquences nécessaires, sont de l'ordre du droit naturel. Si la raison spéculative porte essentiellement sur les choses nécessaires, ce qui ne peut être autrement, la raison pratique se consacre à l'ordre du contingent concernant la pratique humaine. Le droit naturel est par conséquent confronté à une difficulté dès lors que dans le domaine de l'action, la rectitude pratique ne peut prétendre être identique « pour tous dans les applications particulières, mais uniquement dans les principes généraux[61]. » Il convient de poser pour Thomas d'Aquin que la loi de nature manifeste une identité pour l'ensemble des hommes eu égard à ses principes généraux, à sa rectitude objective et la connaissance qu'il est possible d'en avoir. Néanmoins, des exceptions sont constatables en ce qui concerne sa rectitude du fait d'empêchements particuliers, et également du point de vue de la connaissance car « certains ont une raison faussée par la passion, par une coutume mauvaise ou par une mauvaise disposition de la nature[62]. »

En ce sens, Vitoria confirme que, de surcroît aux premiers principes connus par la syndérèse, il existe une diversité de préceptes émanant d'inclinations naturelles distinctes et faisant partie, par voie de conséquence, de la sphère du droit naturel. Comme principe pratique connus de tous, on peut invoquer le suivant: « il faut faire le bien »; mais tel n'est pas le cas de tous les principes. Il n'en reste pas moins qu'agir à l'encontre de l'inclination naturelle équivaut à agir en opposition à la loi naturelle et récuser par là même son statut de personne. Vitoria fait référence à des normes découlant immédiatement de la nature humaine et qui s'imposent par leur évidence ainsi: « Ne fais pas autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse », « on doit donner à chacun ce qui lui est dû », « on ne doit pas commettre l'injustice », « tout le monde a droit à la vie et à l'intégrité corporelle » ... Ce sont des maximes pratiques fondatrices et élémentaires et, par conséquent, connaissables par le genre humain par le seul fait d'être uniquement conduits par la lumière naturelle de la raison.

60 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 94, art. 4.
61 *Ibid.*, Réponse.
62 *Ibid.*

Cette thèse semble par conséquent s'accompagner de l'idée d'une ascension par degré vers la perfection morale propre à la personne. Il est possible pour l'homme au moyen de ses propres forces de devenir par lui-même un homme de bien, le progrès dans la formulation des préceptes du droit naturel ouvrant la voie à une constitution historique des normes créatrices des droits humains inaliénables. L'imperfection humaine résultant du péché originel pour être surmontée doit être rapportée au temps comme condition d'un individu fini: la temporalité historique dans laquelle s'inscrit le développement du droit naturel révèle que l'humanité n'est jamais tout à fait ce qu'elle est en train de devenir. La volonté de progrès dans la formulation des préceptes est assimilable à un substitut de l'imperfection historique de la condition humaine. Conformément à une telle acception morale, il apparaît que la volonté humaine, par la médiation de l'amélioration progressive des institutions, a pour fonction de conférer une effectivité aux préceptes du droit naturel selon une durée qui ne peut être qu'indéfinie. Le progrès dans la prise de conscience des préceptes du droit naturel est engendré dans la volonté et est par là même en mesure de constituer la forme active d'une dynamique et d'une temporalité pratiques. La volonté d'une telle continuité qui est une réponse aux aléas d'une temporalité empirique, a le pouvoir d'élaborer un impératif pratique conjointement extra-historique et supra-historique.

Ce progrès invoqué par Vitoria exprime la manière dont la volonté peut vouloir la loi naturelle. Il est indissociable de l'accès par la raison de la volonté humaine à la loi naturelle, condition d'une amélioration de la connaissance des préceptes du droit naturel. En ce sens, il représente une adresse à la nature humaine en tant qu'elle est apte à s'associer par elle-même à sa propre destination morale. Une telle volonté tend vers un monde uniquement envisagé comme souverain bien. La loi naturelle permet la représentation sur le mode pratique d'une telle dynamique grâce au perfectionnement possible de la conscience morale. À la détermination de la volonté par la loi naturelle s'ajoute la modalité en fonction de laquelle une telle détermination est en mesure par elle-même d'être voulue. L'examen de l'histoire des sociétés confirme qu'il n'est possible d'espérer une adéquation parfaite avec la loi naturelle que par un progrès indéfini. Cette conformité à la loi doit être visée comme une fin de la volonté de progrès; en effet, seul un être de fins est en mesure de s'attribuer une fin comme principe de sa quête. Le progrès humain auquel doit conduire la loi naturelle renforce le caractère autonome de la pratique en lui assignant comme principe dynamique son autoréalisation.

L'immutabilité de la loi naturelle accompagne la volonté pour l'homme de se réaliser lui-même en tant que fin, exprimant ainsi la finalité immanente et autonome de la volonté humaine. Elle est par conséquent indissociable d'un progrès garantissant la possibilité de se représenter sur un mode normatif et pratique l'accomplissement de la moralité. En ce sens, la validité de la loi naturelle est indépendante de son succès; l'adéquation à cette dernière constitue le

référent indéfiniment réactualisé d'une volonté dont la finalité compose le principe exclusif de sa possibilité. Le perfectionnement humain n'est alors en mesure de renvoyer qu'à une fin de la volonté et non à un objet clairement définissable par la raison. Le caractère indéfini d'un tel perfectionnement détermine pour la moralité le type de réalisation qu'elle doit et qu'elle est en mesure de s'attribuer. Ainsi, la fondation de la loi naturelle dans une compréhension pratique du souverain bien, contribue à ce que le progrès soit considéré en tant que règle de l'accomplissement de la morale pour une volonté. La loi naturelle promeut dès lors une représentation pratique de la destination de l'âme excédant l'imminence de la mort pour une créature finie. Cette perspective esquisse l'horizon de ce qui est à faire en vue d'une fin. Que l'on considère le progrès à partir de l'éducation, du droit civil ou du droit international, il satisfait à l'intérêt suprême de la raison pratique héritée du thomisme en autorisant une représentation du souverain bien en tant que fin non conditionnée du vouloir. Il instaure une relation entre une conception anhistorique de la destination du vouloir et l'impératif d'accomplir la morale comme une fin.

Le mode d'être spécifique de la personne exige pour Vitoria que l'on s'interroge à la suite de Boèce et de Thomas d'Aquin, mais également conformément au legs du droit romain, sur son fondement onto-éthique sans réduire sa signification à la capacité d'être le sujet de droits et de devoirs légaux. En effet, le terme de personne selon l'héritage grec est indissociable d'une classe définie de substances individuelles se différenciant des autres par leur aptitude à maîtriser leurs actes, de subsister dans leur individualité, tout en participant à ce qui fait l'universalité de l'humain. Chaque personne, par sa dimension rationnelle, exprime un fond ontologique distinct qui doit son être à la particularité de son acte d'exister. Et elle traduit également par la médiation du droit naturel et de la loi naturelle la dimension éthique d'un être à l'origine de sa pratique et principe de ses propres déterminations. Être une personne signifie par conséquent s'arracher à la particularité de l'individualité pour faire advenir l'humanité et donc l'universel en chacun. C'est précisément ce à quoi nous invitait de manière originale et novatrice la réflexion de Vitoria.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ASPE ARMELLA, V. & IDOYA ZORROZA (ed.) *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, Pamplona, EUNSA, 2014.

BOECE, *Traités théologiques*, GF Flammarion, Paris, 2000, traduction A. Tisserand.

CICERON, *Traité des devoirs* in *Les Stoïciens*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1962.

_____ *Des lois*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, traduction par Ch. Appuhn.

GIRARD, P.F., *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris, Dalloz, 2003 (8ème édition ; 1ère 1923).

HOBBES, T., *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, traduction Tricaud, F.

LANGELLA, S., *Teología y ley natural*, Madrid, BAC, 2011.

_____ *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de Santo Tomas de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos,* Salamanca, San Estaban, 2013.

PAOLINI, E., *Filosofia politica e diritto internazionale in Francisco de Vitoria*, Roma, Armando Curcio Editore, 2011.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, 4, 22, (PL 196,945).

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, édition coordonnée par A. Raulin, traduction par A. M. Roguet, 4 volumes, Paris, Cerf, 1984−1986.

_____ *In IV Libros Sententiarum*, Paris, éditions Mandonnet, 1929-1933.

URBANO, F. C., *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, Barcelona, Anthropos, 1992.

VITORIA, F. DE, *Comentarios del Maestro Francisco de Vitoria a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, édition de V. Beltrán de Heredia, 6 vol., Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanque, 1932-1952.

_____ Urdanoz, T., *Obras de Francisco de Vitoria : Relecciones teológicas*, edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

_____ *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, traduction par M. Barbier, Genève, Librairie Droz, 1966.

_____ *Leçon sur le pouvoir politique*, Traduction par M. Barbier, Paris, Vrin, 1980.

_____ *Contratos y Usura, Francisco de Vitoria*, Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas M. Idoya Zorroza, *Pamplona*, EUNSA, Colección de pensamiento medieval y renacentista, 2006.

_____ *Francisco de Vitoria, Leçon sur l'homicide*, Etude et traduction par J.-P. Coujou, Paris, Dalloz, 2009.

_____ *De legibus*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanque, édition trilingue latin, espagnol, italien, par S. Langella, P. García Castillo, 2010.

_____ *F. de Vitoria. De la loi*, Paris, Cerf, 2013, traduction par G. Demelemestre.

_____ *F. de Vitoria. La justice*, Paris, Dalloz, 2014, traduction et étude par J.-P. Coujou.

_____ *Francisco de Vitoria*, *Relecciones jurídicas y teológicas*, Edición crítica dirigida por Antonio Osuna Fernández-Largo, con la colaboración de Jesús Cordero Pando, Mauro Mantovani, Ramón Hernández Martín, Simona Langella y Ángel Martínez Casado, tomo I-II, SEE, Salamanca 2017.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 193-217
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

EL MANUAL DE SACRAMENTOS DE FRANCISCO DE VITORIA: CIRCUNSTANCIAS DE IMPRESIÓN, EDICIONES PRE Y POST-TRIDENTINAS, EPITOMIZACIÓN Y ECO EN NUEVA ESPAÑA

FRANCISCO DE VITORIA'S MANUAL OF SACRAMENTS: CIRCUMSTANCES OF PRINTING, PRE- AND POST-TRIDENTINE EDITIONS, EPITOMISATION AND ECHO IN NEW SPAIN

JOSÉ LUIS EGÍO GARCÍA
Doctor en Filosofía
Profesor-investigador contratado
Departamento Filosofía y Sociedad
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Madrid/España
jegio@ucm.es
ORCID: 0000-0002-9256-8490

Recibido: 16/10/2024
Revisado: 04/02/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: Tras ofrecer un breve balance historiográfico y metodológico acerca de los estudios previos sobre la teología sacramental de Francisco de Vitoria, el presente artículo presenta el epítome de sus lecciones *In IV Sententiarum* (1529-31) realizada por su discípulo Tomás de Chaves y publicada con el título *Summa sacramentorum ecclesiae* en 1560. Reconstruyendo la historia editorial de un texto en el que Chaves introdujo algunas modificaciones obligadas tras la conclusión del Concilio de Trento en 1563, el artículo demuestra la condición de best-seller epocal de la que disfrutó esta obra pese a su actual olvido. El artículo presenta también algunas de las técnicas de epitomización a las que recurrió Chaves en la redacción de la obra, contrastando el volumen impreso con el único manuscrito que se conserva de las lecciones de Vitoria sobre teología sacramental, conservado en la Biblioteca da Ajuda (Lisboa). Finalmente, se presentan algunas líneas posibles de investigación para determinar el eco que la teología sacramental de Vitoria tuvo en el virreinato novohispano del siglo XVI.

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.193

Palabras clave: Francisco de Vitoria, escolástica, Escuela de Salamanca, teología sacramental, Alonso de la Vera Cruz, Bartolomé de Ledesma, historia del libro.

Abstract: After offering a brief historiographical and methodological assessment of previous studies on Francisco de Vitoria's sacramental theology, this article presents the epitome of his lessons *In IV Sententiarum* (1529-31) written by his disciple Tomás de Chaves and published under the title *Summa sacramentorum ecclesiae* in 1560. Reconstructing the editorial history of a text in which Chaves introduced some obligatory modifications after the conclusion of the Council of Trent in 1563, the article demonstrates the status of an epochal best-seller that this work enjoyed despite its current oblivion. The article also presents some of the epitomisation techniques used by Chaves in the writing of the work, contrasting the printed volume with the only surviving manuscript of Vitoria's lectures on sacramental theology, preserved in the Biblioteca da Ajuda (Lisbon). Finally, some possible lines of research are presented in order to determine the echo that Vitoria's sacramental theology had in the viceroyalty of New Spain in the 16th century.

Keywords: Francisco de Vitoria, scholasticism, School of Salamanca, sacramental theology, Alonso de la Vera Cruz, Bartolomé de Ledesma, book history.

1. INTRODUCCIÓN. PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS E HISTORIOGRÁFICAS SOBRE LA TEOLOGÍA SACRAMENTAL DE FRANCISCO DE VITORIA

En la trayectoria intelectual de un autor muy conocido[1], Francisco de Vitoria, reconocido como fundador de la Escuela de Salamanca en 1526, fecha en la que el maestro burgalés llegó desde Valladolid -ciudad en la que residía desde 1523, tras tres lustros de estudios y docencia en el colegio parisino de Saint-Jacques- a la Universidad de Salamanca para ocupar la Cátedra Prima de Teología, se encuentran aún hitos intelectuales relativamente desconocidos.

De entre la escasa producción vitoriana que llegó a imprimirse en el siglo XVI, llama la atención en particular el epítome *Summa sacramentorum ecclesiae* (*Suma de sacramentos de la Iglesia*), que un discípulo poco conocido de Vitoria, el portugués o extremeño Francisco de Chaves, elaboró a partir de las lecciones que Vitoria dedicó al libro IV de las *Sentencias* en el período 1529-31[2]. La *editio princeps* de esta obra data de 1560 y fue publicada por el impresor Sebastián Martínez en Valladolid, catorce años después de la muerte de Vitoria. Se trata de un manual sobre cómo administrar los sacramentos que refleja una parte importante del pensamiento normativo de Vitoria aunque ha sido poco estudiada. La obra fue, al parecer, un esfuerzo editorial realizado en paralelo a la impresión de un *Confessionario útil y provechoso*, fruto también de una reela-

1 Cfr. BELDA-PLANS, Juan, *El Maestro Francisco de Vitoria (C. 1483-1546) : Fundador de la Escuela de Salamanca*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2014.

2 SARMIENTO, Augusto, "Lecturas inéditas de Francisco de Vitoria: Bases para la edición crítica", *Scripta theologica* 12 (1980/2): 575-592, cit. 581.

boración de materiales docentes de Francisco de Vitoria por Tomás de Chaves. La primera edición que hemos encontrado de este manual para confesores es la que se publicó originalmente en Santiago de Compostela en 1562 (en impresión de Luis de Paz).

Para el caso de la *Summa sacramentorum* encontramos una afirmación del trabajo de síntesis realizado por Chaves en la declaración solemne, firmada el 15 de junio de 1558, con la que encargó al clérigo Antonio de Lantadilla que se ocupara de la impresión de la obra. Chaves da en este momento "fee y testimonio que esta suma de los siete sacramentos, que yo saque agno de mil y quinientos y quarenta y uno de las lectiones y doctrina que el sapientissimo y de perpetua memoria digno fray Francisco de Victoria maestro cathedratico de prima de Salamanca y preceptor mio, toda fue tomada de su doctrina, y del mesmo maestro a mi petición vista y aprobada"[3].

Lo que hizo Tomás de Chaves fue, en concreto, sintetizar, epitomizar, ordenar y dar una orientación práctica a las lecciones sobre teología sacramental que había escuchado de Vitoria durante tres años en la Facultad de Teología de Salamanca. A partir de estas lecciones elaboró dos obras de gran utilidad práctica para la mayoría de las personas que cursaban estudios teológicos en la época y cuya carrera pasaba, básicamente, por dedicarse al gobierno espiritual de los fieles cristianos. Estas obritas deben ser adscritas a dos de los principales subgéneros de la teología sacramental más pragmática, el manual de administración de los sacramentos y el manual de confesores —ambos muy cultivados, por cierto, en un contexto de los siglos XVI y XVII marcado por las campañas misioneras y el esfuerzo pastoral característico de la Contrarreforma—, que hoy nos parecen escasamente atractivos desde una perspectiva filosófica e histórico-normativa.

En efecto, la literatura eminentemente filosófica y teológica sobre Francisco de Vitoria, cargada de anacronismos y poco interesada, en particular, en la historia del libro, ha prejuzgado, de hecho, ambas obras como indignas de ser atribuidas a la pluma del gran Francisco de Vitoria, autor de las mucho más especulativas *Relectiones theologicae*. Por ejemplo, el gran historiador de la orden dominica, Luis Alonso Getino insistió en que no se tuvieran en cuenta la *Summa sacramentorum* y el *Confessionario* como parte de los escritos de Vitoria. En su opinión, los títulos de ambos libros, atribuyéndolos a Vitoria, no serían más que una estrategia de marketing[4]. Posteriormente grandes expertos en Vitoria como Teófilo Urdanoz o ya en nuestros días, Francisco Castilla Urbano, han seguido este criterio, concediendo poco valor a una *Summa sacramentorum ecclesiae* que simplificaría en

3 VITORIA, Francisco de/ CHAVES, Tomás, *Summa sacramentorum ecclesiae*. Valladolid: Sebastián Martínez, 1560, [s.p.]

4 ALONSO GETINO, Luis, *El maestro Fray Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*. Madrid: Asociación Francisco de Vitoria, 1930, 335-338.

exceso el complejo pensamiento vitoriano e insistiendo en su carácter de material reelaborado[5].

Aunque parezca un tanto sorprendente, en la tradición de estudios sobre la escolástica salmantina han sido, de hecho, minoritarias las figuras que han apuntado a la necesidad de estudiar y comprender la obra de Vitoria en sus propias coordenadas históricas, es decir, las propias de un maestro de teología del siglo XVI, desmarcándose de la tendencia habitual a enfocar a Vitoria como un pionero o precedente de realidades intelectuales de nuestro tiempo (como los derechos humanos, el derecho internacional, etc.)[6].

El gran malentendido sobre las obras atribuibles o no a Vitoria derivaría, ante todo, de una visión anacrónica sobre los géneros y subgéneros literarios considerados como dignos de interés. Desde nuestra perspectiva contemporánea hemos tendido, de hecho, a considerar sólo como obras profundas y dignas de estudio en la Edad Media o la Primera Modernidad aquellas que resultan en cierta forma antecedentes del género filosófico por excelencia en la Edad Contemporánea, el ensayo. De ahí la preferencia de la literatura académica tradicional por estudiar obras adscritas a géneros como el *tractatus* o la *relectio*, que, en el caso de Vitoria, han sido discutidas hasta la saciedad.

En cambio, el *Confessionario* y la *Summa sacramentorum* mencionados han tendido a ser, como ya veíamos, descartados de antemano como materiales dignos de estudio por su carácter pragmático y ligado a las necesidades más elementales y cotidianas de clérigos y fieles, de ahí que la producción académica sobre ambos escritos sea casi nula. Resulta evidente, sin embargo, que, una vez superados los prejuicios iniciales contra estos géneros ligados a la práctica de la confesión y a la vida eclesiástica cotidiana, manuales de esta naturaleza, en especial la *Summa sacramentorum*, presentan muchos aspectos interesantes, tanto desde el punto de vista histórico como para un lector interesado en cuestiones políticas, sociales o económicas de la más viva actualidad. En estos sub-

5 URDÁNOZ, Teófilo, "Introducción", en VITORIA, Francisco de/ URDÁNOZ, Teófilo (ed.), *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Madrid: BAC, 1960, 28-37; CASTILLA URBANO, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Barcelona/México: Anthropos/UAM, 344.

6 Destacaría, dentro de una línea de investigaciones históricamente más rigurosas una figura como la de Ricardo García Villoslada, relativamente reacio a abordar a Vitoria dentro del paradigma internacionalista creado y seguido por otros maestros de su generación. "En un sector muy amplio del público español Francisco de Vitoria más que como teólogo es conocido como jurista, siendo así que ante todo y por encima de todo fue teólogo; pero los internacionalistas se han alzado con el santo y ellos son los que le llevan en procesión. En los libros de teología dogmática se le cita raras veces, y es que descuidamos en demasía esta faceta teológica, la más brillante de su personalidad". GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, "Fray Francisco de Vitoria, reformador de los métodos de la teología católica", en: AUTORES VARIOS (eds.), *Fray Francisco de Vitoria fundador del Derecho Internacional moderno*. Madrid: Cultura Hispánica, 1946, 63-88, cit. 65-66.

géneros de la teología sacramental se encuentran, de hecho, contenidos potencialmente interesantes para diversas disciplinas académicas.

En primer lugar y desde un punto de vista puramente normativo —en el que no nos detendremos apenas— este tipo de obrillas pragmáticas son el puente o correa de transmisión que permitió que una parte importante del pensamiento teórico de Vitoria pasara del espacio erudito y elitista que conformaban las aulas de la Facultad de Teología de Salamanca al espacio más prosaico y popular de las iglesias y parroquias del mundo católico de la época, pasando a incidir directamente en la vida cotidiana de una Iglesia con millones de fieles en el orbe cristiano.

En segundo lugar, y esto es algo que nos parece muy importante tanto para la historia del libro como para la historia de la filosofía y la teología, obras como el *Confessionario* y la *Summa sacramentorum* muestran la importancia de las figuras y los discípulos considerados menores en la emergencia del tipo de escuelas de pensamiento de la que la Escuela de Salamanca sería un ejemplo. Aunque, normalmente, cometidos intelectuales como la epitomización o condensación han sido despreciados por una historiografía anacrónica que, en todas las disciplinas, tiende a transponer a la Edad Media y a la Primera Modernidad el paradigma romántico del 'genio creador', lo cierto es que la labor de un discípulo relativamente mediocre como Chaves resultó esencial para que el pensamiento de Vitoria pudiera trascender el espacio de las aulas salmantinas y adquiriera una aplicabilidad práctica en manos de confesores, párrocos, sínodos locales, concilios provinciales, etc.

Nuestra perspectiva es la de que son precisamente personajes relativamente mediocres como este Tomás de Chaves, o bachilleres como Francisco Trigo, a quienes debemos varios de los manuscritos que reportan el contenido de las lecciones de Vitoria en Salamanca, los que permiten la emergencia de una escuela de pensamiento. Esta surge precisamente gracias a su trabajo como reproductores y transmisores de un patrimonio de conocimiento normativo que ellos consideran importante y que se esfuerzan por transmitir en la forma más fiel posible, algo que logran, precisamente, por su propia incapacidad o quizás mera falta de interés en la problematización y la reelaboración profunda de doctrinas y criterios normativos.

2. CONTEXTO DE IMPRESIÓN DE LA *SUMMA SACRAMENTORUM ECCLESIAE* (1560). COMPARACIÓN CON LAS *RELECTIONES* (1557)

Sabemos que la impresión de los manuscritos que Francisco de Vitoria dejó en su celda del Convento de San Esteban fue comisionada por el claustro de la Universidad de Salamanca, reunido en marzo de 1548, a cuatro teólogos dominicanos mucho más brillantes que Tomás de Chaves, en concreto a Domingo

de Soto, Melchor Cano, Juan Gil de Nava y Francisco Sancho, sus sucesores en las principales cátedras de la Facultad de Teología de Salamanca[7].

Pese a la comisión recibida, estos discípulos y colegas de Vitoria no hicieron absolutamente nada para contribuir con la impresión de sus escritos a la fama póstuma del burgalés. Al contrario, mientras que un discípulo menor pero esforzado como Tomás de Chaves, que aún no era ni siquiera maestro en teología, se daba a la tarea de buscar apoyos para poder imprimir las obrillas condensadas a partir de las lecciones de Vitoria, Cano y Soto se apresuraron, en cierto modo, a absorber, reelaborar y publicar bajo su propio nombre diversos contenidos de los manuscritos de Vitoria. Esto se puede apreciar, principalmente, en los *Commentariorvm […] in quartvm sententiarvm* que Domingo de Soto hizo imprimir en 2 volúmenes. La *editio princeps* es de 1557-1560 y la llevó a cabo el impresor Juan Cánova en Salamanca. En cuanto a Cano, también se apropió rápidamente de diversos contenidos de las lecciones vitorianas sobre el *IV de las Sentencias* en las dos únicas obras que publicó en vida, ambas adscritas al género de la teología sacramental, la *Relectio de sacramentis in genere* y la *Relectio de poenitentia*, publicadas ambas por Andrea de Portonaris en la Salamanca de 1550.

Al contrario que estos dos grandes maestros, comisionados oficialmente para perpetuar el legado de Vitoria, antiguos alumnos como Tomás de Chaves habían comenzado a preservar y difundir su pensamiento antes incluso de que muriera el maestro. Esto lo prueba el manuscrito MSS/49 de la Biblioteca Pública del Estado de Cáceres, un primer borrador de la *Summa sacramentorum ecclesiae* publicada en 1560. El manuscrito formó parte de la rica biblioteca atesorada por el Convento de San Benito de Alcántara entre los siglos XVI y XVIII. Da fe en concreto de que ya en 1541, cuando Vitoria se encontraba enfermo e impedido para dar clases, el "fiel discípulo" Tomás Chaves había compilado de forma manuscrita una suma de sacramentos a partir de la doctrina de su maestro y había comenzado a hacerla circular permitiendo que otros copiaran su contenido.

El manuscrito atestigua también que en este período la obra se encontraba ya casi lista para ser impresa. Como hemos referido en una publicación previa[8], el cuerpo del texto contenido en ese manuscrito y el texto impreso en 1560 son prácticamente idénticos. Se aprecian tan solo algunos pequeños cambios en varias secciones de la obra. Las alteraciones afectan, sobre todo, a las primeras (véanse, por ejemplo las páginas dedicadas a "De Sacramentis in commune"),

7 LANGELLA, Simona, "La transmisión manuscrita de Francisco de Vitoria. Estado de la cuestión", *Helmántica* 63:190 (2012), 343-353, cit. 349.

8 EGÍO GARCÍA, José Luis, "En torno a una copia inédita de la primera edición frustrada de la Summa sacramentorum (1541). El epitomizador Tomás de Chaves y la circulación manuscrita de las lecciones de Francisco de Vitoria In IV Sent", *Bajo palabra* 26 (2021), 87.

mientras que las últimas páginas -por ejemplo, las dedicadas al matrimonio- permanecen prácticamente inalteradas en el manuscrito de Cáceres y el impreso de 1560.

En segundo lugar, se aprecia también que la carta elaborada por Tomás Chaves para dedicar la *Summa sacramentorum* a Francisco Pérez se encuentra ya en el manuscrito. A su vez, la presencia en el manuscrito de la "Tabula questionum et articulorum" contenidos en la obra nos indica que debía tratarse de una versión manuscrita destinada ya en el momento en que fue compuesta a orientar el trabajo de los impresores. Los índices del manuscrito y de la *editio princeps* de 1560 son también muy similares, aunque no completamente idénticos. Aunque a primera vista la *Summa* impresa parece abordar más cuestiones, lo que hacen sus índices es tan solo desglosar en varias cuestiones materias que en el manuscrito se integran bajo un único epígrafe.

En la reelaboración del manuscrito de 1541 jugaron también un cierto papel el impresor Sebastián Martínez y el sacerdote Antonio de Lantadilla Vela, comisionado por Chaves para hacer imprimir la *Summa*. Ambos aprovecharon su necesaria intermediación entre el texto manuscrito e impreso para incluir sus propias cartas prefatorias, dirigidas a clérigos de los que en un futuro próximo obtendrían favores importantes. Estas cartas resultan interesantes, además, para ver cómo se concebía ya en el mismo siglo XVI la autoría de esta *Summa sacramentorum ecclesiae*, asunto que, como ya señalamos, ha sido considerado problemático por la historiografía del siglo XX.

En el caso del impresor Sebastián Martínez, vemos que aprovecha la ocasión para felicitar a Francisco Manrique de Lara por la reciente obtención del rico obispado de Sigüenza (1560) y dedicarle a este personaje de alcurnia una obra que atribuía totalmente al "doctísimo" maestro Vitoria. No se trata, con toda seguridad, de una coincidencia que Sebastián Martínez trasladara su imprenta vallisoletana al año siguiente a Sigüenza, ciudad en la que pasó a hacerse cargo de una serie de trabajos de impresión encomendados, fundamentalmente, por el obispo Manrique de Lara. La de Martínez constituye, por otro lado, la primera imprenta que se estableció en Sigüenza, hecho que ha atraído el interés de la historiografía regional por sus trabajos[9].

En cuanto a Antonio de Lantadilla, su carta está orientada a atribuirse también un poco del mérito de la publicación en cuanto lector y corrector del texto proporcionado por Chaves. Atribuye la obra también al "celebratissimum in universa Europa" Vitoria, aunque atribuyendo también su parte de mérito al "peritissimun" en teología, Tomás de Chaves, quien con el esfuerzo puesto en com-

9 DELGADO, Juan, "La imprenta en Sigüenza", en TAMAMES GÓMEZ, Ramón/ HERAS, Raúl (eds.), *Enciclopedia de Castilla-La Mancha, Tomo VIII*. Madrid: Ediciones Corporativas, 1999, 102-103.

pilar y ordenar la doctrina de su maestro había logrado extraer una obra útil y clara de lo que, en principio, era un "indigestus foetus".

El resto de documentos que se incorporan al manuscrito en la impresión de 1560 son los habituales en las publicaciones de eclesiásticos regulares. Por una parte, la autorización de impresión concedida por la autoridad eclesiástica dotada de jurisdicción sobre la obra, en este caso, el prior del convento y colegio dominicanos de San Pablo de Valladolid, Juan de Ludeña. Por otra parte, la pertinente provisión del Consejo Real, que concedió además un privilegio a Sebastián Martínez para que ningún otro impresor pudiera publicar la obra en un período de diez años. Se trata de un privilegio que no se respetó, como veremos más adelante.

Entre los documentos prefatorios de la *Summa sacramentorum ecclesiae*, llama la atención y resulta singular también un segundo documento dominicano que nos da la clave acerca de las circunstancias y razones por las cuales esta súmula de sacramentos atribuida a Vitoria, que durante dos décadas había circulado a pequeña escala de forma manuscrita, suscitó el interés de la Orden de Predicadores y motivó su impresión a la altura de 1558-59. Tiene que ver con el famoso choque entre el dominicano Melchor Cano, quien a la muerte de Vitoria le había sucedido al frente de la Cátedra Prima de Teología en Salamanca, y el arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, también fraile de la Orden de Predicadores[10].

Entre los materiales prefatorios incorporados a la *editio princeps* de la *Summa sacramentorum ecclesiae* se encuentra una comisión de los definidores del capítulo provincial dominicano que se reunió en Segovia en abril de 1559 a Juan de Ludeña y al maestro Cuevas para que examinaran "una Summa delos siete Sacramentos de la Yglesia, que el padre presentado fray Thomas de Chaves à recopilado del reuerendo padre maestro fray Francisco de Victoria" y decidieran si se podía imprimir.

Esta comisión nos retrotrae, precisamente, al comienzo del choque entre Melchor Cano y Bartolomé de Carranza que acabaría con el arzobispo en las cárceles de la Inquisición española y de la Inquisición romana durante tres lustros. En concreto, la historia del libro resulta fundamental aquí para entender el punto de partida de la compleja estrategia que una parte importante de la Orden Dominicana, encabezada por Melchor Cano, trazó para hacer caer a Carranza de la cima de la Iglesia española. En primer lugar, este capítulo dominicano de abril de 1559 reeligió por unanimidad a Melchor Cano como provincial de los dominicanos españoles, contrariando la voluntad de Carranza, quien había exigido

10 Trabajos ya clásicos como los de Tellechea Idígoras estudiaron ya detenidamente esta controversia, aunque sin reparar en el papel que pudo jugar la *Summa sacramentorum ecclesiae* en la misma. TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, "Melchor Cano y Bartolomé Carranza, dos dominicos frente a frente", *Hispania sacra* 15 (1962), 5-93.

a Cano que explicara en el capítulo si era cierto que había hecho correr el rumor de que "era mayor hereje que Lutero e que ponía en disputa las cosas de la fe como era dudar de la perpetua virginidad de Nuestra Senora e que favorescía a los que estaban presos por la Inquisición"[11].

Además de defender a Melchor Cano, podemos considerar que el capítulo dominicano pasó, en cierto modo, al ataque con la iniciativa de rescate y publicación de la *Summa sacramentorum ecclesiae* de Vitoria y Chaves. Cabría relacionar, de hecho, esta iniciativa editorial con la publicación en Amberes -un año antes- de los famosos *Comentarios sobre el catecismo cristiano* escritos por Bartolomé de Carranza[12], el libro que, junto a toda una serie de rumores y maledicencias, acabaría motivando su desgracia. Sin tiempo para entrar en un contraste teológico en profundidad de los *Comentarios* de Carranza y de la *Summa sacramentorum*, cabe señalar, a grandes rasgos, que en la *Summa sacramentorum*, un manual que compendia con gran exhaustividad las lecciones de Vitoria y lo que a su vez éstas tenían de compendio de la tradición sacramental clásica sintetizada ya por Pedro Lombardo y Tomás de Aquino, se encuentran menos lagunas que en la parte que Carranza dedicó a los sacramentos en sus *Comentarios*, la Tercera parte de la obra[13].

De este modo, el apoyo concedido por los dominicanos de Castilla a la impresión de la *Summa sacramentorum* justo en este momento podría considerarse como una parte importante de la estrategia de los anti-carrancistas para mostrar los peligrosos "huecos" o "vacíos" que se encontraban en las enseñanzas de Carranza. Se hacía cundir la idea de que el arzobispo de Toledo era, en realidad, un cripto-protestante que pretendía demoler la Iglesia española desde dentro. Frente a las dudas que suscitaba la lectura de los *Comentarios al catecismo cristiano* de Carranza, la *Summa sacramentorum*, avalada además por el gran maestro de la generación precedente, Francisco de Vitoria, resplandecía en completitud, precisión y ortodoxia.

Esto no quiere decir que todos los actores implicados en el proceso de acoso y derribo a Carranza fueran conscientes de la magnitud de la operación que Cano y otras altas dignidades de la Orden de Predicadores estaban tramando. En este sentido, a Tomás de Chaves le hizo probablemente ilusión que el Capítulo de Segovia se acordara en este momento de su *Summa sacramentorum*,

11 CHAVES, Diego de, "Testimonio en nombre del Capítulo de Segovia", 24 de abril de 1559, en TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, *Bartolomé Carranza. Estudios Completos II: El trauma nacional religioso de 1558-1559: estudio y epistolario*. A Coruña: Mendaur, 2019, doc. 261.

12 CARRANZA, Bartolomé de, *Comentarios sobre el catecismo cristiano*. Amberes: Martín Nucio, 1558.

13 Idea que ya apuntaba Cano como uno de sus principales argumentos al denunciar a Bartolomé Carranza ante la Inquisición. IGLESIA, Jesús de la, "La Inquisición de Felipe II en el proceso contra el arzobispo Carranza", *Anuario Jurídico y Económico Escurialense* 44 (2011), 491-518, cit. 506.

pero no parece haber considerado su impresión como una andanada contra Carranza. De hecho, ese mismo año, a finales ya de 1559, no sólo declaró ante la Inquisición española en favor de sus *Comentarios al catecismo cristiano*, cuya doctrina, salvo un matiz angeológico nimio, consideró "sana, santa y segura"[14], sino que también se le menciona en el proceso contra el arzobispo como una de las personas sospechosas de frecuentar su compañía[15].

En todo este embrollo y pugna en el seno de la Orden dominica, es interesante observar que las motivaciones que condujeron a la primera publicación de escritos de Francisco de Vitoria en España tienen poco que ver con su fama póstuma contemporánea, ligada casi exclusivamente a sus famosas *Relectiones* y a las lecciones que dedicó a comentar la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. De hecho, no tenemos explicación (más allá de la natural pereza) para el hecho de que, si Vitoria era tan admirado y había dejado una huella tan profunda en Salamanca, Domingo de Soto, Melchor Cano, los discípulos y colegas más prominentes a quienes había sido cometida la impresión póstuma de sus trabajos, dejaran pasar el tiempo sin dar un solo paso en la tarea asignada. Tampoco resulta fácilmente explicable que la publicación de la *Summa sacramentorum*, que, al parecer, Tomás de Chaves ya tenía lista en 1541, tuviera que demorarse casi veinte años por falta de apoyos en la Orden dominicana y dependiera al final de una carambola ligada a la campaña contra Carranza.

Es sabido que en este largo paréntesis de dejadez fueron otros quienes se esforzaron por recopilar materiales redactados o dictados por Vitoria. En concreto, la primera edición de sus *Relectiones theologicae*, llevada a cabo en 1557, corrió a cargo del impresor lionés Jacques Boyer, quien envió agentes a Salamanca para que buscaran a antiguos alumnos de Vitoria y se hicieran con diversos manuscritos, cuyo cotejo y corrección hizo posible la meritoria *editio princeps* de las *Relectiones*.

Los documentos prefatorios elaborados por Boyer, poco citados y que suelen ser omitidos en las ediciones contemporáneas del texto, son muy significativos. Boyer es consciente de que una década después de su muerte y por no haber publicado sus obras en vida, la obra y pensamiento de Vitoria corrían el riesgo de sufrir el mismo destino que la de teólogos de la Antigüedad como Orígenes, Jerónimo, Agustín y Ambrosio, que todavía en el siglo XVI, y a pesar de los esfuerzos de los humanistas se leían "truncados, confusos, oscuros, perplejos y contaminados por los añadidos de otros". Además, aprovechando su autoridad, diversos "hombres ociosos" habían publicado sus "delirios" bajo el nombre de estos grandes autores del pasado, algo que, en su opinión bien informada, podía

14 SÁINZ DE BARANDA, Pedro, *Noticia sobre la vida de D. Fr. Bartolomé Carranza de Miranda, Arzobispo de Toledo*. Madrid: Viuda de Calero, 1845, 129.

15 TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio (ed.), *Fray Bartolomé de Carranza. Documentos históricos. III Testificaciones de abonos, indirectas y tachas*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1966, 505.

llegar a suceder también con algunos de los hombres en los que Vitoria había incidido[16].

Con todo, la mayor preocupación de Boyer —y creo que aquí la crítica que hace al entorno salmantino es mayúscula, aunque indirecta— era que "alguno, suprimiendo el nombre del autor de una gran parte de esta obra, la usurpara", de modo que "la gloria debida a su autor se la atribuyeran otros desvergonzados impunemente"[17]. Aunque sólo se puede afirmar este punto de forma hipotética, creo que Boyer es consciente, después de la publicación de los escritos de teología sacramental de Cano y de otros textos de Soto, de lo que está pasando con Vitoria, su fama póstuma y obras, y lo que están haciendo con ellas aquellos a quienes se había comisionado para imprimirlas. Aunque Boyer no lanza acusaciones concretas, le pide ayuda a Fernando de Valdés, Inquisidor general, estrecho aliado de los dominicanos, y dignidad eclesiástica a la que el impresor dedica su edición de las *Relectiones* de Vitoria, para que esta triste situación acabara. Al final de su carta-dedicatoria le encarga también que hiciera "un intento para que el resto de las obras de Vitoria sobre los cuatro libros de las *Sentencias* y los otros libros de Santo Tomás pudieran salir pronto a la luz"[18]. Aunque es consciente de haber podido sacar a la luz él mismo tan sólo una

16 "Ab ijs enim factum est, ut complura doctissimorum uirorum opera uel omnino supprimerentur, uel alieno sub nomine truncata, uel imperitorum hominum stultis cogitationibus sepulta posteritati obtruderentur. Quæ pestis cùm in omnes bonas artes irrepserit, mirum tamen est, quo pacto tam longè lateque in præclarißima disciplinarum omnium Theologia graßetur, ut pristino candori & synceritati uix iam ullus sit relictus locus. Nam si ueterum ecclesiasticorum scriptorum libros ad stateram reuocare uelimus, nullus profectò erit, qui ab ea labe se liberum poßit aßerere. Origenes, Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, quot in locis truncati, confusi, obscuri, perplexi, ac denique alienis inuentis conspurcati leguntur? Quot præterea uolumina, otiosorum hominum deliramenta, uiris illis grauißimis & religiosißimis falsò attribuuntur? In cuius generis homines cùm optimi ac eruditißimi uiri Francisci de Victoria (cuius ego memoria maximè recreor) lucubrationes incidißent, quid non licenter in eis sibi permiserunt?", BOYER, Jacques, "ILLVSTRISSIMO, AC REVERENDISSIMO D. D. FERDInando Valdesio, Archiepiscopo Hispalensi, supremóque in regnis Hispaniarum Inquisitori Iacobus Boyerius Bibliopola S. P. D.", en VITORIA, Francisco de, *Relectiones Theologicae, Tomus I*, Lyon, Jacques Boyer, 1557, 4-8, cit. 4-5.

17 "[...] alius transcribendo miserè dilacerauit, alius corruptè recitauit, alius suppreßo uiri nomine bonam magnamque operis partem usurpauit: plures denique mentis insanæ commenta, uiri illius religiosißimi doctrina ac singulari eruditione, non secus ac gemmam adulterinam auro contexerunt: debitamque authori gloriam sceleratißimi quique impune sibi uendicauerunt", *Ibid.*, 5.

18 "Cui ego malo cùm auxilium accerserem, nullum nec præsentius, nec dignius quàm tuum, adhiberi poße existimaui, qui ad bonas artes restituendas, ad Christianam religionem promouendam, ad omnes denique uirtutes stabiliendas, unus præ cæteris quodammodo natus eße uideris. Cuius rei testis est fidelis celeberrima hæc Salmanticensis Academia, quam extructis ad fouenda literatorum hominum studia monumentis, ac ædificijs, ista tua liberalitate & magnificentia non inferioribus, multo clariorem, ac ornatiorem reddidisti [...] Suscipe igitur (Præsul amplißime) has industriæ nostræ primitias, tuóque patrocinio & clientela foue, ut cætera eiusdem authoris opera in quartum Sententiarum, atque alios Diui Thomæ libros, ex hoc uno periculum faciant, ac propediem in lucem alacrius prodeant", *Ibid.*, 6-8.

pequeña parte de la vasta obra de Vitoria, Boyer se presenta a sí mismo, con un cierto orgullo, en la siguiente epístola, dirigida a los lectores, en la estela de los Platón y Jenofonte, rescatadores de los diálogos socráticos[19].

En España, las famosas *Relectiones* aparecieron publicadas sólo en 1565 sin aportar grandes cambios a la primera edición lionesa, pese a las informaciones en sentido contrario que encontramos en la portada, donde desde Salamanca se le devuelven las críticas a Boyer al indicarse explícitamente que en la nueva edición "se han corregido los increíbles e innumerables errores de los que la edición de Boyer, es decir, la primera edición, estaba llena"[20].

A estas alturas, Melchor Cano y Domingo de Soto habían fallecido ya y fue de nuevo un discípulo menor del que sabemos poco, Alfonso Muñoz, de la misma categoría que Tomás de Chaves —padre presentado por la Orden de los Predicadores; no está al frente de ninguna cátedra universitaria en este período— el que debió acometer los esfuerzos necesarios para que las *Relectiones* de Vitoria pudieran ser publicadas en Salamanca. Curiosamente, si rastreamos en la producción impresa salmantina de años anteriores, podemos observar que tanto Alfonso Muñoz como Tomás Chaves, estos dos discípulos relativamente mediocres de Vitoria que fueron clave para la primera impresión de sus obras y la difusión de su pensamiento, eran personajes relativamente activos en el mundo editorial, aunque no en un rol principal como autores, sino en roles secundarios como los de editor, curador, corrector o traductor. En 1556, Alfonso Muñoz y Tomás Chaves llegaron incluso a cruzar sus caminos en una edición en latín de *Homilías* de Savonarola sobre los líbros bíblicos de Ruth, Miqueas y otros pasajes de la Escritura[21]. Mientras que Alfonso Muñoz figura como autor de la edición y traducción del etrusco [italiano] al latín, Tomás Chaves aparece mencionado como uno de los dos dominicanos del Convento de San Pablo de Valladolid que habían revisado atentamente el libro y certificaban su ortodoxia.

Si hacemos una recapitulación de lo apuntado hasta ahora, vemos, por tanto, que las *Relectiones* tardaron un tanto en despegar en el mercado editorial español y que fueron las obritas hoy olvidadas que mencionamos, la *Summa*

19 "COGITANTI mihi (candide lector) quod meritò conqueritur Tragicus ille Sophocles, ὡς οὐδὲν ἐσμὲν, πλην σκιᾶις εικότες, nullisque rebus hominum memoriam immortalitati firmius commendari, quàm literarum monumentis: maiori profectò laude digni semper uisi sunt duo illa philosophiæ lumina, Plato & Xenophon, quòd diligentißimè præclarè dicta factaque Socratis posteritati tradiderint, quàm ipse, qui primùm ea dixerit, aut fecerit. Illorum enim opera factum est, ut grauißimi authoris memoria (donec aliqua bonarum literarum extabunt uestigia) apud omnes sit celebris & perpetua, qui fortè magna ex parte ne uixisse quidem cognosceretur. Quam ego operam si religiosißimo uiro Francisco de Victoria præstarem, me rem haud mediocri laude dignam, & sacræ Theologiæ studiosis maximè utilem facturum putaui", BOYER, Jacques, "IACOBVS BOYERIVS LECTORI S.", *Ibid.*, 9-10, cit. 9.

20 Tal y como consta en la portada de la obra. VITORIA, Francisco de, *Relectiones theologicae*. Salamanca: Juan de Canova, 1565.

21 SAVONAROLA, Girolamo, *Homiliae*. Salamanca: Juan de Canova, 1556.

sacramentorum y el *Confessionario*, los primeros textos impresos de Vitoria que pudieron circular ampliamente en el contexto ibérico.

3. EPITOMIZACIÓN PROGRESIVA EN LAS EDICIONES PRE- Y POST-TRIDENTINAS DE LA *SUMMA SACRAMENTORUM*. CONTRASTE CON LAS *RELECTIONES*

Otro punto que resulta interesante atender para que, como historiadores del pensamiento y del libro, no nos dejemos arrastrar por los cantos de sirena de la historiografía contemporánea, tiene que ver con el eco que encontraron estos primeros impresos de Vitoria entre sus coetáneos. Aunque los criterios que miden el éxito no son exactamente idénticos, tanto en el siglo XVI como hoy, el éxito editorial de una obra se cifra de acuerdo a criterios como el número de ediciones, el número de ejemplares publicados y disponibles en repositorios, su circulación internacional o el número de citas a la obra en concreto. Para el caso de la *Summa sacramentorum ecclesiae* de Vitoria y Chaves los datos que hemos podido recopilar son absolutamente espectaculares. Sólo en la península ibérica fueron publicadas una treintena de ediciones latinas de la obra entre 1560 y 1594. Alexander Wilkinson ofreció un listado aproximado de éstas en su obra *Iberian Books: Books Published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601*[22], aunque con algunos errores. En la medida en que su trabajo está basado en catálogos de biblioteca, algunas informaciones corresponden a ediciones fantasma, mientras que otras ediciones realmente existentes son ignoradas. Revisando de hecho *in situ* algunos de los ejemplares de la *Summa sacramentorum* mencionados por Wilkinson hemos podido constatar, por ejemplo, que las tres ediciones de la obra en castellano referidas en la obra de Wilkinson nunca existieron. Se trata, en realidad, de ejemplares de ediciones latinas mal catalogadas o incluso de obras distintas. Tal es el caso, por ejemplo, de una supuesta edición en castellano de la *Summa* recogida por Wilkinson y por el catálogo Nautilus de la Biblioteca Nacional de México. Aunque no he podido identificar el título y autor de esta obra, cuyo ejemplar en la BNM carece de portada y colofón, consultando directamente el ejemplar en la Biblioteca Nacional de México en agosto de 2024 pude constatar que se trata de una suma de teología moral posterior. Se trata de algo evidente por su mismo contenido, centrado en cuestiones de moral probabilista que afloraron ya entrado el siglo XVII.

Si rastreamos sumariamente la historia editorial de la *Summa sacramentorum ecclesiae* vemos que a la *editio princeps* de 1560 le siguió rápidamente otra edición vallisoletana del mismo Sebastián Martínez en 1561. Al trasladarse a

22 WILKINSON, Alexander, *Iberian Books: Books Published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601*. Leiden/ Boston: Brill, 2010, 362-363.

Sigüenza ese mismo 1561, para fundar la que, como dijimos, fue la primera imprenta en la historia de la ciudad[23], Sebastián Martínez continuó imprimiendo ediciones de esta joya de su catálogo, que volvió a aparecer en 1562, 1563 y 1565[24]. A su vez, la fama del libro cruzó rápidamente las fronteras de Castilla y se imprimió sin la autorización y supervisión de Tomás de Chaves en 1564 en Lisboa[25], Portugal, un reino del que eran oriundos muchos de los discípulos de Vitoria y en el que, entre otros, había nacido probablemente el mismo Tomás de Chaves. Un año después, en 1565, encontramos también la que, al parecer, habría sido la primera edición en la Corona de Aragón, edición barcelonesa realizada en el taller de la familia de Claudio Bornat.

La finalización del Concilio de Trento en 1563 y la aprobación de diversos cánones que no resultaban acordes a varias de las perspectivas de Vitoria sobre teología sacramental en materias como el sacramento del matrimonio o las potestades episcopales obligó a Chaves a realizar un segundo gran esfuerzo intelectual. Como la práctica totalidad de los teólogos y juristas canonistas de esta época tuvo que adaptar su obra a los decretos del concilio recientemente concluido, algo que hizo sin arriesgar mucho y sin excesivo brillo. Simplemente, cuando una cierta perspectiva de Vitoria resultaba discordante con uno u otro canon aprobado en Trento, lo hacía constar, señalando que la opinión había sido corregida recientemente, como se observa en varias referencias al matrimonio clandestino, severamente prohibido en el Concilio[26]. Los aportes de Chaves no suelen pasar más allá de citar al pie de la letra el canon en cuestión.

Las primeras ediciones post-tridentinas de la *Summa sacramentorum* las imprimió Andrea de Portonaris en Salamanca a partir de 1565. Chaves no sólo dio un salto cualitativo en materia de impresión, al pasar a publicar con el que quizás era el mejor impresor en la España de la época, sino que también reforzó su condición como co-autor de la obra. Consciente ya del tremendo impacto que había tenido la *Summa*, ya no encontramos en la portada de las ediciones post-tridentinas la expresión "congesta per", sino un simple "per". Además, la carta en la que en 1559 un humilde Chaves declaraba, a título de ortodoxia y fidelidad al maestro, que todo el contenido de la obra había sido extraído de las

23 SÁNCHEZ DONCEL, Gregorio, "La imprenta, en Sigüenza", *Anales seguntinos* 1 (1984), 107-120.

24 Algunas de estas hoy raras ediciones seguntinas se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid.

25 VITORIA, Francisco de/ CHAVES, Tomás de, *Summa sacramentorum ecclesiae*. Lisboa: Joao Barreiro, 1564.

26 "Quaeritvr, an matrimonio clandestinum sit verum matrimonium. Respondetur, quod talia matrimonia rata erant & vera quandiu ecclesia ea irrita non fecerat. Verum cum sancta Synodus Tridentina animaduerterit prohibitiones de non sic contrahendo (propter omnium inobedientiam) iam non prodesse, & grauia peccata perpenderent quae ex eisdem clandestinis coniuguiis ortum habebant, praesertim vero eorum qui in statu damnationis permanerent, dum priore vxore, cum qua clandestine contraxerant, relicta, cum alia palam contrahunt, & cum ea in perpetuo adulterio viuunt", Salamanca, Andrea de Portonariis, 1566, 202.

lecciones de Vitoria, da paso en estas nuevas ediciones a una nueva carta prefatoria a los lectores en la que Chaves subraya todo el trabajo que había debido invertir en la reedición de una obra ya "corregida, limpia, y espléndida; completada para ello en muchas partes". Dice Chaves también "haber eliminado algunas cosas superfluas y haber añadido varias cuestiones dignísimas, que antes habían sido pasadas por alto. Muchas también han sido extraídas del recientemente concluido Concilio Tridentino, cuyos decretos y definiciones han sido insertados en los lugares correspondientes"[27].

Podemos considerar que Chaves exagera tanto su contribución en la carta de 1565, como antes la había minimizado para asegurarse de que, escudándose en la autoría de Vitoria, la obra tuviera una buena acogida inicial. Resulta en todo caso interesante ver como la autoría de una misma obra en el siglo XVI no es algo que nace con su primera publicación y se mantiene invariable, sino que puede ser cambiante, respondiendo a estrategias editoriales y a contextos sociales diversos a los de nuestro presente. En este sentido, es muy interesante ver como la autoría de Tomás Chaves crece con cada nueva edición, tras haberse asegurado primero, gracias a la autoridad incontestable de Francisco de Vitoria, el éxito de las primeras ediciones.

También la epístola de Lantadilla y la dedicatoria de Sebastián Martínez al obispo de Sigüenza se caen de estas nuevas ediciones salmantinas para dar paso a dos dedicatorias de Chaves y Portonaris a una dignidad eclesiástica bastante más prominente, Gaspar de Zúñiga y Avellaneda, arzobispo de Santiago de Compostela y miembro del Consejo Real, que pronto sería también arzobispo de Sevilla y cardenal. Chaves tiene a bien dedicarle la obra recordando el tiempo que ambos habían compartido asistiendo a las clases de teología de Francisco de Vitoria en Salamanca. Le elogia además sin ambages, al considerarle como el discípulo más distinguido del maestro salmantino y su auténtico heredero intelectual[28].

Un detalle llama la atención del lector o lectora atentos, y es que en la edición de 1566 Portonaris presenta la obra como el resultado de una "tercera revisión del autor". Se trata, simplemente, de una estrategia editorial de la familia Portonaris. Tras la publicación de la edición de 1565, la primera en introducir cambios sustantivos por parte de Chaves, los Portonaris irán reeditando el texto prácticamente cada año o cada bienio hasta 1584. En cada edición se suele introducir algún elemento distinto en la portada para dar una idea de novedad editorial e incentivar así a lectores que ya tenían ediciones antiguas a comprar las más recientes. Por ejemplo, en la edición de 1570 cambian simplemente la

27 CHAVES, Tomás de, "Frater Thomas Chaues, in Sacra Theologia Praesentatus, familiae praedicatoriae minimus Candido lectori salutem", en *Ibid.*, [s.p.].

28 Zúñiga tuvo una influencia notable en el Concilio de Trento y habría sido heredero y valedor de las posiciones eclesiológicas de Francisco de Vitoria. SÁNCHEZ, Isabel, *La eclesiología de Francisco de Vitoria*. Pamplona: Universidad de Pamplona, 1978, 23.

imagen de la portada y la disposición de las informaciones recogidas en la misma.

En realidad, pese a que un sinfín de ediciones anuncian revisiones y cambios ficticios, el texto de la *Summa sacramentorum ecclesiae* sólo fue alterado por Tomás de Chaves una vez, a la conclusión del Concilio de Trento, que, como dijimos, hacía la revisión obligada. La edición de Portonaris fue, por tanto, la base de las diversas reediciones de una obra que siguió encontrando un mercado editorial en el contexto ibérico hasta 1594 y conoció una treintena de ediciones. Se registran ediciones realizadas no sólo en Castilla, sino también en la Corona de Aragón, como las publicadas en Lérida[29] o en Huesca, donde el impresor Juan Pérez de Valdivieso fue también reeditando el texto a lo largo de las décadas[30]. La última edición peninsular que hemos podido rastrear data de 1594 y fue publicada en Valladolid por el impresor Diego Fernández de Córdoba.

Con todo, la fama y divulgación de la obra no quedó restringida a la península ibérica. Sabemos también por las investigaciones de Behiels sobre las actividades de los dominicanos españoles en los Países Bajos, que entre 1568 y 1616 la obra conoció también ocho ediciones en el prestigioso centro impresor de Amberes, figurando desde 1568 en el catálogo de impresores destacados como los Stelsius[31]. También en Lyon, centro impresor siempre activo y a la búsqueda de novedades en los siglos XVI y XVII, se registran, al menos, tres ediciones de la *Summa sacramentorum* publicadas en 1570, 1573 y 1584.

Los números de Amberes, de Lyon e incluso los ibéricos quedan desbordados al confrontarlos con el número de ediciones de la *Summa sacramentorum* que se publicaron en la Italia del siglo XVI, nada más y nada menos que 39 ediciones, contrastadas con el rastreo de ejemplares de cada una de estas ediciones gracias al impresionante proyecto *Libri e biblioteche degli ordini regolari in Italia alla fine del secolo XVI*. Se trata de un macroproyecto de investigación albergado en la Librería Apostólica Vaticana que, a partir de 2009, individuó las ediciones y ejemplares de los libros con los contaban los distintos conventos masculinos italianos entre 1597 y 1603. Para ello integró en una base electrónica de datos los listados de títulos de los libros que los regulares poseían y que debieron enviar a la Congregación del Índice después de la publicación del *Index librorum prohibitorum* del Papa Clemente VIII, en 1596.

29 Por ejemplo, en 1574. VITORIA, Francisco de/ CHAVES, Tomás de, *Summa sacramentorum ecclesiae*. Lérida: Pet. Rob. & Ioannis Villanoua, 1574.

30 Por ejemplo, en 1588. VITORIA, Francisco de/ CHAVES, Tomás de, *Summa sacramentorum ecclesiae*. Huesca: Juan Pérez de Valdivieso, 1588.

31 BEHIELS, Lieve, "Los dominicos españoles en los Países Bajos: intercambios religiosos, culturales y políticos", en BUENO GARCÍA, Antonio/ PÉREZ BLÁZQUEZ, David/ SERRANO BERTOS, Elena (eds.), *Dominicos. Labor intelectual, lingüística y cultural. 800 años*. Salamanca: San Esteban, 2016, 429 – 447.

Como hemos mostrado en un trabajo previo[32], los datos reflejados en esta base documental revelan que la *Summa sacramentorum ecclesiae* fue una obra enormemente popular en la Primera Modernidad transalpina: conoció, al menos, 39 ediciones distintas -aún más que en el ámbito ibérico- y, si nos atenemos a los datos de la base, era uno de los diez libros más presentes en los conventos italianos en las postrimerías del siglo XVI.

Además de ejemplares de ediciones ibéricas, de Lyon o Amberes, los conventos italianos atesoran muchos ejemplares de ediciones patrias, provenientes de talleres establecidos en Venecia (la mayoría), Brescia, Florencia, Piacenza, Roma o Cagliari. Se encuentran tanto ediciones en latín, como en italiano (lengua en la que se publican hasta ocho ediciones distintas a partir de 1574, algo importante si tenemos en cuenta que la obra nunca llegó a ser impresa en castellano). Los números de ejemplares de cada una de estas ediciones presentes en los conventos regulares masculinos son también impresionantes, llegando a superarse en el caso de varias ediciones florentinas o venecianas la cincuentena de ejemplares[33].

Las razones de este enorme éxito editorial podemos encontrarlas en la misma portada de una de las ediciones en italiano de la *Summa sacramentorum*, publicada en 1575 en Venecia en traducción del carmelita Francesco da Trevigi y por el impresor Pietro Deuchino. Vemos en ella que el principal reclamo o llamada de atención que hace el editor es que se trata de una obra "útil para los sacerdotes, los parroquianos y los confesores". En las ediciones italianas, el carácter pragmático de la obra, característica que, en nuestra opinión, resultó fundamental para convertirla en un best-seller, se fue de hecho agudizando edición tras edición. Por ejemplo, uno de los editores que durante más tiempo mantuvo la *Summa sacramentorum ecclesiae* en su catálogo de publicaciones, el impresor veneciano Domenico Farri, responsable de, al menos, seis ediciones entre 1569 y 1595, hizo evolucionar su texto de forma que, para simplificar aún más la consulta por parte de los lectores, en 1595 la conclusión a cada una de las cuestiones escolásticas de teología sacramental planteadas por Vitoria y Chaves y que estructuran la obra aparece incluso antes del planteamiento de la pregunta, en un recuadro sobre el texto correspondiente a la *quaestio*. Con la introducción de este recurso material y formal, un lector que estuviera manejando la obra de forma apresurada, por ejemplo, en el ámbito del confesionario, podía ahorrarse la lectura de las alternativas *sic et non* planteadas en el texto escolástico y encontrar rápidamente la respuesta al dilema al que tenía que responder.

32 EGÍO GARCÍA, José Luis, "Cuestiones prosaicas en géneros sacros. La teología sacramental y el pensamiento jurídico-político olvidado de la Escuela de Salamanca", *Araucaria* 25 (2023), 446-447.

33 Un análisis cuantitativo más detallado sobre las ediciones y ejemplares de la *Summa sacramentorum ecclesiae* presentes en los conventos masculinos italianos a finales del siglo XVI en el artículo publicado en *Araucaria* y que acabamos de mencionar.

Algunos años antes que Farri, editores venecianos como Giacomo Cornetti ya habían comenzado a recurrir a esta nueva técnica pragmática de epitomización, por lo que podemos observar que unos copiaban los adelantos de otros cuando éstos funcionaban en el mercado editorial.

Estas novedades editoriales no vienen, en cierto modo, más que a radicalizar el ya de por sí elevado nivel de abstracción y síntesis con el que Tomás de Chaves había procesado el contenido de las lecciones de Vitoria sobre el *IV libro de las Sentencias*. Chaves ejerció unas funciones que, aunque no muy creativas, van bastante más allá del papel ejercido por un simple amanuense que sólo debe escribir al dictado. Evidentemente, la obra entera parte del dictado de las lecciones que, como sabemos, Vitoria introdujo en sus clases al llegar a Salamanca. En buena parte, de la atención del alumno y la calidad de las notas depende la de la síntesis. Ahora bien, era necesario también un gran esfuerzo intelectual para condensar en forma adecuada la 'sustancia' de cada lección sin alterar el pensamiento expuesto por el docente. Al mismo tiempo, antes de la publicación y para que la obra fuera rigurosa y a la vez ortodoxa, se debían rellenar las lagunas que había dejado el maestro a la hora de citar autoridades importantes, por ejemplo, con contenidos extraídos de otros manuscritos y libros. No menos importante resultaba distribuir los contenidos de las lecciones en el orden de exposición característico del género o subgénero literario en el que se fueran a transformar. En este caso, se pasó de un comentario sobre el *IV libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo y las secciones de la Tercera parte de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino dedicadas a los sacramentos, a un manual de administración de los sacramentos, lo que implicaba dejar al margen las especulaciones más teóricas y concentrarse en transformar las lecciones de un pensador complejo como Vitoria en un resumen integrado por definiciones claras y resoluciones de casos fácilmente entendibles.

Podemos observar al detalle la forma en la que trabajó Chaves contrastando el único manuscrito existente de las lecciones de Vitoria sobre el *IV de las Sentencias*, conservado en la Biblioteca de Ajúda (Lisboa), con la obra publicada en 1560. En general, el manuscrito que reproduce las lecciones de Vitoria aborda más cuestiones y lo hace, a su vez, con mayor profundidad y mayor lujo de detalles. Vitoria aborda casos concretos y reproduce con frecuencia el contexto original en el que han sido planteados por confesores y misioneros. Todos estos detalles se pierden y quedan subsumidos en el proceso de redacción de Chaves que, a su vez, es un proceso de abstracción. Algunos de estos detalles son muy importantes y revelan, por ejemplo, la importancia que Vitoria siempre concedió al mundo americano y a los dilemas sacramentales que se planteaban allí, continua fuente de inspiración para su pensamiento teológico.

Por ejemplo, en la *Summa sacramentorum ecclesiae* el Vitoria condensado por Chaves aborda la cuestión de si es conveniente bautizar a dementes o amentes ya adultos. Frente a la opinión mayoritaria de los doctores, que consideran

que el bautismo a los "amentes et furiosi" no resultaba de ninguna utilidad, Vitoria opta por recomendar el bautismo a toda persona en esa situación, a excepción de aquellos que antes de una locura sobrevenida hubieran manifestado explícitamente, estando sanos, su rechazo a ser bautizados. También frente a la opinión mayoritaria de los doctores sostiene la posibilidad de que el bautismo administrado al amente sea conferidor de gracia. Dice el texto de 1560: "Pero si tal [demente/amente] es bautizado, ¿obtiene la gracia? Por unanimidad, los doctores dicen que para tal persona el bautismo no sería de ninguna utilidad. Aunque yo no oso sostener lo contrario de forma determinada/firme, considero la posición probable, porque el bautismo existe como un remedio para los pecadores que tiene eficacia sobre una persona atrita en pecado mortal. Y puede ser bautizada aunque se trate originalmente de un furioso (demente/amente), ya que si se da esa circunstancia y se bautiza, se salvará, de manera que así no ponemos a nadie fuera del camino de la salvación. Esto me parece muy probable"[34].

El caso que aparece sintetizado de esta forma en la *Summa sacramentorum* de 1560, cobra cuerpo y contexto en la parte correspondiente del manuscrito de las lecciones de Vitoria conservado en Lisboa. Fue en sus lecciones en Salamanca donde Vitoria abordó el caso en su contexto americano original, el único en el que, de hecho, eran posibles este tipo de casos de adultos aún no bautizados y tenían sentido, mientras que en la vieja Europa, donde el bautismo se administraba a los pocos días del nacimiento las casuísticas misioneras sobre el bautismo de adultos tenían escasa relevancia. También la situación muy específica del infiel casado con su hermana que quiere recibir el bautismo pero sin dejar la relación incestuosa, parece corresponder al contexto misionero americano[35]. En su síntesis, Chaves prescinde totalmente de estas situaciones tan específicas y las generaliza y subsume en un único caso, el de un adulto que estando mentalmente sano quería bautizarse, pero sin renunciar a la situación de pecado mortal en la que vivía[36].

Hemos analizado ya la fama y algunas características formales de esta obra que, hoy casi olvidada, constituyó un auténtico best-seller en la Edad Moderna. A las, al menos, 80 ediciones registradas hasta finales del siglo XVI habría que

34 VITORIA, Francisco de; CHAVES, Tomás de, *Summa sacramentorum ecclesiae*. Valladolid: Sebastián Martínez, 1560, f. 20r.

35 "Sed circa tertium dubitatur, nam volo quod talis amens sit ex aliqua Provincia quae tota modo ad deum convertatur an talis fine esset baptizandus cum Pater nescit illum baptizari licet iste ante nolluisset in usu rationis […] Praeterea quaerit an si quis habuisset sororem per uxore et vellet baptizari nollens eam dimittere et postea cadat in amentiam cum tali voluntate et proposito an sit baptizandus", VITORIA, Francisco de, *Commentaria in quartum librum*. Lisboa, Biblioteca da Ajuda, 44-XII-20, f. 514r.

36 "Verum est quod si quando habuit vsum rationis, & voluit baptizari, constet eum ese in aliquo peccato mortali a quo nolebat abstinere, male faceret qui eum baptizaret", VITORIA, Francisco de; CHAVES, Tomás de, *Summa sacramentorum ecclesiae*. Valladolid: Sebastián Martínez, 1560, f. 20r.

sumar otras publicadas ya tardíamente en el siglo XVII y motivadas por la fama siempre creciente de Vitoria, como atestigua la edición impresa en Rouen de (1678) por Jean Le Boulenger, impresor al servicio de los jesuitas. Vemos emerger en este período una reacción en pos de la simplicidad y carácter certero de las resoluciones de Vitoria frente a las obras teológicas barrocas, cada vez más voluminosas, complejas y especulativas[37]. Nótese que en esta edición desaparecen tanto el nombre de Chaves como sus documentos prefatorios *ad maiorem Victoriae gloriam*.

Las informaciones apuntadas hasta el momento permiten probar que, mientras que, para nosotros, Francisco de Vitoria es el "padre del derecho internacional", el autor de las *Relectiones* (1557) y el comentarista tomista más destacado del siglo XVI, para muchos de sus coetáneos fue el autor de este humilde pero utilísimo compendio de teología sacramental. Ello se corresponde bien con la percepción de compañeros de Vitoria como Martín de Azpilcueta[38], quien consideraba a su coetáneo, ante todo, como una autoridad en teología sacramental y moral.

Encontramos más elementos en favor de esta caracterización epocal de Vitoria, interesantes para deshacer los anacronismos y proyecciones indebidas de la historiografía contemporánea, al contrastar las cifras de recepción de la *Summa* de Vitoria con las mucho más modestas correspondientes a las *Relectiones theologicae*. Frente a las más de ochenta ediciones del primer texto, las *Relectiones* fueron editadas tan solo en seis ocasiones en el siglo XVI y seis veces más hasta el final del Antiguo Régimen[39]. Su presencia en los fondos bibliográficos antiguos no es rara, pero tampoco abundante. Por ejemplo, en las mismas listas de los conventos masculinos italianos enviados a la Congregación del Índice a finales del siglo XVI apenas figuran veintidós ejemplares, siendo los más abundantes (veinte) los de las tres ediciones publicadas en Lyon. Solo figuran ejemplares únicos de la edición salmantina de 1565 y la publicada en Ingolstadt en 1580. Se trata de cifras, como vemos, muy alejadas del éxito editorial.

37 "Oberit forsitan nostro à VICTORIA exiguitas propria, simplicitas dictionis, primoque intuitu Theologulus videbitur, ni explicetur: At lectione comperies subtilissimum, & solidissimum Theologu, non qui auses lenocinante sermone demulceat, sed qui intellectum sic illustret & edoceat, vt vix quem illi secundum comperias [...] Illum Hispani venerantur quasi Scholastice Theologiae reparatorem, qui tot lumina Ecclesiae & peperit & fouit", VITORIA, Francisco de/ [CHAVES, Tomás], *Summa sacramentorum ecclesiae*. Rouen: Jean le Boulenger, 1678, [s.p.].

38 "Quocirca recreat nos audiuisse, fratrem Franciscum a Victoria, virum profecto pijssimum, clarissimumque doctorem, qui Hispanias rara illa sua Theologica eruditione (sacramentali praesertim, & morali) prae suis antecessoribus illustrauit, idipsum asseruisse", AZPILCUETA, Martín de, *Enchiridion Sive Manuale Confessariorum Et Poenitentium*. Amberes: Viuda y herederos de Petrus Bellerus, 1601, 70.

39 COUJOU, Jean Paul/ ZORROZA, Idoya, *Bibliografía vitoriana*. Pamplona: EUNSA, 2014, 48-49.

4. ECO NOVOHISPANO DE LA *SUMMA SACRAMENTORUM* Y LA TEOLOGÍA SACRAMENTAL DE VITORIA. ALGUNAS LÍNEAS DE TRABAJO

El panorama editorial y de circulación del libro mencionado en el contexto europeo no se refleja, curiosamente, en el acervo del Fondo de origen de la Biblioteca Nacional de México, donde según los datos del catálogo Nautilus se conserva un único ejemplar de la *Summa sacramentorum*, edición salmantina de 1567 que perteneció a los jesuitas y a la Universidad de México, en contraste con varios ejemplares de seis ediciones diversas de las *Relectiones*, entre las cuales la *princeps* lionesa de 1557 y la salmantina de 1565. ¿Significa eso que la teología sacramental de Vitoria no influyó en Nueva España? Si nos fijamos en las dos grandes figuras de la teología sacramental novohispana del siglo XVI vamos a observar dos situaciones relativamente distintas que, a su vez, resultan representativas.

Por un lado, encontramos a Bartolomé de Ledesma, autor del monumental tratado *De septem novae legis sacramentis summarium*, publicado originalmente en el México de 1566 por Antonio de Espinosa. Comisionada por Montúfar, la obra presenta unos desarrollos muy clásicos, es muy libresca y se abre muy poco a los nuevos dilemas americanos, alternando entre las posiciones de Tomás de Aquino, Paludano, Antonino y otros grandes clásicos de la teología sacramental. A la hora de citar a los contemporáneos, la obra *In IV Sententiarum* de Domingo de Soto, los escritos de Melchor Cano y los de Cayetano son los que aparecen con mayor frecuencia. De Vitoria se cita en muy contados casos la *Relectio de indis*. Esta ausencia de los escritos y lecciones de Vitoria sobre teología sacramental se debe, probablemente, a que Ledesma se incorporó a la Facultad de Teología en 1543[40], poco antes de morir Vitoria y cuando éste no estaba ya en condiciones de ejercer la docencia, por lo que sus perspectivas sobre el *IV de las Sentencias* las absorbe ya a partir de sus herederos principales, Soto y Cano, algo que refleja bien su obra.

Otro es, en cambio, el caso de Alonso de la Vera Cruz, autor del tratado de teología matrimonial titulado *Speculum coniugiorum*. La obra fue publicada originalmente en México por el impresor Juan Pablos y data de 1556, diez años antes de la publicación del *Summarium* de Ledesma. En esta obra la relación con la teología sacramental de Vitoria es muy profunda e independiente del libro impreso. Vera Cruz remite fundamentalmente en el *Speculum coniugiorum* a doctrinas que recuerda haber escuchado de labios de su maestro en el período 1529-31. En este trienio Vitoria se dedicó a comentar ante alumnos como Alonso de la Vera Cruz el *IV de las Sentencias*. Se apoyó para ello, entre otras

40 Cfr. CANO SORDO, Víctor, "Fe y sacramentos en Bartolomé de Ledesma (ca. 1525-1604)", en. *10 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Tomo II*. Pamplona: EUNSA, 1990, 1121-1139, cit. 1122. BEUCHOT, Mauricio, "Bartolomé de Ledesma y su *Suma de sacramentos*", *Estudios de historia novohispana* 11 (1991), 253-265, cit. 253.

fuentes, en la obra más reciente de Hadrianus Florentius (futuro Papa Adriano VI), *Quaestiones in quartum sententiarum praesertim circa Sacramenta*.

Releyendo años después esta obra por su propia cuenta, en una edición parisina impresa en 1518 por Josse Bade que conserva el Museo Regional Michoacano (56948–9) y que cuenta con abundante *marginalia* manuscrita de Alonso de la Vera Cruz y su exlibris en portada, vemos que el agustino recuerda con exactitud —bien fuera por su buena memoria, bien por disponer de algún manuscrito de aquellas clases— que Vitoria abordó en ellas, siguiendo a Adriano, cuestiones como la de si la ignorancia de una cierta ley pontificia podía considerarse como una circunstancia que excusara del castigo por su violación. Vitoria había abordado en concreto el caso de la persona que tras incurrir en excomunión e irregularidad por haber golpeado a un clérigo, quería después tomar las órdenes y alegaba desconocer que al levantar la mano contra un clérigo había pasado a ser irregular. En las notas manuscritas a esos párrafos, Alonso de la Vera Cruz recuerda que su maestro Vitoria había sostenido en sus clases una posición contraria a la de Hadrianus Florentius, sosteniendo que la ignorancia invencible del derecho pontificio podía excusar en ciertos casos de la excomunión, aunque no excusara de la irregularidad para tomar las órdenes en casos de excomunión *latae sententiae* como el de aquel que golpea a un clérigo[41].

Una ojeada a la *Summa sacramentorum ecclesiae* nos permite comprobar la buena memoria de Vera Cruz. Efectivamente, Vitoria se movió entre el rigor de Escoto, John Mair o Adriano VI, cuya obra refiere aquí —"Adria. q. 3 de clauibus"— y la flexilibidad relativa de las sumas Silvestrina y Angélica, Cayetano o Antonino de Florencia, tendentes a distinguir entre las penas de la irregularidad y la excomunión y a considerar, al igual que Vitoria, como no culposos los casos motivados por una ignorancia invencible[42]. Ahora bien, la misma *Summa sacramentorum* nos permite poner en duda que la solución por la que se decantó Vitoria fuera realmente la posición flexible que creía recordar Vera Cruz. De acuerdo al testimonio de Chaves, Vitoria no se había decantado abiertamente por ninguna de las dos posiciones en sus lecciones, pareciéndole a él que, de

41 "Contrarium videtur tener magister Victoria"; "tenendo opinionem contrariam facile solvitur quia aliud est de excomunicatione aliud de irregularitate". Ejemplar anotado por Alonso de la Vera Cruz de la obra FLORENZ, Hadrianus [Adriano VI], *Quaestiones in quartum sententiarum*. París: Josse Bade, 1518. Museo Regional Michoacano, 56948–9, f. Cr.

42 "De hoc sunt diuersae sententiae inter Doctores.Adria. q.3.de clauibus. Scot. d.16.q.98. Maio. d.18.q.2, y Glo.in. ca. a nobis de sententia excommunicationis, & in ca. vt animarum. Ioan. Andre. ibi, Bartho.in.l. cunctos populos de summa Trini. Omnes isti tenent partem affirmatiuam, videlicet quod ignorantia iuris non excussat a poena, seu excommunicatione [...] & summa angelica. Et videtur esse Caie. & Antonini. Qui omnes tenet, quod ignorantia inuincibilis iuris excusset ab excommunicatione", VITORIA, Francisco de/ CHAVES, Tomás, *Summa sacramentorum ecclesiae*. Valladolid: Sebastián Martínez, 1560, ff. 250r-251r.

favorecer alguna, Vitoria habría apoyado la posición más rigurosa que habían defendido previamente Adriano y compañía[43].

Más allá de los puntos teológicos concretos que se encuentran en disputa entre Vitoria y autores precedentes, los libros y materiales con los que trabajó Alonso de la Vera Cruz para elaborar sus propias obras de teología sacramental, contrastando frecuentemente los criterios normativos recogidos en los mismos con las posiciones defendidas en clase por su maestro Vitoria, permiten un acercamiento sin precedentes a las clases del maestro burgalés y un estudio comparado hasta ahora inédito de testimonios orales, *marginalia*, obras impresas y dictados manuscritos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO GETINO, Luis, *El maestro Fray Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*. Madrid: Asociación Francisco de Vitoria, 1930, 335-338.

AZPILCUETA, Martín de, *Enchiridion Sive Manuale Confessariorum Et Poenitentium*. Amberes: Viuda y herederos de Petrus Bellerus, 1601.

BEHIELS, Lieve, "Los dominicos españoles en los Países Bajos: intercambios religiosos, culturales y políticos", en BUENO GARCÍA, Antonio/ PÉREZ BLÁZQUEZ, David/ SERRANO BERTOS, Elena (eds.), *Dominicos. Labor intelectual, lingüística y cultural. 800 años.* Salamanca: San Esteban, 2016, 429 – 447.

BELDA-PLANS, Juan, *El Maestro Francisco de Vitoria (C. 1483-1546): Fundador de la Escuela de Salamanca*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2014.

BEUCHOT, Mauricio, "Bartolomé de Ledesma y su Suma de sacramentos", *Estudios de historia novohispana* 11 (1991), 253-265.

BOYER, Jacques, "ILLVSTRISSIMO, AC REVERENDISSIMO D. D. FERDInando Valdesio, Archiepiscopo Hispalensi, supremóque in regnis Hispaniarum Inquisitori Iacobus Boyerius Bibliopola S. P. D.", en VITORIA, Francisco de, *Relectiones Theologicae, Tomus I*, Lyon, Jacques Boyer, 1557, 4-8.

BOYER, Jacques, "IACOBVS BOYERIVS LECTORI S.", en VITORIA, Francisco de, *Relectiones Theologicae, Tomus I*, Lyon, Jacques Boyer, 1557, 9-10.

CANO SORDO, Víctor, "Fe y sacramentos en Bartolomé de Ledesma (ca. 1525-1604)", en *10 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Tomo II*. Pamplona: EUNSA, 1990, 1121-1139.

CASTILLA URBANO, Francisco, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano.* Barcelona/México: Anthropos/UAM, 1992.

CARRANZA, Bartolomé de, *Comentarios sobre el catecismo cristiano*. Amberes: Martín Nucio, 1558.

43 "Et quamuis sapientissimus magister a victoria, in neutram partem aperte declinet, tamen primam sententiam reputat tutiorem. Et ideo tenendum est, quod si fiat id pro quo lata est formaliter excommunicatio incurritur, esto inuincibiliter ignoretur ius", *Ibid.*, f. 251r.

CHAVES, Diego de, "Testimonio en nombre del Capítulo de Segovia", 24 de abril de 1559, en TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, *Bartolomé Carranza. Estudios Completos II: El trauma nacional religioso de 1558-1559: estudio y epistolario*. A Coruña: Mendaur, 2019, doc. 261.

CHAVES, Tomás de, "Frater Thomas Chaues, in Sacra Theologia Praesentatus, familiae praedicatoriae minimus Candido lectori salutem", en VITORIA, Francisco de/ CHAVES, Tomás, *Summa sacramentorum ecclesiae*. Salamanca: Andrea de Portonariis, 1566, [s.p.].

COUJOU, Jean Paul/ ZORROZA, Idoya, *Bibliografía vitoriana*. Pamplona: EUNSA, 2014.

DELGADO, Juan, "La imprenta en Sigüenza", en TAMAMES GÓMEZ, Ramón/ HERAS, Raúl (eds.), *Enciclopedia de Castilla-La Mancha, Tomo VIII*. Madrid: Ediciones Corporativas, 1999, 102-103.

EGÍO GARCÍA, José Luis, "En torno a una copia inédita de la primera edición frustrada de la *Summa sacramentorum* (1541). El epitomizador Tomás de Chaves y la circulación manuscrita de las lecciones de Francisco de Vitoria *In IV Sent*", *Bajo palabra* 26 (2021), 75-106.

EGÍO GARCÍA, José Luis, "Cuestiones prosaicas en géneros sacros. La teología sacramental y el pensamiento jurídico-político olvidado de la Escuela de Salamanca", *Araucaria* 25 (2023), 441-465.

FLORENZ, Hadrianus [Adriano VI], *Quaestiones in quartum sententiarum*. París: Josse Bade, 1518. Ejemplar anotado por Alonso de la Vera Cruz. Museo Regional Michoacano, 56948–9.

GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, "Fray Francisco de Vitoria, reformador de los métodos de la teología católica", en AUTORES VARIOS (eds.), *Fray Francisco de Vitoria fundador del Derecho Internacional moderno*. Madrid: Cultura Hispánica, 1946, 63-88.

IGLESIA, Jesús de la, "La Inquisición de Felipe II en el proceso contra el arzobispo Carranza", *Anuario Jurídico y Económico Escurialense* 44 (2011), 491-518.

LANGELLA, Simona, "La transmisión manuscrita de Francisco de Vitoria. Estado de la cuestión", *Helmántica* 63:190 (2012), 343-353.

LEDESMA, Bartolomé, *De septem novae legis sacramentis summarium*. México: Antonio de Espinosa, 1566.

SÁNCHEZ, Isabel, *La eclesiología de Francisco de Vitoria*. Pamplona: Universidad de Pamplona, 1978.

SÁNCHEZ DONCEL, Gregorio, "La imprenta, en Sigüenza", *Anales seguntinos* 1 (1984), 107-120.

SÁINZ DE BARANDA, Pedro, *Noticia sobre la vida de D. Fr. Bartolomé Carranza de Miranda, Arzobispo de Toledo*. Madrid: Viuda de Calero, 1845.

SARMIENTO, Augusto, "Lecturas inéditas de Francisco de Vitoria: Bases para la edición crítica", *Scripta theologica* 12 (1980/2): 575-592.

SAVONAROLA, Girolamo, *Homiliae*. Salamanca: Juan de Canova, 1556.

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, "Melchor Cano y Bartolomé Carranza, dos dominicos frente a frente", *Hispania sacra* 15 (1962), 5-93.

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio (ed.), *Fray Bartolomé de Carranza. Documentos históricos. III Testificaciones de abonos, indirectas y tachas*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1966.

URDÁNOZ, Teófilo, "Introducción", en VITORIA, Francisco de/ URDÁNOZ, Teófilo (ed.), *Obras de Francisco de Vitoria: relecciones teológicas*. Madrid: BAC, 1960, 28-37.

VERA CRUZ, Alonso de la, *Speculum coniugiorum*. México: Juan Pablos, 1556.

VITORIA, Francisco de, *Commentaria in quartum librum*. Lisboa, Biblioteca da Ajuda, 44-XII-20.

VITORIA, Francisco de/ CHAVES, Tomás, *Summa sacramentorum ecclesiae*. Valladolid: Sebastián Martínez, 1560.

VITORIA, Francisco de/ CHAVES, Tomás, *Summa sacramentorum ecclesiae*. Salamanca: Andrea de Portonariis, 1566.

VITORIA, Francisco de/ [CHAVES, Tomás], *Summa sacramentorum ecclesiae*. Rouen: Jean le Boulenger, 1678.

WILKINSON, Alexander, *Iberian Books: Books Published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601*. Leiden/ Boston: Brill, 2010.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 219-232
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

DIOS, LEY NATURAL Y CONCIENCIA MORAL SEGÚN FRANCISCO DE VITORIA

GOD, NATURAL LAW AND MORAL CONSCIENCE ACCORDING TO FRANCISCO DE VITORIA

CARLOS ISLER SOTO
Doctor en derecho y en Filosofía
Universidad San Sebastián
Valdivia/Chile.
carlos.isler@uss.cl.
ORCID: 0000-0003-4360-7497

Recibido: 26/07/2024
Revisado: 08/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: Francisco de Vitoria es ampliamente conocido por sus aportes en materia de filosofía política y del derecho. Sin embargo, menos atención se ha puesto en su teoría de la ley natural, en cuanto se la considera una mera repetición de la doctrina tomista. Por ello se ha pasado por alto la doctrina vitoriana sobre Dios como legislador de la misma y sobre la formación natural de los conceptos morales expuesta, sobre todo, en una poco estudiada relección de 1535. En este artículo exponemos tal doctrina, mostramos los problemas internos que puede tener, y cómo podría Vitoria haber solucionado tales problemas desde el interior de su teoría si se hubiese dedicado a ello.

Palabras clave: Francisco de Vitoria, ley natural, tomismo, mandato divino, conciencia.

Abstract: Francisco de Vitoria is widely known because of his contributions in the field of political and legal philosophy. However, less attention has been paid to his natural law theory, which is normally considered to be a mere repetition of that of Aquinas. That is why has been overlooked Vitoria's doctrine of God as legislator of that natural law and his doctrine about the natural formation of moral concepts, which is expounded especially in a relection given in 1535. In this paper we expound that doctrine, we show the internal problems that it may face, and how would Vitoria probably have solved these problems, had he undertaken the effort to resolve the issue.

Keywords: Francisco de Vitoria, natural law, Thomism, divine command, conscience.

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.219

INTRODUCCIÓN

Francisco de Vitoria ha pasado a la historia sobre todo por sus aportes en materia de filosofía política[1], derechos naturales[2], la diferenciación del derecho internacional público como un ordenamiento jurídico positivo distinto de otros ordenamiento positivos[3], el derecho de guerra o la querella sobre los justos títulos para la conquista española de América[4]. En todos dichos temas hizo una aplicación novedosa de la doctrina tomista de la ley natural[5]. Sin embargo, menos estudiada ha sido, precisamente, tal teoría de la ley natural. Pareciera que se considerase que solo repite la doctrina tomista y la aplicase a temas novedosos.

Precisamente por dicha falta de atención a la teoría misma de la ley natural, no se ha analizado suficientemente la doctrina vitoriana sobre la relación entre conciencia moral, ley natural, y Dios como legislador de esta última. Dicho tema aparece explicitado especialmente en una de las relecciones menos estudiadas del maestro salmantino: aquella dada en 1535 (según Urdánoz), titulada *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (Sobre aquello a lo que está obligado el hombre cuando llega por vez primera al uso de razón).

El tema a discutir era la doctrina tomista de que el hombre, al llegar al uso de razón, debe realizar un primer acto de conversión a Dios. Pero, al comentar dicha doctrina tomista, Vitoria realiza un interesante análisis de la génesis de los conceptos morales y de la normatividad de la ley natural misma, un análisis que genera problemas internos en su obra que queremos exponer y ver cómo, eventualmente, el maestro salmantino podría haber resuelto.

1. DIOS COMO LEGISLADOR DE LA LEY NATURAL

Ante todo, Francisco de Vitoria, siguiendo a santo Tomás, afirma claramente que la ley natural tiene como autor a Dios. Para Vitoria, la noción de ley implica la de legislador, y la de legislador, la de autoridad. De este modo, pareciera que representarse la obligación de realizar cualquier acción implicase representarse la noción de Dios como legislador de aquella ley que obliga a realizar tal acción. Así, cuando se pregunta si, quien ha llegado recién al uso de razón y no conoce a Dios, puede pecar, pone como objeción a la tesis de que sí puede pecar -la

1 Cfr, al respecto, las tesis de Quentin Skinner sobre Vitoria y otros escolásticos españoles como precursores del constitucionalismo moderno en Skinner (1978, pp. 155-161).

2 Cfr, por todos, Araujo (2012).

3 Cfr, por ejemplo, Hernández (1995) e Isler (2023).

4 Cfr, Pereña (1992, pp. 92-123).

5 Como expresa Franco Todescan: "In Vitoria's works, the thomistic approach to natural law is not significantly altered and the perspective on human nature is essentially in line with thomistic ideals" (Todescan, 2017, p. 25).

que él mismo defenderá-, que "Tampoco es inteligible que alguien reciba una ley de aquél a quien no conoce como superior. De ahí que quien no está obligado a recibir o a conocer a un señor o legislador, tampoco está obligado a recibir su ley. Por lo tanto, aquél a quien suponemos ignorante de Dios sin culpa suya, no está obligado a recibir la ley de Dios, ni a obedecerle"[6].

Asimismo, agregando otra objeción, vincula expresamente el concepto de "obligación" con el de "ley". En efecto, alguien podría decir: "no tengo señor o superior a quien deba obedecer, por lo tanto no estoy obligado por ley alguna. Por ende, no peco"[7]. Y es que "nadie está obligado por ninguna ley sino la del superior"[8].

Más aún, más adelante, hablando a nombre propio, no exponiendo posibles objeciones a cierta tesis que quiere defender, expresa que "ni me es comprensible cómo alguien pueda pecar, si no se encuentra obligado de modo absoluto; ni veo cómo pueda estar obligado, si no tiene superior. Y además, si Dios no existiese, o no mandase nada, no dudo de que no habría pecado o mal moral alguno, si bien podría haber pecado tal como existe en la naturaleza o en el arte"[9]. Y agrega una frase que pareciera incluso ser expresión más bien de voluntarismo: "toda la bondad o malicia depende de la autoridad divina"[10].

De este modo, Vitoria dice expresamente que la noción de "obligación" implica la de "ley", y ésta, la de "legislador". Ahora bien, un legislador siempre es superior respecto del legislado, de modo que, si me concibo como sujeto a obligación moral, debo concebirme sujeto a una ley moral y, consiguientemente,

6 "Neque est intelligibile, ut quis recipiat legem ab illo quem non cognoscit superiorem. Unde qui non tenetur recipere aut cognoscere dominum aut legislatorem, neque legem eius tenetur recipere. Ergo iste quem ponimus sine culpa sua ignorantem Deum, non tenetur recipere legem Dei, neque illi obedire": *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (en adelante, "*De eo*"), p. 1346. Se cita la versión contenida en Vitoria (1960), aunque la traducción de los textos al castellano es propia y no la provista por el editor Teófilo Urdánoz.

7 "ego non habeo dominum neque superiorem cui teneatur obedire, ergo non obligor aliqua lege. Ergo non pecco": *De eo*, p. 1346.

8 "nullus tenetur aliqua lege nisi superioris": *De eo*, p. 1346.

9 "neque est mihi intelligibile quomodo aliquis peccet, si omnino non obligatur; neque video quomodo obligetur, si non habet superiorem. Atque adeo si vel Deus non esset, vel nihi praeciperet, ego non dubito quin nullum esset proprie peccatum aut malum morale, licet posset esse peccatum sicut est in natura vel in arte": *De eo*, p. 1353.

De ahí que sea discutible la afirmación de Juan Cruz Cruz cuando dice que "Vitoria pretendió zanjar estas dificultades estableciendo que el *derecho natural* es aquél cuya obligación se funda suficientemente en la naturaleza. Pero el *derecho positivo* es aquél cuya obligación se funda en la voluntad de obligar que existe o existió en un superior humano y no fue revocada" (Cruz Cruz, 2008, pp. 16-17).

10 "tota bonitas aut malitia dependet ex auctoritate divina": *De eo*, p. 1353. Se refiere aquí a la bondad o maldad moral, no a la natural.

como sujeto al legislador de tal ley, que no puede ser sino Dios. En consecuencia, la noción de obligación moral parece implicar la de Dios[11].

En síntesis: según Vitoria, la noción obligación moral implica la de ley moral, y la de ley natural implica la de Dios como legislador. De este modo, pareciera que, si me represento como obligado por una ley moral, debiese representarme también como sujeto a Dios legislador de la misma.

Así, la normatividad de la ley natural depende del ser un mandato divino[12]. Por supuesto, y en esto Vitoria se diferencia claramente de los voluntaristas tipo Ockham, la ley natural tiene un contenido necesario, que ni Dios puede cambiar, el cual puede, además, ser descubierto por el mero uso de la razón. Por

11 Por supuesto que Vitoria no ha sido el único en hacer tal razonamiento. Muchos otros filósofos han sostenido que, sin la noción de un Dios legislador, la noción misma de ley moral no tiene sentido. Hobbes y Locke dijeron ambas cosas expresamente. Así Hobbes expresa que: "These dictates of Reason, men use to call by the name of Lawes; but improperly: for they are but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; wheras Law, properly is the word of him, that by right hath command over others. But yet if we consider the same Theoremes, as delivered in the word of God, that by right commandeth all things; then they are properly called Lawes": *Leviathan*, capítulo XV, p. 242, se cita según la paginación de la edición crítica Clarendon (Hobbes, 2012).

Como es sabido, en el caso de Hobbes hay quienes han sostenido que dichas expresiones no son sinceras, sino una mera concesión a su tiempo. Véase, por ejemplo, Pacchi (2009, p. 45) y Rhonheimer (1997, pp. 141-143). Por ello, dichos intérpretes tienden a considerar que las llamadas "leyes de la naturaleza" en Hobbes no son verdaderas leyes, sino meros preceptos de la razón o normas. Sin embargo, hay, asimismo, intérpretes que sostienen que Hobbes efectivamente cree que la ley moral tiene carácter normativo por ser un mandato divino. Véase, por ejemplo, Martinich (1992), Cooper (2018), Isler (2017, pp. 97-104).

Para el caso de Locke, cfr., *An Essay concerning Human Understanding*, I, III, parágrafo 12, p. 74: "But what Duty is, cannot be understood without a Law; nor a Law be known, or supposed without a Law-maker, or without Reward and Punishment: So that it is impossible, that this, or any other practical Principle should be innate; *i.e.* be imprinted on the Mind as a Duty, without supposing the *Ideas* of God, of Law, of Obligation, of Punishment, of a Life after this, innate". Se ocupa y se cita según la paginación de la edición Clarendon de Peter H. Nidditch (Locke 2011).

Del mismo modo, más recientemente, Elizabeth Anscombe (1958) ha defendido que la noción de "deber moral" es ininteligible sin la de "ley", y ésta, sin la de un Dios legislador. Anscombe cree que, precisamente por ello, el discurso moral contemporáneo es incoherente, porque recurre a una noción como la de "obligación moral" cuyo uso resulta incoherente en el contexto no teísta de las filosofías morales contemporáneas.

12 Alguien podría objetar que lo anterior es forzar la interpretación, y que Vitoria, simplemente, al decir que Dios es legislador de la ley natural, quiere decir que Él es causa eficiente de la naturaleza y sus inclinaciones, de las cuales puede deducirse, con la ayuda de la razón, la ley natural. No se requeriría un mandato extra, sino que el "mandato" sería la creación de una naturaleza teleológica. Sin embargo, recuérdese el pasaje recién citado en el cual Vitoria dice que si Dios no existiese, no habría pecado o mal moral, pero sí habría mal natural, lo cual quiere decir que, para que haya pecado, se requiere, *además* del mal natural, el mandato divino. Sin mandato divino habría mal natural, pero no una *ley*, aun cuando dicha ley sea naturalmente promulgada por la razón práctica del hombre: "Promulgatur autem lex naturalis per hoc quod aliquis cognoscit quod videndum est conformiter ad rectam rationem, vel quod nocendum non est proximo, vel aliquid simile": *De eo*, p. 1372.

ello es ley *natural*. Pero el carácter *natural* de la ley no explica su normatividad *como ley* (podrá explicar su normatividad natural, como algo *conveniente* o incluso algo naturalmente *bueno*), y para ello se requiere el mandato divino adicional. Y, por supuesto, Dios necesariamente quiere lo que es conveniente para el hombre -porque Él es el autor de la naturaleza humana con tales inclinaciones naturales, y Él no puede contradecirse-, de modo que dicho mandato divino puede darse por supuesto una vez concluido que algo es naturalmente conveniente al hombre[13]. Pero sigue siendo cierto que la *normatividad* de la ley natural como *ley* depende del mandato divino. Y, recuérdese, el concepto de obligación supone el de ley.

Ahora bien: el problema es que Vitoria, siguiendo a santo Tomás de Aquino, dice que la existencia de Dios no es naturalmente evidente[14]. Es, ciertamente, demostrable, pero dicha demostración requiere tiempo y el camino hacia ella ha estado plagado de errores. Vitoria cree que la existencia de Dios hoy es conocida, o por lo menos fácilmente cognoscible, por la mayor parte de la humanidad, de modo que nadie puede hoy alegar ignorancia invencible respecto de la existencia de Dios. Pero tal es el estado de la humanidad después de la especulación filosófica griega y después de la revelación, que ha provisto una segunda fuente de conocimiento de la existencia y atributos de Dios. En un estado puramente natural, una persona no inserta en una cultura teísta, bien podría ni siquiera poder formarse la idea de Dios. Así, expresa que "*para conocer que existe Dios, al menos sin doctor extrínseco, el hombre requiere no poco tiempo, incluso después de la capacidad de captar las ciencias*"[15]. Si bien se puede demostrar la existencia de Dios, dicha demostración es difícil, "como es evidente a partir de los razonamientos hechos, tanto por Aristóteles, como por otros filósofos y doctores, los cuales son difíciles y proceden a partir de principios que requieren gran inteligencia y conocimiento"[16].

---

13 Dado que Dios quiere necesariamente lo bueno para el hombre, y necesariamente debe ordenarle aquello que naturalmente le conviene, casi podríamos decir que el mandato divino, y la normatividad por él impuesta, "superviene" necesariamente a la conveniencia o inconveniencia natural de cierta acción, por ejemplo, al hecho de estar acorde o no con las inclinaciones naturales del hombre.

14 Véase, para santo Tomás, *Summa Theologiae* I, q. 2 a. 1. Aquí dice también santo Tomás que todos tenemos un conocimiento "confuso" de Dios, en cuanto todos deseamos la felicidad, y nuestra felicidad está de hecho en Dios, pero ello no implica en caso alguno *saber, conocer proposicionalmente* que Dios existe o que nuestra felicidad está en Él.

15 "*Ad cognoscendum quod Deus est, saltem sine doctore extrinseco, homo indiget non parvo tempore, etiam post capacitatem ad percipiendum disciplinas*": *De eo,* p. 1334.

16 "ut patet ex rationibus factis tum ab Aristotele, tum aliis philosophis et doctoribus, quae sunt difficiles et procedunt ex principiis quae indigent magno ingenio et doctrina": *De eo*, p. 1334.

Por supuesto, aunque Vitoria reconoce que la existencia de Dios no es algo "evidente" o conocido por sí mismo (*per se notum*), sino solo demostrable, sí sostiene, en sintonía con la tradición tomista y agustiniana, que existe en todos, incluso en el ateo, un deseo *natural* de ver a Dios: "appetitus videndi Deum est naturalis, excitatus ab ipsa natura. Patet argumento Sancti Thomae, quia quicumque videt effectum naturaliter desiderat cognoscere causam, etiam sine aliquo habitu

Pues bien, si ello es así, ¿puede concebirse como obligado por una ley moral quien no tiene -de modo no culpable- el concepto de Dios? ¿Está obligado él mismo por la ley moral? Si lo está, ¿cuál puede ser la base de esa obligación?

Vitoria se enfrenta a estos problemas, que son ciertamente uno de los más importantes que debe resolver toda teoría que explique el carácter normativo de la ley natural por su naturaleza de mandato divino. Y lo hará mostrando cómo se aparece dicha ley natural a la conciencia natural de modo que también pueda obligarla.

2. EL ORDEN NATURAL DE FORMACIÓN DE LOS CONCEPTOS MORALES

Se vio que, según Vitoria, en su época nadie podía alegar desconocimiento invencible de la existencia de Dios porque todos se encontraban insertos en sociedades cuyas tradiciones filosóficas han teorizado sobre Dios y dado argumentos para su existencia. En ese sentido, dichas sociedades actuaban como "doctores extrínsecos" que, mediante la educación de los niños, les proveían del concepto de Dios, de éste como legislador, y la creencia en su existencia aún antes de que éstos llegasen al pleno uso de razón. De este modo, cuando llegasen a tal pleno uso de razón -que Vitoria identifica como el momento en el cual se puede actuar con libre arbitrio-, al formar los primeros conceptos morales, inmediatamente los entenderían como expresivos de un mandato divino. En una sociedad teísta, entender que algo sea moralmente bueno o malo y entender que es ordenado o prohibido por Dios ocurren inmediatamente.

Pero ello ocurre solo en una sociedad teísta que, mediante la educación, ha cambiado el orden natural de adquisición de los conceptos. En un "estado de naturaleza", el orden de adquisición sería distinto, y el mismo concepto de Dios sería uno de los últimos en surgir, mucho más aún la creencia de que existe.

Ello implica que, ante la conciencia natural, la distinción entre lo bueno y lo malo no puede aparecer como una distinción entre algo ordenado o prohibido por Dios. Y, si ello es así, y la noción de obligación supone la de legislador, y la de obligación moral, la de Dios, puede preguntarse cómo puede, en definitiva, el hombre natural estar obligado por la ley moral. Si tiene sentido, incluso, hablar de que puede pecar o no.

Vitoria se entrenta a este problema y sostiene que dicho hombre natural sí puede pecar o actuar bien. Así, expresa que "*todo aquél que ha llegado por primera vez al uso de la razón, incluso si no conoce a Dios ni puede conocerlo,*

---

fidei aut alterius virtutis supernaturalis. Et probatur etiam sicut probat Sanctus Thomas, <quia> naturale desiderium nunquam quiescit quousque videamus Deum. Ergo est naturale": *In STh,* I-II, *De Beatitudine,* q. 5, a. 5, 4, p. 158 (la página corresponde a la paginación de la edición de Augusto Sarmiento y María Idoya Zorrosa [Vitoria, 2018]).

puede actuar moralmente bien"[17]. Y ello, dice, porque incluso tal persona puede conocer el bien y el mal, y tiene libre albedrío para actuar consiguientemente: "pues los teólogos o filósofos no hablan del ejercicio de la razón o libre albedrío sino en orden al bien y mal"[18]. Por ello, la conciencia le indica, antes de conocer que Dios existe o incluso de formarse la idea misma de Dios, que existe el bien y el mal. Por ello, dice Vitoria, tal persona, aun sin conocer a Dios, puede pecar ya que "actuar contra la conciencia es pecado"[19]; "pero el que ignora a Dios puede actuar contra la conciencia, ya que el hombre juzga de modo natural que es malo causar daño a los inocentes, que los padres deben ser honrados, etc. Por ende, puede actuar mal y, por consiguiente, pecar"[20]. Por ello, agrega, incluso filósofos como Demócrito y Epicuro "decían, sin embargo, que algunas cosas eran buenas, algunas malas y pecados, y algunas laudables y otras vituperables. Por lo tanto, ello no depende del conocimiento de Dios"[21].

---

17 "*Omnis homo cum primum ad usum rationis pervenerit, etiam si Deum neque cognoscat neque possit cognoscere, potest bene moraliter agere*": *De eo*, p. 1342.

18 "Non enim loquuntur theologi aut philosophi de usu rationis aut libero arbitrio nisi in ordine ad bonum et malum": *De eo*, p. 1342.

19 "agere contra conscientiam est peccatum": *De eo*, p. 1351.

20 "Sed ignorans sic Deum, potest facere contra conscientiam, quia naturaliter homo iudicat quod est malum iniuriam facere innocenti, parentes esse honorandos, etc. Ergo potest male agere, et per consequens peccare": *De eo*, p. 1352.

A primera vista, pareciera que aquí utilizase el término "conciencia" en el sentido usual en el lenguaje contemporáneo, como la facultad por la que discernimos si una acción es buena o mala. Así, encontramos otros pasajes de Vitoria en los cuales parece utilizar tal término con el significado usual contemporáneo, por ejemplo, "non excusantur a veniali propter rationem dictam, quia etiam conscientia murmurat contra eos": *In 2-2 De Justitia* q. 60, a. 2, p. 37. Aquí dice que la conciencia "murmura contra ellos". Del mismo modo, en otras ocasiones habla de las "conciencias temerosas": "Decimoquinta propositio notanda propter timoratas conscientias": *In 2-2 De Justitia* q. 60, a. 3, p. 46. Y muchas veces utiliza la expresión "in foro conscientiae". Todo ello, repetimos, parece indicar que comprende a la conciencia al modo moderno y al modo como se entiende en el lenguaje cotidiano actual, vale decir, como la facultad que determina si una acción es correcta o incorrecta.

Sin embargo, ello no es tan claro, sobre todo si se tiene presente que santo Tomás, a quien normalmente sigue Vitoria, y quien también utiliza repetidas veces la expresión "in foro conscientiae", había dicho que la conciencia no es una facultad, sino el último juicio de la razón práctica sobre la moralidad de una acción y, además, ponía como ejemplos de tal fenómeno precisamente el remordimiento o la exculpación. Cfr, *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 12. Por ello, refiriéndose a santo Tomás y su uso del término "conscientia", Wolfgang Kluxen puede decir que "Als besondere moralische Größe, gar als Vermögen oder Verfassung eines solchen zu unmittelbar-moralischer 'Wertung' wird das Gewissen ausdrücklich abgelehnt; im Aufbau der Moral spielt es überhaupt keine Rolle und wird offenbar nur wegen der patristischen Tradition behandelt": Kluxen, 1998, p. 34, n. 36. Tal vez lo mismo pueda decirse de Vitoria. La conciencia, en Vitoria, sería así simplemente el último juicio de la razón práctica por el cual ésta determina si una acción es buena o mala, y lo que hoy nosotros llamamos "conciencia", vale decir, la facultad por la cual discernimos si una acción es buena o mala, sería para Vitoria, al igual que para santo Tomás, la razón práctica misma.

La "sindéresis", en cambio, para ambos autores es el hábito de los primeros principios de la razón práctica, sobre los cuales se trata en el apartado 4 de este artículo.

21 "dicebant tamen aliqua esse bona, alia mala et peccata, et alia laudabilia et alia vituperabilia. Ergo id non dependet ex notitia Dei": *De eo*, p. 1352.

Por ende, la distinción entre bien y mal es la distinción moral básica, y ella se presenta a la conciencia de cualquier persona cuando llega al uso de razón.

3. LA LEY NATURAL EN NOSOTROS

En un párrafo muy importante, Vitoria dice que la ley divina se puede considerar de dos modos: según existe en Dios o según existe en nosotros. El primer modo no nos es conocido, pero el segundo sí. Este es el modo "en cuanto se da en nosotros, sea por la luz natural, sea por la revelación y de este modo nos obliga.

Digo, por lo tanto, que para que alguien esté obligado por la ley divina, no se requiere que sepa formalmente que exista alguna ley o legislador por el cual haya sido ella dada. Sino que basta que sepa que algo es bueno o malo, incluso si ignora completamente la causa por la cual es bueno o malo, o si está prohibido o no"[22]. De este modo, "ello basta para que pueda pecar, porque conoce que algo es vituperable y ello es porque es malo"[23].

Ahora bien, ¿cómo es posible conocer la ley natural, sin conocer a Dios? Aquí es interesante lo que Vitoria responde cuando afirma que los que no creen en Dios pueden pecar. Tras haber dado los argumentos mencionados anteriormente sobre el conocimiento natural de lo bueno y lo malo, y su manifestación en la doctrina moral de los filósofos ateos o que negaban que Dios se ocupase de los asuntos humanos, sostiene que "de otro modo [vale decir, si ellos no pudiesen pecar] ningún principio moral sería conocido por sí mismo [*per se notum*]. Ello es claro, porque si sin el conocimiento de Dios no se puede conocer ni el bien, ni el mal moral, ya que no es conocido por sí mismo [*per se notum*] que Dios exista. Por lo tanto, ningún principio sería conocido por sí mismo en los asuntos morales"[24].

En este tal vez poco claro pasaje, Vitoria quiere decir que, si el conocimiento de Dios fuese requerido para conocer qué sea lo moralmente bueno o malo, no podría haber ningún principio moral conocido por sí mismo (*per se notum*), lo cual es una consecuencia absurda. Es decir: la existencia de principios morales

22 "Alio modo, prout nobis innotescit, vel per lumen naturale vel per revelationem, et hoc modo nos obligat.

Dico ergo quod ad hoc quod aliquis obligetur lege divina, non oportet ut formaliter sciat esse aliquam legem vel legislatorem, a quo lata sit. Sed satis est quod sciat aliquid esse bonum vel maium, etiam si ignoraret omnino causam quare est bonum vel malum, vel utrum sit prohibitum vel non": *De eo*, pp. 1354-1355.

23 "Et hoc satis est ut possit peccare, quia cognoscit aliquid esse vituperabile et hoc est quia malum": *De eo*, p. 1355.

24 "alias nullum principium morale esset per se notum. Patet, quia si sine cognitione Dei non potest cognosci neque bonum, neque malum morale, cum Deum esse non sit per se notum. Nullum ergo principium esset per se notum in moribus": *De eo*, p. 1352.

conocidos por sí mismos muestra que no es necesario formarse el concepto de Dios para entender qué sea lo bueno o malo desde el punto de vista moral. El razonamiento de Vitoria es un modus tollens: la primera premisa es el siguiente condicional: si fuese necesario el conocimiento de Dios para saber qué sea moralmente bueno o malo, entonces no habría primeros principios morales conocidos por sí mismos. La segunda premisa es la negación del consecuente de dicho condicional: hay primeros principios morales conocidos por sí mismos. Conclusión: no es necesario el conocimiento de Dios para saber qué sea lo bueno o malo.

Y aquí está la clave para entender la génesis de los juicios emitidos por la conciencia moral y el orden natural de los mismos. Primero la razón práctica emite los llamados "principios conocidos por sí mismos". Y, a través de ellos captamos que existe lo bueno y malo moralmente. Ello, desde el punto de vista natural, antecede a la captación de que tal cosa es ordenada o mandada por Dios y que, por ende, está mandada o prohibida. Antecede a la captación de que tales principios constituyen *una ley*. Pero basta esa captación de que existe lo bueno y malo moralmente para poder actuar con conciencia moral y ser moralmente responsable del propio actuar. Por ello, la existencia de estos primeros principios muestra que no es necesario formarse el concepto de Dios para saber qué sea lo bueno o malo.

¿Cuáles son esos "principios conocidos por sí mismos"? Aquí Vitoria se enmarca en una larga tradición que reconocía la existencia de ciertos principios morales que son básicos, no derivables de otros principios, no demostrables. Para expresar cómo son conocidos tales principios, santo Tomás, de quien ciertamente Vitoria adquiere esta idea, dijo que son "conocidos por sí mismos", vale decir, que quien entiende el contenido de los conceptos en ellos involucrados, entiende inmediatamente que son verdaderos[25]. Aunque se refiere a ellos en diversas obras, el *locus classicus* al respecto es la *Summa Theologiae* I-II q. 94 a. 2. En ella dice que, de dichos principios, algunos son conocidos por todos,

25 Así, por ejemplo, *Summa Theologiae* I, q. 2. a. 1: " Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant".

Sobre la naturaleza de tales principios en santo Tomás -por ejemplo, si pueden llamarse "proposiciones analíticas", en el sentido en que usa tal expresión en la filosofía contemporánea- existe una inmensa discusión, sobre la cual no es del caso entrar aquí.

Por otro lado, según Santiago Ramírez, Guillermo de Auxerre habría sido el primer autor en hablar de unos primeros principios de la razón práctica análogos a los primeros principios de la razón especulativa. Cfr, Ramírez (1955, p. 39), con la siguiente cita de Guillermo de Auxerre: "Sicut in speculativis sunt quaedam per se nota, quae sunt pura natura speculationis, ita in agendis sunt quaedam principia agendi per se nota, in quibus ius naturae consistit".

otros solo por los sabios, y que el primer principio de todos ellos es "el bien debe ser hecho y perseguido, y el mal debe ser evitado".

Pues bien: pareciera que Vitoria, al tratar sobre el orden natural del conocimiento moral, nos dice que primero se forman, en consecuencia, los primeros principios conocidos por sí mismos conocidos por todos. ¿Cuáles son ellos?

Vitoria no es muy claro y da bastantes ejemplos, sin decir cuál se forma antes que otro. En una ocasión menciona la regla de oro[26]. Sí parece, en todo caso, que los más generales no corresponden a las prohibiciones morales contenidas en el decálogo, sino que son principios que prohiben causar daño en general[27]. Por ello dice que los preceptos del decálogo, aun siendo de derecho natural, no son conocidos por sí mismos[28]. Cuando trata sobre la primera deliberación realizada por un hombre al llegar al uso de razón, dice que "es necesario que comience con algo universal, como que existe una ley a la que debemos obedecer, o que el hombre puede actuar bien o mal"[29].

---

26 Si quien no conociese a Dios no pudiese pecar, "prima principia non essent necessaria, puta non est faciendum alteri quod tibi non vis fieri, quia in tale casu omnia licerent si non posset peccare": *De eo*, p. 1349.

Por otro lado, en su comentario al Tratado sobre la Justicia de santo Tomás, es más confuso respecto de cuáles principios son primeros: cfr., el siguiente párrafo: "Sed contra dubitatur: quomodo poterimus scire jus naturale? V.g:, quomodo poterit quis scire quod furari et occidere est contra jus naturale, et vesci carnibus die veneris est contra jus positivum?

Ad hoc respondetur per propositiones. Prima: Omne illud quod lumine naturali per se notum est esse justum ab omnibus et conforme rationi rectae et contrarium illius esse injustum, omne tale dicitur et est jus naturale, sicut non furari, non occidere innocentem, et quod tibi non vis alteri non facias.

Secunda propositio: Omne illud quod infertur et deducitur in bona consequentia ex principis per se notis, est etiam jus naturale; qualia sunt praecepta decalogi, ut non occidere, etc quae infertur ex principio per se noto, scilicet quod tibi non vis, alteri non facias...": *In 2-2 de Justitia* q. 57, a. 2, p. 9 (la página citada corresponde a la de la edición de Vicente Beltrán de Heredia [Vitoria, 1934]).

Como puede verse, en este pasaje Vitoria menciona como principio "per se notum" el que no se debe robar, y luego más adelante, dice que los preceptos del decálogo no son per se nota sino deducidos a partir de principios per se nota. Del mismo modo, incluye "el no matar al inocente" dentro de los principios per se nota, pero el "no matar" del decálogo dentro de los deducidos a partir de la regla de oro.

27 "qui iudicat quod non est nocendum proximo, iam habet principium quod non est furandum et quod non est occidendum. Sicut qui scit quod in *barbara* est bona consequentia, scit hoc tener in omni materia": *De eo*, p. 1326.

28 "etiam praecepta iuris naturalis et decalogi non sunt per se nota": *De eo*, p. 1337. Por ello se puede tener ignorancia invencible respecto de ellos, según expresa en su comentario al tratado sobre la ley de santo Tomás: *De Legibus*, q. 90, a. 4., lectio 121, p. 98: "*Lex naturalis quantuncumque ignoretur invencibiliter, nihilominus est vera lex et obligatoria ut si quis fornicationem ignoret esse prohibitam lege naturali, talis facit contra legem, licet sit verum quod excusaretur propter ignorantiam*". Se cita según la edición de José Barrientos García y Simona Langella (Vitoria, 2010).

29 Conviene citar todo el pasaje: "Sed necessarium est ut incipiat ab aliquo universali, puta quod est lex cui tenemur obedire, vel quod homo potest bene aut male agere, et posita deliberatione tali in universali, sufficit ad mortaliter peccandum. Et clarum est quod prius est ut homo cognoscat quod est aliquod malum grave et aliquod leve quam quod mendacium est malum. Hoc enim non est per se notum, et praesupponit alias cognitiones sufficientes ad mortale": *De eo*, p. 1362. Nótese cómo dice que no es "*per se notum*" que la mentira sea mala.

Así, existen ciertos primeros principios morales muy generales que se presentan naturalmente a la conciencia de quienquiera que actúe. Dichos principios morales son conocidos por sí mismos, y se encuentran en la base de cualquier razonamiento que lleve a normas morales que ordenen o prohiban tipos de acciones en general[30]. Y dichos principios no se nos aparecen como ley, aun cuando lo sean.

4. POSIBLE RESOLUCIÓN DEL PROBLEMA

Hemos visto que, en el orden natural, los primeros conceptos morales que se forman son aquellos incluidos en los primeros principios conocidos por sí mismos, especialmente los conceptos de "bueno" y "malo". Solo al final se forma el concepto de Dios, y posteriormente, el de Dios como legislador. Pues bien, la pregunta que cae de suyo es la siguiente: ¿en el orden natural, el concepto de "obligación", es originario o no? ¿Depende de la noción de ley, y ésta de la de Dios?

Pareciera tentador decir, para resolver el problema lo siguiente: el ateo inculpable forma en su conciencia los primeros principios de la ley moral, ellos bastan para tener conciencia de la obligación moral, y luego puede llegar a conocer el origen de su normatividad al descubrir que existe un Dios legislador.

Tal parece ser la posición de Teófilo Urdánoz, quien dice que "Vitoria se inclina resueltamente por la verdadera doctrina, distinguiendo claramente entre el *fundamento y la conciencia de la obligación moral y probando* (p. 2 n. 9) que el hombre puede adquirir plena conciencia moral y pecar u obrar el bien con desconocimiento inculpable del supremo Legislador, porque la ley moral ya se nos intima y está promulgada en nuestra misma razón natural" (Urdánoz, 1960, p. 1297).

Sin embargo, recordemos que Vitoria dice que el conocimiento de los primeros principios bastan para que el ateo inculpable "esté obligado" por la ley

En otro pasaje, menciona el principio de que "se ha de hacer el bien": *De Legibus*, q. 94, a. 2, lectio 123, p. 124: "Ita in practicis sunt principia nota omnibus, ut bonum est faciendum, etc.; alia quae non omnibus".

30 Dicho razonamiento, que ha de llevar a normas morales más específicas, se basará en, además del conocimiento de dichos primeros principios muy generales, en el de las inclinaciones naturales del hombre: cfr., por ejemplo, *De Legibus* q. 94 a. 2, lectio 123, p. 124: "Sed quaero ab aliquo, ante legem scriptam quomodo probaret quod occidere seipsum est peccatum? Non posset probari alio modo quam hoc. Dico ergo quod est sufficiens illa probatio: est contra inclinationem naturalem; ergo est prohibitum. Est secundum inclinationem naturalem; ergo est praeceptum, quia intellectus meus sine aliquo docente iudicat quod bonum est vivere, quod diligendi sunt parentes etc., et naturaliter inclinatur voluntas ad illa omnia".

Sobre el rol de las inclinaciones naturales en la constitución de la ley natural en Vitoria, véase Zorroza (2014, pp. 272-274). Sobre las fuentes de la teoría de la ley natural en Vitoria, que incluyen no solo a santo Tomás, sino a diversos autores clásicos, véase especialmente Corso de Estrada (2008).

natural, no dice que él *se forme el concepto de obligación moral*. Bien podría estar obligado por la misma, sin tener el concepto de obligación moral (dado que ésta, lógicamente, supone la de Dios, según Vitoria), y que aquello que se le presente en su conciencia como normativo sea algún otro concepto, como el de bueno o malo. Recuérdese que el primer principio de la razón práctica, en santo Tomás, dice "bonum est faciendum et prosequendum", lo cual no se traduce necesariamente como que se tenga la obligación de hacer o perseguir el bien, sino que "se ha de hacer" tal cosa[31].

La respuesta no parece clara, y ello, en parte, porque a muchos nos parece que el concepto de obligación, y el correspondiente de *ley* moral, fuese un concepto moral primitivo, no derivable de otro, algo que se presente inmediatamente a la conciencia, un *Faktum* de la razón, al decir de Kant. Precisamente en ello se basa el conocido fenómeno del remordimiento, que supone la idea de que la propia conciencia acusa por haber transgredido *lo debido*[32].

Aunque no encontramos una respuesta explícita en las obras de Vitoria, se nos ocurre que una posible respuesta podría ser la siguiente: en los primeros principios aparece de modo claro y distinto el concepto de "bien", y el concepto de "obligación" de modo confuso -tal como santo Tomás dice que hay un conocimiento confuso de Dios en todos-, que solo se explicita y vuelve distinto cuando se conoce la existencia de Dios y de su carácter de legislador de los primeros principios que ya habían sido naturalmente conocidos. La base para este conocimiento confuso de la noción de obligación se encuentra en la captación de que aquello que los primeros principios indican como que ha de hacerse no es algo que dependa de nosotros, es algo que se nos impone lo queramos o no. Es decir, que dichos primeros principios muestran una normatividad no dependiente de nosotros.

---

31 Se puede preguntar qué se quiere decir con que "se ha de hacer algo", que sea distinto del "se debe" hacer tal cosa. En el uso cotidiano del castellano, por ejemplo, podemos usar como sinónimas las expresiones "haz de hacer tal cosa", o "debes hacer tal cosa". Sin embargo, si hablamos de la noción *filosófica* de "deber", correspondiente al "ought" inglés o a la "Pflicht" de la que habla Kant, la frase latina que usa el gerundivo "faciendum est" no expresa necesariamente dicha noción, y ello queda claro por el hecho de que, cuando santo Tomás trata sobre el primer principio de la razón práctica, dice expresamente que éste se refiere tanto a las acciones "debidas" (obligatorias), como a las supererogatorias (objeto no de ley, sino del consejo). De este modo, el primer principio de la razón práctica se refiere no solo a las acciones debidas u obligatorias, y el bien "que se ha de hacer" (quod faciendum est), no es solo el bien debido, sino también el supererogatorio, por ejemplo, dar limosna. Por ello, no significa necesariamente "obligación" en el sentido del inglés "ought".

Precisamente por ello, algunos intérpretes contemporáneos de santo Tomás, como Germain Grisez, niegan que tal primer principio de la razón práctica sea un imperativo y, consiguientemente, que el "faciendum est" deba entenderse como sinónimo de "ought".

32 Y, para Vitoria, el concepto de "lo debido" implica el de "obligación", parece ser un caso especial suyo: "Et cum debitum dicat obligationem, ideo in Deo non cadit debitum in ordine ad nos": *In 2-2 de Justitia* q. 61, a. 4, p. 59.

Así, los primeros principios son conocidos claramente como reglas morales antes del conocimiento de su legislador, y confusamente como *ley* y como generando una *obligación*, hasta que tal conocimiento, el de su carácter de ley y de creadores de obligaciones, se vuelve distinto al conocer al Creador y Legislador de tal ley.

CONCLUSIÓN

Como se puede ver, Vitoria se enfrenta a un problema típico de quienes hacen depender el concepto de "obligación" del de "ley", y éste del de "legislador", cuando se aplican tales conceptos al ámbito moral, vale decir, el de cómo puede formarse el concepto de "obligación" quien no cree en Dios. Vitoria no trató especialmente el problema, lo cual es comprensible dado que el tema de esta relección, lo mismo que el de sus otras obras, era diverso. De haberlo tratado, una posible solución podría haber sido decir que toda persona tiene inmediatamente, de modo natural, de modo concomitante a la aprehensión de los primeros principios prácticos, la idea confusa de que ellos *obligan* y son verdaderamente *ley*, y que tal hecho queda adecuadamente explicado cuando tal persona descubre que hay un Dios que es, al mismo tiempo, Creador de la naturaleza teleológica con sus correspondientes inclinaciones naturales y que, queriendo el bien del hombre teleológicamente ordenado a su perfección, le ordena buscarla. De este modo, la normatividad de la ley natural como *ley*, confusamente intuida de modo natural, queda posteriormente suficientemente explicada, al modo como, al decir de santo Tomás, quien descubre a Dios, descubre que era aquello que de modo confuso desde siempre deseaba bajo la razón de felicidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, SANTO TOMÁS DE, *Summa Theologiae,* se ocupa la versión disponible en https://www.corpusthomisticum.org

ARAUJO S.J., Robert 2012, "Our Debt to de Vitoria: A Catholic Foundation of Human Rights", *Ave Maria Law Review,* 10, pp. 313-329.

ANSCOMBE, ELIZABETH 1958, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33, 124, pp. 1-19.

COOPER, KODY 2018, *Thomas Hobbes and the Natural Law*, South Bend: University of Notre Dame Press.

CORSO DE ESTRADA, LAURA 2008, " Francisco de Vitoria y el papel de la naturaleza en el conocimiento del bien moral", en Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona: Eunsa, pp. 41-52.

CRUZ CRUZ, JUAN 2008, "La soportable fragilidad de la ley natural: consignación transitiva del *ius gentium* en Vitoria", en id. (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Pamplona: Eunsa, pp. 13-40.

HERNÁNDEZ O.P., RAMÓN 1995, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

HOBBES, THOMAS 2012, *Leviathan*, (ed. Noel Malcolm), vol. 2, Oxford: Oxford University Press.

ISLER, CARLOS 2017, *El iusnaturalismo egoísta de Thomas Hobbes*, Madrid: Marcial Pons.

_____ 2023, "'Duplex est ius gentium': Francisco de Vitoria como padre del derecho internacional público", en Merino Jerez, Luis; Lázaro Pulido, Manuel; y Grande Quejigo, Francisco Javier (eds.), *Entre la Edad Media y la modernidad: la ruptura del espacio en Europa y en el Nuevo Mundo*, Madrid, Editorial Sindéresis / Editorial Dykinson, pp. 203-218.

KLUXEN, WOLFGANG 1998, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

LOCKE, JOHN 2011, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Clarendon Edition, New York: Oxford University Press.

MARTINICH, ALOYSIUS 1992, *The two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

PACCHI, ARRIGO 2009, *Introduzione a Hobbes*, 10a ed., Bari: Laterza.

PEREÑA, LUCIANO 1992, *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid, Fundación Mapfre.

RAMÍREZ, SANTIAGO O. P. 1955, *El Derecho de Gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, Madrid: Ediciones Studium.

RHONHEIMER, MARTIN 1997, *La filosofia politica di Thomas Hobbes: coerenza e contradizzioni di un paradigma*, Roma: Armando Editore.

SKINNER, QUENTIN 1978, *The foundations of modern political thought,* vol 2. New York: Cambridge University Press, Kindle edition.

TODESCAN, FRANCO 2017, "From the '*Imago Dei*' to the '*Bon Sauvage*': Francisco de Vitoria and the Natural Law School", en José María Beneyto y Justo Corti Varela (eds.), *At the Origins of Modernity. Francisco de Vitoria and the Discovery of International* Law, Heidelberg: Springer, pp. 21-44.

URDÁNOZ, TEÓFILO 1960, "Introducción" a Vitoria, Francisco, *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, en id, *Obras de Francisco de Vitoria*, (ed. Teófilo Urdánoz), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 1292-1301.

VITORIA, FRANCISCO DE 1934, *De Justitia*, tomo primero (ed. Vicente Beltrán de Heredia), Madrid: Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria.

_____ 1960, *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, en id, *Obras de Francisco de Vitoria*, (ed. Teófilo Urdánoz), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 1302-1375.

_____ 2010, *De Legibus*, (ed. José Barrientos García y Simona Langella), Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

_____ 2018, *Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de santo Tomás. I. De Beatitudine*, (ed. Augusto Sarmiento y María Idoya Zorroza), Pamplona: Eunsa.

ZORROZA, MARÍA IDOYA 2014, "La ley natural en el pensamiento de Francisco de Vitoria", en Laura Corso de Estrada, María Jesús Soto Bruna y María Idoya Zorroza (eds.), *Concepciones de la ley natural: Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*, Pamplona: Eunsa, pp. 266-284.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 233-251
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

LA TEORÍA DEL VALOR ECONÓMICO EN FRANCISCO DE VITORIA: VALOR, VALORACIÓN Y PRECIOS[*]

FRANCISCO DE VITORIA'S ECONOMIC VALUE THEORY: ECONOMIC VALUE, APPRECIATION AND PRICES

ÁLVARO PERPERE VIÑUALES
Doctor en Filosofía
Profesor de UCEMA
Buenos Aires/Argentina
aperpere@ucema.edu.ar
ORCID: 0000-0002-3770-7443

Recibido: 23/12/2024
Revisado: 22/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: En el presente trabajo me propongo desarrollar lo que considero que es la teoría del valor económico propuesta por Vitoria. Para ello, analizaré en primer lugar la recepción y crítica que hace el dominico de la propuesta hecha por Conrado Summenhart para conocer el valor de los bienes. A continuación, me concentraré en la propuesta de Vitoria. Para ello mostraré que el dominico hace una distinción entre el "valor objetivo" de los bienes y la "valoración subjetiva" de los mismos, prestando especial atención a lo que considero que él asume como sus tres componentes centrales. Si bien para Vitoria idealmente "valor objetivo" y "valoración subjetiva" deberían coincidir, la experiencia enseña que esto muchas veces no sucede, y él se muestra muy consciente de ello. Finalmente, presentaré algunos elementos que acompañan esta visión vitoriana del valor económico, destacando como en ella se intenta combinar de un modo original elementos objetivos y elementos subjetivos.

Palabras clave: Comercio; Escuela de Salamanca; filosofía de la economía; teoría del valor; valor económico.

Abstract: In this work I propose to develop what I consider to be the theory of economic value proposed by Vitoria. To do this, I will first analyze the Dominican's reception and criticism of the proposal made by Conrado Summenhart to know the value of goods. Next, I will focus on Vitoria's proposal. To do this, I will show that the Dominican makes a distinction between the "objective value" of goods and their "subjective valuation," paying special attention to what I consider he assumes to be its three central components. Although for Vitoria ideally "objective value" and "subjective evaluation" should coincide, experience teaches that this often does not happen, and he is very aware of this. Finally, I will present some elements

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.233

that accompany this Vitorian vision of economic value, highlighting how it attempts to combine objective and subjective elements in an original way.

Keywords: Trade; Salamanca School; philosophy of economics; theory of value; economic value.

1. INTRODUCCIÓN. UN CAMBIO DE PERSPECTIVA: DE LA ÉTICA ECONÓMICA A LA FILOSOFÍA DE LA ECONOMÍA

Entre la vasta literatura escrita sobre las ideas de Francisco de Vitoria vinculadas a la economía y al comercio, uno de los temas que ha recibido más atención ha sido el de su abordaje a la clásica cuestión escolástica del precio justo. Su posición en torno a este tema ha sido ampliamente tratada por diversos estudiosos[1].

El presente artículo, sin embargo, no trata sobre la noción del precio justo en Vitoria sino sobre el precio y el valor económico considerados en sí mismos. La discusión sobre el precio justo se enmarca, epistemológicamente hablando, dentro de otro debate más general, relacionado con la filosofía de la economía antes que con la ética económica[2]. Si la ética económica se preocupa entre otros temas por conocer qué es un precio justo, la filosofía de la economía indaga sobre la naturaleza del precio y su fundamento último, es decir, aborda el análisis del precio no ya como "justo" (o "injusto"), sino considerado solamente como

1 De manera general: CHAFUÉN, Alejandro A., Economía y ética : Raíces cristianas de la economía de libre mercado. Madrid: Rialp, 1991; o el trabajo general: SIERRA BRAVO, Restituto, El pensamiento social y económico de la Escolástica: desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social, 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Sociología Balmes, 1975; más específicamente: CENDEJAS BUENO, José Luis, "Justice and just price in Francisco de Vitoria's Commentary on Summa Theologica II-II, q. 77". Journal of Philosophical Economics, 15, 1-2, 2021, 1-33. "Justicia, mercado y precio en Francisco de Vitoria". Revista de Empresa y Humanismo, 21, 1, 2018, 9-38. CASTILLO CÓRDOVA, Genara y ZORROZA, María Idoya, "Actividad económica y acción moral. Una revisión del supuesto antropológico moderno en la descripción del mercado en Francisco de Vitoria". Revista Empresa y Humanismo. 19, 1, 2015, 65-92; ELEGIDO, Juan Manuel, "The Just Price: Three Insights from the Salamanca School". Journal of Business Ethics. 90, 2009, 29-46; GÓMEZ CAMACHO, Francisco, "Del precio justo de la Escolástica al precio de libre mercado liberal". Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. 2, 1998, 47-66; GÓMEZ RIVAS, León, "La teoría del valor en la Escuela de Salamanca". Modernidad de España: apertura europea e integración atlántica, editado por Antonio Miguel Bernal Rodríguez. Madrid: Marcial Pons, 2017, 293-300; LANGHOLM, Odd, "Olivi to Hutcheson: Tracing an Early Tradition in Value Theory". Journal of the History of Economic Thought. 31, 2, 2009, 131-141; Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money, and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350, Leiden / New York / Köln: Brill, 1992; MONSALVE, Fabio, "Scholastic Just Price Versus Current Market Price: is it Merely a Matter of Labelling?". The European Journal of the History of Economic Thought, 21, 1, 2014, 4-20.

2 Asumo el término "filosofía de la economía" al modo en que lo presenta KOSLOWSKI, Peter, "Philosophy and Economics. An Introduction". Economics and Philosophy. Tubingen: Möhr, 1985, 2.

"precio". En algún sentido, la filosofía de la economía sirve como base teórica a la ética económica. Para que algo sea un "precio justo", debe primero ser un "precio". Solamente en la medida en que primero se ha delimitado el concepto de "precio" es que se puede evaluar luego su justicia o injusticia[3]. Si bien hay entre los historiadores del pensamiento económico un cierto reconocimiento del aporte hecho por la llamada Escuela de Salamanca[4] a la teoría del valor económico, falta todavía un análisis pormenorizado de los aportes específicos hechos por cada uno de los teólogos salmantinos[5]

A primera vista, la pregunta de qué es un precio parece ser rápidamente resuelta por Vitoria. Un precio es para el dominico la medida del valor económico[6]. Pero esta definición no hace más que posponer la respuesta al problema de fondo. Si, en efecto, el precio es la medida del valor de las cosas, uno debería entonces preguntarse qué es el valor que es medido por él.

Si bien no es esta la temática que más le interesa al dominico, considero que no parece exacto decir que esto está fuera de su reflexión. Como intentaré mostrar, en el marco de discusiones centradas en el precio justo, Vitoria implícitamente da una primera aproximación a qué entiende él por "precio", y por lo tanto va también dando esbozos de lo que puede ser considerada como una teoría del valor económico vitoriana.

3 Una aproximación similar, aunque no centrada exclusivamente en Vitoria, puede verse en DE ROOVER, Raymond, "El concepto de precio justo: teoría y política económica". Estudios Públicos. 18, 1985, 22-40. Su trabajo hace una revisión general hecha por diferentes autores de la llamada Escuela de Salamanca a la ciencia económica. En el caso de Vitoria, De Roover destaca que en su análisis sobre el precio justo Vitoria se aproximó mucho al concepto de "concurrencia", 32.

4 La denominación "Escuela de Salamanca" no está exenta de polémicas. En todo caso, Vitoria es usualmente considerado un representante de ella. Para un desarrollo de la problemática que hay en esta denominación véase ZORROZA, María Idoya, "Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca". Revista de Empresa y Humanismo. 16, 1, 2013, 53-72. También la obra de LANGELLA, Simona y RAMÍS BARCELÓ, Rafael (coords.), ¿Qué es la Escuela de Salamanca? Madrid: Sindéresis, 2021.

5 Por ejemplo, Marjorie Grice-Hutchison reconoce que "los doctores españoles realizaron una contribución útil al progreso de la teoría del valor (...) y transmitieron a los economistas que les siguieron una teoría del valor más completa y elaborada", pero luego su trabajo va dedicando unos pocos párrafos a un gran número de autores. Cfr. GRICE-HUTCHISON, Marjorie, El pensamiento económico en España. Barcelona: Editorial Crítica, 1982, 135-137.

6 Discrepo aquí profundamente con el análisis hecho por Grice-Hutchison. En mi opinión, como mostraré en el caso de Vitoria, hay en los salmantinos una clara diferenciación entre el precio y el valor. Precisamente es por eso que tiene sentido hablar de precio justo. Cfr. GRICE-HUTCHISON, El pensamiento económico en España, 136, nota 49. En el caso de Vitoria, además, el uso del término *pretium* es claramente diferente del de *valor* a secas, aun cuando la delimitación de uno y otro término no sean tan clara a lo largo de su obra. Cfr. IPARAGUIRRE, Demetrio, Francisco de Vitoria: una teoría social del valor económico. Bilbao: Ed. El mensajero del Corazón de Jesús, 1957, 49-50.

Tratando sobre el "precio justo" Vitoria introdujo una serie de conceptos centrales para la filosofía de la economía. Quisiera resaltar tres de ellos. En primer lugar, hay que decir que para Vitoria la dinámica de la economía, si pretende ser verdaderamente económica, debe ser una dinámica "libre". Para él, si alguien realiza transacciones obligado por otro, o carente de plena voluntad (incluso en casos como el planteado por Aristóteles del capitán del barco que debe tomar una decisión en medio de una tormenta sobre la carga que lleva[7]), no hay en esos casos verdadera acción económica[8]. En segundo lugar, y vinculado con lo anterior, la dinámica económica es una dinámica moral, es decir, una dinámica cuyos actos pueden ser considerados como buenos o malos, justos o injustos[9]. El tercer elemento que quisiera señalar es el análisis que hace el dominico de los bienes que se intercambian. Vitoria hace una distinción sobre la que volveré más adelante: la distinción entre "bienes necesarios a los usos humanos" y "bienes no necesarios a los usos humanos". Esta distinción es para él especialmente importante, en la medida en que vuelve relevante no solamente el modo en que se comercia, sino que también pone bajo su análisis los mismos objetos o bienes que se comercian[10].

En lo que sigue, me propongo desarrollar lo que considero que son los aspectos centrales de la teoría del valor económico de Francisco de Vitoria. Si bien no fue explícitamente desarrollada por él, y los estudiosos le han prestado poca atención, considero que ella es la base de su teoría del precio justo. En mi opinión, los trabajos hechos sobre su visión del "precio justo" han invisibilizado su teoría del valor, en la que considero que ha hecho, como mostraré, importantes aportes conceptuales.

El presente trabajo estará dividido en cuatro partes. Lo primero que haré será revisar la recepción que hizo Vitoria de Summenhart y su teoría del valor. A continuación, desarrollaré lo que considero el aporte original de Vitoria: la distinción entre el valor y la valoración, y los elementos que afectan a esta última. Luego de ello, me centraré en explicitar algunas consecuencias que aparecen a partir de esta distinción, para finalmente dar algunas conclusiones.

7 ARISTÓTELES, Ética Nicomaquea. III, cap. 1.

8 VITORIA, F. de, Contratos y usura. 92. Todas las referencias al texto de Vitoria serán tomando en consideración la traducción de María Idoya Zorroza (VITORIA, Francisco de, Contratos y usura, Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas de María Idoya Zorroza. Pamplona: Eunsa, 2006. Su versión latina en: Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás, tomo IV: De justicia (qq. 67-88), editado por V. Beltrán de Heredia. Salamanca: Biblioteca de Teólogos españoles, 1934. Véase CASTILLO CÓRDOVA, G. y ZORROZA, M.I., "Actividad económica y acción moral", 77.

9 Probablemente, este sea el punto que menos discusión admita entre los intérpretes de Vitoria. La sola lectura del Comentario a la cuestión 77 lo muestra claramente.

10 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 91. Volveré sobre este punto un poco más adelante.

2. EL VALOR ECONÓMICO COMO REALIDAD OBJETIVA: VITORIA Y LA RECEPCIÓN DE LA TESIS DE SUMMENHART

Al momento de comenzar su análisis sobre el tema del precio justo, Vitoria señala que el precio de las cosas que se compran y se venden no se establece en virtud de la naturaleza de los objetos intercambiados, sino en base a la estimación común[11]. El iniciar la discusión sobre el fundamento del valor económico haciendo esta precisión respecto a las dos formas en que podría entenderse el concepto de "valor de las cosas" era la práctica común por lo menos desde Santo Tomás[12] y se mantuvo a lo largo de todo el período de la llamada Segunda Escolástica. En efecto, si el valor económico debiera establecerse sobre la base de la naturaleza de los bienes, un gran número de intercambios serían imposibles. Por ejemplo, no se podría realizar la compra de un caballo a cambio de oro porque "el caballo es más perfecto que el oro, ya que difiere del oro por una diferencia específica"[13]. En cambio, dice Vitoria, todos los bienes valen, desde el punto de vista económico, en razón de la "estimación común" que los hombres tienen de ellos[14]. Y es por eso que, en el mercado, usualmente una perla vale más que una moneda de oro, y más también que un caballo, que es un ser vivo. En resumen, en la vida comercial la valoración de todas estas cosas es establecida por la estimación común que se hace de ellas y no por su lugar en el orden de la creación[15].

La afirmación que dice que la valoración económica es la que surge de la "estimación común", si bien separa a la dinámica económica del orden jerárquico de las criaturas en cuanto seres creados, abre un nuevo interrogante. En efecto, aceptado eso, inmediatamente aparece la pregunta por el fundamento

11 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 84: "En primer lugar, que el precio de las cosas no se establece por su naturaleza, esto es, de acuerdo a la naturaleza de las mismas cosas, (…) sino que el precio se determina por la común estimación de los hombres o por un acuerdo".

12 Cfr. AQUINO, Tomás de, Summa Theologica, II-II, q. 77, a. 2, ad 3: "Según dice Agustín en IX De civ. Dei, el precio de las cosas objeto de comercio no se determina según la jerarquía de su naturaleza, puesto que algunas veces se vende más caro un caballo que un esclavo, sino según la utilidad que los hombres tienen de ellas". La referencia a San Agustín puede verse en *De civitate Dei,* XI, 16 (en San AGUSTÍN, La Ciudad de Dios. Madrid: BAC, 2007, 713). Conrado SUMMENHART señala lo mismo en De Contractibus licitis et illicitis. Venecia: Bernardum Iuntam, 1580, tract. III, q. 56, 259. Y autores posteriores a Vitoria también reiteran el mismo esquema conceptual. Cfr. SOTO, Domingo de, De Iustitia et Iure Libri Decem/De la justicia y el derecho en diez libros, edición facsimil de la edición de 1556, traducida por Marcelino González Ordóñez O.P., vol. III. Madrid: Instituto de Estudios Públicos, 1968, VI, q. II, a. 3, 546; COVARRUBIAS Y LEYVA, Diego de, Variarum de Iure Pontificio regio et caesareo resolutionum libri III. Lugduni: Sebastianum Bartolomaei Honorati, 1557, 399. Entre los llamados escolásticos latinoamericanos puede verse MATIENZO, Juan de, Commentaria Ioannem Matienzo. Mantuae Carpentanae: Excudebat Franciscus Sanctius, t. 11, Gl. 2, n. 2, 327.

13 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 84, pto. 2.

14 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 84, pto. 2: "no queda otra opción de que el precio de la cosa haya de ser calculado por la común estimación de los hombres".

15 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 84

de esta "estimación común". Dicho de otro modo, la cuestión que ahora habría que explicar es qué es lo que hace que las personas estimen lo que estiman, y no estimen lo que no estiman. ¿Cuál es la razón por la que usualmente se estima más una perla que un ratón? Para resolver esto, Vitoria afirma que el valor de las cosas surge de una estimación que está asociada (o al menos, que debiera estar asociada) a la "común utilidad del comprador y del vendedor"[16]. Esa "utilidad común" es una especie de cantidad objetiva de valor, cantidad que (idealmente) debe ser reflejada por el precio si se pretende que el precio sea efectivamente un precio justo[17]. De este modo, lo usual sería que las personas se encuentren en el mercado y midan sus necesidades unos con otros. Esa valoración que cada uno hace, sea como compradores, sea como vendedores, se une a la de los demás, y ese sería para el dominico el mejor camino al conocimiento del valor objetivo de los bienes, y por ende, de acceder al precio justo[18]. Aunque con dos personas ya podríamos cumplir con el requisito fundamental (el que pide que el comprador y vendedor se encuentren para así lograr "medir" la "utilidad común"), lo cierto es que Vitoria cree que si queremos realmente conocer el precio justo sería aun mejor que haya muchas más que dos personas interactuando. Para él, el mejor modo de conocer el justo valor de los objetos se da en la medida en que el proceso es realizado al mismo tiempo y en un mismo lugar por numerosos compradores y vendedores[19].

Esta primera aproximación a su análisis nos muestra que para Vitoria antes de que haya interacción comercial el justo valor económico de las cosas es algo difícil de ser conocido por una persona singular. En principio, porque la propia dinámica que permite conocerlo exige que haya al menos dos personas, y que ellas hayan interactuado o al menos estén interactuando como compradores y vendedores respectivamente, para que éste pueda ser conocido.

Esta forma de concebir el valor económico representa para quienes se dedican a la actividad comercial un escollo difícil de superar. Como se puede ver, el conocimiento del precio de las cosas no es sencillo de obtener *antes* de que se dé la estimación común en un mercado de múltiples vendedores y compradores. Dicho de otro modo, una vez que se ha dado esta dinámica comercial, y que se han realizado ya muchas transacciones, el precio justo es relativamente sencillo de reconocer. Pero el desafío, tanto para el que vende como para el que compra, y sobre todo si la compraventa es precisamente su oficio, como es el caso de los mercaderes, es el de conocerlo (aunque sea de manera aproximada) *antes* de ir al mercado. ¿Cómo ponerle precio a los bienes antes de ir al mercado?

16 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 83.
17 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 83.
18 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 85.
19 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 85; CENDEJAS BUENO, J. L., "Justice and just price in Francisco de Vitoria's Commentary on Summa Theologica II-II, q. 77", 7.

¿Qué precio dar a las cosas antes de iniciar el proceso de compraventa? Para resolver ese problema, el dominico apela a la obra de Conrado Summenhart.

En su *De Contractibus*, Summenhart había abordado e intentado dar respuesta a la misma dificultad. Al igual que Vitoria, uno puede ver en su texto que su primera aproximación al tema del valor económico consiste en señalar también que este no tiene nada que ver con la naturaleza de los bienes, sino con la estimación común[20].

Una vez establecido eso, la siguiente pregunta es qué es lo que hace que estimemos lo que estimamos. Allí, Summenhart señala que la razón principal es la *commoditatem*[21] Esto hace que para él sea central que el mercader conozca las propiedades que tienen los objetos que pondrá a la venta (o que intentará comprar), pues es en ese punto en donde radica la fuente última del valor. Una vez señalado ese elemento, Conrado señala con precisión quince elementos o características particulares que pueden revisarse y que por medio de estas puede ser comprendido y conocido el justo precio y el justo valor de las cosas[22]. Vitoria específicamente refiere a esos quince puntos[23].

Sin embargo, como Vitoria bien señala, Conrado da elementos que nos permitirían eventualmente conocer el precio *antes* de entrar al mercado. La relevancia de su aporte consistiría en que, si aplicamos bien sus consejos, podríamos conocer con bastante aproximación el precio justo *antes* de que efectivamente se dé la estimación común. El problema principal, como desarrollaré a continuación, es que estas recomendaciones dan una aproximación, pero no son totalmente seguras si una persona las quiere utilizar para predecir el precio de los bienes que quiere vender y aun no vendió. Las ideas de Summenhart ciertamente son un aporte importante, pero no pueden terminar de dar esa respuesta, necesaria para todo mercader que debe comenzar su trabajo y poner el precio a sus bienes. Ese es el punto más difícil pues luego, al final del día, dice Vitoria que la situación es más sencilla: "una vez realizado y establecido el precio, es necesario seguir aquel precio que ha sido establecido y realizado según la común estimación"[24].

20 PERPERE VIÑUALES, Alvaro, "Caballos, ratones, gemas y pulgas: un debate olvidado sobre el fundamento último del valor económico entre Tomás de Aquino, Conrado Summenhart, Domingo de Soto y Diego de Covarrubias", en Cauriensia, XV, 2020, pp. 539-540.

21 SUMMENHART, C., De Contractibus licitis et illicitis. 260. Véase también PERPERE VIÑUALES, ALVARO, "Caballos, ratones, gemas y pulgas: un debate olvidado...", pp. 540-541.

22 SUMMENHART, C., De Contractibus licitis et illicitis, 260.

23 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 85.

24 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 86.

3. LA DISTINCIÓN VITORIANA DE "VALOR" Y "VALORACIÓN"

Hecha esta primera aproximación, el texto muestra que Vitoria reconoce que la posición que ha asumido de Summenhart es insuficiente para comprender lo que él observa en el mundo económico de su tiempo. Para Vitoria, pareciera que la dinámica comercial se moviera, en la práctica, de otra manera y por ello se aleja de lo dicho por Summenhart y en cambio introduce una distinción que utilizará luego a lo largo de todos los artículos de su comentario a la cuestión 77: esta distinción es la que hay entre el "valor de los objetos" y la "valoración que hacen de ellos las personas".

Vitoria observa que, idealmente, debiéramos realizar transacciones por un precio y este, a su vez, debería reflejar el valor de los bienes. Pero quien conoce de primera mano el mundo del comercio enseguida se da cuenta de que no es lo que usualmente sucede. Más bien, la realidad muestra que los contratos se realizan cotidianamente como resultado de la valoración que las personas hacen de los bienes que quieren intercambiar y que es esa valoración la que se ve reflejada en el precio. Esta valoración no es siempre concordante con el valor que habría que dar a esos mismos bienes. O, dicho en otras palabras, para Vitoria las personas valoran los objetos y es sobre esta valoración (y no sobre el valor "objetivo") que aceptan o se niegan a realizar las transacciones económicas. Esta valoración, aunque como se dijo idealmente debiera estar fundada en la utilidad común que brinda el bien a comprador y vendedor, está de hecho teñida por la subjetividad de cada uno de ellos. Aunque debería estar fundada en el valor económico de los objetos está usualmente afectada (e incluso fuertemente afectada) por la visión particular y personal de los agentes económicos. El precio suele reflejar esta valoración subjetiva y no la "común utilidad" que tienen los bienes.

En este contexto, uno encuentra textos donde esta dificultad es reafirmada categóricamente. Por ejemplo, hablando sobre la compraventa de artículos no necesarios para la vida humana, Vitoria dice que muchas veces "se venden en mucho más de lo que valen", y si esa transacción las partes la hacen libremente, entonces "no hay allí algo que esté sujeto a restitución, porque al que consiente no se le hace injuria"[25]. Y un poco más adelante, el dominico afirma taxativamente que "excluido el fraude, el engaño y la ignorancia" es lícito vender las cosas no necesarias al precio que el comprador esté libremente dispuesto a pagar, no importa cuanto sea. En este marco, no llama entonces la atención que diga que no hay nada ilícito en vender una piedra "que no vale más que quinientos" en "mil ducados", en tanto en que los requisitos anteriores están obviamente cubiertos[26]. En todos estos ejemplos, como se puede ver, aunque la discusión central es sobre el precio justo, Vitoria reconoce una distinción que

25 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 91-92.
26 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 93.

para la filosofía de la economía es central: no es lo mismo el valor de las cosas, es decir, lo que las cosas valen en sí mismas, que la valoración que las personas hacen de esas mismas cosas. En todos estos ejemplos, el dominico contrapone el valor objetivo (lo que vale) y la valoración que hacen quienes comercian (lo que están dispuestos a pagar). Y lo que se puede ver es que Vitoria acepta sin problema que el precio en el que se dan los intercambios refleja, en los hechos, la valoración que se hace de esos bienes, y que en muchos casos, ella no refleja el verdadero valor que tienen.

Este aspecto de la subjetividad que se introduce con el concepto de la valoración económica es un elemento a mi juicio central en la teoría del valor económico que propone Vitoria. Y para él, esta subjetividad es plenamente reconocible en torno a tres grandes elementos.

3.1. LA NECESIDAD COMO PRINCIPIO DE AFECTACIÓN SUBJETIVO

El primer elemento que señala el dominico, y que de alguna manera incluye a los dos que siguen, es el de la necesidad. Vitoria es especialmente preciso en esta cuestión aunque este punto es imposible, (o al menos, extremadamente difícil) de mostrar de un modo sencillo en las lenguas modernas. En efecto, en latín la idea de necesidad puede ser expresada por medio de dos palabras y ambas son ampliamente utilizadas cuando se habla de las compraventas: *indigentia* y *necessitate*. Si bien ambas palabras aluden a que las acciones de las personas son movidas por cierta necesidad, sea la del comprador por comprar ese bien, sea la del vendedor por vender el bien, los términos aluden a dos formas muy diferentes de vivir esto.

Una primera forma de necesidad es la de la *indigentia.* Para Vitoria (lo mismo que para Tomás de Aquino[27]), los intercambios se dan siempre en la medida en que comprador y vendedor tienen necesidad (*indigentia*) de lo que el otro tiene. Si no se sintiera esta *indigentia*, no habría intercambio. Dice Vitoria que "la compraventa ha sido introducida para la común utilidad del comprador y vendedor, puesto que uno necesita (*indiget)* del otro y al contrario"[28]. Y un poco más adelante, señala que hay diferentes grados de necesidad (*indiget)* entre compradores y vendedores, y que todos ellos deben ser tenidos en cuenta al intentar establecer el precio[29]. Esta necesidad (*indigentia*) de alguna manera mueve a las personas a actuar, pero no es una fuerza que anule o disminuya la

27 AQUINO, Tomás de, Suma de Teología, II-II, q. 77 a. 1: "Emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus *indiget* re alterius et e converso" (mi énfasis).

28 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 83.

29 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 83-84. En cada uno de los cuatro casos, el término que utiliza para explicar la necesidad que mueve a las compras y las ventas es "indiget".

libertad a un nivel en que el intercambio pueda dejar de considerarse libre. Si así fuera, ya no habría aquí un verdadero intercambio comercial y estaríamos en presencia de otra forma de necesidad, que analizaré a continuación.

Vitoria presenta una segunda forma de necesidad, expresada con el término *necessitas*. En este caso, el deseo de poseer el bien ya no es tan particular o personal, sino que surge o de la misma naturaleza de la persona, que exige o demanda inexorablemente la posesión de un bien, o surge de alguna forma de coacción externa que acaba anulando la voluntariedad del acto realizado[30].

Por ejemplo, y vinculado con el primer caso, para Vitoria algunos bienes son deseados por nosotros, pero tenemos no solamente *indigentia* de ellos sino también *necessitas*: tal es el caso de, por ejemplo, la comida. Con independencia de la necesidad que sintamos a nivel personal y subjetivo, es un hecho que por nuestra naturaleza corpórea necesitamos comida. Sin embargo, es claro que esto no es así en todos los bienes. Por ejemplo, no necesitamos caballos veloces. Esto lo lleva a introducir una distinción que ha sido ampliamente revisada por quienes se dedican a estudiar el tema del justo precio en su obra: la distinción entre los bienes "necesarios para usos humanos" y los que no lo son[31].

Señala Vitoria que "[l]as cosas vendibles tienen una doble diferencia. Algunas son necesarias para los usos humanos, como el trigo, el aceite, el vino, el pan, etc. (...) Algunas otras son cosas vendibles que no son tan necesarias ni tienen que ver con la necesidad sino que sirven para el adorno o la curiosidad, como el halcón, la espada, el caballo y otras cosas"[32].

Como se puede ver, las cosas que están vinculadas con nuestra naturaleza humana y a las que ella está inclinada a buscarlas generan actos que son en algún sentido involuntarios[33].

Vitoria considera que en muchos casos tenemos necesidad (*indigencia)* de comprar bienes atados a las necesidades humanas (*necessitas).* En esos casos, la *indigentia* podría llevarnos a una valoración exorbitante, y ello en virtud de

30 GONZALEZ FABRE, Raúl, "La teoría del justo precio en Francisco de Vitoria", en *Estudios Eclesiásticos,* Vol. 72, 283, 1997, 644.

31 Sobre la originalidad vitoriana de esta tesis véase el análisis hecho por José Barrientos García (BARRIENTOS GARCÍA, José, Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629), vol. 1. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1985, 50-51; cfr. también: Repertorio de moral económica (1526-1670): la Escuela de Salamanca y su proyección. Pamplona. Eunsa, 2011. Entre los historiadores de las ideas económicas, esta distinción ha suscitado no poca polémica. Rothbard, por ejemplo, dice que Vitoria añadió "una curiosa distinción entre bienes de lujo y bienes necesarios" para luego criticarla por ser poco necesaria y altamente imprecisa (ROTHBARD, Murray N., Historia del Pensamiento Económico. Madrid: Unión Editorial, vol. I, 1999, 133-134. En cambio Paradinas señala todo lo contrario. Cfr PARADINAS, Jesús L., "El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca", recurso en línea, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2017, 11.

32 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 91.

33 GONZALEZ FABRE, R., "La teoría del justo precio en Francisco de Vitoria", 644.

nuestra necesidad natural por esos bienes (para él, el caso más claro es el de la comida). Para Vitoria, entonces, en estos casos particulares la valoración de los objetos debe coincidir con el valor real de los mismos, es decir, debe ser desvinculada de la *indigentia* que las personas pueden sentir en ese momento particular. Ella podría llevarlas a pagar precios exorbitantes y por ende, injustos.

Pero también señala en los casos en que sentimos necesidad (*indigentia)* por poseer algunas cosas que claramente no son necesarias para los usos humanos, como por ejemplo un halcón o una gema, la valoración puede desligarse del valor real de los bienes sin que ello implique ningún problema moral. Se daría aquí el caso de una transacción hecha a un precio que no refleja el verdadero valor del objeto y que sin embargo no es injusta.

Por otra parte, vinculado ahora al segundo caso, hay que decir que una persona puede realizar actos que son en apariencia libres, pero que en verdad no lo sean. Esto podría suceder cuando la persona decide algo pero lo hace bajo cierta amenaza o coacción, hay aquí una falta de voluntariedad que anula la moralidad del contrato. Y esto podría ser aun más grave, donde la necesidad de actuar ya es abierta y total. En ambos casos, los actos no reflejan el verdadero valor que las cosas tienen, ni en sí mismas, ni para el sujeto[34]. Esta distinción entre *indigentia* y *necessitas,* además de sus implicancias en el tema del precio justo, tiene importantes consecuencias en el plano de la teoría de la valoración económica que aquí nos preocupa. En efecto, lo que Vitoria reconoce es que la valoración que hacemos de los bienes está usualmente vinculada a la necesidad que nosotros sentimos de ellos (*indigentia)*, no a la necesidad (*necessitas*) que realmente tenemos de ellos. El reconocimiento de esta subjetividad en la apreciación de los bienes es precisamente lo que abre a la posibilidad de que existan los precios injustos, pues solamente en la medida en que nuestra subjetividad entra en juego es que se puede perder de vista la utilidad objetiva que ese bien nos puede traer. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que, con independencia de la objetiva necesidad que tenemos de los bienes nuestra subjetividad perciba una necesidad mucho mayor o mucho menor de ellos? Vitoria responde esta cuestión, y las desarrollaré en los dos puntos que siguen.

34 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 92. En este punto, Vitoria recurre al ejemplo del navegante desarrollado por Aristóteles y largamente comentado primero por la escolástica y luego por la Segunda Escolástica. Cfr. LANGHOLM, Odd, The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 15-29.

3.2. *LA VOLUBILIDAD DEL CARÁCTER COMO PRINCIPIO DE AFECTACIÓN SUBJETIVO*

El segundo elemento que menciona Vitoria como condicionante de la subjetividad es el de la "volubilidad del carácter" (*levitate animi)*. Ese concepto aparece íntimamente vinculado al debate anterior: el de la necesidad. En efecto, la pregunta que uno podría hacerse es si la volubilidad del carácter es algo cuya presencia de alguna manera anula la libertad de la persona y vuelve, por ello, injusto al intercambio. En este punto, Vitoria discute con Angel de Clavasio[35]. En su *Summa angelica de casibus conscientiae* éste último señaló que la compraventa debe necesariamente excluir el fraude entre las partes, ninguna de las partes debe estar atada a la necesidad (*necessitas)* pero añade que en tercer lugar ninguno de los que comercian debe estar atado a una "*magna mentis levitate*", ya que esto también volvería al intercambio ilícito[36].

Vitoria discrepa abiertamente con este tercer añadido que hace Angel de Clavasio, especialmente cuando lo que se intercambia son bienes no necesarios para los usos humanos[37]. En esos casos, basta con que no haya engaño, fraude , violencia o ignorancia para que la valoración pueda ser considerada lícita, no importa lo que esta dé. Los ejemplos que pone a continuación apuntan todos en la misma dirección. Mucha gente compra gemas, espadas o caballos por más de lo que valen movido por su "carácter voluble". Y este hecho, fácilmente verificable, no resulta para Vitoria en contratos ilícitos ni injustos[38].

La volubilidad del carácter hace que valoremos cosas como la música, las artes, pero también que estemos dispuestos a pagar por cosas que no tienen realmente ningún valor, como por ejemplo una mentira[39]. También hay casos en los que el carácter voluble hace que regalemos o vendamos extremadamente baratos bienes no necesarios, como vestidos suntuosos. Ninguno de estos bienes o servicios están realmente vinculados a una genuina *necessitas* y por lo tanto el deseo desordenado que se tiene de ellas no anula la licitud de la compraventa.

Vitoria menciona todos estos casos preguntándose si hay aquí situaciones de "injusticia" o de "ilicitud", pero mirados desde una perspectiva de la filosofía de la economía, estos ejemplos son también extremadamente reveladores. Lo que el dominico nos muestra con todos ellos es que en el mundo del comercio hay innumerables situaciones en los que la valoración está totalmente "desenganchada" del valor objetivo de los bienes. En todos estos ejemplos, la "utilidad común" no es algo tenido en cuenta al momento de establecer el precio. Su

35 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 92 y ss.

36 La referencia a Angel de Clavasio esta tomada de VITORIA, F. de, Contratos y usura, 92, nota 18.

37 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 92-93.

38 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 93.

39 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 93.

lugar es ocupado por una valoración íntimamente afectada por el "carácter voluble" de las personas que desean exageradamente ciertos bienes o servicios. Lo que hacen es valorar muy por encima del valor real. Este reconocimiento muestra que en el mundo real del comercio el precio, en tanto reflejo del valor económico de los bienes, no es necesariamente establecido en base a la mencionada "utilidad común", sino que muchas veces es establecido en base a estos otros elementos. El conocimiento que Vitoria tenía de la dinámica comercial de su tiempo le permite reconocer que la valoración está muchas veces más vinculada al "carácter voluble" de las personas que al valor del objeto. Y es la voluptuosidad la que genera una dinámica independiente en el proceso de valoración, separándola de la valoración real que los objetos deberían tener.

3.3. EL MODO DE VENDER COMO PRINCIPIO DE AFECTACIÓN SUBJETIVO

Un tercer elemento que modifica la afectación de las valoraciones es la forma en que se relacionan el comprador y el vendedor. Utilizando la expresión de Vitoria, el modo (*modus vendendi)* en que se realizan las compras y las ventas también influye en el precio de los bienes. Así, dice el dominico que "es muy relevante el que yo venda una casa y diga: '¿quién quiere comprar mi casa?'; o que otro diga '¿quieres venderme tu casa?'. Porque si el vendedor pregunta ofreciendo las mercancías no las vende a tanto como si es preguntado y no quiere venderlas como es manifiesto en las ventas públicas"[40]. Como se puede ver del propio ejemplo, lo que Vitoria reconoce es que la valoración que las personas hacen de los bienes está vinculada no solamente con el objeto mismo, sino que es también el resultado de la mediación que ejerce quién vende (o compra) ese mismo bien. En otras palabras, además de la "utilidad" que el bien pueda tener, lo cierto es que la manera en que éste es presentado al comprador (o al vendedor) hace que se modifique la valoración que los sujetos hacen del mismo.

Para Vitoria esta situación es en primer lugar un hecho. Es decir, es lo que sucede comúnmente en el trato comercial. Pero además, para él esto es también algo lícito. En otras palabras, este cambio que sucede en las personas en virtud de la forma en que el bien es comunicado (o requerido) no vuelve ilícito el cambio en la valoración. Por el contrario, para él es algo perfectamente lícito[41].

40 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 86.

41 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 86: "Es pues lícito comprar algo más barato debido al modo de vender, *porque así es la común estimación de los hombres"* (mi énfasis).

4. VALOR OBJETIVO, VALORACIÓN SUBJETIVA Y PRECIO

Como se dijo al comienzo de este trabajo, como teólogo que era la preocupación central de Vitoria no es la de realizar una reflexión teórica sobre el fundamento del valor económico, sino más bien la de establecer algún marco ético que permita reconocer el precio justo. Su reflexión está guiada, según él mismo señala, por el deseo de dar alguna guía moral a quienes se dedican a las compras y ventas.

Aceptado esto, hay que decir que, a mi juicio, aun cuando no haya sido su intención principal, la reflexión de Vitoria muestra una interesante aproximación al problema de la valoración económica, considerado en sí mismo, esto es, como requisito previo a la calificación moral[42]. Creo que es posible hablar no solamente de una ética económica en Vitoria sino también de una verdadera filosofía de la economía.

La distinción entre "valor objetivo" y "valoración subjetiva", junto con la distinción entre objetos "necesarios a los usos humanos" y objetos "no necesarios para los usos humanos" permite por un lado abordar la cuestión del precio justo de un modo más complejo (ética económica), pero sirve también para articular las bases de una verdadera teoría del valor económico (tema más propio de la filosofía de la economía). Esta diferencia entre "valor objetivo" y "valoración subjetiva" puede reconocerse con facilidad a partir de la afirmación de Vitoria de que no toda valoración errada respecto al valor que debiera surgir de la común utilidad de comprador y vendedor da como resultado un precio injusto, y por ende ilícito y que exige restitución. Antes bien, esto solamente sucede con aquellas valoraciones erradas que se relacionan exclusivamente con los bienes necesarios para los usos humanos. Los bienes que no son necesarios para los usos humanos son muchas veces valorados de manera incorrecta, sea por la necesidad, sea por el modo en que se venden, pero sobre todo por el carácter voluble del comprador o del vendedor. En estos casos la transacción se realiza sobre una valoración que no refleja la verdadera "común utilidad" y sin embargo para Vitoria no hay un precio ilícito y que genera la obligación moral de restitución[43]. Más aun, para Vitoria incluso es razonable hablar del "precio" que tienen bienes o actos ilícitos o inmorales.

Esta tesis de que la valoración que hacen los sujetos está en determinados casos disociada del valor objetivo de las cosas e incluso de la calificación moral

42 Discrepo aquí levemente con lo dicho por GONZÁLEZ FRAGA, R., "La teoría del justo precio según Francisco de Vitoria", 628-629. Si bien es estoy plenamente de acuerdo en que el dominico tiene una intención preponderantemente moral en su análisis del precio, creo que esa reflexión valorativa sobre el justo precio se logra precisamente porque hay, al menos como substrato teórico, cierta visión filosófica del valor económico, y de cómo y por qué valoramos de hecho a las cosas.

43 CASTILLO CÓRDOVA, G. y ZORROZA, M.I., "Actividad económica y acción moral", 83; ROOVER, R. de,"El concepto de precio justo: teoría y política económica", 32.

de los hechos es llevada al extremo por Vitoria con un ejemplo que creo que merece ser analizado en detalle. Dice el dominico:

> "Si alguna muchacha recibiera de alguien mil ducados a cambio de un placer y un acto lujurioso, y de otro modo no querría tener nada con él, y él se los diera, nadie la condenaría a la restitución. Luego si la muchacha a cambio del acto lujurioso que no tiene ningún valor, y si tiene algún valor es, por ejemplo, diez ducados- puede recibir cuanto pueda, a saber, mil monedas de oro, y no está obligada a la restitución, aunque peque teniendo algo con el otro"[44]

Lo primero que creo que hay que hacer notar es que, como se puede ver, a pesar de ser un "acto lujurioso", este tiene para Vitoria un precio. En otras palabras, es posible medir en dinero su valor económico, aun cuando efectivamente sea un acto inmoral[45]. Pero este precio tiene dos dimensiones posibles. Por un lado, el precio podría medir verdaderamente (si vale la expresión) el valor del acto. Según Vitoria, en su tiempo "un placer" y "un acto lujurioso" no podía valer más de diez ducados. Pero por otro lado, el precio podría medir el valor que tenía ese acto para el hombre y la mujer de su ejemplo, es decir, para dos personas concretas. Movidos por el carácter voluble de ambos, el precio reflejaría ahora un valor de diez mil ducados.

La valoración por la que efectivamente se pacta el encuentro hipotético está, como fácilmente se reconoce en la lectura del texto, muy por encima del valor real: el valor real era de diez ducados y el valor pactado de diez mil ducados (mil veces más la valoración que el valor real). Es el carácter voluble lo que ha generado esta valoración elevada, y, lo que es más importante, es sobre ella y no sobre el valor objetivo que se ha producido la transacción comercial entre ambos[46].

Este caso muestra que con independencia de la calificación moral de la acción (esto es, con independencia de si se contrata a alguien para realizar una acción inmoral), y también con independencia del debate sobre el valor ético-económico del servicio contratado (es decir, si hay o no en este caso una situación de "precio justo"), para Vitoria es posible e incluso necesario reconocer la conveniencia de este abordaje filosófico-económico. Si se quiere comprender la dinámica de la vida comercial cotidiana hay que prestar atención a la "valoración" que hacen las personas antes que al "valor de los bienes". Es este concepto

44 VITORIA, F. de, Contratos y usura, 94.

45 Aunque no es tratado por Vitoria, esta aproximación permite reconocer también la existencia de precios para actos no solamente inmorales sino también ilegales.

46 Dado que la situación que se describe no se da dentro del comercio de "bienes necesarios para los usos humanos", entonces no hay en este caso "precio injusto", aun cuando la valoración que hacen los que realizan el intercambio no refleja el valor real de lo intercambiado (diez ducados). Puede consultarse: ELEGIDO, Juan Manuel, "The Just Price: Three Insights from the Salamanca School". Journal of Business Ethics. 90, 2009, 29-46.

el que explica por qué se realizan los intercambios. Está claro que para Vitoria esto no significa una justificación moral de cualquier valoración: de hecho, la existencia y el explícito reconocimiento de transacciones realizadas a "precios injustos" muestra que en este mundo las personas muchas veces pactan intercambios por valores muy superiores a los que deberían en bienes en los que esto no debe suceder. La calificación de "injustos" no deja de significar que se da por sentado el reconocimiento de la "valoración" como algo esencialmente vinculado no solamente a la "utilidad común" sino también a cuestiones como el carácter voluble o las formas de comunicación entre vendedores y compradores. Solamente así se puede entender mejor cómo es que las personas no se dejan guiar por el valor que el bien realmente debería tener para ellos.

A los efectos de la discusión más propia de la filosofía de la economía, creo que el análisis que separa el valor de los objetos de la valoración permite una mejor comprensión de cómo se da de hecho la vida económica. En efecto, si el valor debiera estar vinculado, idealmente, a la "utilidad común de vendedor y comprador", ¿qué es lo que hace que esto muchas veces no suceda? ¿Por qué uno encuentra tan seguido la realización de compras y ventas pactadas a precios que reflejan valores considerados por muchos como excesivos o ínfimos? Vitoria puede dar respuesta a esta realidad: las transacciones, de hecho, no se realizan en razón del valor de las cosas, sino en razón de la valoración que se hace de ellas. Y esta valoración está muchas veces afectadas por la necesidad desordenada que el sujeto siente por ellas, el carácter voluble que lo afecta o el modo en que las compras y ventas se realizan. Solamente en la medida en que se reconozca este elemento subjetivo es que se puede comprender verdaderamente la dinámica de la vida económica. Y es también gracias a esto que la idea del precio justo tiene un verdadero sentido normativo: la exigencia del mismo se puede hacer sobre bienes "necesarios para los usos humanos", mientras que en otros casos no hay demasiado espacio para esta exigencia ética.

5. CONCLUSIÓN

Como decía al comienzo de este trabajo, Vitoria no se propuso en sus escritos realizar una teoría del valor económico. Aun cuando es posible encontrar ideas vinculadas con la economía moderna, Vitoria no dejó nunca de reconocerse como un teólogo que aconsejaba sobre la moralidad de diversos temas, entre los cuales estaba la cuestión de la compraventa[47].

Hecha esa salvedad, creo que es posible reconocer que, en virtud de sus necesidades teóricas, Vitoria propuso en sus escritos una primera fundamentación al valor económico. Su interés no parece centrado en dar una teoría general

47 SCHUMPETER, Joseph Alois, Historia del Análisis Económico. Barcelona: Ariel, 1971, especialmente, 136 y ss.

de los precios, tema mucho más moderno, sino en explicar de qué manera las personas valoran los bienes económicos y como ello se manifiesta luego en los precios que se pactan en los intercambios. Si bien en un primer momento Vitoria parece asumir la posición de Conrado Summenhart, esto es rápidamente superado por un problema práctico: diera la impresión de que el precio es más fácilmente cognoscible *luego* de que se han dado las transacciones que *antes* de que estas se den. Y si es así, lo que hay que explicar no es tanto el valor de los objetos, sino la valoración que hacen (o han hecho) los agentes económicos. Esta valoración es la que luego se traducirá en un precio y este precio es el que podrá ser considerado como "justo" o "injusto".

A su manera, considero que Vitoria comienza a reconocer que el gran problema que hay al momento de desear que las personas comercien con "precios justos" es que las decisiones no son tomadas necesariamente en base al valor de los objetos, sino que se hacen en base a la valoración que hacen las personas. Hay aquí un giro subjetivista. Esta valoración puede o no reflejar el valor de las cosas. Y, sobre todo, es esta valoración en donde entran elementos como la sensación de necesidad, el carácter voluble o las relaciones humanas, afectando el recto conocimiento que se debería hacer de la utilidad común que tienen los bienes para aquellos que comercian. De este modo, por un lado, Vitoria mantiene la idea de que el valor económico refleja siempre la utilidad común y que este posee cierta objetividad, hecho que permite dar una justificación moral a la idea de precio justo. Pero al reconocer también a la valoración como elemento central en la toma de decisiones económicas, introduce un cierto elemento subjetivista. Este desplazamiento de la idea de valor a la idea de valoración le permite a Vitoria explicar mejor la dinámica comercial real, tanto de aquellos bienes "necesarios para los usos humanos" y donde la moral pide que la valoración se asemeje al valor de los bienes, como también de aquellos bienes que no son necesarios, donde hay una prescindencia de la moral, aun cuando se reconozca que el precio pagado muchas veces es exageradamente alto o bajo. En uno y otro caso, con independencia del juicio ético, el hecho en sí, esto es, el hecho fácilmente verificable de transacciones hechas por precios muy por encima o por debajo del precio que reflejaría el valor objetivo, solamente puede ser explicado gracias a esta introducción de la valoración como elemento central en la toma de decisiones. Sin embargo, este elemento subjetivo tiene sentido para Vitoria únicamente dentro de un marco objetivo, en el que con independencia de la valoración que se haga, las cosas igual tienen un valor verdadero al cuál referirse. Considero que haciendo esto Vitoria inicia un camino original, en el que intenta explicar la dinámica comercial combinando subjetividad y objetividad. Gracias a la presencia de estos dos polos, evita caer tanto en el subjetivismo económico total (que independizaría a la vida económica de la ética) como en el objetivismo económico absoluto, doctrina totalmente estéril a los efectos de la explicación del hecho económico. Aunque desarrollado dentro de una discusión muy distinta y con un objetivo mayoritariamente moral, creo que es posible

reconocer en la obra de Vitoria el germen de importantes principios que dan sentido a una verdadera teoría del valor económico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, TOMÁS DE, *Summa Theologiae* / *Suma teológica*. Madrid: BAC, 1947-1960.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea.* Madrid: Gredos, 1995

BARRIENTOS GARCÍA, JOSÉ. *Repertorio de moral económica (1526-1670): la Escuela de Salamanca y su proyección*. Pamplona: Eunsa, 2011.

BARRIENTOS GARCÍA, *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629),* vol. 1. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1985.

CASTILLO CÓRDOVA, GENARA / ZORROZA, MARÍA IDOYA. "Actividad económica y acción moral. Una revisión del supuesto antropológico moderno en la descripción del mercado en Francisco de Vitoria". *Revista Empresa y Humanismo.* 19, 1, 2015, 65-92.

CENDEJAS BUENO, JOSÉ LUIS. "Justice and just price in Francisco de Vitoria's Commentary on Summa Theologica II-II, q. 77". *Journal of Philosophical Economics.* 15, 1-2, 2021, 1-33.

CENDEJAS BUENO, JOSÉ LUIS. "Justicia, mercado y precio en Francisco de Vitoria". *Revista de Empresa y Humanismo,* 21, 1, 2018, 9-38.

COVARRUBIAS Y LEYVA, DIEGO DE. *Variarum de Iure Pontificio regio et caesareo resolutionum libri III.* Lugduni: Sebastianum Bartolomaei Honorati, 1557.

CHAFUÉN, ALEJANDRO A. *Economía y ética: Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Madrid: Rialp, 1991.

DE ROOVER, RAYMOND. "El concepto de precio justo: teoría y política económica". *Estudios Públicos.* 18, 1985, 22-40.

ELEGIDO, JUAN MANUEL. "The Just Price: Three Insights from the Salamanca School". *Journal of Business Ethics.* 90, 2009, 29-46.

GÓMEZ CAMACHO, FRANCISCO. "Del precio justo de la Escolástica al precio de libre mercado liberal". *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid.* 2, 1998, 47-66.

GÓMEZ RIVAS, LEÓN M. "La teoría del valor en la Escuela de Salamanca". En *Modernidad de España: apertura europea e integración atlántica*, editado por Antonio Miguel Bernal Rodríguez, 293-300. Madrid: Marcial Pons, 2017.

GONZALEZ FABRE, RAÚL, "La teoría del justo precio en Francisco de Vitoria". *Estudios Eclesiásticos,* 72, 283, 1997.

GRICE-HUTCHISON, MARJORIE. *El pensamiento económico en España.* Barcelona: Editorial Crítica, 1982.

IPARAGUIRRE, DEMETRIO. *Francisco de Vitoria: una teoría social del valor económico.* Bilbao: Ed. El mensajero del Corazón de Jesús, 1957.

KOSLOWSKI, PETER. "Philosophy and Economics. An Introduction", en *Economics and Philosophy,* Tubingen: Möhr, 1985.

LANGELLA, SIMONA / RAMÍS BARCELÓ, RAFAEL (coords.). *¿Qué es la Escuela de Salamanca?* Madrid: Sínderesis, 2021.

LANGHOLM, ODD, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

LANGHOLM, ODD. "Olivi to Hutcheson: Tracing an Early Tradition in Value Theory." *Journal of the History of Economic Thought.* 31, 2, 2009, 131-141.

LANGHOLM, ODD. *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money, and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*. Leiden / New York / Köln: Brill, 1992.

MATIENZO, JUAN DE. *Commentaria Ioannem Matienzo,* Mantuae Carpentanae: Excudebat Franciscus Sanctius, 1580.

MONSALVE, FABIO. "Scholastic Just Price Versus Current Market Price: is it Merely a Matter of Labelling?". *The European Journal of the History of Economic Thought*, 21, 1, 2014, 4-20.

PARADINAS, JESÚS L. "El pensamiento económico de la Escuela de Salamanca", recurso en línea, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2017.

PERPERE VIÑUALES, ALVARO, "Caballos, ratones, gemas y pulgas: un debate olvidado sobre el fundamento último del valor económico entre Tomás de Aquino, Conrado Summenhart, Domingo de Soto y Diego de Covarrubias", en Cauriensia, XV, 2020, 529-549.

ROTHBARD, MURRAY N. *Historia del Pensamiento Económico.* Madrid: Unión Editorial, vol. I, 1999.

SCHUMPETER, JOSEPH ALOIS, *Historia del Análisis Económico.* Barcelona: Ariel, 1971.

SIERRA BRAVO, RESTITUTO, *El pensamiento social y económico de la Escolástica: desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social,* 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Sociología Balmes, 1975.

SOTO, DOMINGO DE. *De Iustitia et Iure Libri Decem/De la justicia y el derecho en diez libros,* edición facsimil de la edición de 1556, traducida por Marcelino González Ordóñez O.P., vol. III. Madrid: Instituto de Estudios Públicos, 1968.

SUMMENHART, CONRADO. *De Contractibus licitis et illicitis.* Venecia: Bernardum Iuntam, 1580.

VITORIA FRANCISCO DE, Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás. Tomo IV De justicia (qq. 67-88), editado por V. Beltrán de Heredia. Salamanca: Biblioteca de Teólogos españoles, 1934.

VITORIA, FRANCISCO DE. *Contratos y usura,* Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas de María Idoya Zorroza. Pamplona: Eunsa, 2006.

ZORROZA, MARÍA IDOYA. "Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca". *Revista de Empresa y Humanismo.* 16, 1, 2013, pp. 53-72.

ZORROZA, MARÍA IDOYA. "Introducción". Francisco de Vitoria, *Contratos y usura*, traducido por María Idoya Zorroza. Pamplona: Eunsa, 2006.

MISCELÁNEA

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 255-279
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

VOLVER A LEER INOCENTEMENTE: UNA CRÍTICA A LA HERMENÉUTICA HISTORICISTA DESDE EL PENSAMIENTO DE LEO STRAUSS

READING NAÏVELY AGAIN: A CRITIQUE OF HISTORICIST HERMENEUTICS ACCORDING TO THE TOUGHT OF LEO STRAUSS

JORDI FEIXAS I ROIGÉ
Doctor en Filosofía
Departamento de Filosofía y Humanidades.
Director Académico de Grados
Facultad de Filosofía La Salle
Universitat Ramon Llull
Barcelona/España
jordi.feixas@salle.url.edu.
ORCID: 0000-0002-1754-3672

Recibido: 31/07/2024
Revisado: 08/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El presente artículo recupera las lecciones hermenéuticas del filósofo Leo Strauss (1899-1973) y, participando en el debate sobre cómo deben ser comprendidas, las contrapone al modo de leer propuesto por el historicismo filosófico e historiográfico. A lo largo del texto, se reivindican las contribuciones de Strauss como capaces de abordar un debate incluso con la hermenéutica historicista posterior a dicho autor. La esperanza que mueve esta reflexión es que los argumentos presentados puedan contribuir, no solo a la comprensión del pensamiento de Leo Strauss, sino también a la recuperación de un modo de leer emancipado del filtro y de la carga de una filosofía actual que dificulta un diálogo genuino con el pasado.

Palabras clave: Leo Strauss, hermenéutica, historicismo, filosofía política, historia de las ideas.

Abstract: This paper revisits the hermeneutical lessons of the philosopher Leo Strauss (1899-1973) and, engaging in the debate on how they should be understood, contrasts them with the mode of reading proposed by philosophical and historiographical historicism. Throughout the text, Strauss' contributions are vindicated as capable of addressing a debate even with the historicist hermeneutics appeared after him. The hope driving this reflection is

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.255

that the arguments presented can contribute not only to the understanding of Leo Strauss's thought but also to the recovery of a way of reading freed from the filter and burden of contemporary philosophy, which hinders a genuine dialogue with the past.

Keywords: Leo Strauss, hermeneutics, historicism, political philosophy, history of ideas.

1. INTRODUCCIÓN

El estudioso de la historia de la filosofía que somete a análisis su propia práctica llega, inevitablemente, a la siguiente pregunta: ¿qué se puede esperar de la lectura de los filósofos del pasado? No es una pregunta menor y su contestación no puede considerarse en ningún caso una obviedad, especialmente si se tiene en cuenta la divergencia y variedad de respuestas a dicha cuestión que pueden encontrarse en el debate filosófico reciente[1].

Responder a la pregunta anterior pasa por resolver un dilema previo o, como mínimo, simultáneo. Se trata de la cuestión de cómo debemos leer a los autores del pasado. Este problema fue abordado con profundidad por Leo Strauss (1899-1973), cuyos estudios sobre la lectura de los filósofos políticos del pasado y la forma en qué deberían ser leídos anticipó, en muchos sentidos y gracias a su radicalidad filosófica, los debates hermenéuticos posteriores. Por esta razón, el presente artículo quiere recuperar las lecciones hermenéuticas straussianas y, participando en el debate interpretativo sobre las mismas[2], ponerlas en contraposición al historicismo imperante. La esperanza que mueve esta reflexión es

1 Quentin Skinner, uno de los principales historiadores de la filosofía de los últimos tiempos, ha enfatizado que el principal aprendizaje que se puede obtener de las ideas del pasado es la divergencia con las ideas del presente. Así, el gran valor de la historia de la filosofía consistiría en entender la contingencia y la particularidad contextual de todo pensamiento. SKINNER, Q., "Meaning and Understanding in the History of Ideas" en SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 88-89. En cierto modo, esta es una expresión del carácter historicista de la historia de la filosofía actual, con su énfasis en la relación determinante entre pensamiento y contexto. Cf. RORTY, R., SKINNER, Q., SCHNEEWIND, J.B., *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. En cambio, autores como Allan Bloom han entendido que existen problemas humanos permanentes con los que los grandes libros de la historia del pensamiento ponen en contacto y sobre los que estas obras permiten reflexionar. En ese caso, el valor de la historia de la filosofía iría más allá de aquel otorgado por parte de los historicistas, esto es, más allá de la constatación de la diferencia histórica o de la contingencia de toda creencia. Cf. BLOOM, A., *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster Inc., 1987. P. 252.

2 Toda consideración sobre el pensamiento de Strauss debe asumir una dificultad importante: sus ideas siempre fueron presentadas entre los comentarios dedicados a los autores del pasado. Saber dónde termina el comentario y empieza el pensamiento straussiano es un reto para cualquier historiador de las ideas que dedique sus esfuerzos al intento de comprensión del pensamiento de este autor.

que los argumentos presentados[3] puedan contribuir a volver a *leer inocentemente*, esto es, sin el filtro y la carga de una filosofía actual que impide un diálogo genuino con el pasado[4].

2. LA CRÍTICA DE LEO STRAUSS A LAS CONCLUSIONES HISTORICISTAS SOBRE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA

A lo largo de su trayectoria académica, Strauss mantuvo un debate recurrente con el historicismo. Esta discusión presentó distintos frentes, siendo los más significativos el de la lucha por la recuperación de la filosofía en sentido socrático original y el de la posibilidad de una lectura verdaderamente filosófica del pasado, esto es, de la que pueda aprenderse algo más que la contribución pretérita a nuestro presente.

Según Strauss, con su afirmación de la determinación histórica de todo pensamiento humano, el historicismo radical niega no solo la existencia de respuestas universales a los principales problemas humanos, sino también la posibilidad de la filosofía en su sentido original[5]. Esta última requiere de un único elemento para poder justificarse a sí misma: la consciencia de la ignorancia sobre un conjunto de problemas fundamentales y permanentes que provocan el esfuerzo hacia el conocimiento. Un conocimiento sobre el Todo o sobre la naturaleza de las cosas. Así entendida, la filosofía es fundamentalmente *búsqueda* (zétesis, en griego) de un conocimiento sobre dichos problemas que sustituya las opiniones imperfectas que, como seres políticos que somos, siempre tenemos por el hecho de vivir en un momento histórico y en una comunidad determinados[6]. Sin embargo, es precisamente la existencia de dichas permanencias –de un Todo que prevale– la que es criticada por el historicismo radical. Esta posición afirma que la evidencia histórica muestra una multiplicidad de problemas y de respuestas planteados por parte de los humanos a lo largo del tiempo, algo que justificaría

3 En el proceder de esta reflexión se presentarán las citas de Leo Strauss reproduciendo el original en inglés. Strauss defendió la necesidad de acercarse a los autores estudiados en su lengua original, sospesando cada palabra con atención, como condición hermenéutica imprescindible para comprenderlos. Creemos que un artículo sobre el arte straussiano de leer debe respetar esta condición. Cf. STRAUSS, L., "What is Liberal Education?" en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. P. 7. Cf. STRAUSS, L., "Cohen's Analysis of Spinoza's Biblia Science" en STRAUSS, L., *The Early Writings* (1921-1932). New York: State University of New York Press, 2002. P. 140.

4 La expresión "leer inocentemente" es de Allan Bloom, discípulo de Strauss. BLOOM, A., *Shakespeare Politics.* Chicago & London: The University of Chicago Press, 1981. P. 2.

5 STRAUSS, L., "Political Philosophy and History" en STRAUSS, L., *What is Political Philosophy and Other Studies.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. P. 60.

6 STRAUSS, L., "What is Political Philosophy?" en STRAUSS, L., *What is Political Philosophy and Other Studies.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. P. 11. STRAUSS, L., "Restatement on Xenophon's *Hiero*" en STRAUSS, L., *On Tyranny.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. P. 196-197.

la citada negación de permanencias sobre las que pueda versar el pensamiento, así como la posibilidad de respuestas universales a los problemas que están ligados a una vida humana.

Ahora bien, según Strauss la evidencia histórica no permite justificar la posición del historicista, ni en relación con la cuestión de las respuestas, ni en relación con la existencia de problemas fundamentales o preguntas permanentes. Sobre la primera cuestión, la historia solo muestra que ha habido cambios en las posiciones mantenidas sobre determinadas cuestiones, pero no demuestra que estos cambios sean fruto de razonamientos verdaderos. En consecuencia, la historia no puede enseñar nada en referencia al valor de las posiciones adoptadas en un determinado momento en sustitución de otras, esto es, no puede enseñar nada en lo referente al significado del cambio histórico. Así pues, la tesis historicista debe basarse necesariamente, no en la evidencia histórica, sino en un análisis filosófico que pruebe la relación que pretende afirmar entre el pensamiento y la historia[7]. De hecho, aquí la llamada experiencia de la historia historicista asume, sin justificarlos, dos presupuestos dogmáticos: a) la creencia en el progreso y b) la superioridad moral de la variedad y de la unicidad –es decir, el valor igual de toda época o civilización[8]. Sobre la segunda cuestión, Strauss considera que la experiencia de la historia más bien muestra la existencia de unos mismos problemas fundamentales, de un mismo marco que resiste a los cambios en el pensamiento humano. Algo compatible con el hecho de que la claridad sobre dichos problemas y las propuestas de solución a los mismos puedan variar de una época a otra. Es más:

"If the fundamental problems persist in all historical change, human thought is capable of transcending its historical limitation or of grasping something transhistorical. This would be the case even if it were true that all attempts to solve these problems are doomed to fail and that they are doomed to fail on account of the "historicity" of "all" human thought.""[9]

Contra las posiciones de algunos intérpretes[10], afirmamos que aquí se encuentra una de las pocas tesis filosóficas defendidas por parte de Strauss a lo largo de sus obras: la existencia de problemas fundamentales y la consecuente posibilidad de transcendencia histórica que posibilita el pensamiento sobre los mismos[11]. Una transcendencia que haría posible, de nuevo, la filosofía en su

7 STRAUSS, L., *Natural Right and History.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953. P. 19.

8 Ibid. P. 22.

9 Ibid. P. 23-24.

10 No estamos de acuerdo con John Pocock, de la escuela contextualista de Cambridge, cuando atribuye a Strauss una filosofía dogmática que no tolera el escepticismo. POCOCK, J., "Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli"", *Political Theory*, 3 (1975) 4, pp. 385-401. P. 397.

11 Strauss creyó que sus comentarios históricos contribuían a la recuperación de la conciencia sobre los problemas fundamentales, negada por parte del pensamiento historicista. Y con esta

sentido original[12]. Ante quienes afearían a esta interpretación el cargo de excesivamente inocente, obviando un conjunto de saberes ocultos y terribles en las obras de Strauss[13], cabe recordar que el filósofo siempre es más consciente de los problemas, de los marcos y de la naturaleza de aquello que estudia que no de soluciones definitivas. Este fue el concepto de filosofía tal y como la comprendió Strauss[14].

Strauss reconoció que la filosofía en sentido original, como la búsqueda de conocimiento sobre unos problemas fundamentales, era susceptible a una crítica historicista importante. Según esta, la filosofía entendida como el intento de sustituir las opiniones sobre el Todo por el conocimiento sobre el Todo parte de una serie de presuposiciones dogmáticas. Fundamentalmente, que el Todo es inteligible. Y si se considera que el Todo es inteligible es porque se considera que el Todo tiene una estructura permanente y que, por lo tanto, es siempre lo mismo. Esta presuposición –seguiría la crítica historicista, según Strauss– tiene su origen en la identificación del "ser" (en el sentido más alto) con "el ser siempre". Para el historicismo, el carácter dogmático de esta premisa en la que se basa la filosofía se pone al descubierto en el momento en que se descubre la historicidad de la vida humana. Este descubrimiento consiste en la comprensión

consciencia, la posibilidad de la filosofía en sentido genuino, practicada mediante la lectura –la participación en una gran conversación– de los grandes libros del pasado. STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978. P. 14. Cf. STRAUSS, L., "On the Minos" en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995. P. 74-75. Cf. STRAUSS, L., "Progress or return?" en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. P. 255-257.

12 STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 32.

13 Existe una literatura anti-straussiana dedicada a promover esta acusación, con la que no estamos de acuerdo, a pesar de que la extensión y temática de este estudio no permite, aquí, su refutación. Véase DRURY, S.B., *The Political Ideas of Leo Strauss*. Updated Edition. New York: MacMillan, 2005. Cf. DRURY, S., *Leo Strauss and the American Right*. New York: Saint Martin's Press, 1999. Cf. ALTMAN, W.F., *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*. Plymouth: Lexington Books, 2012.

14 En este sentido, estamos de acuerdo con la interpretación de un Strauss *zetético* o socrático planteada por varios autores. Véase PANGLE, T., TARCOV, N., "Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy" en CROPSEY, J., STRAUSS, L., *History of Political Philosophy*. 3rd Edition, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987. P. 920. Cf. SMITH, S.,"Destruktion or recovery? Leo Strauss's Critique of Heidegger", *The Review of Metaphysics*, 51 (1997) 2. P. 364-365. Cf. SMITH, S.B., "Leo Strauss's Platonic Liberalism", *Political Theory*, 28 (2000) 6. P. 789 i 792. Cf. HILB, C. *Leo Strauss: El arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005. P. 122, 302-303. Cf. MEIER, H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 62. Cf. ZUCKERT, M., ZUCKERT, C., *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006. P. 84-87. Cf. TANGUAY, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. New Haven and London: Yale University Press, 2007. P. 88-89. Cf. JANSSENS, D., *Between Athens and Jerusalem*. Albany: State University of New York Press, 2008. P. 172. Cf. TORRES, B., "Filosofia i revelació en l'obra d'Eric Voegelin: Un estudi de la correspondència amb Leo Strauss.", *Comprendre: Revista catalana de filosofia*, IX (2009) 1-2, 127-157. P. 148.

de que lo que se llama "el Todo" no es, propiamente, un Todo, sino que siempre es algo cambiante e incompleto. El Todo no es algo inteligible. El ser, entonces, no puede ser "el ser siempre" que presupone la filosofía[15].

En su reflexión, Strauss no prosiguió más allá de esta crítica fundamental y constató que no podía discutir estas tesis historicistas. Lo que sí podía hacerse era tener presente esta crítica sobre los presupuestos de la filosofía e investigarla[16]. Además, dado que la experiencia histórica historicista no justificaba su posición sobre la relación entre pensamiento e historia, era necesario estudiar la filosofía que pretender resolver la cuestión de esta relación. Es decir:

"Before we can make an intelligent use of the historically ascertained relations between philosophic teachings and their "times," we must have subjected the doctrines concerned to a philosophic critique concerned exclusively with their truth or falsehood. A philosophic critique in its turn presupposes an adequate understanding of the doctrine subjected to the critique. An adequate interpretation is such an interpretation as understands the thought of a philosopher exactly as he understood it himself."[17]

Así, para resolver el problema que plantea el historicismo nosotros debemos convertirnos en estudiosos de la filosofía historicista y de sus rivales no historicistas, para determinar quién tiene razón en este debate. Debemos convertirnos, en primer lugar, en historiadores de la filosofía. Para ello, debemos comprender correctamente los grandes libros del pasado reciente y remoto.

3. CONDICIONES PARA ENTENDER LA FILOSOFÍA DEL PASADO

Para Strauss, entender a un autor del pasado tal y como este se entendió a sí mismo es el único criterio de objetividad que es posible en historia de las ideas[18]. Esta afirmación debe defenderse ante la crítica historicista según la cual no es posible hablar de *una* correcta interpretación de un texto. Esta posición deriva del argumento que dice que un fenómeno histórico es interpretado de distintas formas en diferentes períodos y por diversos tipos de personas y generaciones; y aún más: que nuevas experiencias iluminan los textos antiguos de formas distintas[19]. Ahora bien, Strauss responde a esta crítica diciendo que la

15 Ibid. P. 30-31.

16 Ibid. P. 31.

17 STRAUSS, L., "Political Philosophy and History" P. 66.

18 STRAUSS, L., "How to Begin to Study Medieval Philosophy" en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. P. 209.

19 Posición que, posteriormente, defenderá Paul Ricoeur cuando sostendrá que los textos tienen un significado autónomo e independiente de las intenciones de su autor. Según el autor francés, una vez escritas, el significado de las obras se distancia de las intenciones del escritor y escapa a su horizonte, de ahí que la interpretación deba centrarse en los textos y no en los estados

experiencia de estos hechos no justifica la afirmación anterior que no cree posible *una* correcta interpretación de un texto. Esto es así porque: "[…] the infinite variety of ways in which a given text can be understood does not do away with the fact that the author of the text, when writing it, understood it in one way only."[20] Que haya varias interpretaciones no elimina el hecho de que solo puede haber una que interprete el texto tal y como el autor lo concibió.

Ahora bien, para Strauss este tipo de comprensión topa con un obstáculo importante en nuestro tiempo, que no es otro que la creencia en que el pensamiento presente –moderno– es superior al pensamiento precedente. Cuando se considera que el pensamiento presente es superior al antiguo, el estudioso ya no puede cumplir con la demanda de entender el pensamiento de un autor del pasado tal y como él mismo lo comprendió. Según Strauss, esto es así porque la comprensión del pasado será más adecuada cuanto más interés tenga la persona en el pensamiento estudiado. Y alguien no puede estar verdaderamente interesado en el pensamiento del pasado si ya sabe que, en lo fundamental, ese pensamiento es inferior al del presente[21]. Ésta será una consideración recurrente en la obra del autor alemán, que siempre será tenida como obvia y nunca será explícitamente argumentada. Sin embargo, creemos que es una posición coherente con el planteamiento socrático del autor: es la conciencia de la ignorancia sobre las cosas más importantes lo que provoca que lo más importante para la persona que obtiene esta conciencia sea buscar el conocimiento sobre estas cosas. Si una persona ya cree tener este conocimiento, el estudio genuino resulta inexistente[22]. Por esto el autor dirá que "There is no inquiry into the history of philosophy that is not at the same time a philosophical inquiry."[23]

Strauss afirma que el historicismo pretende entender a los autores del pasado tal y como estos se entendieron a sí mismos, esto es, que cumple con el criterio expuesto anteriormente. La razón de esta voluntad es que el historicismo considera que todos los períodos son iguales ante la verdad y que, consecuentemente, no se puede juzgar la verdad de una doctrina desde la verdad de un

psicológicos que los precedieron. Es más, todo texto también se emancipa de las referencias inmediatas de su entorno original para pasar a iluminar nuestra propia situación, enlazándose con todo lo que hemos leído, aprendido y amado en otros textos. Es de esta forma que un texto nos abre nuevas maneras de ser-en-el-mundo. Esta es la referencia del texto que parece interesar realmente a Ricoeur: el mundo que el texto abre, más allá de él mismo, en el momento de ser leído por el lector. RICOEUR, P., *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 136 Cf. RICOEUR, P., "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", *New Literary History*, 5 (1973) 1. P. 95.

20 STRAUSS, L., "How to Begin to Study Medieval Philosophy". P. 209-210.

21 Ibid. P. 208-209.

22 STRAUSS, L., *Natural Right and History.* P. 36.

23 STRAUSS, L., *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors.* Albany: State University of New York Press, 1995. P. 41.

tiempo posterior[24]. Según el historicismo, la verdad es algo relativo al momento histórico. Ahora bien, el autor muestra que, a pesar de esta pretensión, el historicismo no puede entender a los autores del pasado tal y como ellos se comprendieron a sí mismos. Esto es así debido a su consideración de que toda doctrina es igualmente válida o verdadera porque es la expresión de su tiempo. Esta tesis choca frontalmente con la filosofía de la época no historicista –por ejemplo, la filosofía clásica– que afirmaba enseñar *la* verdad y no sólo la verdad de su tiempo. Así pues, cuando el historicismo se acerca a la filosofía clásica lo hace asumiendo que la pretensión de la filosofía no historicista de enseñar *la* verdad es insostenible y, por tanto, también implica que el pensamiento del pasado es inferior al pensamiento moderno en lo más importante o fundamental[25]. En los términos socráticos que suscribe Strauss, bajo esta asunción de la propia superioridad la comprensión genuina no es posible.

¿Qué hace falta, entonces, para comprender la filosofía del pasado? Para poder hacerlo, uno debe estar sinceramente interesado en ella, esto es, debe admitir la posibilidad de que la filosofía del pasado sea superior a la del presente. Según Strauss, el estudioso debe plantearse que su propia época sea un tiempo de declive y, así, sentir anhelo por el pasado[26]. Es la apertura a la posibilidad de que las doctrinas pasadas sean ciertas la que fomenta una comprensión genuina de estas doctrinas[27]: uno debe aceptar que el autor de pasado podría haber entendido ciertas cosas mejor que nosotros[28].

Siendo esto así, para Strauss el dogmatismo más desastroso para el estudio histórico es la creencia en el progreso continuo. Si se asume el progreso, también se cree que las doctrinas del presente mantienen una cercanía más estrecha con la verdad que las doctrinas del pasado. Bajo el influjo de esta creencia no se puede desarrollar un estudio serio del pasado porque no puede existir ninguna voluntad seria de someterse a las enseñanzas de los filósofos del pasado, ni ninguna voluntad de dejar atrás los prejuicios del presente –es decir, de progresar[29]. Solo se pueden entender históricamente los grandes libros que nos

24 Aunque matizando la distinción entre verdad y racionalidad, esta es la pretensión del contextualista Quentin Skinner. SKINNER, Q., "Interpretation, Rationality and Truth" en SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method.* P. 31.

25 STRAUSS, L., "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research,* 13 (1946) 3. P. 330-331.

26 STRAUSS, L., "On Collingwood's Philosophy of History", *The Review of Metaphysics*, Vol. V (1952) 4. P. 575-576.

27 Aquí existe una diferencia fundamental con uno de los historiadores más importantes de la segunda mitad del siglo XX, cuando afirma que el estudioso del pasado no debe estar interesado en la verdad. SKINNER, Q., "Interpretation, Rationality and Truth". P. 52-53.

28 Lo expresa, con palabras muy parecidas, Gregorio Luri –biógrafo de Strauss. Véase LURI, G., *¿Matar a Sócrates?* Barcelona: Ariel, 2015. P. 17-18.

29 STRAUSS, L., "Review of VAUGHAN, C.E., *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*" en STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Pp. 264-266.

precedieron si se está dispuesto a aprender algo, no sólo *sobre* los autores del pasado, sino *de* los autores del pasado[30].

A lo largo de sus obras, Strauss localiza otra condición para la comprensión de la filosofía pretérita. Esta vez, esta condición tiene que ver con la posición del propio intérprete. Strauss afirma que el historiador es un hombre moderno y, como tal, aunque sea de forma inconsciente, está bajo la influencia de la filosofía moderna. El estudio de la filosofía pre-moderna, por tanto, requerirá emanciparse de esta influencia. Una emancipación que solo es posible mediante una reflexión continua sobre el carácter de la filosofía moderna[31]. Creemos que estas consideraciones deben ser analizadas en el marco de la situación del hombre actual entendida por Strauss como una segunda caverna, más profunda que aquella que imaginó Platón y que explicaba metafóricamente las dificultades naturales de la filosofía. Estas dificultades naturales se encuentran, fundamentalmente, en la fuerza de las opiniones morales y religiosas de toda comunidad política en la que la filosofía siempre aparece. Ahora bien, según Strauss nuestro tiempo padece unas dificultades añadidas para la vida filosófica, fruto del dogma historicista que permea nuestras comunidades. Este dogma dice que es absurdo preguntarse por *la* verdad de nuestras creencias, ya que todo pensamiento está determinado por su momento histórico. Cuando se asume esto, la persona ya no tiene ningún incentivo para cuestionar sus opiniones ni, con esa ironía, llegar a la consciencia de la propia ignorancia que es el primer paso en la búsqueda del conocimiento. Por esto la situación del hombre en el final de la modernidad es la de una caverna aún más profunda que la de Platón, ya que en tiempos del ateniense las opiniones comunes no cuestionaban la aspiración a *la* verdad, sino que competían por ella ante las reflexiones de los filósofos. De ahí que, en nuestro tiempo, necesitemos una propedéutica previa a la actividad de filosofar, una preparación que consiste en leer libros antiguos para localizar los presupuestos del historicismo actual y liberarnos de su influencia. Necesitamos *aprender leyendo* para recuperar la libertad de filosofar[32]. Es más, el

30 STRAUSS, L., "How to Begin to Study Medieval Philosophy" P. 211. Myles Fredric Burnyeat ha defendido que, cuando Strauss pedía a los estudiantes que retiraran sus prejuicios antes de encarar un texto, en realidad pretendía la "rendición intelectual" del alumnado hacia lo que él decía. Véase BURNYEAT, M.F., "Sphinx without a Secret", *New York Review of Books* [En línea]. Nueva York: Nueva York Review of Books, 1985. Una acusación como ésta puede recibir varias críticas. La primera, que es muy difícil probar semejante intención. La segunda, que la demanda straussiana responde a un principio hermenéutico que, compartido o no, está argumentado en su obra. Tercero, que el hecho –denunciado por Burnyeat– de que la comprensión histórica pretendida por Strauss sea un objetivo inalcanzable, no implica que esta comprensión no sea el único objetivo desde el que se pueda derivar una práctica historiográfica rigurosa. Por último, que las clases de Strauss transcritas y disponibles en la web del Leo Strauss Center manifiestan lo mismo que sus libros: sobre todo un planteamiento de los problemas, pero difícilmente la presentación de lecciones firmes o definitivas. Es muy dudoso hablar, pues, de ninguna "rendición intelectual".

31 STRAUSS, L., "How to Begin to Study Medieval Philosophy". P. 217.

32 STRAUSS, L., "The Intellectual Situation of the Present" en YAFFE, M.D., RUDERMAN, R.S. (Eds.) *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. New York: MacMillan, 2014. Pp. 242-248.

historiador actual se encuentra entrelazado con una tradición de pensamiento moderno cuyos presupuestos originales están escondidos: asumiendo la idea de progreso, la filosofía moderna ha ido abandonando la reflexión sobre ciertas cuestiones porque ya las creía superadas[33]. Parece que Strauss afirme que hay que proceder, pues, a la deconstrucción de la tradición moderna para liberarse de estos presupuestos y dirigirse, después y "libremente", a los clásicos[34].

Strauss analiza cómo el historicismo más radical niega las posibilidades de comprensión que él pretende defender. Este pensamiento afirma que la comprensión de un texto del pasado tal y como éste fue entendido por parte de su autor es imposible, teniendo presente que toda comprensión es relativa al punto de vista del historiador y, especialmente, de su tiempo. Según esta crítica historicista "[...] in the best case the understanding will be a creative transformation of the original understanding."[35] El autor alemán responde a esta crítica diciendo que resulta difícil entender cómo se puede hablar de una transformación creativa del significado original si se considera que no se puede captar el significado original como tal. Es más, aunque las preguntas iniciales del historiador hacia el texto sean distintas de las del autor estudiado, el primer deber del historiador es poner entre paréntesis estas preguntas[36]. Debemos dejar claro que esta respuesta presupone que es posible trascender el propio tiempo, en el sentido de desligarse de la conexión determinante que el historicismo establece entre pensamiento y contexto. Strauss defiende esta posibilidad en un sentido mínimo –es decir, crítico e interrogativo, y no necesariamente conclusivo o portador de respuestas válidas para cualquier tiempo y lugar– cuando constata la capacidad humana de preguntarse por la corrección o incorrección de los ideales de la propia comunidad[37]. Creemos que aquí puede observarse la ironía socrática-straussiana aplicada al estudio del pasado. Es humanamente posible

Cf. STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. P. 154-162.

33 STRAUSS, L., "Political Philosophy and History". P. 77.

34 Varios intérpretes han situado aquí una influencia decisiva de Heidegger y su deconstrucción de la tradición que hacía posible, de nuevo, recuperar sus orígenes. Véase SMITH, S., "Destruktion or Recovery? Leo Strauss's Critique of Heidegger", *The Review of Metaphysics*, 51 (1997) 2. P. 356. Cf. LURI, G., *Erotismo y prudencia*. Madrid: Encuentro, 2012. Pág. 75-77. Cf. FERRY, L., *Filosofía Política I*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991. P. 26. También se ha hablado de una influencia matizada de la deconstrucción nietzschiana de la tradición occidental. Véase ROSEN, S., "Wittgenstein, Strauss, and the Possibility of Philosophy" en ROSEN, S., *The Elusiveness of the Ordinary: Studies in the possibility of philosophy*. New Haven and London: Yale University Press, 2002. P. 136.

35 STRAUSS, L. *The City and Man.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978. Pp. 9-10. Esta posición historicista, según la cual toda lectura es una reescritura del texto, la encontraremos posteriormente en Roland Barthes. BARTHES, R., "La muerte del Autor" en BARTHES, R., *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1994. Pp. 65-72.

36 STRAUSS, L. *The City and Man.* P. 10.

37 STRAUSS, L., *Natural Right and History.* P. 3.

dudar de si las preguntas con las que alguien se dirige a un texto no son, en el fondo, preguntas impropias del texto estudiado[38].

A pesar de poner entre paréntesis las propias preguntas, Strauss afirma que el estudioso del pasado debe acercarse al texto con espíritu filosófico, esto es, no con la pregunta sobre qué han dicho otros sobre la obra en cuestión, sino con la pregunta por la verdad de la doctrina estudiada. Ahora bien, el autor alemán advierte que si una persona se acerca al autor desde una pregunta que no es *la* pregunta central que se hacía el autor, entonces existe el riesgo de caer en una mala interpretación. Así:

"[…] the philosophic question with which one approaches the thought of the past must be so broad, so comprehensive, that it permits of being narrowed down to the specific, precise formulation of the question which the author concerned adopted. It can be no question other than the question of the truth about the whole."[39]

La afirmación anterior de Strauss presupone que todo filósofo genuino se pregunta por el Todo, por la naturaleza de las cosas. Sin embargo, se ha visto que esta es una asunción propia de una forma particular de entender la filosofía. En términos clásicos y medievales, consideramos que esta podría ser una caracterización adecuada del filósofo, ¿pero lo es siempre y en todo momento? ¿No podría objetarse que la historia de la filosofía tiene el deber, también, de captar el hecho de que la filosofía puede haberse entendido a sí misma de forma diferente en varios momentos y que el historiador debe estar abierto a esa posibilidad? Este problema no es excesivamente grave si se sigue otra regla straussiana: dejarse guiar, exclusivamente, por lo que dice el autor del pasado en sus textos. Así pues, convendría afirmar que las únicas preguntas legítimas que deben guiar el estudio son: qué afirmaba el autor estudiado, por qué lo afirmaba y si tenía razón.

Para Strauss, esto requiere dejarse guiar por los criterios de los autores estudiados, criterios antiguos cuya descubierta no es inmediata porque está cubierta de interpretaciones posteriores. Precisamente esta situación es la que convierte al historiador en un filósofo en términos socráticos:

"The signposts which guided the thinkers of the past must be recovered before they can be used. Before the historian has succeeded in recovering them,

38 Se ha dado mucha importancia al papel que Hans Georg Gadamer otorgó a la cuestión del prejuicio y su relevancia en la interpretación. Sin embargo, es importante reconocer que, ya desde los años 1930's, en Strauss existe una reflexión sobre la necesidad de reconocer la propia situación a la hora de acercarse a un texto. Strauss mantuvo con Gadamer una correspondencia, en la que critica las tesis historicistas del autor de *Verdad y método,* siguiendo los puntos que se explicitan a lo largo de este artículo. STRAUSS, L., "Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*", *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), pp. 5-12.

39 STRAUSS, L., "How to Begin to Study Medieval Philosophy". P. 211.

he cannot help being in a condition of utter bewilderment, of universal doubt: he finds himself in a darkness which is illumined exclusively by his knowledge that he knows nothing. When engaging in the study of the philosophy of the past, he must know that he embarks on a journey whose end is completely hidden from him: he is not likely to return to the shore of his time as the same man who left it."[40]

4. TEXTO Y CONTEXTO: UNA LECTURA LENTA Y ATENTA DONDE CADA PALABRA IMPORTA

A continuación, obsérvense algunas de las reglas de lectura que Strauss presentó en sus comentarios sobre autores del pasado. En su principal estudio sobre Maquiavelo, por ejemplo, el autor alemán afirma que, para comprender al autor florentino, es necesario desprenderse de la influencia del propio Maquiavelo, de cuya huella moderno-maquiavélica el historiador actual es partícipe. Lo que debe hacerse es recuperar la herencia pre-moderna clásica y bíblica, en otras palabras, estudiar a Maquiavelo como lo que fue: un elemento nuevo y sorprendente en contraposición al pensamiento anterior, observándolo desde el pensamiento anterior[41]. Hay que fijarse en que una demanda como ésta anula forzosamente la sospecha según la cual Strauss no daba importancia a los contextos intelectuales de las obras estudiadas, sospecha que podría ser fruto de la insistencia straussiana en el deber de atender al texto por encima de todo. Esta sería una objeción inaceptable. Lo que negaba Strauss era la asunción de que el contexto lingüístico, intelectual o social-económico determinara el pensamiento de un filósofo. Este se caracteriza, precisamente, por ser la persona que más decisivamente trasciende la opinión establecida: el filósofo es aquel que no se siente en casa en la propia comunidad o en el propio momento histórico.[42] Pero en

40 STRAUSS, L., "How to Begin to Study Medieval Philosophy". P. 212.

41 STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli.* P. 12.

42 Eugene E. Sheppard ha sostenido que la forma que Strauss tenía de entender el filósofo y la filosofía era, precisamente, fruto de su condición de judío y de exiliado. En otras palabras, el elemento judío de la biografía straussiana habría sido determinante a la hora de concebir la figura del filósofo. El propio Sheppard reconoce que no estudia a Strauss admitiendo su hermenéutica, lo cual es claro: si se aplican los postulados hermenéuticos de Strauss al propio Strauss, hay que concluir que sus ideas sobre la filosofía y su relación con la sociedad fueron fruto, fundamentalmente, de una reflexión capaz de trascender la propia biografía. Véase SHEPPARD, E.R., *Leo Strauss and the Politics of Exile*. Hannover and London: University Press of New England, 2006. P. 7. Negar la perspectiva de Sheppard no equivale en ningún caso a negar cualquier relación entre el judaísmo y Strauss: Strauss aprendió lecciones importantes del judaísmo, especialmente la lectura atenta de los textos. Pero este aprendizaje es, si se sigue la hermenéutica straussiana, un aprendizaje consciente, no fruto de una determinación contextual. En un artículo de juventud él mismo aseguraba que el arte de interpretación judía se caracterizaba por tomar en serio y sopesar con cuidado cada palabra. Véase STRAUSS, L., "Cohen's Analysis of Spinoza's Biblia Science". P. 140. Es más, las reflexiones sobre la necesidad de una propedéutica para llegar a la filosofía son indisociables de la lectura de dos filósofos judíos: Maimónides y Spinoza. Ver nota 32.

sus reflexiones siempre parte de las creencias u opiniones morales y religiosas de dicha comunidad.

En su *Thoughts on Machiavelli,* Strauss también afirmará algo que se verá repetido en relación con otros autores del pasado: la forma de un libro es tan importante como su sustancia[43]. Con esto, Strauss quiere decir que la disposición de los capítulos de una obra o de las escenas de un diálogo, o el orden en el que aparecen los personajes o se afirman las diferentes tesis, son tan importantes como el contenido de lo que se dice. En referencia a Maquiavelo, el autor alemán también sostiene que, para leerlo, hay que seguir las normas de lectura que el propio Maquiavelo consideraba prescriptivas: "Since he never stated those rules by themselves, we must observe how he applied them in reading such authors as he regarded as models. His principal author being Livy, we must pay special attention to the way in which he read Livy."[44]

En uno de sus estudios sobre Platón, Strauss afirmará que es necesario leer los diálogos siguiendo lo que los propios diálogos dicen sobre cómo leer los textos[45]. En una reseña de un estudio sobre *Mishneh Torah* de Maimónides, el autor alemán muestra que, para entender el texto, es necesario tener muy presente las afirmaciones del propio autor en relación con lo que es ese texto[46].

De estos ejemplos podemos extraer la conclusión de que Strauss defendía una lectura de los autores del pasado que debía tener como eje central sus propias afirmaciones, que servirían de guía para una lectura que concluyera finalmente en una correcta comprensión del texto estudiado. Para Strauss, cada palabra es importante en la lectura de los filósofos del pasado y no hay nada gratuito en la obra de un gran pensador. Esto es fundamental para poder trascender las propias preguntas y presupuestos desde los que, necesariamente, todo intérprete inicia la lectura. Hay que dejarse guiar, atentamente, por lo que dicen o muestran los propios autores sobre cómo deben ser leídos.

Creemos que aquí es necesario preguntarse si la asunción de la existencia de unos problemas fundamentales no es ya un presupuesto que podría estar injustificado a la hora de dirigirse al texto[47] y si Strauss, entonces, estaría cayendo en el error que él mismo denuncia. Sin embargo, es preciso tener presente que, sin

43 STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli.* P. 24-25.

44 Ibid. P. 29.

45 STRAUSS, L., "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy". P. 351-352.

46 STRAUSS, L., "Review of the Mishneh Torah, Book 1, by Moses Maimonides, Edited according to the Bodleian Codex with Introduction, Biblical and Talmudical References, Notes, and English Translation by Moses Hyamson" a HART GREEN, K., (Ed.) *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. P. 338

47 Esta ha sido, precisamente, la crítica de Quentin Skinner, que ve en la asunción de cuestiones permanentes la causa de errores o absurdos interpretativos. Véase SKINNER, Q., "Meaning and understanding in the history of ideas" en SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 64.

esta asunción, la posibilidad de un diálogo genuino con los autores del pasado no es posible: no hay conversación posible con los autores del pasado si no hay problemas compartidos. El historicista actual responde, de hecho, lo que Strauss ya localizaba en sus rivales historicistas: que todo diálogo con pretensión de contemporaneidad con el autor del pasado es forzosamente anacrónico[48], porque toda expresión de un pensamiento pertenece a un contexto lingüístico determinado que lo limita. Ahora bien, consideramos que hay que hacer justicia a Strauss: su propio argumento muestra que esta asunción es una posibilidad que hay que comprobar, no una verdad que *ya* se sabe.

Como se ha visto, la asunción straussiana sobre la existencia de problemas fundamentales no está justificada de entrada. No puede estarlo hasta que se hayan localizado los problemas fundamentales a través del estudio de los filósofos del pasado. Creemos que esto sitúa a ambas perspectivas, el estudio straussiano del pasado y el estudio historicista del pasado, como perspectivas planteadas injustificadamente. Solo el estudio de los pensadores del pasado y la reflexión sobre la razón humana pueden determinar si este estudio puede ser un diálogo o si el historiador está, como pretende el historicismo, manteniendo solo un monólogo consigo mismo. Esta es la realidad del historiador de la filosofía: solo el estudio que lleva a cabo puede permitir determinar si lo que hace tiene el carácter de una conversación o es una construcción anacrónica. De entrada, solo sabe que no sabe nada. Sin embargo, consideramos que el postulado straussiano con el que se inicia la lectura debe considerarse menos perjudicial, ya que debe ser reconocido como asunción a la espera de ser comprobada. En cambio, los presupuestos historicistas son más contundentes y asumen teorías concretas sobre la relación entre pensamiento (o lenguaje) y tiempo, presentando de este modo mayores posibilidades de influenciar la lectura de forma errónea[49].

Así pues, debemos concluir que la respuesta a la pregunta sobre qué se puede esperar de la *gran conversación* con el pasado no puede obtenerse de entrada: incluso para obtener las respuestas más básicas, aquellas sobre su posibilidad y su proceder, es necesaria una vida dedicada al estudio. Ahora bien, lo innegable es que la lectura lenta y atenta propia de la historia de la filosofía propuesta por Strauss, provoca la duda sobre lo que se da por sabido e invita a

48 RORTY, R., "The historiography of Philosophy: Four Genres" a RORTY, R., SKINNER, Q., SCHNEEWIND, J.B., *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 54-55.

49 Esta es la crítica que puede dirigirse a toda la historiografía contextualista, basada en las tesis de Quetin Skinner. Su aproximación padece el problema que denunciaba Strauss: partiendo de reflexiones sobre la filosofía del lenguaje extraídas de Austin y Wittgenstein, entre otros, asume que en lo más esencial somos más sabios que los autores del pasado, que no eran contextualistas y no comprendieron la relación que el pensamiento mantiene con el lenguaje y la historia. Véase SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method*.

la trascendencia respecto a las propias asunciones. El autor usó este argumento en contra de las tesis historicistas contrarias a la transcendencia contextual.

Ahora bien, consideramos que hay que tener en cuenta que trascender las propias opiniones no es equivalente a demostrar que hay problemas o cuestiones permanentes ligadas al pensamiento humano: se pueden dejar de lado unos marcos mentales para asumir otros completamente diferentes. Usando la metáfora platónica, se podría salir de una caverna para caer en otra, aunque algunos estudiosos han sostenido que esto no es incompatible con cierto reconocimiento de unos problemas comunes entre tradiciones de pensamiento diferenciadas[50]. Es más, no puede pasarse por alto la posibilidad de que toda racionalidad humana, por el hecho de ser humana, comparta unos postulados lógicos básicos –consistencia, coherencia, etc.– que hagan posible la comprensión y el diálogo entre perspectivas contextualmente muy lejanas[51].

Antes de concluir esta sección, cabe recordar que Strauss defiende que no se puede juzgar una doctrina hasta que esta ha sido entendida tal y como fue entendida originariamente[52]. El problema de una afirmación como esta es que la comprensión de una doctrina filosófica es algo de notable dificultad: al hablar de los grandes filósofos, el propio Strauss reconoció la posibilidad de que juzgar su pensamiento solo pudiera estar al alcance de una minoría: los propios filósofos –entre los que él no se incluía[53].

5. UNA FORMA OLVIDADA DE LEER Y DE ESCRIBIR

Las reflexiones hermenéuticas de Strauss no pueden pasar por alto su intento de recuperar y presentar lo que para él era una forma olvidada de escribir. La llamada "escritura entre líneas", que consiste en mostrar la verdad de forma no explícita a lo largo de un texto y que fue fruto de las dificultades experimentadas por los filósofos en determinadas épocas y contextos políticos. Se trata de un método de escritura que da lugar a una literatura dirigida únicamente a un determinado tipo de lectores: inteligentes y de confianza[54].

50 MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*. London: Duckworth, 1988. P. 349-352.

51 Tesis aceptada incluso por los contextualistas. SKINNER, Q., "Interpretation, Rationality and Truth" en SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method.* P. 54.

52 STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 57.

53 STRAUSS, L., "An Introduction to Heideggerian Existentialism" en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. P. 29-30. No hay que descartar la ironía de esta afirmación, dado que Strauss pasó su vida ejerciendo la filosofía tal y como él entendía lo que es la filosofía. Véase, especialmente, la relación que establece el autor entre la actividad de Sócrates y los libros. STRAUSS, L., "What is Liberal Education?" en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 6.

54 STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing.* P. 24-25.

Strauss afirma que la condición que hace posible esta literatura entre líneas es el hecho de que los hombres considerados ("thoughtful") son lectores atentos y cuidadosos y, en cambio, los hombres desconsiderados ("thoughtless") son lectores poco atentos y cuidadosos. Así, un autor que quiere dirigirse solo a personas consideradas debe escribir de modo que únicamente los lectores atentos captarán el significado de su libro. Ante esta condición, el autor plantea una posible objeción: que haya hombres inteligentes y atentos que no sean de confianza y que, entendido el significado del libro en cuestión, denuncien su contenido a las autoridades. Analizada esta objeción, Strauss responde con el supuesto de base que implica entender la literatura de esta forma: "As a matter of fact, this literature would be impossible if the Socratic dictum that virtue is knowledge, and therefore that thoughtful men as such are trustworthy and not cruel, were entirely wrong."[55] Sabemos que, para el autor, esta literatura fue posible: Strauss habla del gran éxito de Platón, por ejemplo, en la defensa de la filosofía frente a la ciudad –defensa que se hizo, según él, con este tipo de literatura[56].

Así pues, si para Strauss este tipo de literatura fue posible, puede sospecharse que, para él, el intelectualismo moral es acertado. Sin embargo, hay que tener presente que el autor interpreta el intelectualismo moral de forma peculiar. En Strauss y en su Platón, la moral del caballero o del ciudadano bien educado es una moral imperfecta, esto es, no justificada racionalmente de forma completa. En el Platón de Strauss, la moral vulgar o política es mentira –aunque sea mentira noble–, esto es, responde únicamente a las necesidades de la polis[57]. Entonces, la afirmación "la virtud es conocimiento" sólo se aplica al filósofo, lo que nos obliga a preguntar cuál es esa virtud del filósofo. La respuesta se encuentra en la descripción que Strauss hace de Sócrates:

55 Ibid. P. 25.

56 Ibid. P. 21.

57 STRAUSS, L., "Exoteric Teaching" en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. P. 68-69. Esta conciencia del carácter limitado de la moral política o vulgar podría deberse, si se sigue la obra straussiana, a dos razones. La primera, que el filósofo hubiese concluido que no existen normas morales racionalmente justificadas y universales, pero que ofreciera normas falsas consciente de la necesidad política de las mismas. La segunda, que el carácter siempre inacabado de la filosofía no permitiera satisfacer la urgencia de las necesidades morales de la comunidad política: carente de respuestas definitivas, la filosofía se vería obligada a suministrar nobles mentiras, basadas en los conocimientos sobre los fines que tiene el filósofo, conocimientos sobre los fines que, a su vez, se basan en el presupuesto provisional sobre qué constituye una vida buena, basado a su vez en la respuesta socrática y zetética a lo que constituye una vida buena. En ambos casos, el filósofo político se vería obligado a dominar un arte o ciencia que no sería estrictamente filosófico, pero que estaría influenciado por la filosofía: una noble retórica capaz de apelar a los ciudadanos. En otras palabras, el filósofo político combinaría lo que, siguiendo la lectura farabiana de Platón, llamaríamos la vía de Sócrates con la vía de Trasímaco. Véase STRAUSS, L., "Farabi's Plato" en *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. New York: American Academy for Jewish Research, 1945. P. 382-384.

"Now, while according to Xenophon and his Socrates the transpolitical life is higher in dignity than the political life, they did everything in their power to instill respect for the claims of the city and of political life and of everything concerned with it. Moderation proves to be the characteristic quality of Socrates. Here as well as in other respects, recognition of the essential difference between the political and the nonpolitical, or, more fundamentally, recognition of the existence of essential differences, or of noetic heterogeneity, appears as moderation –as opposed to the madness of the philosophers preceding Socrates. But Socratic moderation means also, and in a sense even primarily, the recognition of opinions which are not true, but which are salutary for political life."[58]

Aquí puede observarse que la moderación straussiana es más que lo que aparece en sus textos sobre la educación liberal, esto es, va más allá de la adhesión al régimen constitucional y de un término medio entre el menosprecio de la política propio de ciertos filósofos o las excesivas esperanzas puestas en ella por parte de otros[59]. La moderación aquí aparece como la virtud del filósofo, de aquel que conoce los requerimientos morales de toda comunidad política y respeta su necesidad, conociendo sin embargo su falsedad o limitación racional. Lo que Luri ha llamado, muy acertadamente, "[...] el amor a la verdad del hombre corriente y a su necesidad"[60]. Así, creemos que la persona considerada de la que se hablaba anteriormente es aquella que, precisamente porque tiene conocimiento de la naturaleza de las cosas políticas, sigue las normas morales comunes, pero lo hace porque conoce su necesidad, no por su carácter verdadero. El conocimiento lleva a la moderación.

Sin embargo, consideramos necesario preguntar qué efecto tiene la lectura filosófica en aquellos que buscan el conocimiento, esto es, en los futuros filósofos. Según Strauss, mediante la escritura y de forma progresiva, el filósofo enseña a los jóvenes bien educados y más capacitados las limitaciones de la moral común[61], recordándoles también la necesidad de esta moral –necesidad que ellos ya tienen asimilada gracias a la educación que han recibido[62]. Así pues,

58 STRAUSS, L., "The Problem of Socrates: Five Lectures" en *The Rebirth of Classical Political Rationalism.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. P. 132-133.

59 STRAUSS, L., "Liberal Education and Political Responsibility" en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995. P. 24-25.

60 LURI, G., *Erotismo y Prudencia*. P. 18.

61 Precisamente debido al reconocimiento de estas limitaciones, la moral no puede ser elegida por sí misma en el caso del filósofo. En ese sentido, Bernardo Gavito se equivoca. El filósofo político genuino, tal y como lo entendió Strauss, sabe que la moral es un instrumento para un fin superior: la filosofía. BERNARDO GAVITO, R., "Reflexiones sobre What is Political Philosophy de Leo Strauss", *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, 2 (2002), pp. 115-132. Cf. STRAUSS, L., "Jerusalem and Athens: Some preliminary Reflections" en STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. P. 172.

62 Hadley Arkes ha señalado acertadamente cómo Strauss practicó esta clase de moderación en un punto de *Natural Right and History*. En un comentario sobre Aristóteles en el que se comenta la inexistencia de normas morales universales, Strauss interpreta que la filosofía del estagirita

parece que Strauss creyó que un lector suficientemente atento para entender los mensajes ocultos de los filósofos que escribían exotéricamente entendería las razones que éstos tenían para respetar la moral.

Para el autor alemán, esta forma de escribir pide una determinada forma de leer, dificultada por los cánones imperantes en la actualidad. Especialmente, por la creencia en que la única interpretación válida es aquella que se deriva de las afirmaciones literales de un autor. Según este principio, cualquier interpretación "entre líneas" será considerada como arbitraria[63]. Ahora bien, pese a lo dicho sobre la escritura no explícita, Strauss no pedía separarse injustificadamente de las afirmaciones del autor estudiado. Lo que defendía era tenerlas en cuenta en relación con el conjunto de su texto, porque lo que un autor dice en determinado momento puede ser una mera disimulación corregida en otras partes del texto. Si se atiende a la propia lectura que Strauss hizo de los autores del pasado, se verá que esta demanda de leer entre líneas no consiste en otra cosa que en observar a dónde llevan los argumentos de los autores, porque estos a menudo conducen a sitios que, por moderación, los filósofos no explicitaron o fingieron contradecir.

Siguiendo a Strauss, estar abierto a esta posibilidad hermenéutica pasa por contradecir las concepciones intelectuales modernas sobre la relación del pensamiento con la sociedad que le rodea, recordando consideraciones como las de Gotthold Ephraim Lessing –que creía que hay verdades que no pueden ser pronunciadas en público–, y según el cual todos los autores antiguos distinguieron entre una enseñanza exotérica y una enseñanza esotérica[64]. Así, el historiador debe reclamar que, al margen de los cambios en el clima intelectual, la tradición de la exactitud historiográfica se mantenga. Según Strauss, el historiador debe rechazar cualquier criterio de exactitud que excluya del conocimiento humano, a priori, los hechos más importantes del pasado. Lo que tiene que hacer es adaptar su criterio de certeza a su objeto de estudio. Cuando se lee a los filósofos del pasado, esto implica entender algo fundamental que es contrario a las perspectivas modernas sobre la relación entre filosofía y sociedad. En otras palabras, esto pide reflexionar sobre la libertad de investigación y discusión públicas, algo que depende decisivamente de la concepción que se tiene sobre la educación del pueblo y sus límites. Para Strauss, aquí es necesario situar una diferencia decisiva entre los filósofos pre-modernos y los filósofos modernos. A

defiende que, en situaciones de excepcionalidad política, es justo saltarse normas morales que deben respetarse en situaciones de normalidad. En este punto, Strauss no prosigue con su argumento y no se posiciona, limitándose a decir que "Let us leave these sad exigencies covered with the veil with which they are justly covered". ARKES, H., "Strauss on Our Minds" a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A. (Ed.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999. Pp. 69-89. P. 74. Cf. STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 160.

63 STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 26-27.

64 Ibid. P. 28. Cf. STRAUSS, L., "Exoteric Teaching". P. 64.

partir del siglo XVII, autores que habían sufrido la persecución decidieron publicar sus libros para dar a conocer sus pensamientos, pero también para acabar con la persecución. Según el criterio de estos pensadores, la supresión de la libertad de investigación era algo accidental, un defecto en el diseño político. Aunque escondieron algunas de sus posiciones para evitar la persecución, estos filósofos pretendían educar a los no filósofos a través de sus palabras y mejorar estos regímenes. Por eso, la lectura entre líneas de sus libros es más sencilla que la de los autores pre-modernos.

Estos últimos filósofos, en cambio, consideraban que existía una separación fundamental entre el pueblo y los que dedican su vida a la búsqueda del conocimiento, y que esta división era un hecho básico de la naturaleza humana que ningún progreso en la educación popular podría resolver. Es más, consideraban que la filosofía era algo odiado u objeto de sospecha por parte de la mayoría de las personas. Esto era así porque el elemento de toda sociedad es la opinión estabilizada por ley o tradición ancestral, y la filosofía precisamente pone en duda las opiniones –pone en peligro los fundamentos sobre los que descansa la sociedad[65]. Así, la filosofía o la ciencia serían siempre patrimonio de una minoría. Esta minoría no creía que la difusión de la verdad fuese posible o deseable, y lo creían, no sólo en relación a su tiempo, sino para siempre[66]. En este sentido diferían de forma notable respecto a los pensadores modernos, que creían que el progreso en la educación del pueblo concluiría en un estado en el que la verdad no haría daño a nadie, porque el conocimiento habría realizado la sociedad más racional posible.

Los filósofos que consideraban la relación entre filosofía y pueblo tal y como lo hacían los antiguos, tuvieron que adoptar la forma de escribir que Strauss pretende recuperar a la hora de estudiar el pasado: sus libros debían ser exotéricos. Esto significa que sus escritos contenían dos enseñanzas: "[...] a popular teaching of an edifying character, which is in the foreground; and a philosophic teaching concerning the most important subject, which is indicated only between the lines."[67] Sin embargo, la segunda enseñanza iba especialmente dirigida, no a los filósofos, sino a los jóvenes y potenciales filósofos. Basándose en la lectura de la *Apología de Sócrates* y la *República* de Platón, Strauss nos muestra cómo:

"[…] the potential philosophers are to be led step by step from the popular views which are indispensable for all practical and political purposes to the truth which is merely and purely theoretical, guided by certain obtrusively enigmatic features in the presentation of the popular teaching, obscurity of the plan,

65 STRAUSS, L., "On a Forgotten Kind of Writing" en *What is Political Philosophy? And Other Studies.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. P. 221-222.

66 STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing.* P. 33-34.

67 Ibid. P. 36.

contradictions, pseudonyms, inexact repetitions of earlier statements, strange expressions, etc. Such features do not disturb the slumber of those who cannot see the wood for the trees, but act as awakening stumbling blocks for those who can. All books of that kind owe their existence to the love of the mature philosopher for the puppies of his race, by whom he wants to be loved in turn: all exoteric books are "written speeches caused by love."[68]

A las reflexiones anteriores debe añadirse que Strauss considera que la persecución es entendida de formas variadas y puede acarrear fenómenos más o menos sutiles que van, desde el peligro físico, hasta el rechazo social[69]. La pregunta pertinente es, pues, si el autor alemán consideraba que la escritura entre líneas es necesaria en y propia de toda sociedad, también las liberales, o sólo de sociedades no liberales. Como es habitual en un autor que siempre escondió sus ideas en los comentarios dedicados a otros autores, la respuesta de Strauss no es fácil de determinar. Cuando aborda la cuestión, se limita a decir:

"The answer is simple. In Plato's *Banquet,* Alcibiades –that outspoken son of outspoken Athens— compares Socrates and his speeches to certain sculptures which are very ugly from the outside, but within have most beautiful images of things divine. The works of the great writers of the past are very beautiful even from without. And yet their visible beauty is sheer ugliness, compared with the beauty of those hidden treasures which disclose themselves only after very long, never easy, but always pleasant work. This always difficult but always pleasant work is, I believe, what the philosophers had in mind when they recommended education. Education, they felt, is the only answer to the always pressing question, to the political question par excellence, of how to reconcile order which is not oppression with freedom which is not license."[70]

Ahora bien, la respuesta straussiana no explica cómo la educación se convierte en la única contestación a esta decisiva cuestión política. Nosotros podemos intentar explicarlo afirmando que Strauss quería decir que solo la persona verdaderamente educada, el filósofo, es capaz de ver que todo régimen político necesita ciertos consensos para mantener el orden y que, consecuentemente, hay cosas que no pueden ser dichas en público. No se pueden cuestionar filosófica y abiertamente las bases morales de una sociedad si no existe alternativa racional a estas bases morales: y el filósofo no puede ofrecer esta alternativa de forma racional –como filósofo socrático y zetético, sigue buscándola. Cuando existe esa conciencia educada, esto es, educada filosóficamente, no hay licencia y tampoco es necesaria la opresión sobre el filósofo. Tampoco es necesaria la opresión sobre nadie para mantener el régimen político, ya que el filósofo suministra enseñanzas que garantizan, a través de una escritura o discurso moderado

68 Idem.
69 STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 32-33.
70 Ibid. P. 37.

y no estrictamente filosófico, su continuidad, mientras paulatinamente lo mejora[71]. Esta mejora paulatina debe entenderse como la aproximación hacia un régimen legal o constitucional que protege la libertad. Un régimen de este tipo no es el mejor de forma absoluta, pero protegiendo la libertad de todos también se protege la práctica de la filosofía para quienes están dotados para ella[72]. Strauss aprendió en Al-Farabi que, protegiendo la filosofía con responsabilidad cívica y haciendo de la sociedad una comunidad lo más tolerante posible para con el filósofo, los filósofos están actuando a favor de los intereses más altos de la humanidad[73].

Así pues, en Strauss incluso la sociedad liberal necesitaría de ciertos dogmas que no pueden ser puestos en duda si este régimen debe perpetuarse. Por tanto, ciertas reflexiones deben hacerse de manera sutil, dirigidas únicamente a personas que han entendido que el régimen político necesita ciertos elementos que no pueden ser puestos en duda públicamente –los jóvenes bien educados.

Si esta interpretación del texto straussiano es correcta, significa que también en las sociedades liberales existen verdades que no deben ser emitidas públicamente y, consecuentemente, la escritura entre líneas es pertinente. Quiere decir que la mentira noble conocida, al menos desde Platón, es un elemento social necesario. Escribir entre líneas sería una cuestión de responsabilidad cívica y moderación. Y sólo en un sentido derivado de esa primera razón, la escritura entre líneas también sería pertinente porque, aunque en las sociedades liberales la persecución no sigue un curso legal ni pone en peligro la integridad física de los autores, sí puede derivar en formas de persecución más sutiles: el escarnio público, el rechazo social, la oposición de los gobiernos y las consecuencias sociales o laborales que esto puede tener, etc.

Se puede constatar, así, como el pensamiento straussiano sobre la relación entre el historiador de la filosofía y su objeto de estudio participa de una perspectiva filosófica pre-moderna, considerando que lo establecido por los filósofos antiguos sobre la relación entre filosofía y sociedad fue más acertado que la perspectiva moderna al respecto. A pesar de la dificultad de encontrar este

71 Esta mejora paulatina es una de las diferencias fundamentales que Strauss mantiene con Alexandre Kojève, en su debate sobre la relación entre filosofía y política. STRAUSS, L., "Restatement on Xenophon's *Hiero*". P. 206 y ss.

72 STRAUSS, L., "Liberal Education and Political Responsibility". P. 24. Es un régimen que se deriva, no de la filosofía moderna, sino de las lecciones clásicas. En Platón y Jenofonte, Strauss aprende que el régimen perfecto es altamente improbable, siendo el segundo mejor régimen posible aquel que combina la sabiduría imperfecta que somos capaces de obtener con el consenso. Un régimen donde la ley protege la libertad de las personas y cuyo exponente actual, transmitido por la tradición republicana del régimen mixto, es la democracia liberal. Cf. Ibid. P. 15. Cf. STRAUSS, L., *Nantural Right and History.* P. 142-143.

73 STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing.* P. 17-18.

posicionamiento en sus comentarios, Strauss así lo expresó en un coloquio con Jacob Klein:

"But there was from the beginning this difference between us: that I attached much greater importance than Klein did and does to the tension between philosophy and the city, even the best city. I arrived at a conclusion that I can state in the form of a syllogism: Philosophy is the attempt to replace opinion by knowledge; but opinion is the element of the city, hence philosophy is subversive, hence the philosopher must write in such a way that he will improve rather than subvert the city. In other words, the virtue of the philosopher's thought is a certain kind of mania while the virtue of the philosopher's public speech is sophrosyne. Philosophy is as such trans-political, trans-religious, and trans-moral but the city is and ought to be moral and religious."

6. CONCLUSIONES

La presente reflexión espera haber mostrado una alternativa a las formas historicistas de leer, que es fruto también de una alternativa a la hora de comprender la relación entre la vida filosófica y la vida política. Con sus reflexiones sobre ambas cuestiones, Leo Strauss contribuyó a situar las limitaciones de la hermenéutica historicista –incluso aquella que llegó posteriormente. Al hacerlo, facilitó volver a mirar el pasado con una actitud casi olvidada, capaz de liberarnos de los dogmas del presente. Concretamente, hizo posible *volver a leer inocentemente*, esto es, sin la carga que la mirada historicista impone sobre la lectura de los textos del pasado. Como se ha visto, se trata de una inocencia que en ningún caso implica ingenuidad, sino que de hecho permite superar la actitud moderna que, al leer, olvida el arte filosófico de escribir propio de quienes han comprendido el conflicto inherente entre filosofía y política. Así pues, y con sus consideraciones sobre la lectura, Strauss posibilitó acercarse de nuevo a las grandes obras de nuestra tradición con la voluntad de recuperar una gran conversación genuina con ellas, esto es, contemplando la posibilidad de aprender en ellas algo decisivo sobre nosotros mismos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTMAN, W.F., *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*. Plymouth: Lexington Books, 2012.

ARKES, H., "Strauss on Our Minds" a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A. (Ed.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999.

BARTHES, R., "La muerte del Autor" en BARTHES, R., *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1994.

BERNARDO GAVITO, R., "Reflexiones sobre What is Political Philosophy de Leo Strauss", *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, 2 (2002), pp. 115-132.

BLOOM, A., *Shakespeare Politics.* Chicago & London: The University of Chicago Press, 1981.

BLOOM, A., *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster Inc., 1987.

BURNYEAT, M.F., "Sphinx without a Secret", *New York Review of Books* [En línea]. Nueva York: Nueva York Review of Books, 1985.

DRURY, S., *Leo Strauss and the American Right.* New York: Saint Martin's Press, 1999.

DRURY, S.B., *The Political Ideas of Leo Strauss.* Updated Edition. New York: MacMillan, 2005.

FERRY, L., *Filosofía Política I*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.

HILB, C. *Leo Strauss: El arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

JANSSENS, D., *Between Athens and Jerusalem*. Albany: State University of New York Press, 2008.

LURI, G., *¿Matar a Sócrates?* Barcelona: Ariel, 2015.

LURI, G., *Erotismo y prudencia*. Madrid: Encuentro, 2012.

MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*. London: Duckworth, 1988.

MEIER, H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

PANGLE, T., TARCOV, N., "Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy" en CROPSEY, J., STRAUSS, L., *History of Political Philosophy*. 3rd Edition, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987. Pp. 907-936.

POCOCK, J., "Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli"", *Political Theory*, 3 (1975) 4, pp. 385-401.

RICOEUR, P., "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", *New Literary History*, 5 (1973) 1, pp. 91-117.

RICOEUR, P., *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

RORTY, R., "The historiography of Philosophy: Four Genres" a RORTY, R., SKINNER, Q., SCHNEEWIND, J.B., *Philosophy in History.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Pp. 49-75.

RORTY, R., SKINNER, Q., SCHNEEWIND, J.B., *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

ROSEN, S., "Wittgenstein, Strauss, and the Possibility of Philosophy" en ROSEN, S., *The Elusiveness of the Ordinary: Studies in the possibility of philosophy*. New Haven and London: Yale University Press, 2002. Pp. 135-158.

SHEPPARD, E.R., *Leo Strauss and the Politics of Exile*. Hannover and London: University Press of New England, 2006.

SKINNER, Q., "Interpretation, Rationality and Truth" en SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 27-56.

SKINNER, Q., "Meaning and understanding in the history of ideas" en SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Pp. 57-89.

SMITH, S.,"Destruktion or recovery? Leo Strauss's Critique of Heidegger", *The Review of Metaphysics*, 51 (1997) 2, pp. 345-377.

SMITH, S.B., "Leo Strauss's Platonic Liberalism", *Political Theory*, 28 (2000) 6, pp. 787 809.

STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978.

STRAUSS, L., "Liberal Education and Political Responsibility" en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995. Pp. 9-25.

STRAUSS, L., "On a Forgotten Kind of Writing" en *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 221-232.

STRAUSS, L., "Political Philosophy and History" en STRAUSS, L., *What is Political Philosophy and Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. PP. 56-77.

STRAUSS, L., "Restatement on Xenophon's *Hiero*" en STRAUSS, L., *On Tyranny*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 177-214.

STRAUSS, L., "The Intellectual Situation of the Present" en YAFFE, M.D., RUDERMAN, R.S. (Eds.) *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. New York: MacMillan, 2014. Pp. 236-253.

STRAUSS, L., "What is Liberal Education?" en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995 (Or. Ed. 1968). Pp. 3-8.

STRAUSS, L., "What is Political Philosophy?" en STRAUSS, L., *What is Political Philosophy and Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 9-55.

STRAUSS, L., "An Introduction to Heideggerian Existentialism" en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 27-46.

STRAUSS, L., "Cohen's Analysis of Spinoza's Biblia Science" en STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 140-172.

STRAUSS, L., "Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*", *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), pp. 5-12.

STRAUSS, L., "Exoteric Teaching" en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 63- 71.

STRAUSS, L., "Farabi's Plato" en *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. New York: American Academy for Jewish Research, 1945. Pp. 357-393.

STRAUSS, L., "How to Begin to Study Medieval Philosophy" en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, pp. 207-226.

STRAUSS, L., "Jerusalem and Athens: Some preliminary Reflections" en STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 147-173.

STRAUSS, L., "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research,* 13 (1946) 3, pp. 326-367.

STRAUSS, L., "On Collingwood's Philosophy of History", *The Review of Metaphysics*, Vol. V (1952) 4, pp. 559-586.

STRAUSS, L., "On the Minos" en STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995. Pp. 65-75.

STRAUSS, L., "Progress or return?" en STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989.

STRAUSS, L., "Review of the Mishneh Torah, Book 1, by Moses Maimonides, Edited according to the Bodleian Codex with Introduction, Biblical and Talmudical References, Notes, and English Translation by Moses Hyamson" a HART GREEN, K., (Ed.) *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 329-340.

STRAUSS, L., "Review of VAUGHAN, C.E., *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*" en STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 264-268.

STRAUSS, L., "The Problem of Socrates: Five Lectures" en *The Rebirth of Classical Political Rationalism* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 103-183.

STRAUSS, L., *Natural Right and History.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953.

STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.

STRAUSS, L., *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors.* Albany: State University of New York Press, 1995.

STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978.

TANGUAY, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. New Haven and London: Yale University Press, 2007.

TORRES, B., "Filosofia i revelació en l'obra d'Eric Voegelin: Un estudi de la correspondència amb Leo Strauss.", *Comprendre: Revista catalana de filosofia*, IX (2009) 1-2, 127-157.

ZUCKERT, M., ZUCKERT, C., *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 281-304
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

EL PROBLEMA FILOSÓFICO DE DIOS DESDE LA MÍSTICA FEMENINA CRISTIANA: UN ANÁLISIS DE LA *ESCALA PARA SUBIR A LA PERFECCIÓN* DE MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA[*]

THE PHILOSOPHICAL PROBLEM OF GOD FROM THE PERSPECTIVE OF THE CHRISTIAN FEMININE MYSTICISM: AN ANALYSIS OF ESCALA PARA SUBIR A LA PERFECTION BY MARIA OF JESUS OF AGREDA

PATRICIA FERNÁNDEZ MARTÍN
Doctora en Lengua española y sus Literaturas
y en Ciencias de las Religiones
Profesora Titular de Universidad
Departamento de Filologías y su Didáctica
Facultad de Formación de Profesorado y Educación
Universidad Autónoma de Madrid
Madrid/España
patricia.fernandez01@uam.es
Grupo de investigación *Discourse Analysis and Intercultural Communication* (UAM SOC PR-009)
ORCID: 0000-0003-4112-5507

Recibido: 30/09/2024
Revisado: 05/12/2024
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El objetivo del trabajo es demostrar que la experiencia mística femenina cristiana es útil para definir filosóficamente el término *Dios*. Para alcanzarlo, analizamos el tratado místico *Escala para subir a la perfección* de sor María de Jesús de Ágreda, a partir de la "mística del instante" de Tolentino Mendoça. Metodológicamente, se aboga por la destrucción del dualismo cuerpo-alma como base de la comprensión de la experiencia mística, por

[*] Este trabajo se enmarca en el Proyecto I+D del Ministerio de Economía y Competitividad (España) titulado «Catálogo de santas vivas (fase final): hacia el primer modelo de santidad femenina de la Contrarreforma», con referencia PID2023-146357NB-I00, y dirigido por Dra. Rebeca Sanmartín Bastida (UCM).

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.281

lo que en el análisis se muestran los ejemplos más relevantes de la *Escala* en cinco apartados correspondientes con los cinco sentidos. Tras relacionar determinados fragmentos con los rasgos semánticos tradicionalmente atribuidos a Dios, se llega a la conclusión de que, en la Madre María de Jesús, la experiencia mística fusiona la aprehensión intelectual de la Providencia con su vivencia física por medio de los sentidos que actúan como bisagra: bondad-fuego suavísimo (tacto), eternidad-alimento para el alma (sabor), omnipotencia/poder-conjunto de virtudes (olfato), omnisciencia/conocimiento-amor silencioso (oído) e independencia-visión luminosa (vista).

Palabras clave: Misticismo, creencia religiosa, doctrina religiosa, experiencia religiosa, práctica religiosa, teología, mujer.

Abstract: The aim of this paper is to show that the Christian female mystical experience is useful to philosophically define the term *God*. To achieve this, we analyse the mystical treatise *Escala para subir a la perfección* by Sor María de Jesús de Ágreda, based on the mysticism of the instant by Tolentino Mendoça. Methodologically, we suggest breaking the body-soul dualism to properly understand the mystical experience, thus, the analysis shows the most relevant examples of the *Escala* divided into five sections corresponding to the five senses. After relating certain fragments with the semantic features traditionally attributed to God, we reach the conclusion that, in María de Jesús, the mystical experience joins the intellectual apprehension of Providence with its physical experience through the senses: goodness-gentle fire (touch), eternity-food for the soul (taste), omnipotence/power-set of virtues (smell), omniscience/knowledge-silent love (hearing) and independence-luminous vision (sight).

Keywords: Mysticism, Religious belief, Religious doctrine, Religious experience, Religious practice, Theology, Women.

1. INTRODUCCIÓN

El problema de la existencia de Dios ha hecho correr ríos de tinta a lo largo de la historia de la filosofía, sobre todo y especialmente, de la filosofía de la religión (Murray y Rea, 2017; Ruiz Calderón, 2019; Clack y Clack, 2019; Schaeffler, 2024). No ha sido así, sin embargo, con la experiencia mística cristiana, para la que un problema de tal calado no tiene sentido epistemológico, pues desde ella la existencia de Dios no parece cuestionable. El motivo se encuentra en los dos argumentos que habitualmente se esgrimen para defenderla como fundamento a favor de la existencia de Dios (Clack y Clack, 2019: 53-61): el de testimonio ('En ausencia de circunstancias especiales, es razonable creer que lo que parece que percibimos está realmente presente') y el de credulidad ('En ausencia de circunstancias especiales, es razonable creer que lo que otros nos dicen que han experimentado ocurrió de verdad y que lo que ellos percibieron estuvo realmente presente').

Distinto es, claro está, plantearse qué o quién es Dios y cuáles son sus atributos o propiedades (Schaeffler, 2024: 42). Esta segunda pregunta sí tiene cabida tanto para místicos como para teólogos y filósofos, pues ambos parten de su existencia. Incluso para los filósofos, a excepción quizá de los de la sospecha,

tiene sentido preguntarse cómo es un ente que no existe, precisamente, para poder contrastar el concepto con el mundo real y confirmar su inexistencia (Clack y Clack, 2019: 55).

Este es, justamente, el contraste que queremos aquí traer a colación, es decir, el que se da entre teología/filosofía y mística. En efecto, si, de acuerdo con la teología filosófica a la que se refiere Schaeffler (2024: 41-88), hacemos equivaler filosofía a teología y distinguimos ambas ramas de la mística, no cabe entonces sorprenderse porque sea "bien conocida la eterna confrontación entre el místico y el teólogo. Para éste, aquél siempre está al borde de la heterodoxia. Para aquél, este habla del Dios de los filósofos, no del Dios de la religión" (Sádaba, 2010: 519).

Si a esta distinción cabe añadir una perspectiva de género, entonces se puede comprender por qué la mística, especialmente la femenina, ha sido prácticamente olvidada a la hora de construir el concepto de Dios desde la mayoría de las corrientes filosóficas: "Todo descansa aquí sobre la convención de los sexos: hay una mística que es femenina y hay una teología que es masculina" (Libera, 2000, pp. 231-232, *apud* Inogés, 2021: 33). A las personas místicas, sobre todo cuando son mujeres, no se les ha permitido participar en la construcción epistemológica del concepto de Dios. Bien al contrario, aunque sus textos se conviertan en teología "porque lo escrito no sólo es lo vivido, sino lo revelado por Dios" (De Pablo Maroto, 2001: 550), generalmente no se las etiqueta ni como teólogas ni como filósofas, pues estas son actividades reservadas a los hombres (Gómez Guillén, 2016: 127; Almeida Cabrejas, 2017: 9-10). En consecuencia, el error epistemológico es doble: en su época, no se les deja participar en la construcción del conocimiento sobre el concepto de Dios; en épocas posteriores, son totalmente ignoradas, precisamente, porque en apariencia no tienen nada que aportar (Fernández Martín, 2021a). Y, circularmente, no han tenido nada que aportar porque no se les ha instruido para ello (Marín Serrano, 2021).

Lo sorprendente de esta ausencia femenina en la construcción del concepto del Dios cristiano es que, ya desde Aristóteles, existen de facto corrientes filosóficas que defienden la experiencia como medio de acceso al conocimiento, desde el más clásico cartesianismo hasta la moderna fenomenología filosófica de Merleau-Ponty, pasando por el empirismo de Hume y el positivismo de Popper, entre muchas otras (Sánchez Meca, 2012; López Sáenz, 2016). Sin embargo, ninguna de ellas parece aplicar la experiencia femenina a la construcción teórica sobre qué o quién es Dios. Tampoco lo hacen con la experiencia mística masculina, en general, si bien aquí nos centramos en la mujer, porque pensamos que dicha ausencia está directamente relacionada con la importancia que se le ha otorgado al dualismo cuerpo-alma desde la Antigüedad (López Pardina, 2015; Posada Kubissa, 2015).

Así, se parte de la premisa de que dicho dualismo ha servido para apartar a la mujer de la construcción del conocimiento y, en lo que aquí interesa, del concepto de Dios. Por ello, buscamos demostrar la relevancia de dicha experiencia mística femenina cristiana para la filosofía de la religión en un doble sentido: no solo no existe tal dualismo en la experiencia religiosa, una vivencia integral que afecta a toda la persona (Martín Velasco, 2006, 2009), sino que, además, el cuerpo, denigrado a lo largo de la historia especialmente si es de mujer, desempeña un papel fundamental en la relación con el Máximo Bien (Pikaza, 1999; De Pablo Maroto, 2001). En otras palabras, nuestro objetivo es demostrar que la experiencia mística femenina cristiana es útil para aprehender el concepto de Dios. No nos interesa, pues, estudiar un posible contraste entre la experiencia mística masculina y la experiencia mística femenina, probablemente poco diferentes, por ser, en realidad, complementarias (De Pablo Maroto, 2001: 542; Sanmartín Bastida, 2017: 30), sino resaltar el hecho de que la experiencia mística, en general, y la femenina, en particular, ha sido especialmente desatendida por las disciplinas teológico-filosóficas a la hora de intentar comprender el concepto de Dios.

Dentro de esta inquietud, pues, es donde tiene cabida el análisis que efectuamos del tratado místico *Escala para subir a la perfección* de sor María de Jesús de Ágreda (1602-1665), a partir de la "mística del instante" de Tolentino Mendoça (2020), para quien "la mística tiene peso. Es cuerpo, experiencia, lugar, tesitura de lo vivido" (Mendoça, 2020: 61). Metodológicamente, nos situamos dentro de la religión cristiana y el enfoque es fenomenológico, en el sentido de que busca dar voz a las mujeres (Fernández Martín, 2024) y, en concreto, a su experiencia mística, para ampliar el conocimiento filosófico del concepto de Dios.

2. PUNTOS DE PARTIDA

El dualismo cuerpo-alma es el principal argumento que defendemos para comprender por qué en las principales escuelas filosóficas de la historia es comúnmente aceptado considerar el cuerpo como instrumento fundamental para acceder al mundo, excepto cuando de lo que se trata es de conocer a Dios y cuando, además, quienes conocen a Dios directamente por su cuerpo son esencialmente mujeres.

En efecto, la reinterpretación de un cristianismo basada en el judaísmo, el platonismo y la filosofía agustiniana contribuyó poco a poco a fomentar una necesidad de controlar el cuerpo, vigilarlo y disciplinarlo, si se quería seguir una vida ascética que diera lugar a una plena experiencia de Dios (Arendt, 1984: 36-39; Oñate Zubía, 2003: 322-355; Küng, 2002: 47-49). Triunfa, entonces, la idea de que solo entrenando el cuerpo puede lograrse la felicidad del alma (Velasco Maíllo, 2007: 199). La relación cuerpo-fémina termina siendo inevitable:

al ser el lado oscuro del binomio cuerpo-alma, a ella se la concibe como un factor que se escapa de la razón humana, tomada aquí por una razón naturalmente androcéntrica que considera una premisa incuestionable la equivalencia entre la mujer y el útero (Díez de Velasco, 2005: 22; López Pardina, 2015).

De este modo, se acusa al cristianismo de un proceso que ya venía de antes y que triunfa después solo desde ciertas interpretaciones de los textos sagrados, interesadas en alejar a la mujer de toda participación en la filosofía y la teología (Fernández Martín, 2021a, 2021b; López Pardina, 2015):

> Está muy extendido achacar esta hostilidad [cuerpo-alma] al repudio que de la carne hace el cristianismo. Pero no sólo es cierto que esa hostilidad es mucho más antigua; se podía argumentar incluso que uno de los dogmas cristianos cruciales, la resurrección de la carne, como algo distinto de las viejas especulaciones acerca de la inmortalidad del alma, mantiene un acusado contraste no sólo con las agnósticas creencias comunes, sino también con las nociones comunes de la filosofía clásica (Arendt, 1984: 288).

En el cristianismo originario, pues, no existe tal dualismo. "En el centro de la revelación bíblica no encontramos las disociaciones que se han vuelto tan comunes entre alma y cuerpo, interior versus exterior, práctica religiosa y vida ordinaria. […] Tampoco encontramos ninguna aversión al cuerpo" (Mendoça, 2020: 22). En consecuencia, intentar comprender el papel de la experiencia mística femenina dentro de la construcción del concepto de Dios permite volver a cierta esencia natural del cristianismo que se ha perdido con el paso de los siglos. Al fin y al cabo, la experiencia mística, entendida como un conjunto de "experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión […] del fondo del sujeto con el todo, el universo, el Absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu" (Martín Velasco, 2009: 23), impregna holísticamente a la totalidad de la persona (Pikaza, 1999; Martín Velasco, 2009: 322-324).

Y esta es la idea que defiende también la mística del instante de Mendoça (2020), una concepción de la experiencia mística que rompe el dualismo cuerpo-alma que tanto ha perjudicado a las mujeres, pues reivindica la importancia de los sentidos en el vínculo que se crea entre el sujeto y Dios a través de lo íntimo de la vivencia religiosa:

> La mística del instante nos devuelve así al interior de una existencia auténtica, enseñándonos a volvernos realmente presentes: a *ver* en cada fragmento el infinito, a *escuchar* el ondear de la eternidad en cada sonido, a *tocar* lo impalpable con los gestos más simples, a *saborear* el espléndido banquete de lo frugal y escaso, a embriagarnos con el *olor* de la flor siempre nueva del instante (Mendoça, 2020: 65).

Esta mística del cuerpo de Mendoça (2020) se emplea aquí como hilo conductor del análisis de la *Escala para subir a la perfección*, un tratado escrito por la franciscana concepcionista María de Jesús de Ágreda entre 1640 y 1647 (Morte Acín, 2010: 233-244). De unas 100 páginas y 29 capítulos, se divide en dos partes. En los capítulos I-XVI se ofrecen algunos consejos ascéticos que ayudan a prepararse para la recepción de la Divinidad, mientras que, en los restantes capítulos, del XVII al XXIX, se narra la experiencia mística como tal. María de Jesús habla de cinco gradas, además de la oración vocal, al inicio; la oración afectiva entre la primera y la segunda grada y el matrimonio espiritual, que sería una especie de sexta grada: meditación u oración mental (primera grada), oración de simplicidad o contemplación adquirida (segunda grada), oración de recogimiento infuso (tercera grada), oración de quietud (cuarta grada) y oración de unión simple (quinta grada). La obra no está terminada.

La elección de este texto se debe a su originalidad, pues poco ha sido estudiado desde la perspectiva filosófica. Igualmente relevante es su autora como una de las grandes expertas en mística cristiana de todos los tiempos, pues, aparte de padecer éxtasis y arrobos en su unión matrimonial con Dios, contó con los dones de la bilocación y de la profecía, logró conversiones y curaciones y cobró gran relevancia política en la corte cuando se convirtió en la consejera epistolar del rey Felipe IV (Ferrús Antón, 2006; Morte Acín, 2010; Díez García, 2019; Escorihuela Estrada, 2019; Vega Cernuda, 2020). En palabras del editor de la versión empleada: "Y si la Mística es la experiencia de Dios, no se le puede negar a Sor María de Jesús este maravilloso don. Más todavía. Nuestra Monja es, sin duda, la primera figura mística femenina de su siglo, y formadora de otras místicas, a través de la MCD [*Mística Ciudad de Dios*]" (Peña García, 2012: 50).

En efecto, la Venerable bien merece un sitio en la historia de la teología espiritual, por varios motivos. Por un lado, su propuesta de experiencia mística cabe añadirse a la clásica de las tres fases, iluminativa, purgativa y unitiva, del Pseudo-Dionisio (Martín Velasco, 2009: 303); a las cuatro de la *Vida* de santa Teresa de Jesús (*Vida* 12-21; Fernández Martín, 2020) y a las siete de su *Castillo interior*; así como a las reinterpretaciones que del fenómeno místico vendrán después, por ejemplo, las cinco fases que sugiere Underhill (1911/2017: 339-496) y las cuatro de Martín Velasco (2009: 357-422).

Por otro lado, en la Venerable se fusiona la relevancia de la experiencia mística femenina cristiana con la defensa de la ruptura del dualismo cuerpo-alma que tanto perjudica a la concepción de la persona y, en concreto, de las mujeres (López Pardina, 2015; Posada Kubissa, 2015). En este sentido, en el texto estudiado de sor María convergen la "epistemología mística" de Hildegarda de Bingen, "constituida por una operación integradora que se produce de repente" (Rabassó, 2013: 109) y que permite acceder al conocimiento de Dios desde la experiencia corporal de su esencia, con la destrucción de la tradicional separación entre cuerpo y alma que culmina en el máximo exponente de la mística

cristiana femenina, santa Teresa de Jesús, para quien "cuerpo y alma son dos realidades intrínsecamente conectadas, al menos mientras vivimos" (Gómez Bueno, 2023: 53).

3. ANÁLISIS DE LA *ESCALA PARA SUBIR A LA PERFECCIÓN* DE MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA

El análisis se produce considerando los cinco sentidos, esto es, tacto, sabor, olor, oído y vista. La idea fundamental es que Dios no puede denigrar el cuerpo humano, porque es el templo en el que Él se oculta, tanto en el caso evidente de Cristo (Jn 2,19; Mc 14,58), como en el de todo aquel que desee seguirle (Lurker, 2018, *s.v. templo*): "La mística del instante pide que nos tomemos (más) en serio nuestra humanidad en tanto que narrativa de Dios que vive en este mundo" (Mendoça, 2020: 47-48). No cabe, pues, distinguir el cuerpo del alma cuando hablamos de experiencia mística y, en consecuencia, cuando buscamos comprender a Dios.

3.1. El tacto de Dios es doloroso

Cuando el sentido del tacto aparece en la *Escala*, lo hace, primero, para efectuar una descripción diacrónica que pone en relación la fase de oración contemplativa, previa a la unión espiritual, con la fase teopática, posterior a ella (Martín Velasco, 2006: 357-423):

> El ser dificultoso *no es después de haber gustado la suavidad del Señor, sino antes de gustarla*. Y aun por gustar cosa tan *suave*, habíamos de comenzar y trabajar mucho. Por dificultades que se ofrezcan de tentaciones, que serán muchas y diversas, no hay que desmayar, sino fiar en la fidelidad de Dios, y esperar en su misericordia, que Él será maestro y lo pondrá todo de su casa (Mª Jesús de Ágreda, *Escala*, p. 196).

Dios es suave al tacto en la experiencia de la Venerable. El placer de sentirlo no se encuentra tanto en el momento en que se produce el contacto, como en el momento previo, porque es cuando la mente es consciente de lo que va a ser y se recrea en un recuerdo del pasado que, siendo en ese instante futuro, está a punto de hacerse *suavemente* presente.

Así, el Absoluto toca el alma de todo el mundo, sin que le importe el mal que haya podido realizar: "A diferencia de la tradición farisaica que declaraba la necesidad de una cintura de pureza, Jesús tocará lo intocable. Tiende la mano a quienes está prohibido tocar" (Mendoça, 2020: 80). En María de Ágreda, el tacto de Dios es como "un fuego suavísimo", de cuya suavidad "procede un grande gusto espiritual al alma y quietud grande de potencias" (*Escala*, p. 225).

Duele porque le toca el espíritu de una forma plácida tan profunda que no se siente digna de tal honor y, en consecuencia, su persona sufre y le ruega a Dios que no le vuelva a dar tan inmerecida gracia, como le ocurre también a santa Teresa de Jesús (*Vida* 20,5):

> Pero lo que se puede gozar en esta vida, ¡qué desacierto tan grande! Y aun me parece que, quien no haya pasado por las cosas así exteriores, será quien las desee; que, *quien con las manos lo haya tocado*, no dirá que las desea.
>
> Cierto que *es caro bocado*, y que es gozo trabajoso. Mirándolo de afuera, no más, como he dicho, parece agradable.
>
> ¡Ay, Dios, y cuántas almas que han pasado por estas cosas exteriores desearan amar mucho a Dios sin ellas!
>
> De mí digo que, muchas veces, con lágrimas, lo he pedido a Dios. Nadie sabe lo que en su interior un alma padece (*Escala*, p. 235).

Se fusiona, asimismo, el tacto con el sabor, pues tocar a Dios con las manos equivale a darle un amoroso mordisco ("caro bocado"), en lo que se torna, antitéticamente, en un "gozo trabajoso". Sor María demuestra, así, no solo que la sinestesia funde en una única entidad el cuerpo y el alma, sino que, además, la experiencia mística une el dolor de no merecerlo con el placer de haberlo disfrutado.

3.2. Saborear a Dios

Bien es sabido que el alimento es fundamental para vivir, igual que lo es comprender el sentido de la vida al recibir el significado de Dios: "Nadie hallará su alma de nuevo a menos que también encuentre el significado y el sabor de aquello que lo alimenta" (Mendoça, 2020: 119). El alimento del alma afecta al cuerpo y viceversa, aunque analíticamente pueda distinguirse el doble plano: en el nivel metafísico, alimentarse de Dios anima al cuerpo; en el físico, comer y beber dan vida al espíritu.

Empecemos, pues, por lo metafísico. En María de Jesús la gracia divina que implica el don de la experiencia mística le sirve de alimento al alma, pues constituye un bocado pequeño suficiente para seguir adelante:

> Sólo se han de recibir [los favores divinos], para animarnos y tomar un bocadillo como de paso, beber con la mano y no echarnos de pechos; pues, para la reverencia y buen proceder, sería peligroso. No ha de ser más que refresco y alimento para esta flaqueza (Mª Jesús de Ágreda, *Escala*, p. 151).

Beber con la mano que, según la nota del editor, alude al episodio de Gedeón (Jue 7,6), se complementa con la costumbre de inclinarse para comer ("echarnos de pechos"), innecesaria para conseguir el fin último de la recepción divina que es, simplemente, adquirir la fuerza suficiente para superar las debilidades.

Frente a esta costumbre, saborear a un Dios dulce se convierte en un placer totalmente necesario. La presencia de la Divinidad es fundamental para apaciguar el espíritu con su apetitoso manjar, "porque, ¿qué otra cosa, si no, es su misma presencia, la que nos pudiera causar esta dulzura en el alma?" (*Escala*, p. 224). Una dulzura que también se encuentra en la leche, inagotable fuente de energía que mana del Dios Amor (Lurker, 2018, *s.v. leche*; Sanmartín Bastida, 2017: 124-125): "A mí esto se me ha enseñado, y en la corte donde en deseo y voluntad está mi habitación, y adonde asiste mi Rey y Señor, esto se me enseña; y esta es la leche con que me han criado" (*Escala*, p. 168).

Lo interesante de la experiencia mística de la Venerable de Ágreda es que esta relación de amor es recíproca, en tanto Dios se puede convertir en bebedor del líquido que se encuentra en el recipiente de la mujer: "¿Por qué en vaso tan quebradizo y peligros y de sí tan insuficiente habéis puesto tal licor y joya?" (*Escala*, p. 124) La imagen del licor (representante de cualquier líquido), que no se puede consumir sin un recipiente, remite, de nuevo, a una imagen en la que alma y cuerpo están totalmente fusionados, si bien dentro del receptáculo se encuentra el ámbar licuado que representa el espíritu. Dios es, de este modo, dador y receptor, amante y amado, alimento y alimentado, de cuya voluntad depende la orante por completo.

Por lo que respecta al plano físico, las debilidades del cuerpo se dejan entrever cuando se interpreta lo natural como sobrenatural. María explica que es normal llorar desesperadamente por la muerte de un ser querido. Se busca consuelo en la oración y se encuentra, pues se consigue cierto grado de paz y de descanso que viene bien para el alma. Así, "en llorando o suspirando, se descansa. Que estos son los bocados que la bestia del cuerpo se toma; y aun, si no se corrige, podía dañar harto" (*Escala*, p.154). Su inquietud se encuentra en saber realmente si Dios está haciendo así mercedes a la persona o si le está causando algún tipo de perjuicio: "cuando las ocasiones corren a fuerza de trabajos, no hay júbilo ni alegría; y cuando, a fuerza de gozo, no hay lágrimas, aunque tal vez la mucha pasión de gozo las causa" (p. 154), puede encontrarse en un error. Llorar es la prueba de que la fémina está siendo agraciada. El llanto, el agua dulce que remite a lo más íntimo de la mujer, el manantial que visibiliza la vulnerabilidad del ser humano, se torna, en este caso, en prueba fehaciente del don de Dios.

Por otra parte, también se acentúa la fragilidad corporal cuando se ayuna. El alimento es tan importante para la vida, que la franciscana no aprueba un ayuno estricto:

> Todo extremo es malo; y, en la materia de comer, muy peligroso. Yo confieso que el demonio me ha querido contristar, en este particular, con mis temores. Y con si es lícito o no dejar de comer, me atormentaba, porque lo amasaba bien el enemigo para hacerme temblar. Y no era pequeña tentación; pero no permitió el Señor hiciese presa en ella, porque me daba luz de lo mejor (*Escala*, p. 141).

María está de acuerdo con la abstinencia, pues sirve para "tratar el espíritu, para tener oración, para mortificar las pasiones", de manera que no se coma nunca en exceso, pues "lo que sobre de lo que el cuerpo ha menester para sustentarse, obscurece las potencias, agrava el cuerpo y cabeza, y el peso de ellas las hace estar ofuscada, y las detiene de obrar, ni son alumbradas de luz divina y se hacen pesadas para el servicio de Dios" (p. 142). Sin embargo, esto no significa perder el equilibrio: "A mí se me hacía dificultoso, en este particular [del ayuno], en no exceder en más o en menos", por tanto, bien cabe "graduar este orden, pues una persona puede conocer en sí con lo que se halla bien o mal" (p. 142), y no consumir ni de más, ni de menos.

Comprobamos, pues, cómo es imposible discernir el alma del cuerpo en una visión mística de la relación humana-Dios como esta, en la que no comer o comer demasiado afecta al espíritu de forma directa.

3.3. El buen olor es virtuoso

El olor es el sentido que menos aparece en la *Escala*, pese a que "para Dios, un olor agradable es el de su propio pueblo, este marcador de presencia, esta biografía que se escribe intensamente sin una sola palabra" (Mendoça, 2020: 119).

En efecto, en el caso de María de Jesús, el olor deja llevar a la mujer en un silencio absoluto que le permite acercarse plenamente a Dios (§3.4). Al explicar la fase purgativa de la experiencia mística, la concepcionista convierte el perfume en algo que se puede tocar, pues la fusión de potencias es tal durante la divina unión que no se llega a distinguir con claridad cuál es el origen de cada percepción:

> Paréceme que es como los buenos olores, que juntados al almizcle de algalia, estoraque y ámbar, todos juntos causan un suavísimo olor [sinestesia]; pero, si viene un olor malo, es tan subido y poco humilde por ser malo, que quita la suavidad de los otros. Así acontece aquí [fase purgativa]: Todas las virtudes causan un suavísimo olor [sinestesia] para Dios. Viene un deseo de hacer alguna penitencia exterior, con apariencia buena de hacer algo por Dios. Y, si ese deseo no viene de Su Majestad, sino que nace de amor propio […] hace el efecto que el mal olor: destierra las virtudes, en particular la humildad (Mª Jesús de Ágreda, *Escala*, p. 136).

El buen olor, representante de la virtud, contribuye a seguir la relación espiritual con Dios ("Viene un deseo de hacer alguna penitencia exterior, con apariencia buena de hacer algo por Dios"), mientras que el mal olor, representante del vicio, acaba con ella ("destierra las virtudes, en particular la humildad").

La experiencia mística rompe, como vemos, el dualismo cuerpo-alma en este caso concreto, como en otros, porque no es capaz de distinguir el sentido del olor del resto de los sentidos que entran en funcionamiento durante las fases en que la mujer accede a Dios con todo su ser y, a la vez, se deja imbuir por él por completo.

3.4. El Señor habla al corazón

Cuando el sentido del oído entra en juego, resulta que "la escucha no se hace solo con el oído externo, sino con el sentido del corazón" (Mendoça, 2020: 181), por lo cual es un espacio, al que, pase lo que pase, acaba siempre llegando Dios, que es Amor. De hecho, la escucha "es el espacio donde Jesús puede actuar, curándonos de nuestro miedo. Hay una escucha sin la cual no logramos vivir, y esa es la verdadera escucha" (Mendoça, 2020: 187). Aquí se encuentra la experiencia mística de Hildegarda de Bingen, para quien el oído es el mediador, junto con la vista, de la sabiduría de Dios, en el fenómeno que Rabassó (2013: 110) llama "audición intelectual".

Sin embargo, en una primera fase, en María de Jesús el oído se presenta como el sentido del que más fácilmente puede valerse el mal para manipular a la persona, puesto que en la mayoría de los ejemplos registrados es un sentido que alude al demonio:

> En esta aflicción [de graves enfermedades y flaquezas], me decía el demonio:
>
> –¿Qué has de hacer tan impedida? Dios te deja, las criaturas también, y tú, ¿te quieres ahora atormentar? Deja la oración y alíviate algo.
>
> Todo lo acomodaba, de manera que afligía harto.
>
> En el espíritu me atormentaba con estos y otros trabajos dignos de silencio […] (María de Jesús de Ágreda, *Escala*, p. 198).

En este caso, el diablo la anima a parar de orar y a hacer otras cosas que no se atrevería ni a decir ("dignos de silencio"). En otras ocasiones, le hace creer que toda su vida es una gran mentira:

> El demonio se valía de todo esto y me traía terribles y espantosas visiones, y un habla que siempre, cuando estaba así afligida, *sonaba en mis oídos*, que me decía:

> –¡Oh, desdichada alma, camino vas de perdición! Todo esto que tienes es engaño e imaginación. No hay remedio para ti. […] En el más desdichado estado estás que hay en la vida. Estos son los golpes y llamamientos de la conciencia; y resistes a ellos y a la voz de tu Ángel de la Guarda.
>
> De modo estaba, pues, que venía a dudar si eran avisos estos de estar en mal estado. Y esta duda me tenía como muerta.
>
> Si iba a solas, decía:
>
> –Ahora se te tragará la tierra –y otras cosas así.
>
> Y el interior estaba tan obscuro, cuanto todo aquello parecía verdadero (*Escala*, p. 236-237).

El oído se convierte, así, en un sentido de gran vulnerabilidad, pues, estando en una fase tan delicada de la experiencia mística, no le resulta difícil al ángel caído hacerse pasar por un ángel de luz, como le ocurre igualmente a santa Teresa (Pérez-Gironda, 2024).

En este contexto de lucha entre el bien y el mal es donde, tal vez, quepa interpretar la crítica que expone a continuación sor María, en boca de Dios, al referirse a la hipocresía de los comportamientos supuestamente religiosos (exterioridades) que dejan el interior del espíritu totalmente olvidado. Quizá dicha crítica se deba a lo fácil que es escuchar al demonio en lugar de a Dios para actuar externamente de una forma aparentemente piadosa que luego no tiene correlación en la vida del yo.

> Lo que el Señor me dijo es:
>
> –Bien es que me pidas por ese género de almas, y *que por ellas se haga oración*. Porque, aunque yo tengo muchos santos, la malicia llega a ser tan sobrada en estos tiempos que, por obras más con ella, publican algunas almas exterioridades; y sólo en el exterior se quedan, teniendo el interior perdido, como si lo hombres que lo ven, las hubiesen de juzgar. Pues no ha de ser sino Yo, que hasta los últimos pensamientos y con la intención que se tienen, conozco (*Escala*, pp. 157-158).

En todo caso, la verdadera escucha exige silencio absoluto y oración, porque en ellos es donde se encuentra Dios. Gracias a las mismas palabras del Señor, la franciscana aprende que el silencio absoluto, difícil de alcanzar (porque nos obliga a estar con nosotros mismos) y arriesgado (porque a través de él puede penetrar el mal en nuestra alma), es el camino por el que discurre Jesús, que es Dios, para avanzar hacia el interior de nuestra alma:

> Aquí [tercera grada, oración de recogimiento] no dejan de obrar o trabajar las potencias, aunque hay intervalos; y alguna vez oye el alma al Señor que habla al corazón. Pero este callar no ha de ser más que mientras la voluntad está amando;

> que si está ociosa, lo será el que allí se gastare (Mª Jesús de Ágreda, *Escala*, p. 219; idea similar en la p. 225).

En efecto, tras el silencio y la insistencia en el rezo, el Señor gana la batalla, al llegar al corazón de la orante. Este hecho convierte la debilidad vista del sentido de la escucha (por la que puede entrar el demonio) en una incuestionable fortaleza (por la que solo puede entrar Jesucristo). Es como si, al final, triunfase la consideración positiva del sentido auditivo que ya supo ver la medieval Hildegarda de Bingen (Rabassó, 2013: §III) sobre los miedos y debilidades de dicho sentido de los que igualmente advierten tanto la renacentista Teresa de Jesús (Fernández Martín, 2020: §3.2) como nuestra barroca Venerable.

En todo caso, en estos estos textos femeninos la noción de lo físico está tan incrustada en la experiencia espiritual de lo Absoluto, que la mujer llega a considerarse testigo de un diálogo insólito entre su alma y su corazón, cuyo protagonista es únicamente Dios. La disparidad de potencias, entonces, confirma nuevamente la ruptura del dualismo cuerpo-alma, pues se hace absolutamente imposible saber cuáles son los límites entre el yo interior y el yo exterior y, en consecuencia, cuáles son los límites entre la persona y el Supremo Bien.

3.5. La luz que permite ver

"El principio de nuestra liberación acontece porque Dios ve. Dios ve y esa mirada representa para nosotros la posibilidad de vida, de relación, de alianza" (Mendoça, 2020: 219). Por este motivo, en la *Escala* el sentido de la vista es tanto el más frecuente como el primero en aparecer, tal vez por ser el sentido más importante del ser humano desde el origen de los tiempos.

En efecto, al inicio del primer capítulo, María lo emplea para explicar la imagen que le inspira el proceso escriturario: "Yo estaba al pie de esta escala *mirando* estos misterios; y, con la voluntad y deseos, allá arriba. Deseaba mucho subir a lo último, pero me detenían, mostrándome que, para llegar, había de trabajar mucho (Hch 14,22)" (*Escala*, p .120). El hecho de contemplar una visión en la que se le muestra la escala como camino de ascenso a los cielos es fundamental para comprender el papel de la vista en su experiencia mística.

Igualmente, lo es también el concepto de *visión*, sobre cuya tipología diserta al inicio del décimo capítulo, nuevamente influida, quizá, por la voz de santa Teresa de Jesús (*Moradas* 6M 8,2-5; 9,1; *Vida* 25,2, 27,6)[†]:

[†] No acabamos de ver una correlación exacta entre esta clasificación de la concepcionista y los tres sentidos de *uisio* que se defienden en los textos de Hildegarda (Rabassó, 2013: 111). Quizá podría ser equivalente la primera acepción de María al sentido de facultad visionaria de Hildegarda, como don divino; y la segunda visión de la monja soriana al contenido de la experiencia resultante

> Dos maneras hay de visiones imaginarias: unas, que Dios da al alma. Estas son las perfectas, porque, si Dios las da, claro es que son buenas. […] Otras hay que no son seguras, ni perfectas; y estas, las que la misma alma forma en su imaginativa. Y, si se persuadiese a que son visiones sobrenaturales, se podrían seguir grandes daños y yerros; y no tener remedio, si Dios por otra parte no lo ordena.
>
> Por lo que digo no tiene remedio, es porque, como la imaginación no tiene límite, no lo tiene el forjar en ella muchas cosas (*Escala*, p. 161).

La imaginación puede ser víctima del demonio, igual que lo es el oído (§3.4). Por eso es tan importante tener presente la luz de Dios como única guía para saber si se está obrando de la forma correcta, "pues sin esta luz las demás mercedes corren mucho peligro" (*Escala*, p. 124). Con fe y una confianza ciega en el Máximo Bien se alcanza la paz interior necesaria para comprender todo lo que sucede a su alrededor: "Algunas veces, en medio de estas tinieblas, alumbraba el Señor con luz, de modo que todo quedaba claro. ¡Qué consuelos tan particulares recibía! Fiel es el Señor: no podré significar lo mucho que conmigo lo fue. Sea alabado su Majestad" (*Escala*, p. 227).

El mismo Bien Supremo le llega a indicar que no pierda el tiempo con cuestiones que no aclaran su alma, sino que la ensucian, que le impiden ver la realidad. Agustinianamente, solo de él puede provenir la iluminación con la que comprenda el mundo: "No turbes tu interior con tales tinieblas. La luz divina es la que ha de alumbrar a tu alma" (*Escala*, p. 124) y es la que, de facto, lo hace, una vez ella se lo permite: "Entre los trabajos que el Señor me dio, no fue el menor unos ímpetus de espíritu, que su Majestad me comunicó por medio de la luz divina" (*Escala*, p. 228; similar en p. 235). La luz se convierte así en un instrumento de comunicación entre el Absoluto y la orante, pues es a través de ella como esta consigue comprender qué espera Dios de la mujer.

Asimismo, la religiosa necesita ver esa luz para asegurarse de que está siguiendo el camino adecuado que se resume en dejarse llevar por la voluntad del Señor:

> Decíame el Señor que le ayudase a llevar la cruz [unos problemas que tuvo con las primeras fundadoras de Burgos]. Y a las que me la daban, las estimase; que era razón estimar a quien da tanto bien, como la cruz de Dios. Que las amase de todo corazón; y les pagase con ese amor el beneficio; y que así todo se aquietaría. Que fuese extremada en la paciencia; y dejase al demonio y sus malos consejos. Que *mirase* siempre a su divina Majestad; que, *teniéndole delante de los ojos,* todo se me facilitaría (*Escala*, p. 227).

---

de la visión de la religiosa alemana. Sin embargo, esta comparación merecería sin duda un estudio aparte con mucha mayor profundidad.

Ver no puede entenderse literalmente. La metaforización del verbo implica asumirlo como obediencia a la propuesta de vida planteada por Dios. Una propuesta que, en general, se basa en el mensaje de amor de Jesús (Jn 13,34-35; Mt 22,36-40) y, en este caso particular, en la idea de que no hay mérito alguno en amar a quien nos ama, sino en amar a quien no nos ama (Lc 6,32-35).

Por otra parte, el temor a equivocarse proviene de la libertad natural al ser humano que, como es habitual en la teología espiritual (Illanes, 2007: 444-448) y en cierta filosofía de la religión (Murray y Rea, 2017: 54-63), se considera el origen de todo mal:

> Caminar por amor propio, luego por ostentación, después por mala vida llena de vanidad. Y, para quien quiere esto, el cumpliese es bajar con descanso, porque se cumple su querer y propia voluntad. ¡Oh desdichado querer! ¡Que, en el despeñarse un alma, haya libertad! Cómo falta aquí luz, ¡qué *a ciegas* anda la tal alma! Pues va encontrándose y maltratándose en esos yerros, y no siente sus daños (*Escala*, p. 130).

Estar en tinieblas equivale a estar ciego, a no ver. La luz ilumina a la persona porque le proporciona un bienestar a su alma a través del significado que da a su vida. Y, precisamente por esto, llegar a ver la propia alma es quizá presenciar el acto de la más sublime belleza, porque se alcanza a comprender el ingente esfuerzo realizado por Dios, al entregar a su hijo, en cuerpo y alma, para la salvación:

> La hermosura de un alma como es en sí es imposible darla a entender, por todo lo que en esta vida se llama hermoso, y lo que deleita la vista […]. Lo que a mí me hace más estimarla es que Dios la amó tanto, que dio a su Unigénito Hijo para remediarla y repararla; y la ama tiernamente (Mª Jesús de Ágreda, *Escala*, p. 206).

En la Madre de Ágreda, comprender el sacrificio realizado por Jesucristo equivale a ver su luz, a aprehender que su amor salva las almas. Le es posible contemplar la hermosura de su espíritu, porque ha captado a la perfección el sentido soteriológico del cristianismo, lo que en la práctica implica que la experiencia mística tiene consecuencias epistemológicas comprensibles desde la destrucción del dualismo cuerpo-alma.

4. DIOS, SENTIDOS Y MÍSTICA FEMENINA CRISTIANA

Dado que, desde la experiencia mística femenina, la existencia de Dios no parece cuestionable, al menos, en virtud de los argumentos de credulidad y testimonio (Clack y Clack, 2019: 53-61), cabe entonces preguntarse si lo que experimenta María de Jesús de Ágreda y, por extensión experiencial, otras místicas

(Underhill, 1911/2017; Rabassó, 2013; De Pablo Maroto, 2021; Fernández Martín, 2020, 2021a), equivale a Dios.

Para poder responder conviene primero proponer una definición de *Dios* que nos permita efectuar una comparación entre la experiencia de María de Jesús y ese concepto. Si seguimos el modelo del prototipo de la lingüística cognitiva (Croft y Cruse, 2008: 111-116), esta definición, compuesta por rasgos que lo describen, actuará como un modelo ideal perfecto de la categoría *Dios*, que es el individuo más comúnmente asociado a dicha categoría, lo que implicará un reconocimiento tácito de la gradualidad configurada por los miembros de una misma categoría con respecto al centro. Como consecuencia, cualquier posible concepto que aspire a ser considerado *Dios* deberá ser comparado con el prototipo, según el principio de contrastación, para comprobar en qué grado se acerca al ideal: cuantos más rasgos tengan los dos en común (el modelo prototípico y el ejemplar específico que se quiera contrastar con él), más se acercará al centro de la categoría, es decir, al concepto perfecto.

Para determinar los rasgos del concepto *Dios*, bien podemos asumir cinco características que parecen atribuírsele con relativa frecuencia en la historia de la filosofía de la religión (Murray y Rea, 2017: 21-109; Clack y Clack, 2019: 67-86): bondad, eternidad, omnipotencia/poder, independencia y omnisciencia/conocimiento. El siguiente paso es determinar en qué modo se da cada uno de ellos en la *Escala para subir a la perfección* de sor María de Jesús de Ágreda.

En primer lugar, la bondad de Dios hace alusión a una moralidad insuperable (Murray y Rea, 2017: 54-55), como la que demuestra Cristo (quien, en virtud del dogma de la santa Trinidad, equivale a Dios), al tocar a todas las personas, sin clasificarlas, sin juzgarlas, sin excluirlas (Lc 5,12-15). Cuando ese tacto salvador se percibe desde el otro lado (§3.1), es decir, del lado puramente humano como es el de sor María de Jesús, se torna en el don de una gracia que permite comprender que Dios es misericordioso y que lo único que desea de la *totalidad* de la persona es su amor (*Escala*, p. 196).

Naturalmente, también sucede al revés. Como todo acto recíproco, Dios siente el tacto de nuestra fe como cuando su Hijo percibió la fuerza de la gracia de la hemorroica que tocó su manto, la cual se curó de su enfermedad inmediatamente, solo porque creía en la palabra del Maestro (Lc 8,43-48). "El tacto es […] puntual y conciso, pero su duración en nosotros es a menudo incalculable" (Mendoça, 2020: 75).

En efecto, las consecuencias del tacto de la fe pueden mantenerse tanto en el tiempo como el amor de Dios hacia los seres humanos. Un amor que, en segundo lugar, es eterno en Él, entendiendo la eternidad como la cualidad por la que un ser posee una vida sin principio ni fin, es decir, una vida de duración infinita que, además, es temporalmente simultánea, no secuencial (Murray y Rea, 2017: 76-77). La eternidad, pues, se siente en el sabor interminable de

Dios, en el anhelo de su bocado que nunca sacia a la experimentante (§3.2). El hambre de eternidad que padece el ser humano aspira a la trascendencia en su unión con la Providencia. De este modo es como lo mundano se transforma en divino, igual que Jesús llama a la mesa a los socialmente excluidos para acercarlos, a través de su misericordia, a lo infinito del Padre (Lc 5,27-32): "al comer con los pecadores, Jesús encarnaba el reino que estaba proclamando" (Mendoça, 2020: 118). En consecuencia, el posible dualismo cuerpo-alma que impregnaba el judaísmo precristiano queda anulado desde el mismo momento en que Jesús fusiona ambos planos de la realidad, el literal y el metafórico, a través de la compartición del alimento, que no deja de ser un símbolo de su propio sacrificio pascual. Al reino del Dios eterno, que no está en este mundo, se accede a través de las acciones realizadas aquí, por tanto, la distinción entre lo material y lo espiritual carece de sentido (Fernández Martín, 2020).

De la misma manera, en tercer lugar, el olor demuestra, desde la experiencia mística, la omnipotencia de Dios, entendida como la habilidad de hacer todo lo lógicamente posible (Murray y Rea, 2017: 38-44; Clack y Clack, 2019: 84-87). El motivo tal vez se encuentre en que el olfato, junto con el oído, es el único sentido que la persona no controla en absoluto y, desde esta perspectiva, está por completo dado a Dios: no se puede evitar acceder de pronto a un mal olor o a un ruido desagradable en la misma medida en que se puede elegir no probar bocado, no tocar o no ver, por ejemplo. Tal semejanza parece producirse entre ambos sentidos, que Mendoça (2020: 159) llega a defender que "el olfato es una especie de escucha" que presta atención a "la fe que se expresa con intensidad sin necesidad de ser nombrada". No es casualidad, entonces, que los vicios causados por el demonio aparezcan citados, en la Madre María de Jesús, precisamente al relacionarse con ambos sentidos: tanto el del olfato (§3.3) como el del oído (§3.4). Son estos dos, quizá, los sentidos que más fácilmente permiten el acceso del mal a la persona, porque son, como decimos, los que esta menos puede controlar.

En el caso del oído, en cuarto lugar, el atributo divino que parece plasmar nuestra escritora es el de la omnisciencia, esto es, la cualidad de saberlo todo (Clack y Clack, 2019: 78-83), en el plano físico. Metafísicamente, la escucha se convierte en el sentido que más se asemeja a un campo de batalla entre el bien y el mal, donde solo triunfa el bien si se purga de todo ruido el mensaje de Dios. El silencio que defiende la Venerable (§3.4) es necesario para acceder a la paz del Absoluto, pues la escucha es "un obrar paciente e incesante en la asimilación del misterio" (Mendoça, 2020: 196). Dado que el Señor lo sabe todo, no necesita hablar de más; expele las palabras justas cuando lo considera necesario. En consecuencia, atender al silencio para vislumbrar su voluntad se acaba convirtiendo en "un ejercicio de resistencia" (Mendoça, 2020: 197) al demonio, ser charlatán, hablador y lenguaraz.

Por último, la luz que capta el sentido de la vista y que, en consecuencia, es la prueba de que este conecta también con Dios, parece encarnar el atributo de la independencia o autonomía divina, la capacidad de autofundamentarse y de ser la causa de la propia existencia (Murray y Rea, 2017: 34-38): "Jesús es el protagonista, es suya la iniciativa, aunque el motivo sea nuestra ceguera, nuestra dificultad para vivir o interpretar este instante" (Mendoça, 2020: 224). La dificultad se encuentra, entonces, en aprender a distinguir cuándo las visiones tienen su razón de ser en sí mismas y son divinas o cuándo las genera otro ente y pueden provenir de la imaginación de la orante o del demonio (§3.5).

De hecho, toda la obra es una metáfora gráfica del mismo Jesucristo, tal y como ella anuncia al principio del tratado, pues esta es la función de las distintas gradas que la componen: alcanzar la perfección que es Dios. La alusión a la escalera de Jacob (Gn 28,11-19; Jn 1,51) parece evidente, igual que lo es la referencia a la escala como vínculo entre cuerpo y alma y entre cielo y tierra (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. escala*). La imagen de la escala también representa las vías que constituyen la experiencia mística del citado Pseudo-Dionisio (purgativa > iluminativa > unitiva), perfectamente representada por la *subida* al Monte Carmelo de san Juan de la Cruz; y, como decimos, al mismo Jesucristo (Jn 14,6), intermediario entre Dios y los mortales.

Vemos, pues, cómo los cinco atributos seleccionados de entre todos los posibles (perfección, trascendencia, providencia, inmanencia, etc.) pueden manifestarse en los sentidos humanos durante la experiencia mística. Desde esta perspectiva, la experiencia religiosa se convierte en una manera de comprender a Dios en toda su infinitud, más allá de la posibilidad de definirlo lingüísticamente. Al fin y al cabo, "Dios habla el lenguaje de cada uno de nosotros para establecer una alianza sin precedentes en cada corazón" (Mendoça, 2020: 84). Y, dado que nosotros somos fundamentalmente cuerpo, Dios "viene a nuestro encuentro a través de lo más cotidiano, lo más banal y cercano a los portales: los cinco sentidos" (Mendoça, 2020: 71). La Madre María de Jesús lo sabe perfectamente, pues emplea términos claramente físicos para describir las sensaciones interiores que le causan el contacto espiritual con Dios: "El cuerpo se aligera [como si fuera el alma], y esto es más o menos cuanto más o menos fuere la fuerza del espíritu: la causa de aligerarse es el fervor grande e ímpetu" (*Escala*, p. 231). Y esto es así, claro está, porque "no existen los sentidos espirituales, por un lado, opuestos a los sentidos naturales, por otro" (Mendoça, 2020: 70). La persona es una, cuerpo y alma, única e indisoluble hasta el final de sus días. Solo cuando este tiene lugar deja de ser una persona y pasa a ser un cadáver, en lo físico, y un alma, en lo espiritual. Solo cuando el ser humano deja de estar vivo y, por tanto, cesa de ser humano es cuando el dualismo se convierte en realidad (Gómez Bueno, 2023).

Retornemos ahora al núcleo prototípico del término *Dios*. Para abarcarlo, bien se puede proponer una correlación entre los atributos defendidos desde la

historia de la filosofía de la religión, inseparable de la teología, los cinco sentidos estudiados por la mística del instante de Mendoça (2020) y la experiencia mística de María de Jesús de Ágreda de la *Escala* (v. tabla). La propuesta del teólogo portugués, en consecuencia, actúa como bisagra entre las ciencias más normativistas y la experiencia femenina del Dios vivo.

Filosofía de la religión y teología (Murray y Rea, 2017; Clack y Clack, 2019)	Mística del instante (Mendoça, 2020)	Experiencia mística femenina descrita en la *Escala para subir a la perfección* de María de Jesús de Ágreda
Bondad	Tacto	Un fuego suavísimo
Eternidad	Sabor	Alimento para el alma
Omnipotencia/poder	Olfato	Conjunto de virtudes
Omnisciencia/conocimiento	Oído	Amor silencioso
Independencia	Vista	Visión luminosa

Asumimos, pues, que para la filosofía de la religión es aceptable el empleo de estos cinco rasgos para definir el concepto de Dios construido sobre todo desde el judeocristianismo. Igualmente, entendemos que la mística del instante de Mendoça (2020) permite reducir su configuración del concepto *Dios* a los cinco sentidos en que los cuerpos lo viven. Finalmente, consideramos también que los sintagmas nominales expuestos como esencia de la mística del instante de María de Jesús de Ágreda son determinantes para definir a Dios.

Queda, entonces, por justificar el doble paso de la teología a la mística del instante y de esta a la mística concreta de la Venerable. El segundo paso, el de la mística del instante a la experiencia mística femenina estudiada, parece haberse ya explicado (§3). El primer paso puede comprenderse desde la completa ruptura del dualismo cuerpo-alma, es decir, tomando como núcleo de la filosofía de la religión a la mística del instante, que "pide que nos tomemos (más) en serio nuestra humanidad en tanto que narrativa de Dios que vive en este mundo" (Mendoça, 2020: 47-48).

En efecto, en el Señor se palpa la bondad, se puede *tocar* su moralidad cuando está presente y, a la vez, puede sentirse rozado con las plegarias (Mt 8,1-4). El Absoluto sabe a eternidad, su infinitud se *cata* en cada bocado que le da la persona, quien a su vez se siente alimento de su superioridad (Jn 14,6). El Máximo Bien *huele* a poder, pues la omnipotencia de la fe en él puede hacerle mover montañas (Lc 18,25; Jn 14,6-11). Como ser omnisciente que es, el Ser Supremo *oye* los anhelos de la persona incluso antes de que esta se los haga llegar, a la vez que le susurra a ella sus más preciados secretos al oído (Mt 6,8;

1 Jn 5,14). El Innombrable *ve* a la vez que es visto, causando imágenes de sí mismo que solo pueden percibirse bajo su independiente y autónoma voluntad (Col 1,15).

Nótese, finalmente, que se ha tomado como referencia una lista de atributos construida a lo largo de siglos de una historia de la filosofía de la religión que, creada a su vez sobre la teología, se ha caracterizado por un afán prescriptivista que no busca describir, sino guiar la conducta religiosa (Rodríguez Panizo, 1995: 236; Rodríguez García, 2020: 270). Por el contrario, la experiencia mística, entendida sobre todo desde la fenomenología (Martín Velasco, 2006; Pikaza, 1999) implícita en Mendoça (2020), se permite sentir a Dios sin trabas, puesto que incluye en la experiencia a la integridad de la persona, de manera que se puede llegar a describir en términos físicos y no solo espirituales, en términos materiales y no solo ideales (Illanes, 2011), como han hecho Hildegarda de Bingen y Teresa de Jesús, entre otras, antes que nuestra franciscana concepcionista (De Pablo Maroto, 2001; Rabassó, 2013; Fernández Martín, 2020; Gómez Bueno, 2023). En sor María de Jesús de Ágreda, Dios es olor, es vista, es sabor, es tacto y es oído. Y en el cristianismo, Dios es cuerpo, Dios es el cuerpo de Jesús, su Unigénito, la segunda persona de la Trinidad, entregado por todos nosotros para nuestra salvación. Dios es, pues, Amor.

5. CONCLUSIONES

El objetivo del trabajo, demostrar que la experiencia mística femenina cristiana es útil para aprehender el concepto de Dios, parece haberse alcanzado mediante el empleo de un concepto de Dios definido a partir de rasgos validados por la historia de la filosofía de la religión y de los numerosos autores que la han configurado a lo largo de los siglos. Las palabras que ellos emplean para intentar describir lo Absoluto tienen una traducción específica en el lenguaje de la experiencia mística, especialmente en el de la *Escala para subir a la perfección* de María de Jesús de Ágreda, que es el tratado que se ha estudiado aquí. Esta mujer no puede pensar a Dios y vivirlo de forma separada; no puede concebirlo por un lado intelectualmente y experimentarlo físicamente por otro: su experiencia *es* su concepción de Dios; su idea de Dios *es* Dios en su cuerpo. La experiencia mística de la Venerable fusiona la aprehensión intelectual de la Providencia con su vivencia física, por medio de los sentidos que actúan como bisagra: bondad-fuego suavísimo (tacto), eternidad-alimento para el alma (sabor), omnipotencia/poder-conjunto de virtudes (olfato), omnisciencia/conocimiento-amor silencioso (oído) e independencia-visión luminosa (vista).

Naturalmente, el concepto propuesto no pasa de ser una sugerencia metodológica para abrir la definición de algo tan complejo como *Dios* a las personas expertas que lo viven en sus carnes día a día a lo largo de la historia. Ya se ha aludido al desplazamiento epistemológico que la mayoría de las mujeres ha

sufrido en la construcción del canon filosófico y teológico, por lo que lo primero que, tal vez, habría que hacer sería ampliar este estudio a otras místicas cuyas vivencias de lo Divino tendrían también mucho que aportar a la filosofía de la religión (y a la teología).

Si se rompe el dualismo cuerpo-alma, la experiencia mística supera los problemas que se les puede plantear a los argumentos de testimonio y de credulidad esgrimidos habitualmente para (no) defender la existencia de Dios, pues desde la perspectiva fenomenológica del estudio del discurso religioso femenino cuestionarla es irrelevante: ellas lo ven plasmado en sus carnes, por tanto, lo que cabe preguntarse filosóficamente es hasta qué punto encaja esta vivencia en la totalidad del concepto. En otros términos, la refutación de los argumentos de testimonio y de credulidad que se emplean para considerar loca o histérica a la persona que vive en sus carnes al Ser Supremo no tiene cabida desde una comprensión estrictamente individual de la experiencia, pues, por muy humana que sea la unidad psíquica que nos caracteriza, las vivencias y las biografías las generan los tiempos y los espacios en que cada cual vive. La forma de comprender al Señor no tiene por qué ser diferente, entonces, a todas las demás experiencias que, absorbidas por el cuerpo, nos acaban impregnando el alma. Una vez se acepta que Dios nos ha hecho de cuerpo y alma y que esto no tiene implicaciones negativas, si entonces se efectuasen más comparaciones similares a la realizada aquí, tal vez se llegara a la conclusión de que el concepto de Dios que ellas padecen por su experiencia es muy similar al concepto de Dios que otros han alcanzado por sus razonamientos.

Un gran motivo para pensar así se encuentra en que no hemos hallado ni progresión ni distribución entre gradas y sentidos en la *Escala*. Los cinco sentidos se muestran dispersos por toda la obra, en una cantidad diferente cada vez, porque todos conforman la experiencia mística del instante, única, repetida, iterativa, tal y como es vivida por María de Jesús de Ágreda. El orden de su tratado es teológico, pues comienza por la oración contemplativa y termina con la unión espiritual; pero la exposición de los sentidos que en él hace es totalmente mística. Dada la dificultad de defender un dualismo cuerpo-alma de forma radical en la experiencia religiosa, entonces, no cabe comprender tampoco una contradicción entre la experiencia mística y el conocimiento teológico, pues Dios es, como venimos diciendo, el todo.

Finalmente, cabe hacer una última apreciación de corte lingüístico, que afecta a la esencia de la idea de Dios esbozada. El modelo del prototipo utilizado para poder aportar los rasgos característicos de Dios permite vislumbrar la posibilidad de que no haya ningún miembro de la categoría conceptual estudiada que cumpla con todos los requisitos del prototipo, por lo que en ese caso este sería una idealización representada por el conjunto de todos los rasgos, y el núcleo del colectivo estaría representado por el miembro que más rasgos prototípicos tenga. En otras palabras, del hecho de que el conjunto de rasgos

propuestos desde la experiencia mística no encaje a la perfección con el conjunto de atributos defendidos desde la filosofía de la religión no tiene por qué derivarse la absoluta negación de los rasgos propuestos para definir a Dios desde María de Jesús de Ágreda; simplemente puede suponer que el Dios concebido por esta mujer no equivale en su total plenitud semántica al Dios descrito por la teología o la filosofía de la religión. Por este motivo, cabe defender que se podría operar de manera inversa a como se ha realizado aquí, esto es, comprobando hasta qué punto la lista de rasgos creada desde la filosofía de la religión y desde la teología, y utilizada aquí como prototipo conceptual del término *Dios*, encaja con un prototipo conceptual del término *Dios* diseñado, como hemos intentado hacer, desde la experiencia mística femenina cristiana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuente principal

DE JESÚS DE ÁGREDA, Mª (2012). *Escala para subir a la perfección* (ed. Manuel Peña García), [s.e.], Ágreda.

Otras fuentes

ALMEIDA CABREJAS, B., "Mujeres que escriben y sistema(s) gráfico(s) en el siglo XVI: acercamiento desde un corpus de cartas". En: Almeida Cabrejas, B., Díaz Moreno, R. y Fernández López, Mª C. (Eds.). *«Cansada tendré a vuestra excelencia con tan larga carta». Estudios sobre aprendizaje y práctica de la escritura por mujeres en el ámbito hispánico (1500-1900)*, Lugo: Axac, 2017, 9-53.

ARENDT, H., *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales,1984.

CLACK, B. y CLACK, B. R., *The Philosophy of Religion. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity, 2019.

CROFT, W. y CRUSE, D. A., *Lingüística Cognitiva*, Madrid: Akal, 2008.

CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A., *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1995.

DE PABLO MAROTO, D., "Mística femenina y experiencia de Dios en la Edad Media". *Revista de espiritualidad*, 241, 2001, 529-576

DÍEZ DE VELASCO, F., *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*. Madrid: Akal, 2005.

DÍEZ GARCÍA, J., "La Dama de Azul –Sor María de Jesús de Ágreda–. Un precedente inmaculista del siglo XVII", *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, Vol. 98, Nº. 168, 2019, 275-292.

ESCORIHUELA ESTRADA, V., "La feminidad en el perfil intelectual y perfil espiritual de Sor María de Jesús de Ágreda". En: Martino Alba, P.; Vega Cernuda, M. A.; y Fuentes, J. A. (coords.), *Feminidad, literatura mística y traducción. Aproximación a la mística femenina: contrastes y recepción*. Madrid: OMMPRESS/MHISTRAD, 2019, pp. 33-50.

FERNÁNDEZ MARTÍN, P. (2020), "Conocimiento, poder y religión: hacia una consideración de la mística teresiana como discurso filosófico". *Investigaciones Feministas*, 11(1), 155-165. https://doi.org/10.5209/infe.65806

_____, "Epistemología, literatura y género: sobre un poema de Mª de San José Salazar". *Claridades. Revista De Filosofía*, 13(2), 2021a, 119–16.

https://doi.org/10.24310/ClGÓMaridadescrf.v13i2.9621

_____, "La función ético-política de la autobiografía femenina renacentista: el caso del *Libro de la vida* de santa Teresa de Jesús". *Araucaria*, 2021b, 23(46).

https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i46.32

_____, *Mística, cristianismo y fenomenología. El discurso religioso femenino en la Edad Moderna hispánica*, 2024, Ultreia. https://ultreia.ucv.es/index.php/ultreia/catalog/book/10

FERRÚS ANTÓN, N., *La monja de Ágreda. Historia y leyenda de la dama azul en Norteamérica*. PUV, 2006.

GÓMEZ BUENO, N., *Las experiencias del sufrimiento en la mística cristiana femenina. Teresa de Ávila, Gema Galgani, Marthe Robin y Simone Weil.* Madrid: PPC, 2023.

GÓMEZ GUILLÉN, G., Teresa de Jesús: entre obediencia y transgresión. En Bara Bancel, S. (Ed.), *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, Navarra: Verbo Divino, 2016, 119-138.

ILLANES, J. L., *Tratado de Teología Espiritual.* Pamplona: EUNSA, 2011.

INOGÉS SANZ, C., *Beguinas. Memoria herida.* Madrid: PPC, 2021.

DE JESÚS, T., *Obras completas.* 6ª ed. (Dir. Alberto Barrientos). Burgos: Fonte/ Espiritualidad, 2016.

KÜNG, H., *La mujer en el cristianismo.* Madrid: Trotta, 2002.

LIBERA, A., *Pensar en la Edad Media.* Barcelona: Anthropos, 2000.

LÓPEZ PARDINA, T., "El cuerpo de las mujeres como locus de opresión/represión". *Investigaciones Feministas*, 6, 2015, 60-68.

https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51379

LÓPEZ SÁENZ, Mª C., *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson, 2016.

LURKER, M., *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*. Barcelona: Herder, 2018.

MARÍN SERRANO, E. "Sobre la educación de las mujeres: el pensamiento feminista preilustrado de sor Juana Inés de la Cruz en relación con Mary Wollstonecraft", *Investigaciones Feministas*, 12(2), 2021, 473-482. https://doi.org/10.5209/infe.71977

MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madrid: Trotta, 2006.

MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta, 2009.

MORTE ACÍN, A., *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2010.

MURRAY, M: J.; y REA, M., *Introducción a la filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 2017.

OÑATE Y ZUBÍA, T., *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Madrid: Dykinson, 2003.

PEÑA GARCÍA, M., "Introducción y estudio preliminar propedéutico". En: Mª Jesús de Ágreda: *Escala para subir a la perfección*. Ágreda, 2012, 1-110.

PÉREZ-GIRONDA, R., "«Quiso el Señor que entendiese cómo era el demonio». El ángel de luz que tienta a santa Teresa de Jesús". En: E. Borrego Gutiérrez y C. Mata Induráin (coords.), *Teresa de Jesús y su legado: santidad y escritura: 400 años de su canonización*, 2024, 311-323.

PIKAZA, X., *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*. Madrid: Trotta, 1999.

POSADA KUBISSA, L., "Las mujeres son cuerpo: reflexiones feministas", *Investigaciones Feministas*, 6, 2015, 108-121. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51382

RABASSÓ, G., "De la experiencia místico-cognoscitiva a la epistemología mística: Hildegarda de Bingen". *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, 17, 2013, 100-14. https://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/274617.

RODRÍGUEZ GARCÍA, S. E., "Hacia una filosofía fenomenológica de la religión", *Investigaciones fenomenológicas*, 17, 2020, 239-272.

RODRÍGUEZ PANIZO, P. (1995). "La tensión estructura-historia en el estudio del fenómeno religioso", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 0, 227-236.

https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9595110227A

RUIZ CALDERÓN, J., *La entrega a lo divino. Esbozo de una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 2019.

SÁDABA, J., "Filosofía y religión en Wittgenstein". En M. Fraijó (ed.): *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 2010, 513-534.

SÁNCHEZ MECA, D., *Teoría del conocimiento*. Madrid: Dykinson, 2012.

SANMARTÍN BASTIDA, R., *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Londres: SPLASH, 2017.

SCHAEFFLER, R., *Filosofía de la religión*. Salamanca: Sígueme, 2024.

TOLENTINO MENDOÇA, J., *La mística del instante. El tiempo y la promesa.* Madrid: Verbo Divino, 2020.

UNDERHILL, E., *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid: Trotta, 1911/2017.

VEGA CERNUDA, M. A., "Paradójica universalidad de María de Jesús de Ágreda". En: Martino Alba, P.; Vega Cernuda, M. A.; y Fuentes, J. A. (coords.). *Feminidad, literatura mística y traducción. Aproximación a la mística femenina: contrastes y recepción*. Madrid: OMMPRESS/MHISTRAD, 2020, 15-32.

VELASCO MAÍLLO, H. M., *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2007.

VILLANUEVA LAVÍN, F., "'Creedme vosotras y no os engañe nadie'". En: Bara Bancel, S. (ed.), *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica,* Navarra: Verbo Divino, 2016, 139-176.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 305-325
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

LIBERTAD, CREATIVIDAD, MUNDO: LA ÍNDOLE DE LA LIBERTAD Y SU SENTIDO COSMOLÓGICO DESDE EL PENSAMIENTO DE EUGEN FINK

FREEDOM, CREATIVITY, WORLD: THE NATURE OF FREEDOM AND ITS COSMOLOGICAL MEANING IN THE THINKING OF EUGEN FINK

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO
Doctor en filosofía y letras
Investigador principal
CONICET–Instituto de investigaciones Geohistóricas
Resistencia, Argentina
hieloypuna@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-0509-6692

Recibido: 03/07/2024
Revisado: 05/12/2024
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El artículo analiza la concepción de la libertad de Eugen Fink. Primero desarrolla la interpretación de Fink de la dimensión cosmológica y ética de la libertad en Kant. Luego determina en qué medida la libertad de elección o libre arbitrio individual se funda en la no-libertad. A continuación, elucida la acción creativa como la índole propia de la libertad genuina. Finalmente esclarece el sentido concomitantemente social y cósmico de la libertad y muestra en qué medida el actuar libre se concreta como producción de estructuras sociales que simbolizan y reproducen analógicamente el movimiento creativo que el cosmos mismo es.

Palabras clave: Creatividad, Fink, Mundo, Libertad, Sociedad.

Abstract: The article analyses Eugen Fink's conception of freedom. First, it develops Fink's interpretation of the cosmological and ethical dimension of freedom in Kant. Then, it determines to what extent freedom of choice or individual free will is based on non-freedom. Then, creative action is elucidated as the proper mode of realization of genuine freedom. Finally, it clarifies the concomitantly social and cosmic meaning of freedom. It shows to what extent free action is concretized as the production of social structures that symbolize and analogically reproduce the creative movement that the cosmos itself is.

Keywords: Creativity, Fink, Freedom, Society, World.

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.305

"Freiheit ist ein Wort, das uns heute leicht, ja allzu leicht vom Munde geht."
Eugen Fink, *Sein und Endlichkeit*, p. 480.

1. INTRODUCCIÓN

Libertad es una palabra de la que hoy en día se hace uso y abuso; una que es proferida a los gritos, frecuentemente acompañada por insultos y amenazas, para defender intereses e ideologías variopintas. Una palabra cuyo empleo y la reflexión sobre su significado parecieran estar, las más de las veces, en relación de proporcionalidad inversa. Sin embargo, a pesar de ello, sigue irradiando un atractivo cautivante. Dentro del aura dorada y reluciente que de ella mana anhelan situarse las más diversas e incluso opuestas gestas sociales, políticas e históricas. Es que la libertad, tan ardientemente anhelada como difícilmente conseguida, constituye nuestro orgullo: lo que nos distingue y eleva por encima de la ciega base natural y los demás seres vivos. Sobre todos ellos se yergue con altivez el libre espíritu humano. Sin embargo, la libertad ha sido siempre uno de nuestros dones más peligrosos: "Innúmeras veces ha edificado la casa de la cultura, para, otras tantas, volver a hacerla añicos; ha creado órdenes beneficiosos, pero también violentos sistemas de represión; ha hecho a algunos, señores, a otros, esclavos, y conmovido a los señores durante las rebeliones de los esclavos"[1]. El término "libertad" está en boca de todos. Para cualquier cosa se lo emplea, hasta haber llegado a convertirse en una suerte de "moneda ideológica que pasa de mano en mano"[2]. Pero, por ser diametralmente opuestos los fenómenos que la reivindican, sigue siendo cuestionable que, en verdad, sepamos qué sea la libertad y cuál su sentido. Las siguientes reflexiones no tienen la pretensión desmesurada de definir libertad de manera unívoca ni de ofrecer de ella un concepto concluyente. Simplemente aspiran a ir más allá del vago uso cotidiano del término y de la comprensibilidad ideologizada imperante, para mostrar sobre la base de qué horizonte de comprensión es menester replantearnos la pregunta por la libertad, su índole y su sentido. Se trata de una pregunta que, en absoluto, resulta "académica", si se tiene en cuenta que "la tan mal usada palabra libertad necesita con urgencia una aclaración fundamental para permitir que un fetiche alguna vez pueda convertirse en un concepto"[3].

Uno de los pensadores que más profundamente intentó avanzar en la búsqueda de esa aclaración fundamental y repensar el sentido último de la libertad humana ha sido Eugen Fink. Y lo ha hecho en el marco de lo que Karel Novotny

1 FINK, Eugen, "Über Freiheit (Freiheit wovon..., Freiheit wozu...)". En: Fink, Eugen, *Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Freiburg/ München: Alber, 2016, 480-496; 480. Sigla *SE*. (Las traducciones del original alemán de los textos citados de las obras de Eugen Fink son míos).

2 FINK, Eugen, "Die menschliche Freiheit". En: *SE*, 403-455; 403.

3 *SE*, 495.

denominó "una suerte de giro cosmológico"[4] de la fenomenología. Fink ha sido uno de sus principales representantes, toda vez que él "ha puesto en marcha el impulso a pensar de otro modo el mundo y el aparecer, esforzándose por llevar adelante el giro cosmológico incluso más allá de los límites de la fenomenología"[5]. Este giro, en el caso de Fink, no responde sólo al intento de colocar como la cuestión más propia y fundamental de la fenomenología la del mundo como origen y no como horizonte del aparecer, sino también al intento de pensar la existencia humana como correspondencia al modo en que la individúa e instituye desde sus más radicales fundamentos el movimiento generativo y configurador que el mundo es. Desde este giro del pensamiento fenomenológico, que piensa la correlación de existencia y mundo no desde el sujeto intencional, sino desde el modo en que el mundo hace aparecer al existente como instancia de su devenir, resulta posible, a mi modo de ver, avanzar hacia esa aclaración fundamental acerca del sentido de la libertad, de la que tanta necesidad tiene la época actual. Por ello, estas consideraciones se desarrollarán en diálogo con el pensamiento cosmológico finkeano. Persiguen tres objetivos concatenados. Primero, mostrar que el libre arbitrio, comprendido como libertad de elección, es decir, como libertad de las restricciones que impiden a un sujeto individual realizar su voluntad de poder no es libertad en su sentido genuino. Antes bien, la verdadera libertad, que no se funda en una no-libertad, es ya siempre una *obra social* que apunta a la universalidad. Segundo, intentaremos elucidar la *creatividad* como índole o modo de realización de una libertad genuina. Finalmente, quisiéramos esclarecer en qué medida el sentido último y consumado de la libertad es, a la par, de carácter social y cósmico, toda vez que el actuar creativo verdaderamente libre está al servicio de o se inserta en la producción de estructuras de vida social a través de la cuales se simboliza y reproduce analógicamente la dinámica o el obrar que el cosmos mismo es.

Una palabra respecto del método que guía estas consideraciones. Él puede reducirse a la complementación de una fenomenología negativa con una hermenéutica analógica. Por fenomenología negativa me refiero al hecho de que Fink *no* procura describir ni conceptualizar lo que no aparece -el mundo- a partir de percepciones y conceptos que valen para el orden de lo que aparece -los entes intramundanos-. Al contrario, de lo que se trata es de dejar ver en qué medida en aquello que aparece (en este caso, la creatividad humana libre) se transluce lo no aparente en tanto tal, es decir, el todo del mundo, cuyo imperar se reproduce en el modo de aparecer de lo aparente. Siguiendo a Kerckhoven, diríamos que la esencia de esta fenomenología radica en señalar de qué mmanera "el todo se ilumina originariamente en el fundamento del aparecer de lo que aparece, como un desgarro que atraviesa a e impera en cada uno de los

4 NOVOTNY, *Karel, Welt und Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie*. Würzburg: Könighausen & Neumann, 2021, 14.

5 *Ibid*.

entes que aparecen"[6]. Esta fenomenología negativa se complemente con una hermenéutica analógica. Hermenéutica no tiene aquí el sentido de teoría de la interpretación textual, sino el de reconstruir y elucidar el sentido de algo sobre la base del esquema interpretativo "algo como algo", en cuanto el algo se da de tal modo que requiere de dicho esquema para que se transluzca su sentido integral, sólo aludido de modo fragmentario por lo que se da. El momento hermenéutico de la fenomenología negativa radica, pues, en el esfuerzo de la conciencia interpretativa por reconstruir, sobre la base del mentado esquema, la totalidad del significado de aquello a lo que la acción libre alude de modo fragmentario, es decir, simbólico[7]. Este momento hermenéutico es fundamentalmente analógico en cuanto toma como guía para para la determinación del "como" del esquema "algo como algo" la idea de que ese "como" explicita una cierta manera de darse de un fenómeno intramundano -las acciones libres- que reproduce analógicamente el imperar del todo del mundo por el que ese fenómeno se halla traspasado.

2. KANT: DIMENSIÓN COSMOLÓGICA Y ÉTICA DE LA LIBERTAD

En su ensayo de 1947, "*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*", Fink plantea la siguiente pregunta: "¿Es la libertad una posibilidad óntica del hombre?"[8]. ¿Debemos pensar originariamente la libertad como una característica exclusivamente humana? Si es así, entonces el lugar de la libertad pareciera ser la voluntad y ella se expresaría como "el comportamiento de *elegir* y *decidir*"[9]. Tal cosa genera una dificultad, a saber, que la libertad, así concebida, "se realiza sobre el fundamento de una dependencia insuprimible"[10]. La presunta elección libre se efectúa sobre la base de una doble dependencia, subjetiva y objetiva. Desde el punto de vista objetivo, lo elegido está determinado por lo fácticamente posible. Desde el subjetivo, quien elige está igualmente determinado por los impulsos y apetencias que lo constituyen. La libertad se erigiría desde el fundamento de una no libertad irrevocable, susceptible de ser caracterizada como un encontrarse el humano entregado al modo en que el ente es, es decir, a las determinaciones fácticas del ente elegido y a las suyas como ente elector. Consecuen-

6 KERCKHOVEN, Guy van, "Vorfragen zum Phänomen-Begriff bei Eugen Fink". En: SEPP, Hans Rainer y WILDERMUTH, Armin (Eds.), *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, 113-129; 124.

7 Recordemos que Fink usa el término "símbolo" en el sentido etimológico de *symbolon*, es decir, de una serie de fragmentos resultantes de un *symballein*: del choque o concurrencia en el fenómeno -en este caso las acciones humanas- de dos movimientos contrapuestos pero convergentes: el movimiento extático de la existencia humana abierta al mundo y el advenir del mundo hacia esa existencia que forma parte suya.

8 FINK, Eugen, "Vom Wesen der menschlichen Freiheit". En: *SE*, 26-190; 186.

9 *SE*, 186.

10 *SE*, 186.

temente, se plantea Fink una segunda pregunta: "¿No puede y debe la libertad ser concebida de un modo más originario?"[11]. De hecho, ello pareciera inevitable, porque la propia captación de la esencia de la libertad no puede encontrarse por vía de las determinaciones ónticas del existente humano. La libertad no pertenece al hombre en la medida en que él es una cosa entre las cosas, un ser vivo dependiente y necesitado. Allí es donde, para Fink, emerge el valor imperecedero de la comprensión kantiana de la libertad. Kant ha visto, en primer lugar, que el tema de la libertad, originariamente, no puede reducirse al de la libertad humana; y, en segundo, que ésta no puede explicarse por las determinaciones o inclinaciones que constituyen al humano como ente fenoménico y que lo fuerzan a elegir en el mundo entre esto o lo otro. Dirijamos nuestra vista a la primera de estas "visiones imperecederas"[12] que Fink le atribuye a Kant, a saber, a la idea de que libertad no es sinónimo de libertad humana, sino que es necesario una elucidación más radical del problema.

Para Fink, esta elucidación encuentra un primer abordaje en el enfoque cosmológico de la cuestión de la libertad que Kant lleva adelante en la *KrV*, en el marco del problema del mundo, concretamente en las antinomias. No es éste el lugar donde exponer una vez más la cuestión de las antinomias de la razón pura ni donde evaluar hasta qué punto es fiel o no a Kant el modo en que Fink lo comprende. Pero sí para precisar algunos puntos decisivos de la interpretación finkeana, que resultan determinantes para entender mejor su propia noción de libertad. Fink se centra en la tercera antinomia que, para él, constituye el lugar originario del problema de la libertad. La tesis afirma que la causalidad por leyes no es la única de la cual pueden ser derivados el conjunto de fenómenos del mundo, sino que es preciso admitir una causalidad por libertad, La antítesis asevera que en la naturaleza todo acontece según leyes. Fink observa que en la tercera antinomia Kant expone la libertad como el modo de ser de un causar que no se deduce de ningún fundamento. "Libertad es aquí pensada como origen para un movimiento, para un devenir"[13]. En otros términos, en su instancia última, la libertad está lejos de ser una elección entre esto y lo otro, sino que el ser-libre es comprendido, en clave cosmológica, como una fuerza o capacidad, a saber, la de que el mundo por sí mismo pueda generar no una arbitrariedad, sino un nuevo movimiento de configuración, una nueva cadena causal. Libertad, según esta lectura, sería una capacidad o potencialidad creativa no determinada por nada y propia del todo del mundo. Ella posibilitaría "la producción del primer miembro de la cadena causal, que se integra en la causalidad de la naturaleza"[14]. Esta comprensión kantiana de la libertad contiene dos representaciones operativas implícitas. Primero, la libertad no es originariamente una

11 *SE*, 186.
12 *SE*, 186.
13 *SE*, 419.
14 *SE*, 419.

potencialidad de un cierto ente intramundano, sino del mundo mismo. Segundo, ella es la representación de una acción, porque el comenzar desde sí mismo a devenir es una determinada forma del obrar. Fink se pregunta si no es posible ir más allá de la comprensión kantiana y referir esta representación operativa de la libertad como acción no a un comenzar de algo causado por algo, sino, apelando ahora a la primera representación operativa, a un comenzar que comienza desde sí, como puro acontecimiento. Se pregunta el filósofo, pues, si no es posible des-substancializar la idea de comienzo, "de modo tal que al comenzar no lo preceda ninguna cosa que hace comenzar lo que comienza, sino que el comenzar sea absolutamente un iniciarse de acontecimientos"[15]. Para Fink, esta posibilidad se suscita del planteamiento cosmológico kantiano de la cuestión de la libertad, aunque permanezca oscurecida en el desarrollo que el propio Kant hace del tema. Fink, en cambio, la desarrolla partiendo de la diferencia cosmológica: aquella que se establece entre mundo y entes intramundanos[16]. Según ésta no es posible pensar el primero desde las categorías válidas para los segundos. De allí que quepa suponer dos cosas. Primero, que la causalidad por libertad, aplicada al mundo, acaece de modo diferente de como lo hace en los entes intramundanos. En el último caso hay algo que, sin estar determinado a ello, inicia otro algo, a saber, el conjunto de la serie causal imperante entre los entes. Según la visión cosmológica, en cambio, el mundo todo no es algo que comienza por obra de otro algo, sino un libre comenzar desde sí, un movimiento ontogénico que se despliega desde sí y por sí, produciendo el conjunto de las series causales. Segundo, para Fink, a diferencia de Kant, si consideramos la causalidad por libertad desde este marco de la diferencia cosmológica y si atendemos al movimiento ontogénico de individuación que el mundo es y que impera a través de todas las estructuras de entes intramundanos, entonces no tenemos por qué necesariamente reducir la causalidad por libertad al primer eslabón de la cadena. "Resulta cuestionable que el comenzar

15 *SE*, 420.

16 Una exposición detallada del concepto fundamental de mundo excede los marcos de este artículo, pero quizás convenga indicar algunos puntos esenciales. Para Fink, "mundo" no son la totalidad de las cosas ni una super-cosa que las contiene todas las otras. Menos aún una estructura de la existencia o apriori de la subjetividad. Mundo es aquel eclosionar indecible que hace ser a lo que es, que trae todo ente al aparecer, le concede espacio-tiempo y configura a lo que aparece como un cosmos en virtud de las leyes que rigen sus relaciones mutuas. El mundo propiamente no es, sino que acontece como *el proceso de estructuración* de un todo unitario que abarca la totalidad de sistemas parciales. El mundo resulta único en el doble sentido de ser uno y de ser aquello que unifica la totalidad de los entes. Como unicidad, es un movimiento a la vez genésico, destructor y ordenador. Hace surgir y disuelve, deja emerger y vuelve a hundir, pero también configura, refigura y estructura la totalidad de lo que es en el espacio-tiempo que él mismo establece. El mundo es, pues, en esencia, *movimiento ontogénico de generación, configuración y transformación.* Esta diferencia entre mundo y entes intramundanos la expresa Fink en la "diferencia cosmológica" que antepone a la ontológica. "La diferencia entre mundo y aquello que en él es la llamamos *diferencia cosmológica*". FINK, Eugen, *Einleitung in die Philosophie.* Würzburg: Könighausen & Neumann, 1985, 106.

por sí mismo concebido formalmente sólo sea un problema del primer eslabón de una cadena causal y no pueda también concernir a una sucesión de actos de un continuo comenzar desde sí"[17]. De este modo, Fink invierte la posición de Kant: en lugar de tratar de explicar la libertad en función de la causalidad -una causa incausada que causa una cadena causal- procura comprender la causalidad en función del desencadenarse de un proceso auto-creativo libre. La especulación finkeana adhiere, pues, a la tesis de la tercera antinomia y postula un comenzar por libertad, que proporcionaría un fundamento último a las formas subalternas de causalidad. Empero, este comienzo no es considerado por el filósofo como el efecto de una causa por libertad que le precede. Antes bien, se trata de un comenzar en el cual la autoproducción del principio creativo debe ser concebida como el primer acto del devenir de las series causales. Ciertamente Kant no contempla esta posibilidad. En su modelo, como en el modelo de la causalidad intramundana, el ser que obra la causa -la causa incausada- precede al devenir. En el finkeano es el devenir el que precede al ser, en tanto el principio creativo -el mundo- acaece como el puro devenir de una acción que genera los entes y sus relaciones causales.

Fink destaca este encuadre cosmológico originario de la cuestión de la libertad en Kant. Sin embargo, el planteamiento kantiano termina no siendo, para él, genuinamente cosmológico, toda vez que Kant disuelve la noción de mundo en una idea regulativa de carácter subjetivo. El mundo como tal termina siendo un horizonte subjetivo de las series causales que es extendido en el tiempo más allá de la experiencia posible. En ese marco la libertad pierde su sentido cosmológico originario y se vuelve una cuestión fundamentalmente antropológica. "Porque el mundo sólo es una idea de la razón del sujeto trascendental, en un cierto sentido está contenido el *anthropos* en el concepto kantiano de mundo"[18]. Y será precisamente en el plano antropológico, concretamente en la ética, donde habrá, para Kant, que buscar aquella libertad que no se puede conocer en el orden cosmológico, en el que el conocimiento empírico se ve circunscripto a series causales limitadas, y en el que sólo puede postularse una primera causalidad por libertad como una mera idea subjetiva de la razón sin valor cognitivo alguno[19].

17 *SE*, 420.

18 *SE*, 428.

19 Fink no admite, obviamente, esta conclusión kantiana. Para él, el hecho de que el mundo no sea un objeto del que podamos tener experiencia cognoscitiva, no implica que sea sólo algo subjetivo, un horizonte de la experiencia, un principio regulador. "La interpretación del mundo como idea, como concepto de la razón al que no corresponde objeto alguno y que sólo designa un principio subjetivo-regulativo es, para nosotros, inaceptable." (*SE*, 330). Y ello porque el espacio-tiempo no es "menos ente" que las cosas, no es tan sólo un modo subjetivo de intuirlas, sino que espacio y tiempo tienen una mayor densidad y profundidad ontológica –son "más ente"– que todo ente intramundano, incluso el hombre. Y ello porque el venir al ser de los entes intramundanos de los que el hombre forma parte no es otra cosa que su espacio-temporalización como instancia del devenir del mundo. Pero, como para Kant tiempo y espacio son sólo subjetivos, entonces

La interpretación de Fink del sentido de la libertad en la ética kantiana es abordada desde la segunda de las dos "visiones imperecederas" que el filósofo de Konstanz le atribuía a Kant y a las que hacíamos referencia más arriba, a saber, que la libertad no puede reducirse al libre arbitrio, es decir, a la liberación de las restricciones que impiden al sujeto elegir lo que quiera. Ello es así porque la voluntad humana está regida por inclinaciones sensibles que la determinan y subsumen al hombre, como a todos los fenómenos, en el orden de la necesidad imperante en la naturaleza. Sin embargo, Kant observa que el hombre no se agota por completo en su condición de ente natural, sino que tiene la posibilidad extraordinaria de determinar su voluntad exclusivamente por la forma universal de la razón y con prescindencia de todo interés sensible por un contenido particular. Sólo como un ser cuya voluntad obra determinada por la razón pura en su uso práctico escapa el humano de la causalidad imperante en su naturaleza animal y se comporta libremente. Es demasiado conocida la fundamentación kantiana de la ética y del imperativo categórico como para exponer aquí la cuestión en detalle, pero, otra vez, resulta significativo observar algunos aspectos de la interpretación que de ella hace Fink. Para éste, Kant aplica al ámbito de la razón pura en su uso práctico la idea de un comenzar "por sí mismo, que había permanecido irresuelta en el teorético"[20]. Esto ocurre, concretamente, como un determinarse el sujeto por sí mismo desde la universalidad formal de la razón. De allí que la libertad pueda entenderse negativamente como liberación, pero ya no de las restricciones para realizar mi voluntad arbitraria, determinada siempre por pasiones naturales de índole sensible, físicas o psicológicas, sino como liberación de esas pasiones; y, positivamente, como autodeterminación de la voluntad por motivos racionales. A partir de este planteo, Fink considera (consideración central para su propia comprensión) que, en la medida en que el hombre obra moralmente, él es su propio producto. De esta suerte, el sentido que Fink le adjudicaba a la libertad cósmica como proceso de autorrealización o autoproducción del todo por sí mismo se vería reflejado de modo análogo en el ámbito práctico. La libertad, en este último plano, consiste, también, en realizarse a sí mismo, comenzando una serie causal sin estar determinado a ello nada más que por la propia razón práctica. Y así como la libertad en el orden cosmológico era universal, en cuanto el *todo* se autoproduce a sí mismo, esa universalidad se reproduce en la universalidad formal del imperativo categórico y en la universalidad de su alcance. En efecto, dado que la determinación de la voluntad por la razón excluye por principio como su motivo cualquier contenido material que resulte objeto de un apetito sensible, entonces en la ley que expresa la determinación racional de la voluntad sólo queda la mera forma universal. De allí que la conformidad de la máxima por la cual se obra con la universalidad de una ley en general es lo que el imperativo categórico kantiano

lo pensado por la idea de la razón, que piensa el mundo como un todo de entes intramundanos *en* el tiempo y *en* el espacio, resulta también subjetivo.

20 *SE*, 429.

representa como necesario para que un actuar sea libre. Y como la universalidad de las leyes constituye la forma de la naturaleza, en la medida en que todos los hechos naturales están regidos por leyes universales, el imperativo categórico puede formularse, como es sabido, también así: "obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza"[21]. Es decir, el imperativo categórico, como las leyes naturales, en su universalidad no tolera excepciones en favor de los fines particulares del sujeto. Así como la libertad en el orden cosmológico es universal y determina la totalidad del mundo, la libertad en el plano práctico es también universal. Como todos los humanos están sometidos a la misma universalidad formal de la ley, porque todos ellos son igualmente racionales y la ley es la misma para todos, la libertad no es, por lo pronto, una cuestión de la existencia individual, sino de la comunidad humana universal. La voluntad libre, es decir, la voluntad determinada por la razón, no es, pues, una voluntad individual, sino que, en cuanto libre, es una voluntad general. Como bien observa Fink, "el problema de la libertad en Kant se conecta del modo más estrecho posible con el problema de la coexistencia"[22]. Libre no es la voluntad individual, sino la voluntad individual en cuanto subsumible en la general. Así vista, la cuestión de la libertad es una cuestión social en su más amplio alcance: la totalidad de la comunidad humana. Ello lo ilustra, en el caso de Kant, el reino de los fines como resultado de un obrar en que todos los hombres actúan libremente.

En conclusión, dos rasgos que resultarán esenciales para la propia comprensión finkeana, surgen de su interpretación del planteamiento de la libertad en Kant[23]. En primer lugar, que la cuestión de la libertad debe formularse originariamente en un marco cosmológico; y que dentro de este marco tiene el sentido de un comenzar por sí mismo, es decir, de un puro acontecer que acontece desde sí y que, haciéndolo, desencadena la producción de las leyes causales que rigen en la naturaleza y la configuran como un orden. En segundo lugar, que, en el orden antropológico, la libertad genuina no es libre arbitrio, sino que también debe concebirse como un comenzar desde sí en virtud del cual el individuo se autorrealiza produciendo, a través de las configuraciones a las que da origen su autorrealización, un orden que comprehende la vida en común y que apunta, en última instancia, a la universalidad. Este último rasgo es ejemplifi-

21 KANT, Inmanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Séptima Edición. (Traducción de Manuel García-Morente). Madrid: Espasa-Calpe, 1981, 73.

22 *SE*, 433.

23 La indicación que realiza R. Lazzari respecto del sentido de la lectura que Fink hace de Kant en relación a la cuestión del mundo, puede extenderse también a la de la libertad: "El propósito de Fink no consiste ni en el intento de ofrecer a cualquier precio una interpretación original, ni en el de evitar una interpretación sesgada; antes bien de lo que se trata para él es de, a través y más allá del pensamiento de Kant, encontrar un acceso a una cuestión filosófica fundamental". LAZZARI, Ricardo, "Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft bei Eugen Fink". En: NIELSEN, Cathrin y SEPP, Hans Rainer (Eds.), *Weltdenken. Annährungen an die Kosmologie Eugen Finks.* Freiburg/ München: Alber, 2011, 38-56; 55.

cado por la idea kantiana de la voluntad libre como gestora del reino de los fines. Entre estos dos rasgos hay una relación que, a mi modo de ver, asume el carácter de una reproducción analógica. Así como en el ámbito cosmológico, en el ámbito de la ética la libertad tiene también el sentido de una autorrealización o autoproducción, de un comenzar por sí mismo sin estar determinado a ello por nada. Y así como en el ámbito cosmológico la libertad es universal, en cuanto lo que comienza desde sí no es ninguna arbitrariedad, sino el conjunto de leyes que configuran el mundo como un todo, así también en el antropológico, el hombre se autorrealiza no por medio de "elecciones", sino produciendo figuras de vida en común que apuntan en última instancia a una comunidad universalidad, cuyo ejemplo en el orden ético lo ofrece la idea kantiana de reino de los fines como producto del actuar libre.

A pesar de haberse nutrido de Kant para acceder a los rasgos fundamentales que determinan su concepción de la libertad, no puede obviarse el punto en el que Fink se separa decisivamente del autor de las célebres "críticas". Para él, la libertad como autoproducción no es una cuestión exclusiva de la determinación subjetiva de la voluntad por la ley moral, sino que, como apunta Cervo, ella "ante todo debe siempre mostrarse en el ámbito del obrar"[24]. Según Fink resulta, entonces, cuestionable que el concepto de praxis libre se agote en la determinación subjetiva de la voluntad por la ley, es decir, en la producción de una actitud moral, sino que "debe ser pensado más ampliamente y, por cierto, de tal manera que la moralidad sea sólo *una* forma de las acciones humanas"[25]. No podemos decir que el conjunto de la productividad humana no tenga nada que ver con la libertad. Para Fink, "el problema de la libertad en Kant está subdeterminado, si ella consiste solamente en la producción de la constitución moral del hombre"[26]. Será en el entero ámbito de la productividad humana donde Fink resituará la cuestión de la libertad.

3. LIBERTAD Y ACCIÓN CREATIVA

Para Fink es necesario ir más allá de la posición kantiana, circunscripta a la esfera subjetiva de la interioridad, y plantearse lo que Kant no se habría planteado, a saber, "cómo trasponer la actitud interior (*Gesinung*) en acción (*Handlung*)"[27]. Tal necesidad responde al principio metodológico según el cual "recién cuando la libertad humana fenomenal es descripta en la multiplicidad de sus formas de aparición puede pasarse a preguntar cómo es ella ontológica-

24 CERVO, Julia, "Das Menschenwesen als endliches Schöpfertum". En: NIELSEN, Cathrin y Sepp, Hans Rainer (Eds.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis.* Freiburg/ München: Alber, 2019, 102-125; 122.

25 *SE*, 434 (cursivas mías).

26 *SE,* 434.

27 *SE*, 446.

mente posible"[28]. En efecto, la libertad no es exclusivamente un tema de la actitud o motivación ética, sino que se ve realizada objetivamente en un horizonte que abarca el conjunto de la productividad humana: en el trabajo, en la técnica, en las instituciones políticas y sociales, pero también en el arte, en el juego, etc.; en una palabra, en el conjunto de obras a través de las cuales, actuando, el hombre no sólo modifica la naturaleza y el mundo circundante que lo rodea, sino que se crea a sí mismo como hombre cultural. La libertad, concebida integralmente como obrar, es decir como capacidad de transformar y, concomitantemente, transformarse sin estar determinado a nada por ello, implica una recreación, en el sentido de una reconfiguración del hombre de los entes con los que se relaciona y, concomitantemente, de sí mismo. En esa medida, ella se realiza como un movimiento de transformación de la constitución del ser del ente. Por ello, para Fink, la libertad humana no es solamente ética, sino fundamentalmente ontológica. Es el fundamento de un movimiento ontológico "que procura determinar el ser del ente en la constitución de su ser"[29]. Como productora de una nueva configuración o constitución del ser del ente -como fuerza creadora- la libertad se temporaliza desde la anticipación del futuro. "La libertad es proyectiva en sus hechos y corre hacia el futuro"[30], pues es el futuro lo que es diseñado por la obra creativa de la libertad. De allí también que la libertad no pueda concebirse como elección, fundada en la preferencia de una cosa respecto de otra, ni que la elección sea el lugar de la libertad, dado que la elección *pre*supone lo elegible, ya sea estados de cosas o posibilidades *ya* prefiguradas o dadas por anticipado. "Cuando el acto de libertad es visto sólo desde la elección, se pasa por alto la fuerza generadora de la libertad"[31]. Esta última mienta aquel actuar creativo, orientado hacia el futuro, a través de la cual el ser humano innova, transformando la configuración del ser del ente y autoproduciéndose a sí mismo como hombre cultural. Esa innovación puede acaecer en cualquiera de los ámbitos a través de los cuales se despliega la existencia. Por ello,la libertad conlleva, para Fink, la mayor responsabilidad pensable: "la responsabilidad por el conjunto del mundo humano"[32].

Esta comprensión de la libertad como producción creativa del mundo cultural y, correlativamente, de sí mismo confronta con la idea de libertad como libertad de restricciones que impidan el despliegue o autodesarrollo de una esencia o de potencialidades ya dadas. Si la libertad como producción creativa podría tomar como modelo la creación artística, la libertad como autodespliegue se rige por el modelo de desarrollo de las potencialidades de un ente natural que va cumpliendo con su esencia genérica, por ejemplo, una planta. En este último caso, como en el del libre arbitrio y la elección, la libertad se funda en

28 *SE*, 449.
29 *SE*, 452.
30 *SE*, 453.
31 *SE*, 454.
32 *SE*, 455.

una no-libertad. El autodesarrollo que permite al ente convertirse en quién él ya era, "está en cierta manera determinado por anticipado por el qué es (*Wasgehalt*) del ser vivo"[33]. Es decir, su libertad se encuentra limitada no sólo "desde afuera", por la realidad fáctica, sino también "desde dentro", por la propia substancia o esencia, a cuya realización responden los movimientos de la libertad; y ello con independencia de que esta esencia sea comprendida como la de un ser vivo natural, como el de un arquetipo platónico de lo humano o como la imagen y semejanza del Dios revelado. En tales casos, la acción libre, en lugar de temporalizarse hacia el futuro, se temporaliza desde el pasado, dado por la esencia que determina qué es aquello que se despliega. En cambio, la libertad como producción creativa no responde a la consigna "llega a ser quién eres", sino a la de "sé quién llegas a ser". Es cierto que sus producciones, como toda obra humana, son finitas y dependen de la realidad fáctica. El humano nunca se produce a sí mismo por completo. Siempre sigue sujeto a su condición de ente natural. Pero el ámbito del desarrollo creativo no está a priori delimitado por una esencia a la que la libertad debiera sojuzgarse. "Nuestro obrar no fluye de un ´ser` precedente, (...), nuestras acciones no son la aparición temporal de una esencia intemporal"[34]. Son la construcción del futuro; y éste, en una libertad genuina, es básicamente imprevisible, porque el futuro es obra de la libertad, en lugar de ser ella el resultado del pasado. La libertad productiva es, entonces, la fuente creativa originaria de la cual manan las configuraciones que se da a sí mismo el hombre y que le da al mundo humano en el cual despliega su existencia. Así concebida, la libertad no sólo es operativa en el ámbito de la ética, sino en todas las obras de la existencia humana. La libertad humana, como acción dinámica capaz de crear estructuras nuevas, es quien produce los "valores", las instituciones, las leyes y los fines en función de los cuales una determinada comunidad regula su comportamiento. Se revela aquí otro punto central de la concepción finkeana de la libertad como autoproducción creativa del hombre: su carácter social.

4. LIBERTAD Y SOCIEDAD

Antonius Greiner ha observado que, para Fink, "el conjunto de los productos del obrar humano son los testimonios de su libertad (...)"[35]. Ahora bien, en la medida en que estos testimonios están abiertos al mundo, ellos lo están también a los otros. Por ello mismo puede afirmarse que esta "condición testimonial [de la libertad] como fenómeno se da por principio sólo en el ámbito de sentido de

33 *SE*, 485

34 *SE*, 485.

35 GREINER,Antonius, *"Im brunnentiefen Grund der Dinge". Welt und Bildung bei Eugen Fink.* Freiburg/ München: Alber, 2008, 53.

lo social"[36]. Greiner acota que "incluso en las acciones más autorreferenciales sigue siendo el hombre un ser social"[37], aunque más no fuera en el modo renegado de la asocialidad. La existencia es, de suyo, coexistencia. El hombre nace gracias a sus progenitores, que lo han traído al mundo y y lo protegen durante sus primeros años. Crece y se afirma en la existencia integrándose en el tejido social del mundo del trabajo y ocupando un lugar en las jerarquías sociales. Se reproduce a través de los vínculos eróticos y hasta se relaciona con su propia muerte en función de ritos, religiones y creencias comunitarias. Toda la realización de su existencia que testimonia su libertad es, eminentemente, de carácter social. Fink se pregunta si no puede, acaso, el hombre retraerse de esta sociabilidad, si no puede emigrar de la *polis*. La respuesta es contundente: "De ninguna manera. La emancipación del individuo particular no es ninguna garantía para la libertad real y actuante"[38]. No se es libre si uno se determina sólo por negarse a la esfera de lo público. Esta libertad es abstracta, meramente negativa o declamatoria. El hombre *debe* realizarse, producirse objetivamente de un modo u otro: *debe* dar testimonio positivo de su libertad; y esto es ya una obra social, una configuración que se entreteje en el tejido social. Por ello mismo, el ejercicio de la libertad individual como producción de sí y del mundo cultural es de suyo una acción social. Por ello mismo también la autorrealización de un individuo libre supone concomitantemente la autorrealización de una sociedad libre. Ahora bien, lo que hace libre a una sociedad no radica simplemente en la tolerancia recíproca de los modos de vida de sus integrantes. "Una sociedad es libre en la medida en que se produce creativamente a sí misma, en que produce las configuraciones de la existencia y todas las instituciones [que la forman]"[39]. Produciéndose a sí mismo libremente, el hombre participa, de modo inevitable, de la producción conjunta del orden social en el que él es libre. Y ese orden es libre cuando su configuración coordina y potencia la autoproducción de cada uno de los miembros que integran esa sociedad. En tal sentido, afirma Fink que el orden social como obra humana puede llegar a ser un testimonio esclarecido de la libertad sólo "cuando grupos privilegiados que se hacen pasar por élites dejan de imponer su voluntad a los otros, para que, en vez de ello, todos en un equilibrio limpio y equitativo participen en la edificación del mundo humano a través de los hombres"[40]. Cuando ello ocurre, la libertad deja de ser negativa, deja de ser "libertad de", para convertirse en positiva o "libertad para" la producción creativa de formas vida social. Ellas, incluso en su imperfección fáctica, son el verdadero testimonio en la realidad efectiva de la libertad finita humana. Fink es consciente de la necesidad y del derecho de liberarse tanto de la explotación material de los hombres que los sume en la miseria cuanto "de la explotación

36 *Ibid*, 54.
37 *Ibid*.
38 *SE*, 489.
39 *SE*, 489.
40 *SE*, 491.

de la conciencia humana a través de los medios refinados de una manipulación indirecta y solapada"[41], pero la verdadera pregunta por la libertad emerge cuando se plantea la cuestión acerca de con qué habrán de comenzar los hombres que ahora han sido "dejados en libertad". Para el filósofo, la respuesta a esta pregunta, no puede pasar por elegir entre recetas de vida prediseñadas y ofrecidas como alternativas inevitables, pues ello volvería nuevamente a fundar la libertad en la no-libertad. Tampoco puede consistir en retirarse de la esfera social, que constituye al humano mismo como tal, y prescindir de toda elección. Ello equipararía al hombre con el famoso burro de Buridán que termina bajo la amenaza de morir de hambre por no poder decidirse entre dos fardos de heno que le quedan igualmente lejanos[42]. La respuesta no puede encontrarse ni en la elección ni en la no elección, "sino únicamente en la puesta en acto de las energías configuradoras, que pueden hacer al hombre creador del mundo humano"[43]. La libertad positiva no tiene, entonces, otra meta ni otra esencia que el obrar creativo a través del cual la sociedad humana ejecuta su continua autoliberación, dándose a sí misma formas que permitan que todos puedan autoproducirse desde sí mismos. Y como las comunidades humanas no son cerradas, sino que se integran -hoy más que nunca- en virtud de sus múltiples relaciones en una única comunidad universal, la realización del ideal de libertad positiva, propuesto por Fink, apunta, en última instancia, como su ideal regulativo, a la constitución de una comunidad humana universal, que, en cuanto a su forma, a mi modo de ver, no dista tanto del reino kantiano de los fines; antes bien, apunta a él a través de la realización de las acciones por las cuales el hombre se autoproduce como ser social. Por ello mismo Fink no impugna la moral kantiana, sino que la ve como *una* de las formas o, mejor aún, uno de los *momentos* en los que se realiza la praxis libre.

La contracara de la libertad social es la libertad del tirano. El tirano cree encontrar su libertad imponiendo a otros la pura arbitrariedad de sus elecciones. Carente de todo escrúpulo, se propone hacer lo que quiere y, así, realizar su libertad. "Lo importante en este contexto es el momento de autoposición, de ilimitada autoafirmación, de autorreivindicación a través de la negación de todo otro. Todos los demás son entendidos como medios, sobre los que se dispone en la medida en que se tenga el poder para ello"[44]. La potenciación de esta idea de "libertad", fundada en la imposición a los otros del libre arbitrio individual, conduce a la negación de la condición humana y, también, a un modo burdo de esclavitud. En efecto, la autoafirmación del tirano "comienza con la ilusión de poder recoger en un individuo la plenitud y la riqueza de la entera existencia humana, en la ilusión de poder ganar en vitalidad si todos los otros son utiliza-

41 *SE*, 495.
42 Cf., 496.
43 *SE*, 496.
44 FINK, Eugen, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Könighausen & Neumann, 1992, 146.

dos, desgastados, expoliados"[45]. Pero este modelo es absurdo. Primero, porque nadie puede incorporar a sí ni ganar para sí la vida del otro. Lo único que puede hacer es empobrecer la existencia humana, toda vez que nulificar al otro es nulificar una de las figuras a través de las cuales la vida consciente se individúa en el mundo y realiza su múltiple potencial de ser. Segundo, porque el modelo de la libertad tiránica, llevado a su máxima expresión, conduce a la negación de la vida humana misma. Ninguna vida sería posible si el individuo, en nombre de la libertad, anula la posibilidad de autoproducirse de los otros y, consecuentemente, anula también el conjunto de relaciones vitales con los demás seres vivos a partir de las cuales sostiene su existencia como coexistencia dentro de una comunidad. Además de negar la condición humana, esa pretendida libertad del tirano presupone una vulgar esclavitud. Fink se pregunta en qué consiste la ipseidad arbitraria del tirano. Él puede hacer lo que quiere. Pero, ¿qué es lo que, en realidad, quiere? ¿Fama? ¿Adulación? ¿El sádico placer de ejercer la crueldad? ¿La demoníaca pretensión de demostrar que posee la verdad absoluta? ¿O quizás se trate tan sólo de codicia? Sea lo que fuera, si en ello reside el "por mor de qué" de su libertad individual, entonces la conquista de "su presunta ipseidad incondicionada termina resultando sólo un medio para volverse prisionero de sus propias pulsiones"[46]. A esta forma degradada y denigrada de la libertad, reducida a libre arbitrio individual y, en última instancia, a arbitrariedad, se opone el concepto de libertad finkeano como el actuar creativo capaz de obrar formas de vida en común, el cual siempre presupone configurarse como una expresión -más o menos imperfecta- de una voluntad universal, es decir, de "una voluntad para la regulación de todas las acciones voluntarias individuales de un sujeto volente"[47].

Giovanni Giubilato ha observado que "el ser humano, este fragmento finito, es, en última instancia, convocado a ´asumir y cumplimentar` responsablemente la máxima libertad que a él se le concede en el mundo"[48]. La idea de que la libertad genuina en su dimensión social es ya siempre un modo de "asumir y cumplimentar" responsablemente una destinación previa explicita el núcleo de aquello que Fink llama libertad. En efecto, así como la libertad genuina no es mero libre arbitrio, así tampoco ella resulta de la nada, de una decisión arbitraria de los hombres. En el ejercicio de la libertad humana como producción creativa de formas de vida comunitaria, desde las grandes configuraciones como el Estado hasta las figuras sociales de alcance más acotado, el existente humano ejecuta su existencia y realiza su libertad como un *cometido*. Estar bajo un encargo o destinación, responder a una misión, eso es lo que distingue la libertad de la existencia creativa del individuo de la

45 *Ibid*.
46 *Ibid.*, 147.
47 *Ibid*.
48 GIUBILATO, Giovanni Jan, *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946.)*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2017, 22.

arbitrariedad individual. Para Fink, de acuerdo con el punto de partida de su análisis, a saber, que la libertad humana no es la única figura de la libertad y que la libertad es originariamente cosmológica, el hombre que coexiste de modo verdaderamente libre "está en la asignación del mundo"[49]. ¿Cuál es la relación entre libertad y mundo?

5. LIBERTAD Y MUNDO

La relación entre libertad y mundo en el pensamiento de Fink puede resumirse en dos nociones: la del mundo como origen de la libertad y la del sentido simbólico de la libertad humana.

En un destacado estudio sobre Fink Giulia Cervo ha observado que, a través del trabajo y el juego, "se desarrolla el hacer creativo, el actuar del hombre, que es la prosecución de la creación del mundo, en tanto es ´ontología aconteciente`"[50]. Por su parte, Guy van Kerckhoven ha considerado que "el ser-parte del mundo en el compartir que reparte es la esencia de la comunidad, y ésta es, a su vez, una dación del mundo"[51]. La afirmación de Cervo, a saber, que trabajo y juego son modos a través de los cuales el hombre continúa con el proceso creativo que el mundo mismo es, puede extenderse a la entera esfera de la libertad. Igualmente, la idea de Kerckhoven de que la comunidad es una dación o don que el mundo nos entrega en la medida en que nos constituye como coexistentes que se realizan compartiendo mundo, puede adjudicarse también a la libertad, en tanto la creación de formas de vida comunitaria es el producto de la libertad humana. Ambas observaciones apuntan a lo mismo, a saber, que, si bien los productos de la libertad tienen origen en ella misma como acción creativa, la libertad no tiene su origen en sí misma. Antes bien, como el hombre mismo, la libertad humana se origina de la dinámica ontogénica u "ontología aconteciente" que el mundo mismo es. El hombre no sólo puede, sino que *debe* realizarse a sí mismo y su mundo socio-cultural para existir. Está destinado a hacer ser la libertad. Y aquel "desde dónde" u origen último de esa destinación está en el movimiento de autorrealización que el mundo es y que, en su proceso de realización, genera un ser -hasta donde sabemos el humano- capaz de autoproducirse libremente. Por ello mismo, a saber, porque la autorrealización del mundo humano por el obrar libre del hombre es una de las formas en que se "va produciendo" el cosmos, y porque esa autorrealización tiene su origen en el proceso de despliegue de sí que el propio cosmos es, Fink había destacado el planteo originariamente cosmológico kantiano de la libertad. La pregunta de

49 FINK, Eugen, *Natur, Freiheit, Welt*, 156.

50 CERVO, Giulia, *op. cit.*,123.

51 KERCKHOVEN, Guy van, "Weltblindes Füreinandersein und weltoffenes Miteinandersein". En: BÖHMER, Ansel (Ed.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik - Methodik*, Würzburg: Könighausen & Neumann, 2006, 252-263; 261.

1947 acerca de si debía considerarse la libertad como una propiedad exclusivamente humana, encuentra ahora su respuesta. La libertad, concebida como obrar creativo, es humana porque es originariamente cosmológica, en tanto el hombre mismo es *un* producto del movimiento de individuación y fenomenalización que es el cosmos como proceso de autorrealización. El mismo hecho de que, entre más intenso resulte el impulso creativo del que se haya transido el hombre, menos pueda elegir éste a voluntad lo que ha de crear, y menos esa creación pueda determinarse por lo ya creado -como es en el caso de las grandes obras de arte-, aboga en favor de la idea finkeana según la cual, el hombre que crea libremente se halla bajo "la asignación del mundo". Su obra es requerida por el mundo mismo. Por ello, "donde la existencia humana tiene grandeza ya no hay más elección"[52]. En tal caso, la realización del propio *bios* no es sino cumplir con un "*Lebensauftrag*"[53], un "cometido vital", con el que el mundo dota a la existencia de aquel que por, en y para él viene al aparecer.

Si el origen de la libertad humana es cosmológico, su sentido consiste en ser un símbolo del despliegue del cosmos. En efecto, en cuanto la libertad *debe* desenvolverse en la existencia como producción de sí mismo y del mundo cultural, en ella se testimonia la apertura del hombre al mundo como el necesario estar entregado a un proceso de autoconfiguración. Y como el mundo mismo es movimiento ontogénico omniabarcante de autoconfiguración (es decir, aquel movimiento que, a la par que genera todo ente, configura estructuralmente el conjunto de los entes), en el obrar libre se advierte una correspondencia entre la realización de la existencia y la realización del mundo. Esa correspondencia tiene el sentido de un símbolo. La idea de símbolo concentra dos significados fundamentales. En primer lugar, y ateniéndonos al sentido etimológico de la palabra, símbolo significa fragmento. La libertad humana, concebida como creatividad, como producción y configuración de sí y, correlativamente, del mundo cultural en el que ese sí se despliega, es una parte o un fragmento que participa en el movimiento creativo que el mundo es y com-parte los trazos o rasgos fundamentales de la creatividad cosmológica. Pero, además, en la idea de símbolo se encuentra presente la de señal o signo. La libertad humana es un signo que señala la dinámica misma del cosmos. Ese carácter de signo se advierte, por antonomasia, en el fenómeno fundamental del juego, en el que el hombre se crea como jugador y crea el mundo del juego con mayor libertad y con mayor independencia de condicionamientos fácticos. Sin embargo, el juego diseñado debe responder a determinadas reglas, que él mismo se da, que nada fuera del juego fija por anticipado y que le permiten autoconfigurarse como el juego que él es para que los jugadores puedan efectivamente jugar. En este sentido, la dinámica del juego, como creación libre por excelencia, señala analógicamente la del cosmos. No me refiero, por cierto, a la dinámica de los pro-

52 FINK, Eugen, *Natur, Freiheit, Welt*, 161.
53 Cf., *ibid*.

cesos causales de los entes intramundanos en los que rige la necesidad, sino a la del *cosmos como un todo* que se produce a sí y produce las reglas que rigen a los entes intramundanos. En este sentido, es posible no sólo suscribir, sino extender al entero ámbito de la libertad como creatividad humana lo que Annette Hill afirma respecto del juego: "El juego -la actitud lúdica, el sentido lúdico y, con ellos, la comunidad que participa en el juego- exige la búsqueda de un entendimiento sobre las reglas del juego y los juguetes a utilizar para que el mundo del juego se corresponda como ´relucencia` de aquel [otro] juego del mundo"[54]. Como fragmento de la creatividad cósmica y como signo en el que se transparenta o reluce esa creatividad, la libertad humana, concebida como creatividad, es un símbolo ana-lógico del cosmos.

6. CONCLUSIÓN Y PROPOSICIÓN

No es cuestión de abrumar al lector volviendo a exponer los desarrollos que articularon las reflexiones precedentes, pero, tal vez, sea de utilidad puntualizar las conclusiones a las que ellos conducen. Primero, la libertad ya no es vista por Fink como un ámbito exclusivo de la determinación del motivo subjetivo del obrar, sino que la libertad efectivamente aconteciente en el orden fenoménico se ejecuta en el mundo real a través de la *acción*. Segundo, la ejecución de esa libertad se plasma como la concomitante autoproducción de la existencia y los distintos ámbitos del mundo cultural en el que ella se desarrolla. La libertad es fundamentalmente *creatividad en acto, innovación*. De allí que su lugar no se encuentre en la elección, a menos que se reduzca la libertad al libre arbitrio de la voluntad, que siempre se funda en una no-libertad que le sirve de base y que siempre es susceptible de devenir arbitrariedad. Tercero, concebida como acción creativa, la libertad no es mera libertad de restricciones, no es "libertad de", sino "libertad para" la autoproducción de sí mismo y de las configuraciones sociales en la que el sí mismo, por ser originariamente coexistencia, se realiza. De allí que la libertad no sea un fenómeno individual, sino social. La autorrealización de un individuo libre supone, concomitantemente, la autorrealización de una sociedad o comunidad libre. La obra de la libertad no es una decisión individual, sino la generación creativa de formas de vida social. Finalmente, la libertad no es sólo una cuestión ética, sino originariamente una cosmológica. Ella tiene su origen en la libertad no de los entes intramundanos, sino del todo del mundo como dinámica creadora y configuradora, que se produce desde sí y de la cual la propia libertad humana es no sólo una dación, sino un fragmento y una señal: un símbolo. Lo que, a mi modo de ver, resulta más significativo de estas conclusiones a las que se puede llegar por el análisis finkeano de la libertad es el estrecho vínculo entre el carácter social de ésta y su origen cosmológico,

54 HILT, Annette, "Die sozialethische Dimension des Grundphänomens «Spiel»". En: FINK, Eugen, *Oase des Glücks.* Freiburg/ München: Alber, 2023, 99-112; 112.

en especial la relación entre la determinación de los rasgos de la sociedad que produce una existencia libre y el modo en que el cosmos se produce a sí mismo. Pero, ¿existe tal relación? ¿Puede apelarse a un trasfondo cosmológico como origen del sentido social y comunitario que Fink le adjudica a la libertad? ¿No está acaso la libre creatividad del mundo más allá del bien y del mal? ¿Apelar al cosmos como fundamento de la libertad no comporta el riesgo, que el propio Fink siempre quiso evitar, a saber, que ésta devenga pura arbitrariedad? ¿No es la misma comprensión finkeana del mundo como un juego libre, que crea sus reglas y que no responde a fin alguno, una justificación última de la arbitrariedad? Así lo han visto, al menos, algunos intérpretes:

> El cosmos lúdico y floreciente concebido por Fink, el cual sin por qué y de seguro también sin para qué enciende y apaga mundos de juego y se sirve del ser humano como un juguete, permite -y tiene que hacerlo- todo lo que los seres humanos quieran y puedan hacer en su interior. De un cosmos que actúa arbitrariamente no se deriva ningún deber[55].

Si atendemos al carácter social de la libertad humana, arriba desplegado, y que apunta, en última instancia, a la constitución de una comunidad universal, y si atendemos, también, al rechazo categórico de Fink a identificar libertad con libre arbitrio y al anti-modelo de libertad representado por el tirano, es claro que de ninguna manera él apunta a una noción de libertad que desemboque en arbitrariedad. Pero la cuestión es otra. La cuestión es saber si el trasfondo cosmológico operante en su noción de libertad no conduce efectivamente a dicha arbitrariedad. Annette Hilt señaló que este tipo de críticas, que oponen al juego como modelo de un mundo solidario en común la obscenidad del juego como un mundo sin responsabilidad en el que todo vale, no atienden al hecho fundamental de que aquello que hace posible el juego y de lo que en él se trata "es de hacer ser el espacio de juego del encuentro"[56]. Ella agrega que éste último se configura como "inter-medio" (*Zwischenraum*) "no sólo a través de la intersubjetividad, sino, antes bien, a través de la interpersonalidad"[57], en la que diferentes personas asumen roles diversos en su participación común en el juego, "a través de la cual se muestra y pone a prueba la pluralidad en la respectiva realización individual de la tarea conjunta"[58]. En esa tarea interpersonal, más precisamente, en la atención al desarrollo de sus reglas y del espacio en el que se ejecuta, radica, según la intérprete, "el desafío para el horizonte ético del juego"[59]. Personalmente, me sumo a la interpretación de Hilt,

55 GONZÁLEZ PADILLA, Rolando, "Hacia una fenomenología especulativa del mundo: sobre la influencia de Heidegger en la cosmología de Eugen Fink". *Claridades*, 15/1, 2023, 181-194, 192.

56 HILT, Annette, "Welt als Spielraum des Politischen". En: NIELSEN, Cathrin y SEPP, Hans Rainer (Eds.), *Welt denken*, 267-291; 290.

57 *Ibid*.

58 *Ibid*.

59 *Ibid*., 291.

pero, más allá de la cuestión específica del juego como símbolo del mundo, estimo, además, que hay dos criterios cosmológicos fundamentales, por los cuales la realización creativa de la libertad humana, comprendida como dación y símbolo del cosmos, no conduce, en absoluto, a la idea de arbitrariedad caótica. El proceso de autoproducción cósmica se consuma y alcanza sus figuras más logradas en función de un criterio intensivo y otro extensivo. El cosmos como tal se constituye y produce creativamente a sí mismo por un principio de intensidad. Por tal entiendo la generación de estructuras, que más plenas y logradas están en cuanto más interrelacionados se hallan sus elementos y más en coordinación está el desarrollo de cada uno de ellos con el de los otros. Por ello mismo, el nivel orgánico es un nivel superior del desarrollo del cosmos que el caos de partículas surgidas luego de una explosión estelar. El fruto de la creatividad cósmica, que la libre constitución de la sociedad humana como producto surgido de la propia evolución del cosmos simboliza, sólo puede ser pensado bajo el modelo analógico del desarrollo de una sociedad orgánica en el que el despliegue del ser de cada de uno de sus miembros sólo resulte posible dentro del desarrollo del ser de los demás en tanto integrantes de un todo común. El segundo criterio es de índole extensiva. El cosmos se consuma como tal porque él interrelaciona estructuralmente, a través de las leyes que en su evolución se da a sí mismo, a *todos* los entes intramundanos y a *todos* los sistemas parciales a través de los cuales despliega la potencialidad creativa que él es. Por lo tanto, la libertad humana en acto, cuya creatividad simboliza la creatividad cósmica, es decir, el darse a sí mismo del cosmos su figura de tal, sólo puede consumarse como la constitución de una comunidad universal en la que todos los hombres en función de su interrelación recíproca, regulada por leyes, puedan desplegar su rol o potencialidad específica de ser. Los criterios de intensidad y extensión imperantes en el cosmos son precisamente aquellos que hacen que el trasfondo cosmológico, que opera en la noción finkeana de libertad, no la condene a ser un símbolo de arbitrariedad, sino que, por el contrario, resulte aquello que funde su carácter social, en última instancia universal, y que le conceda, también, un horizonte ético último.

Es verdad que estos criterios aquí propuestos no son explícitamente indicados por Fink, pero estimo que resultan convergentes con su planteo cosmológico de la cuestión de la libertad. Este planteo, quizás, no sea otra cosa que un encomiable esfuerzo del pensamiento por explicitar aquella experiencia ancestral del género humano que, desde tiempos inmemoriales, ha alzado la vista al cielo buscando un sentido y una razón de ser para la libre realización de su existencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CERVO, Julia, "Das Menschenwesen als endliches Schöpfertum". En: NIELSEN, Cathrin y Sepp, Hans Rainer (Eds.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis.* Freiburg/ München: Alber, 2019, 102-125.

FINK, Eugen, *Einleitung in die Philosophie.* Würzburg: Könighausen & Neumann, 1985.

_____, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Könighausen & Neumann, 1992.

_____, "Vom Wesen der menschlichen Freiheit". En: FINK, Eugen, *Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Freiburg/ München: Alber, 2016, 26-190.

_____, "Die menschliche Freiheit". En: FINK, Eugen, *Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Freiburg/ München: Alber, 2016, 403-455.

_____, "Über Freiheit (Freiheit wovon..., Freiheit wozu...)". En: FINK, Eugen, *Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Freiburg/ München: Alber, 2016, 480-496.

GIUBILATO, Giovanni Jan, *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946.).* Nordhausen: Traugott Bautz, 2017.

GONZÁLEZ PADILLA, Rolando, "Hacia una fenomenología especulativa del mundo: sobre la influencia de Heidegger en la cosmología de Eugen Fink". *Claridades*, 15/1, 2023, 181-194.

GREINER,Antonius, *"Im brunnentiefen Grund der Dinge". Welt und Bildung bei Eugen Fink.* Freiburg/ München: Alber, 2008.

HILT, Annette, "Welt als Spielraum des Politischen". En: NIELSEN, Cathrin y SEPP, Hans Rainer (Eds.), *Weltdenken. Annährungen an die Kosmologie Eugen Finks.* Freiburg/ München: Alber, 2011, 267-291.

_____, "Die sozialethische Dimension des Grundphänomens «Spiel»". En: FINK, Eugen, *Oase des Glücks.* Freiburg/ München: Alber, 2023, 99-112.

KANT, Inmanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Séptima Edición. (Traducción de Manuel García-Morente). Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

KERCKHOVEN, Guy van, "Weltblindes Füreinandersein und weltoffenes Miteinandersein". En: BÖHMER, Ansel (Ed.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik - Methodik*, Würzburg: Könighausen & Neumann, 2006, 252-263.

_____, "Vorfragen zum Phänomen-Begriff bei Eugen Fink". En: SEPP, Hans Rainer y WILDERMUTH, Armin (Eds.), *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, 113-129.

LAZZARI, Ricardo, "Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft bei Eugen Fink". En: NIELSEN, Cathrin y SEPP, Hans Rainer (Eds.), *Weltdenken. Annährungen an die Kosmologie Eugen Finks.* Freiburg/ München: Alber, 2011, 38-56.

NOVOTNY, *Karel, Welt und Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie*. Würzburg: Könighausen & Neumann, 2021.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 327-360
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

LA TENSIÓN ENTRE LIBERALISMO Y SOCIALISMO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ADELA CORTINA: HACIA UN SOCIALISMO PROCEDIMENTAL[1]

THE TENSION BETWEEN LIBERALISM AND SOCIALISM IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF ADELA CORTINA: TOWARDS A PROCEDURAL SOCIALISM

ENRIQUE HERRERAS MALDONADO
Profesor Titular de Filosofía Moral
Departamento de Filosofía
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Universitat de València
València/España
enrique.herreras@uv.es
ORCID: 0000-0002-4846-749X

CARLOTA GÓMEZ HERRERA
Investigadora Predoctoral FPU
Departamento de Filosofía de la
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Universitat de València
València/España
carlota.gomez@uv.es
ORCID: 0000-0002-0047-8552

Recibido: 13/10/2024
Revisado: 20/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El artículo analiza la posición filosófica de Adela Cortina desarrollada en *Ética sin moral* (1991) y *Ética aplicada y democracia radical* (1993), centrada en superar las

1 Este artículo es resultado del Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo "Ética cordial y democracia inclusiva en una sociedad tecnologizada" (ETICORDIAL), con referencia PID2022-139000OB-C21, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Agencia Estatal de Innovación.

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.327

tensiones históricas entre liberalismo y socialismo para repensar los fundamentos ético-políticos de la democracia contemporánea. En primer lugar, examina las raíces morales de estas tradiciones ideológicas, con el propósito de enmarcar por qué Cortina critica tanto el colectivismo extremo del socialismo marxista como las insuficiencias de variantes modernas del socialismo. Sobre esta base, se sitúa el proyecto neokantiano de política comunicativa que la autora defiende, con ampliaciones respecto a los paradigmas de Habermas y Apel. En segundo lugar, se analiza la evolución de la relación entre liberalismo y socialismo, así como la reformulación cortiniana de la democracia deliberativa como "democracia comunicativa". Por último, se expone en qué sentido el modelo de "socialismo procedimental" como propuesta superadora, en el que Cortina integra autonomía individual y solidaridad para pertrechar una democracia más inclusiva y ética, configura un marco ético y político capaz de responder a las exigencias del siglo XXI.

Palabras clave: liberalismo, socialismo, socialismo procedimental, Adela Cortina, filosofía política.

Abstract: The article analyzes Adela Cortina's philosophical position developed in *Ethics without Morals* (1991) and *Applied Ethics and Radical Democracy* (1993), focused on overcoming the historical tensions between liberalism and socialism to rethink the ethical-political foundations of contemporary democracy. First, it examines the moral roots of these ideological traditions, with the aim of framing why Cortina criticizes both the extreme collectivism of Marxist socialism and the inadequacies of modern variants of socialism. On this basis, the neo-Kantian project of communicative politics that the author defends is situated, with extensions regarding the paradigms of Habermas and Apel. Secondly, the evolution of the relationship between liberalism and socialism is analyzed, as well as Cortin's reformulation of deliberative democracy as "communicative democracy." Finally, it is explained in what sense the model of "procedural socialism" as an overcoming proposal, in which Cortina integrates individual autonomy and solidarity to equip a more inclusive and ethical democracy, configures an ethical and political framework capable of responding to the demands of the 21st century.

Keywords: Liberalism, socialism, procedural socialism, Adela Cortina, political philosophy.

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de su prolífica producción filosófico-política, la filósofa española Adela Cortina ha examinado la histórica tensión entre el liberalismo y el socialismo, aportando una reflexión rigurosa sobre este conflicto ideológico[2]. El análisis de esta problemática es crucial para comprender los cimientos y desafíos en la construcción de una democracia auténtica, tal como lo demuestra en una de sus obras más esclarecedoras, *Ética aplicada y democracia radical* (2008a). Este texto se erige no solo como una de las contribuciones más significativas dentro del amplio corpus de la autora, sino también como una referencia indispensable

2 Adela Cortina Orts es Catedrática Emérita de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Valencia y directora de la Fundación Étnor (Ética de los Negocios y las Organizaciones), siendo la primera mujer que ingresa en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

en el ámbito de la filosofía política contemporánea, dado que enriquece de manera sustancial la bibliografía sobre la temática democrática.

Cortina ha demostrado, a lo largo de sus obras de contenido filosófico-político, una extraordinaria capacidad para transitar entre los dos grandes polos ideológicos del liberalismo y el socialismo, no desde la sumisión a las versiones canónicas y ortodoxas de estos sistemas, sino desde una actitud crítica que rehúye cualquier dogmatismo. Esta habilidad le ha sido posible gracias a la adopción de una óptica deliberadamente equilibrada, que renuncia a las simplificaciones reduccionistas y, en su lugar, apuesta por una síntesis dialéctica que recoge los elementos más valiosos de ambas tradiciones (1999: 26). La clave de su propuesta radica en un reconocimiento de los aportes que cada corriente ofrece a la reflexión filosófico-política, sin que ello implique la adhesión incondicional a ninguna de ellas. De este modo, la aparente dicotomía que caracteriza el enfrentamiento entre liberalismo y socialismo se transforma en una tensión creativa que, deliberadamente entendida y articulada, conduce a una distensión intelectual fecunda, siempre bajo la condición de que los conceptos sean aprehendidos en su complejidad y no reducidos a sus expresiones más esquemáticas o extremas.

Este fenómeno parte de la constatación de que, en las últimas décadas, nos encontramos inmersos en una época de mixtura, quizá como herencia de una tímida positividad derivada del pensamiento posmoderno. Nos hallamos ante una realidad de economía mixta, caracterizada por la confluencia del libre mercado y la intervención estatal. No obstante, esta mixtura trasciende lo económico y permea también el ámbito filosófico: ni razón pura, ni pura experiencia (Cortina, 1993: 79-80). Aunque nuevas corrientes teóricas han surgido en los albores del siglo XXI, la tensión entre estas dos cosmovisiones continúa siendo un eje ineludible para comprender los entresijos de nuestra realidad política actual.

2. NI INDIVIDUALISMO NI COLECTIVISMO

En *Ética sin moral,* Cortina manifiesta su posicionamiento respecto a la dicotomía entre colectivismo e individualismo, un aspecto que se hace evidente desde el título del décimo capítulo, "Más allá del colectivismo y el individualismo". Este enunciado revela la dirección del análisis, cuyo subtítulo profundiza: "Autonomía y solidaridad". Estas dos coordenadas, autonomía y solidaridad, constituyen los ejes sobre los que Cortina articula su propuesta teórica, y reflejan una toma de postura ante una realidad social, política y económica marcada por la desconfianza hacia los extremos ideológicos. Para Cortina, el pensamiento actual debe rechazar los radicalismos que, en su opinión, conducen inevitablemente al totalitarismo. Si bien la creciente polarización política contemporánea parece cuestionar esta inclinación hacia el equilibrio (Pérez Zafrilla,

2021), la propuesta de Cortina mantiene su vigencia. Aquí rastreamos resonancias en lo que Albert Camus denominó *la pensée de midi,* una actitud que denuncia toda idea política extrema por contener, en su trasfondo, una inclinación totalitaria (Camus, 1996). Según Camus, la Europa de su tiempo se había entregado a la conquista de lo absoluto, cayendo en la trampa de la desmesura, de la *hybris*[3]. El antídoto, según él, residía en recuperar ese "pensamiento del mediodía", una inteligencia clara y moderada, simbolizada por la luz intensa del sol mediterráneo, que ilumina la necesidad de mantener la fe en la dignidad humana y sus ilimitadas potencialidades. Cortina, al estilo camusiano, busca apartarse de las radicalidades para reivindicar un pensamiento ético que equilibre la autonomía individual con la solidaridad social, evitando así los peligros del colectivismo y el individualismo extremos.

Este "pensamiento del mediodía" puede entreverse al romper con los esquemas clásicos que tienden al sectarismo tanto del liberalismo como del socialismo. Cortina se distancia, en su perspectiva, de sus maestros, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, y de la herencia marxista que ellos representan. A diferencia de Habermas en la década de 1970, quien se embarcó en el ambicioso proyecto de una reformulación del materialismo histórico, Cortina sostiene que, en ocasiones, la transformación de la realidad es tan radical que las categorías fundamentales de las teorías sociales tradicionales, como el materialismo histórico, resultan insuficientes para capturar esta nueva complejidad. La pretensión del liberalismo, que, tras la caída del Muro de Berlín, se presenta como el sistema victorioso, es desenfundada mediante la argumentación de que no puede apropiarse del mérito por la evolución social. La realidad ha desafiado los dogmas iniciales del liberalismo, que se basan en una concepción del ser humano como un individuo posesivo (Macpherson, 2003) en la medida en que no existe individuo alguno, siguiendo a Mead, que no tenga contraída una deuda con la sociedad: "para la psicología social, el todo (la sociedad) es anterior a la parte (el individuo), no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes" (Mead, 1982: 39).

A partir de estas observaciones, desde hace décadas, han aparecido modelos liberales y socialistas que renuncian a varios de sus antiguos dogmas. Con respecto a los primeros, concurre un liberalismo que ha transformado el

3 La hibris (del griego antiguo ὕβρις, *hýbris*) es un concepto central en la cosmovisión griega que puede traducirse como "arrogancia", "altanería", "insolencia", "soberbia", "ultraje", "desenfreno" o "desmesura". No se refiere a un simple impulso irracional o descontrolado, sino que alude a un acto de transgresión deliberada de los límites establecidos por los dioses para los mortales, un intento de violar el orden divino que regía la existencia humana. En la Antigua Grecia, el término se vinculaba con el desprecio temerario por el espacio personal ajeno, acompañado por una falta de autocontrol de los propios impulsos. La hibris era vista como un sentimiento violento, surgido de pasiones exacerbadas que, debido a su carácter irracional y desmesurado, eran percibidas como enfermedades del alma. Estas pasiones, de hecho, eran atribuidas a la influencia de Ate, diosa que encarnaba la ceguera del orgullo y la locura.

individualismo posesivo, insolidario, y la fe ciega en la "mano invisible" como fuente única de armonización de intereses, en un individualismo cooperativo y solidario[4]. Del mismo modo, se han desarrollado corrientes dentro del socialismo que presentan propuestas éticas no escolásticas, que se distancian de un colectivismo que muchas veces se ha vuelto inhumano. Estas nuevas corrientes han rescatado la figura del individuo concreto, para recuperar sus necesidades materiales y aspiraciones personales.

La interpretación de Cortina reconoce los aspectos valiosos en ambos modos de concebir la sociedad, aunque subraya la necesidad de superar sus déficits y, en particular, la brecha que los separa. La clave radica en articular una síntesis que integre la autonomía personal —superando el ya mencionado individualismo posesivo— con la solidaridad, que a su vez trascienda la vieja consigna colectivista. Autonomía y solidaridad constituyen, en última instancia, los pilares de una política legítima, una política que evita las simplificaciones unilaterales. Esta sugerente propuesta de Cortina podría ponerse en diálogo con la interpretación que hace Martha Nussbaum de la tragedia *Antígona,* de Sófocles (1995). Aun cuando las conclusiones de Nussbaum difieren significativamente de las de Cortina, su análisis de los personajes centrales ofrece un contrapunto interesante. Mientras que Nussbaum detecta un conflicto trágico irresoluble entre las posiciones de Antígona y Creonte, Cortina aspira a una reconciliación normativa que retome lo mejor de ambas tradiciones. En la obra, tanto Antígona como Creonte encarnan esquemas de valores rígidos y aparentemente coherentes; sin embargo, esa rigidez, que les ahorra problemas internos, los conduce inexorablemente al desenlace trágico. Los eventos demuestran que ambos marcos eran, en definitiva, no solo limitados, sino erróneos.

Creonte, en su visión marcadamente política, reduce la complejidad del mundo moral a un único esquema de valores: la primacía absoluta del bien de la ciudad. Su concepción del deber está estructuralmente vinculada a la esfera cívica. Su modo de ver y comprender rechaza toda forma de obligación que no emane directamente de los intereses de la polis. No reconoce los lazos consanguíneos ni aquellos vínculos que preceden al acto deliberativo de lo político y que afectan a todo ser humano en su dimensión más íntima. Para Creonte, lo bueno y lo malo solo adquieren sentido en relación con el bienestar o el perjuicio de la ciudad. Su perspectiva, por ende, es radicalmente simplificadora y unidimensional. Como bien señala Nussbaum, "ninguna obligación se considera

4 La expresión "mano invisible" es una metáfora que proviene del filósofo moral escocés Adam Smith y se utiliza para describir los incentivos que los mercados libres generan, propiciando que los individuos, al perseguir sus propios intereses, contribuyan inadvertidamente al bienestar general. Esta noción fue introducida por primera vez en su obra *La teoría de los sentimientos morales* (1759) y adquirió notable popularidad gracias a su tratado fundamental, *La riqueza de las naciones* (1776). Es importante señalar que la metáfora aparece únicamente una vez en cada uno de estos textos, y en ambos casos se refiere a las restricciones a la importación.

de justicia si no responde al bien de la ciudad, y ningún agente es llamado justo excepto si se ha puesto a su servicio" (1995: 97).

Antígona, por su parte, aunque frecuentemente interpretada como la víctima del despotismo de su tío, también encarna una postura unívoca y rígida. En su esquema de valores, la distinción moral no reside entre los amigos y enemigos de la ciudad, sino entre los miembros y no miembros de la familia. La polis, con sus leyes y exigencias, es irrelevante frente a los imperativos de la filiación. Polinices, a quien la ciudad ha condenado como enemigo, es para ella un ser querido, un miembro irremplazable de su linaje, y esta pertenencia impone una obligación incondicional. En el corazón de su actitud late un sentimiento trascendente, que la lleva a concebir el deber no como algo regulado por la racionalidad cívica, sino como un mandato superior, arraigado en las emociones y los lazos de sangre. Para Antígona, estas obligaciones son anteriores y superiores a cualquier deliberación política; son, en última instancia, el fundamento mismo de lo ético. Ambos personajes, así, se encierran en cosmovisiones unilaterales y excluyentes, lo que los lleva inexorablemente al conflicto trágico. Creonte niega lo particular en nombre de lo universal; Antígona, por el contrario, niega lo universal en nombre de lo particular. Y en esta oposición insalvable se desvela el núcleo trágico de la obra: la incapacidad de conciliar lo público y lo privado, lo cívico y lo familiar, lo racional y lo emocional, en una síntesis armónica que escape al destino de la tragedia.

Tanto Creonte como Antígona encarnan visiones reductivas y parciales de la vida humana, en la medida en que confinan la complejidad de lo ético a esquemas rígidos que no admiten matices. Este tipo de interpretación es precisamente lo que Cortina busca evitar en su análisis del liberalismo y el socialismo. Para Cortina, no existe una oposición irreconciliable entre un socialismo bien comprendido y un liberalismo legítimo; más bien, ambos sistemas se condicionan mutuamente, y su integración es no solo posible, sino deseable. Desde su perspectiva, la supuesta incompatibilidad entre estas dos corrientes de pensamiento es el resultado de lecturas superficiales y dogmáticas, que tienden a fragmentar el tejido social en bloques ideológicos desconectados: "o socialismo o liberalismo", como si la adhesión a una visión excluyera automáticamente la otra.

Sin embargo, esta dicotomía, que con tanta frecuencia prevalece en el ámbito político institucionalizado, puede ser superada sin necesidad de caer en la lógica del conflicto trágico. Evitar la tragedia implica no reducir la política a la confrontación totalizadora, no buscar la destrucción o la aniquilación simbólica de los defensores de cualquiera de estas dos tradiciones. El objetivo no es imponer una ideología sobre la otra, sino alcanzar las máximas cotas de libertad y justicia que ambas tradiciones pueden ofrecer cuando se equilibran y complementan. La propuesta cortiniana insta a una prudencia intelectual a la hora de articular las ideologías y una radicalidad ética al momento de plantear las exigencias de justicia. De lo que se trata es de construir una sociedad en la que

seres humanos autónomos puedan coexistir en solidaridad, sin que la afirmación de la libertad individual signifique el abandono de los más vulnerables, ni que la búsqueda de la justicia social implique la negación de la autonomía personal. Este es, en última instancia, el horizonte de una política que integre lo mejor del liberalismo y del socialismo: una política capaz de conciliar la reivindicación de la libertad con el compromiso ineludible con la justicia.

3. LIBERALISMO FILOSÓFICO Y LIBERALISMO POLÍTICO

Desde la perspectiva liberal, el primer paso que debe darse es eliminar el artículo determinado "el" del concepto de liberalismo (Cortina, 1993: 31). Esto se debe a que, en su análisis, no existe un único liberalismo monolítico, sino una pluralidad de liberalismos que coexisten y que, a lo largo de la historia, han adoptado diversas formas. De manera general, estos se dividen en dos grandes vertientes: el liberalismo filosófico y el liberalismo político. Ambas corrientes se perfilan con claridad en el siglo XX, aunque sus raíces se remontan a discusiones que emergen desde los inicios del pensamiento liberal en el siglo XVI, cuando esta corriente buscaba limitar el poder estatal y permitir la convivencia de diversas concepciones de la vida buena.

Siguiendo el análisis de Charles Larmore (1990), Cortina advierte que si el liberalismo se reduce a ser únicamente una doctrina política, desvinculándose de una "filosofía del ser humano" y de un "ideal moral completo", pierde su carácter como liberalismo filosófico. Para comprender este punto, es necesario retroceder hasta los orígenes del pensamiento liberal en el siglo XVI. En ese momento, el objetivo primordial era frenar la concentración de poder en el Estado y abrir espacio para la convivencia política de distintas concepciones de lo que constituye una vida buena (Cortina, 1993: 34). Sin embargo, estas ideas no solo se limitan al ámbito del liberalismo político, sino que también se inscriben en el liberalismo filosófico, que comparte la preocupación por establecer un marco moral mínimo que sirva de fundamento para limitar el poder estatal y garantizar la pluralidad de formas de vida.

Es en este punto donde Cortina encuentra resonancias con la doctrina de John Rawls, quien, desde una perspectiva filosófica, sostiene que el *télos* del liberalismo no es otro que permitir a cada individuo proyectar su vida según sus propios valores y aspiraciones. Esta es la contracifra de lo que Benjamin Constant denominó la "libertad de los modernos" (2019): no solo la ausencia de coerción externa, sino la posibilidad de autodeterminación dentro de un marco político que respete la diversidad de concepciones del bien. Por ello, Cortina argumenta que el liberalismo no puede sostenerse únicamente en la noción de libertad negativa, es decir, en la mera ausencia de impedimentos o interferencias externas; requiere también una concepción positiva de la libertad, aquella que

garantiza a los individuos las condiciones necesarias para realizar sus proyectos de vida en un marco de respeto mutuo.

La tradición filosófica kantiana, que Cortina adopta como referencia fundamental, se sitúa en sintonía con pensadores como John Rawls, Lawrence Kohlberg, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Esta corriente filosófica coloca la libertad en el centro de la organización política, comprendida tanto desde la perspectiva de la "libertad negativa" como de la "libertad positiva". La libertad se concibe "como independencia frente a cualquier imposición externa y como capacidad de no obedecer más leyes que aquellas a las que yo daría mi consentimiento" (Cortina, 1993: 35). Este prisma kantiano exige que el individuo sea el autor de las normas a las que se somete, asegurando que la autonomía sea el fundamento de cualquier orden político legítimo.

Ahora bien, no todos los liberalismos siguen este modelo kantiano. Existen corrientes que se distancian considerablemente de ese corte y centran su atención en el ámbito político relegando, en gran medida, el trasfondo filosófico. Uno de los ejemplos más influyentes de este alejamiento es el pragmatismo, representado por figuras como John Dewey (1927) y Richard Rorty (2001). El pragmatismo, en contraste con el liberalismo kantiano, evita desarrollar un ideal normativo de la libertad basado en principios metafísicos o morales universales, y se enfoca más en la eficacia práctica de las instituciones políticas para resolver problemas concretos en una sociedad plural. Aún más distante del liberalismo filosófico de inspiración kantiana, encontramos las corrientes libertaristas o anarco-capitalistas, cuyas figuras más representativas incluyen a Friedrich von Hayek (1984), Milton Friedman (1962) y Robert Nozick (1974). Estas posiciones abogan por un individualismo radical y una defensa férrea de la vida privada frente a cualquier tipo de intervención estatal o compromiso público. El libertarismo, en su versión extrema, entiende la libertad casi exclusivamente en términos de "libertad negativa", esto es, como la ausencia de coerción externa. De tal modo, amparan la libertad individual frente a las demandas de justicia social o solidaridad, sosteniendo que el único papel legítimo del Estado es garantizar la protección de los derechos individuales, particularmente el derecho a la propiedad[5].

Este contraste revela el amplio espectro de posiciones dentro del liberalismo. Mientras que el liberalismo kantiano —y su interpretación contemporánea en autores como Rawls— busca equilibrar las dimensiones de la libertad individual con un sentido de justicia social, el libertarismo y el anarco-capitalismo

5 Para Nozick, por ejemplo, la propiedad es un derecho natural que antecede a la formación del Estado, y cualquier intento de redistribución o intervención en este ámbito por parte de la autoridad estatal constituye una violación de esa libertad natural. El neoyorquino considera que el intervencionismo del Estado es inherentemente contradictorio con la defensa de la libertad negativa, ya que la coerción estatal, incluso cuando busca el bienestar general, se impone a los individuos y les obliga a actuar en formas contrarias a sus propios intereses o deseos.

defienden una noción de libertad que relega las obligaciones públicas y colectivas en favor de una autonomía individual prácticamente irrestricta. En este sentido, la postura de Cortina se sitúa claramente del lado de una tradición liberal que, lejos de ensimismarse en el individualismo insolidario, busca articular un marco normativo que permita la convivencia plural en condiciones de justicia y respeto mutuo.

El neoliberalismo ha contribuido decisivamente a trazar una distinción tajante entre el liberalismo político y el liberalismo filosófico, introduciendo una lógica que desafía los principios neurálgicos de la democracia liberal. Wendy Brown (2015) señala que el neoliberalismo deja al pueblo "sin atributos", porque en su lógica subyace una redefinición radical de la esfera pública: todo aspecto de la existencia humana es reinterpretado en términos económicos. La racionalidad neoliberal no solo traslada el modelo de mercado a todas las esferas de la vida, sino que traduce incluso los principios democráticos de justicia a un léxico estrictamente económico. De este modo, la justicia se concibe exclusivamente como un resultado del libre intercambio en el mercado: si hay menos hambre en el mundo, no se debe a políticas de redistribución o solidaridad social, sino a la eficiencia de las reglas del mercado.

Este proceso implica una reducción drástica de los valores públicos, un vaciamiento de lo que Daniel Bell —quien no puede ser considerado un socialista— denominó el "hogar público[6]" (2015). El neoliberalismo, en su impulso por desregularizar y liberalizar, promueve la idea de que la riqueza generada por el mercado terminará por beneficiar a todos, bajo la metáfora de la "lluvia fina" o el "efecto de goteo", según la cual la prosperidad se filtrará desde los estratos más altos hacia los más bajos de la sociedad. No obstante, la realidad empírica de esta ideología revela fenómenos muy distintos. La desregulación y la primacía del mercado han provocado lo que se denomina una "secesión de los ricos" (Romero y Ariño, 2016). Este concepto alude a la desconexión progresiva entre las élites económicas y el resto de la sociedad, manifestada en la creación de burbujas de privilegio que escapan a las dinámicas políticas y sociales comunes. A esto se suma la "torre de la arrogancia" (Costas y Arias, 2011), una metáfora que expresa la creciente autocomplacencia de las élites económicas, quienes, encerradas en su propio universo de éxito y riqueza, se sienten cada vez más desvinculadas de las realidades y necesidades del resto de la población.

6 Según Daniel Bell, son cuatro las interrogantes que debe resolver la filosofía política que sustente al hogar público: "¿Cuáles son las unidades relevantes del hogar público y cuáles son los equilibrios de derechos entre ellas?, ¿cuáles son las tensiones entre la libertad y la igualdad cuando las personas tratan de reforzar uno u otro de estos valores un tanto incompatibles?, ¿cuál es el equilibrio entre la equidad y la eficiencia en la competición entre reclamaciones sociales y realizaciones económicas? y ¿cuáles son las dimensiones de la esfera pública y la privada, tanto en la búsqueda económica de bienes como en el ámbito de la moral? (2015: 209).

El neoliberalismo, en su esfuerzo por erigir el mercado como principio organizador universal, vacía de contenido las nociones de bien común, solidaridad y justicia social, diluyendo el espacio público y relegando la política a una función meramente técnica, subordinada a los dictados de la economía. En este contexto, la promesa de una prosperidad compartida se revela ilusoria, y lo que en última instancia se produce es una fractura social que exacerba las desigualdades y erosiona los fundamentos mismos de la democracia liberal[7] (Cortina, 1991b).

Isaiah Berlin, en su célebre distinción entre dos tipos de libertad, se centra en la "libertad negativa" y la "libertad positiva". Los neoliberales, sin embargo, privilegian casi exclusivamente la primera: la libertad negativa, o "libertad de los modernos", en palabras de Constant. Esta concepción se entiende como la ausencia de interferencia externa, una exigencia de delimitar un espacio en el que ni el Estado ni los otros actores de la sociedad civil puedan intervenir. Es el modelo de libertad que concibe al individuo como aislado, protegido por un perímetro inquebrantable en el cual sus decisiones son inviolables. Sin embargo, esta forma de libertad deja de lado la "libertad positiva", o la "libertad de los antiguos" según Constant, que se refiere a la capacidad del sujeto para gobernarse a sí mismo, es decir, para participar activamente en la deliberación y el ejercicio del poder, no solo como receptor pasivo de sus efectos, sino como agente capaz de autoimponerse normas y orientarse hacia el bien común. Según Cortina, Berlin no comprende plenamente esta segunda forma de libertad, cuyos orígenes filosóficos se encuentran en Rousseau y Kant. La libertad entendida como autogobierno no implica necesariamente, como temía Berlin, una deriva hacia el hegelianismo, el marxismo o el colectivismo. El autogobierno, en la tradición kantiana, es ante todo una expresión de la autonomía racional del individuo, y no tiene por qué ser subsumido en un proyecto comunitario o estatal que suprima la libertad individual.

No obstante, la filósofa valenciana identifica en el pensamiento de Berlin una tercera forma de libertad, una que gira en torno al reconocimiento y la necesidad de estatus. Esta dimensión de la libertad implica que la sociedad tiene la obligación de establecer las condiciones de justicia que permitan a los individuos desarrollar una autoestima adecuada. Aquí se aproxima a las ideas de John Rawls, quien defiende la importancia de los "bienes primarios", es decir, aquellos recursos materiales y simbólicos que son fundamentales para que los individuos puedan tener una vida digna y respetada. Estos bienes primarios, según Rawls,

7 Este aspecto es trabajado por la autora en obras como *La moral del camaleón*, donde realiza una crítica ético-social a lo que denomina "moral del camaleón", una ética política predominante en la sociedad española. Según la autora, esta moral se caracteriza por una adaptación superficial a cualquier cambio que ocurra en la vida, sin un compromiso real con ideales profundos o duraderos. Este comportamiento, al ser tan maleable, defrauda los grandes ideales seculares que tradicionalmente han orientado a la humanidad hacia metas más ambiciosas, como el bienestar social colectivo y la paz mundial.

son imprescindibles para que las personas puedan valorarse a sí mismas y participar en la vida pública en condiciones de igualdad y respeto. Cortina subraya que esta forma de libertad no significa que la sociedad deba imponer el autorreconocimiento o la autoestima, ya que estos elementos pertenecen a la esfera psicológica individual. Sin embargo, lo que sí debe hacer es garantizar las condiciones estructurales para que los individuos puedan estimarse a sí mismos. Dicho con otras palabras, la justicia social exige la creación de un marco en el que las personas tengan acceso a los recursos necesarios para desarrollar una vida valiosa y digna de respeto[8].

El objetivo más noble y trascendente al que puede aspirar un Estado moderno es la construcción de una estructura material justa, capaz de garantizar el bienestar de su ciudadanía a través de un entramado de instituciones que promuevan la equidad y la igualdad de oportunidades. Sin embargo, el concepto de "justicia" genera incomodidad entre ciertos sectores liberales, que lo perciben como una amenaza a la libertad individual, como si fuera un recurso retórico empleado para proteger a los "enemigos del comercio" en detrimento de los "amigos de la libertad". Frente a esta concepción limitada, se hace necesario reivindicar un Estado de justicia, no en los términos equívocos del mal comprendido "Estado del bienestar", sino como una entidad que garantice la equidad sin renunciar a la libertad.

La clave para articular un modelo de justicia compatible con la libertad individual se encuentra en el pensamiento de autores como John Rawls y Amartya Sen, quienes replantean algunos de los fundamentos del liberalismo clásico, pero sin caer en los excesos del colectivismo. Rawls, por un lado, desafía las corrientes pragmatistas al sostener que cualquier sociedad justa debe tener una base moral sólida. Para Rawls, la justicia no es un mero resultado circunstancial, sino la "primera virtud" de las instituciones. Reconoce la existencia de la llamada "lotería natural" —es decir, las desigualdades innatas derivadas del azar biológico—, pero subraya que la naturaleza en sí misma no es justa ni injusta. Lo que debe evaluarse en términos de justicia o injusticia es cómo las instituciones procesan esas diferencias naturales. Así, el Estado debe intervenir para corregir los efectos más corrosivos de estas desigualdades innatas, garantizando que todos los individuos, independientemente de sus circunstancias iniciales, tengan las mismas oportunidades de éxito.

8 Aunque los liberales aciertan al reivindicar la importancia de un ámbito de no interferencia, se equivocan, según Cortina, al negar la necesidad de instancias superiores que promuevan las condiciones para que las personas puedan vivir formas de vida valiosas. La libertad negativa, entendida como la mera ausencia de restricciones, es insuficiente para garantizar el pleno desarrollo de la autonomía personal si no va acompañada de estructuras de justicia que posibiliten la realización efectiva de los proyectos de vida individuales en un entorno de reconocimiento y dignidad social.

Por su parte, Sen introduce una noción de justicia que también trastoca algunos de los principios liberales tradicionales, al subrayar la profunda interconexión entre igualdad y libertad. Para Sen, la justicia no se reduce a la distribución de recursos o a la erradicación de la pobreza en términos absolutos, sino que debe evaluarse en función de las capacidades que tiene cada persona para realizar sus propios proyectos vitales. En este sentido, la verdadera libertad radica en tener las oportunidades reales para elegir y perseguir aquello que uno considera valioso (1984: 316). Así, Sen fusiona una defensa típicamente liberal de la libertad individual con un enfoque sobre la igualdad de capacidades, que proviene más bien de la tradición socialista[9].

Ambos autores, cada uno desde su perspectiva, coinciden en que la libertad positiva —la capacidad efectiva para autogobernarse y realizar planes de vida significativos— es un prerrequisito indispensable para la defensa de la libertad negativa, es decir, la libertad de no interferencia. Para que la libertad negativa no quede vacía, como ocurre en muchos planteamientos neoliberales, debe estar complementada por una concepción de la justicia que otorgue a los individuos los medios necesarios para que puedan aprovechar dicha libertad de manera plena y significativa.

El Estado de justicia propuesto por Cortina se aleja del modelo de liberalismo "salvaje", donde prima una visión reduccionista de la libertad como mera no interferencia, y se aproxima a una concepción más equilibrada, que integra las exigencias de justicia social y la promoción de la autonomía individual. La democracia auténtica solo puede sostenerse en un sistema que articule, en igual medida, la libertad individual y la justicia social, reconociendo que una no puede florecer sin la otra. Así, el liberalismo más sensato y matizado no puede

9 Antes de proponer el "enfoque de las capacidades", Amartya Sen llevaba varios años cuestionándose acerca del núcleo conceptual y la medición económica de nociones como la "pobreza", el "bienestar" (entendido en su acepción más amplia de *wellbeing* y no de *welfare*) o el "nivel de vida". Estos conceptos, a su juicio, podían proporcionar una comprensión más matizada y realista del llamado "desarrollo económico". Una de sus primeras conclusiones fue la necesidad de centrar el análisis en las condiciones concretas de vida de las personas, en lugar de confiar exclusivamente en indicadores agregados de riqueza, como el recurrente PNB. Desde una perspectiva metodológica, Sen identificó dos obstáculos fundamentales para captar adecuadamente las realidades del subdesarrollo. Por un lado, señaló el riesgo de caer en un subjetivismo utilitarista; por otro, advirtió sobre la amenaza de un objetivismo «fetichista». El planteamiento de Sen se presenta, en buena medida, como una superación crítica de estos dos modelos. Un vínculo clave que no debe pasarse por alto en el desarrollo conceptual de la teoría de las capacidades es la contribución de la filósofa Martha Nussbaum. Para un análisis más profundo, véase *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano,* obra que fue originalmente publicada en 2011 bajo el título *Creating Capabilities* por The Belknap Press of Harvard University Press. Asimismo, es relevante su trabajo anterior *Women and Human Development* (1999), en el que Nussbaum aborda la aplicación del enfoque de las capacidades al análisis de la situación de las mujeres en contextos de desarrollo.

ignorar la necesidad de intervenciones estructurales que posibiliten que todas las personas, sin excepción, puedan tener vidas valiosas y libres.

4. POR UN SOCIALISMO PROCEDIMENTAL

Al adentrarnos en la reflexión sobre el socialismo, surge una cuestión crucial que, por su simplicidad aparente, se torna indispensable: ¿qué es el socialismo?

> ¿Es, pues, el socialismo en nuestros días un procedimentalismo, amparado por valores en buena medida compartidos con otras opciones? ¿Es verdad que para motivar potenciales militantes y votantes no cuenta ya, no digo con y una filosofía de la historia, sino ni siquiera con una mínima concepción del hombre, con una mínima y atractiva antropología? (Cortina, 1993: 70).

Esta pregunta, lejos de ser retórica, busca desentrañar las bases de una izquierda sin dogmas, un socialismo renovado que rechace el carácter doctrinario de ciertas corrientes tradicionales y proponga una tónica procedimental. Cortina se alinea con el proyecto emprendido por Habermas en los años ochenta, aunque, a diferencia del filósofo alemán, elabora su propuesta distanciándose de las categorías estrictamente marxistas, sin por ello renunciar al motor ético que subyace en la obra de Marx. Cortina rechaza el dogmatismo marxista, pero matiza su postura al reconocer el innegable trasfondo moral que impulsa las preocupaciones marxianas. Como señala Conill, aunque Marx evitaba referirse a la ética de manera explícita, sus grandes temas —alienación, explotación, liberación— se inscriben en un marco que es inconfundiblemente ético (Conill, 2004: 221). Así pues, la crítica de Marx al capitalismo no es meramente económica o política, sino que se fundamenta en una valoración moral de la dignidad humana y de las condiciones de vida que impiden su realización plena.

> ¿Es, pues, el socialismo *una teoría moral sobre lo bueno*, sobre la felicidad comunitaria e individual? ¿Una *concepción procedimental sobre lo justo*, que no busca sino ofrecer procedimientos más adecuados al ideal democrático que los procedimientos liberales? ¿Una ideología llamada a recaudar votos de los electores dogmáticos? (Cortina, 1993: 70).

El socialismo procedimental que propone Cortina busca despojarse del lastre dogmático y estructuralista del marxismo ortodoxo, pero sin abandonar la búsqueda de una justicia que haga posible la realización individual en el marco de la interacción social (Herreras Maldonado, 2019). Este socialismo renovado, en lugar de centrarse solo en la igualdad material —aunque, por supuesto, no la descarta, dado que cuestiones como la alimentación, el acceso a la salud o la educación siguen siendo determinantes—, subraya la dimensión relacional de los seres humanos. Es decir, no se trata solo de redistribuir recursos, sino de

reconocer que la identidad humana se construye y se define a través de la interacción social.

Obviamente, los procedimientos mínimos no son axiológicamente neutrales, sino que cobran su sentido de poner en marcha -como hemos dicho- la igual autonomía de los ciudadanos, y precisan para llevarse a cabo una constelación de valores, tales como la solidaridad, la tolerancia, la preferencia por los débiles. "Pero estos valores no configuran una teoría moral de la bueno, sino una concepción procedimental de lo justo" (Cortina, 1993: 69).

En esta línea, el socialismo que defiende Cortina no es simplemente una doctrina de la igualdad cuantitativa, ni se reduce a una mecánica redistributiva que ignora las complejidades del sujeto social. Más bien, el énfasis se pone en las condiciones que permiten a los individuos interactuar de manera libre y equitativa, reconociendo que el ser humano es, sustancialmente, un ser social. El socialismo procedimental busca tanto reducir las desigualdades materiales, como garantizar que los individuos tengan las oportunidades necesarias para desarrollarse plenamente como miembros activos de una comunidad. Esta perspectiva implica, inevitablemente, una crítica profunda tanto al individualismo posesivo del liberalismo salvaje como a los esquemas rígidos y verticales de ciertos socialismos históricos. En su lugar, se propone un sistema en el que los procedimientos democráticos, la deliberación colectiva y el respeto por la pluralidad de voces sean los principios rectores. De esta manera, la búsqueda de igualdad y justicia no se lleva a cabo desde arriba, mediante la imposición de un modelo ideal; se construye mediante un proceso inclusivo y participativo, que respeta la dignidad y la autonomía de los individuos, al tiempo que reconoce su interdependencia dentro del tejido social[10].

> Considerando esta opción de convertir el liberalismo en un procedimentalismo democrático, me pregunto si la situación del socialismo «tras el diluvio» no es semejante, ya que dice consistir en la profundización en la democracia. En cuyo caso habría rebajado las aspiraciones de convertirse en *teoría moral*, nacidas con el marxismo y el anarquismo, quedando —como el liberalismo rawlsiano— en *concepción moral*, que alumbra los procedimientos que deben seguir una comunidad política para llegar a normas justas de convivencia. No habría, pues, un modelo socialista de hombres, una teoría socialista —o varias— de la naturaleza humana ni del modo en

10 Este socialismo procedimental, inspirado en Habermas pero reconfigurado por Cortina, salva el núcleo ético del socialismo sin aferrarse a las estructuras obsoletas de un materialismo histórico que ya no responde a las demandas del presente. Cortina plantea una izquierda capaz de reinventarse a sí misma, abierta a la crítica y al diálogo, sin perder de vista los valores de justicia, igualdad y solidaridad, pero actualizándolos para responder a los desafíos de la contemporaneidad.

> que los hombres alcanzan su felicidad. Las ideologías sociopolíticas serían solo diseños de procedimientos de justicia (Cortina, 1993: 69).

Al igual que en el caso del liberalismo, el socialismo también requiere una reflexión crítica sobre sus diversas variantes, las cuales, si bien simplificamos enormemente, pueden agruparse en dos grandes tradiciones: el marxismo ortodoxo y el marxismo heterodoxo, este último, a su vez, se ramifica en múltiples corrientes. El marxismo ortodoxo, conocido comúnmente como materialismo dialéctico, se centra en el desarrollo de las tesis filosóficas de Marx, tal como fueron formuladas y reformuladas por Friedrich Engels y, posteriormente, adaptadas y aplicadas en el contexto revolucionario por Vladimir Lenin. Esta corriente ha tenido una fuerte presencia durante gran parte del siglo XX, especialmente en el ámbito del marxismo-leninismo y en los Estados que adoptaron modelos comunistas basados en su interpretación. A pesar de las críticas que ha recibido, especialmente tras los eventos de la segunda mitad del siglo XX, sigue siendo un punto de referencia para ciertas corrientes que mantienen la fidelidad a sus postulados originales.

Sin embargo, desde principios del siglo XX y a lo largo de su transcurso, diversas reinterpretaciones y revisiones críticas han surgido dentro del marxismo, dando lugar a lo que comúnmente se denomina marxismo heterodoxo. Estas corrientes, críticas del materialismo dialéctico en su forma más rígida, se mantienen fieles al núcleo ético y analítico del marxismo, pero adaptan sus teorías a nuevas realidades sociales, políticas y culturales. Entre las figuras más destacadas de estas revisiones encontramos a Eduard Bernstein, quien, con su obra *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* en 1982, sentó las bases del socialismo reformista y de la socialdemocracia, una tendencia que buscaba la implementación de cambios estructurales a través de medios democráticos en lugar de la revolución violenta. Otra figura clave en esta heterodoxia marxista es Antonio Gramsci, quien revolucionó el pensamiento marxista al poner el acento en el concepto de hegemonía cultural, una idea según la cual las clases dominantes mantienen su control no solo a través de la fuerza económica y política, sino también mediante el control de las ideas y valores que permean la sociedad. Esta visión fue una desviación crucial respecto al marxismo ortodoxo, ya que Gramsci subraya la importancia de la superestructura cultural y su papel en la perpetuación del poder (1977), lo que abre la puerta a una lucha por la hegemonía en el ámbito de las ideas, las instituciones culturales y los medios de comunicación. Dentro de este panorama, es necesario destacar también a Georg Lukács y a los pensadores de la Escuela de Fráncfort, quienes dieron forma a lo que se conoce como marxismo occidental, una tradición más filosófica y menos centrada en la economía política pura, que se dedica a criticar

las formas de dominación que operan a nivel cultural, ideológico y psíquico[11]. En lugar de enfocarse exclusivamente en la lucha de clases y la explotación económica, este marxismo heterodoxo introduce categorías como la alienación cultural y la reificación (la objetificación de las relaciones humanas bajo el capitalismo), mientras explora también las potencialidades liberadoras de la crítica cultural.

Un concepto clave en estos planteamientos, especialmente dentro del marxismo occidental, es la noción de utopía. La utopía, lejos de ser una visión ingenua o meramente idealista del futuro, es vista por estos autores como una fuerza crítica capaz de desvelar las contradicciones del presente. Para pensadores como los miembros de la Escuela de Fráncfort, y en especial Herbert Marcuse (1986) o Ernst Bloch (2017), la utopía no es simplemente un anhelo irrealizable, sino un horizonte necesario para movilizar el cambio social y resistir las formas de opresión que se perpetúan bajo el capitalismo avanzado.

5. DE LA UTOPÍA DEL TRABAJO A LA UTOPÍA DE LA COMUNICACIÓN

Cortina propone una dualidad alternativa para el estudio de la Escuela de Fráncfort: crítica y utopía. Ahora bien, ¿qué vigencia posee el concepto de utopía en un tiempo marcado por el escepticismo, en muchos casos justificado? Claudio Magris, vincula utopía y desencanto, dos nociones que, lejos de oponerse, deben, según su interpretación, sostenerse y corregirse mutuamente. Magris lamenta que, tras las desilusiones provocadas por el colapso de las utopías totalitarias, haya prevalecido un desencanto generalizado, acompañado de un rechazo de aquellos ideales de solidaridad y justicia que en tiempos pasados fueron aceptados ciegamente. En este contexto, aboga por un examen de los defectos para poder enmendarlos. El desencanto, sostiene, debería operar como una "forma irónica, melancólica y aguerrida de la esperanza", destinada a "moderar un pathos profético y generosamente optimista" (2001: 15).

En los pensadores de la Escuela de Fráncfort, de algún modo, subyace también una forma de desencanto. No obstante, durante los primeros años de la

11 El marxismo occidental constituye una corriente de pensamiento marxista que emergió en Europa central y occidental tras la Revolución de Octubre de 1917, distanciándose notablemente de la ortodoxia filosófica desarrollada en la Unión Soviética. Las obras *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács y *Marxismo y filosofía* de Karl Korsch, ambas publicadas en 1923, se consideran frecuentemente los textos fundacionales de esta vertiente teórica, aunque el término "marxismo occidental" fue introducido por primera vez en 1953 por el filósofo Maurice Merleau-Ponty. Dicho término refiere a los teóricos marxistas que relegan la primacía del análisis económico y se centran en aspectos filosóficos y abstractos del marxismo. En sus primeras etapas, esta corriente destacó los componentes hegelianos y humanistas del pensamiento de Marx, aunque formas posteriores, como el marxismo estructural, adoptaron una orientación antihumanista.

fundación del Instituto, convivía con la esperanza de que una crítica adecuada de la sociedad pudiese conducir a la realización de la utopía, es decir, a la introducción de la razón en el mundo. Si bien en las últimas etapas de la primera generación se observa un giro hacia el pesimismo —como se refleja en la filosofía negativa de la historia de Adorno o Benjamin—, Habermas y Apel han rescatado, en cierta medida, el elemento utópico mediante su idea de una situación ideal de habla o una comunidad ideal de comunicación[12]. Esta noción reformula el concepto de utopía, ya que no alude a un "no lugar" como en la obra de Tomás Moro (1971), sino a algo que anticipamos necesariamente en el acto mismo de argumentar: "en la estructura del lenguaje ya está implícita una suerte de emancipación" (Habermas, 1996: 44). No obstante, en la medida en que la isla de Utopía funciona como un espejo —puesto que, como se ha señalado, utopía significa "no lugar"—, la situación ideal de habla guarda cierta relación con esta. La diferencia, por supuesto, es que esta "isla de la comunicación" es estrictamente formal y no refleja ni puede reflejar ninguna forma de vida concreta.

La situación ideal de habla anticipa exclusivamente aquellas condiciones libres de coerción, desde las cuales los participantes en el discurso pueden justificar normas de validez universal. Solo a partir de estas normas mínimas se posibilita que, en un segundo momento, los propios afectados puedan elegir los contenidos y formas de vida concretas que deseen. De este modo, la situación ideal de habla es una utopía, pero no en el sentido tradicional de la palabra, es decir, no como la búsqueda de un "no lugar" ni como un reflejo de la realidad. No posee un contenido específico, sino que actúa como un marco regulativo, una orientación para la acción.

No obstante, para llegar a esta idea es necesario primero comprender ciertas transformaciones conceptuales, que encuentran su origen en las célebres palabras de Marx en su *Crítica del programa de Gotha*, donde describe la fase superior de la sociedad comunista con una frase icónica: "[en la fase superior de la

12 El concepto de "situación ideal de habla" (*ideale Sprechsituation*) en la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas se refiere a un estado de comunicación en el que los interlocutores, como iguales, dejan de lado sus diferencias socioculturales (como edad, género, estatus social) y se centran en intercambiar argumentos de forma racional, veraz e inteligible (2001: 153). En este escenario ideal, lo importante es la validez de los argumentos y no la posición o poder de los participantes, lo que permite un diálogo genuinamente libre y democrático. En el caso de Karl Otto Apel, el concepto es "comunidad ideal de comunicación", una idea regulativa en el sentido kantiano en la que "se excluye la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyen simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantiza que los roles del diálogo sean intercambiables. Ello representa una forma de diálogo y de vida ideal, que sirve como crítica de los consensos fácticos, puesto que reúne los requisitos que debería cumplir un consenso racional" (Cortina, 1989a: 130). Para Apel, el sujeto que reflexiona antes de tomar una decisión ha de advertir que, incluso en la situación de decisión solitaria, no hay ninguna regulación ética mejor que "poner en vigor en la propia autocomprensión reflexiva la posible crítica de la comunidad ideal de comunicación" (1985: 413).

sociedad comunista] la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!" Ante esta proclamación, Cortina se pregunta si el fracaso histórico de dicho proyecto implica necesariamente la renuncia al contenido crítico-racional que lo impulsaba: "¿Estamos legitimados para calificar de utopía este cuadro marxiano de la *Crítica del programa de Gotha* y para colgarlo en las paredes de algún museo decadente?" (2008a). La respuesta de Cortina la lleva a formular el tránsito que se produce con Habermas y Apel, desde la "utopía del trabajo" a la "utopía de la comunicación". Este cambio está vinculado al tipo de criterios normativos y al ideal de una sociedad no patológica sobre los que se asienta la crítica social: "Los acentos utópicos deben desplazarse desde el concepto de trabajo hasta otro concepto que conserva el pulso de la racionalidad más íntimamente humana: el concepto de acción comunicativa" (Cortina, 2008a: 114).

Sin dejar de definirse como marxistas, los autores de la Escuela de Fráncfort no pretendieron traicionar las intuiciones cardinales del marxismo, sino rescatar algunas de sus "esencias filosóficas" mediante una lectura más dialéctica o hegelianizada, en gran parte influida por Lukács. Ya en los primeros años de la década de 1930, los jóvenes representantes de la Teoría Crítica, bien informados por estudios sociológicos y económicos sobre las transformaciones sociopolíticas ocurridas desde la época de Marx, desplazaron su atención teórica de los mecanismos estructurales generadores de los conflictos en el sistema capitalista hacia los mecanismos superestructurales que absorbían dichos conflictos. No era ya la ideología liberal la que actuaba como freno para la realización de la sociedad socialista, sino más bien una ideología de tipo fascista, que lograba impedir esta realización, a pesar de que seguía estando supuestamente determinada por el despliegue de las fuerzas productivas (Ortega-Esquembre, 2021).

En este punto, no podemos detenernos en el complejo análisis realizado por los autores de la primera generación de la Escuela de Fráncfort. En su lugar, vamos a centrar brevemente la atención en la respuesta de Habermas a los desafíos del marxismo (Ortega-Esquembre, 2018; 2021). Como hemos señalado anteriormente, dicha respuesta puede sintetizarse en un giro desde la "utopía del trabajo", en la que se mantenían aún los primeros pensadores de Fráncfort, hacia la "utopía de la comunicación". Habermas, junto con Cortina, no renuncia a la idea de la utopía, ya que una sociedad sin ella corre el riesgo de caer en la trivialidad y el desconcierto. No obstante, esta utopía deja de entenderse como un "no lugar" y pasa a concebirse como un ideal regulativo, un marco de referencia normativo para la acción social.

El primer paso para reconstruir el sentido de la utopía consiste en cuestionar la excesiva dependencia que el marxismo ha tenido del desarrollo de las fuerzas productivas. Habermas emprende una reformulación de algunos de los postulados marxistas, lo que realiza a través de una renovada teoría de la evolución social. Esta reconstrucción permite poner de manifiesto ciertos supuestos básicos

de la teoría de Marx que aparecen transformados en la conceptualización habermasiana y que resultan decisivos para entender su pensamiento posterior. Para Habermas, el socialismo solo puede plantearse cuando se trata de identificar, en una situación histórica concreta, las condiciones necesarias para que emerjan formas de vida emancipadas. Las totalidades sociales, según él, no deben concebirse de manera monolítica, sino que se manifiestan siempre en plural, y es desde este pluralismo que Habermas busca reformular el materialismo histórico sobre las bases tanto del trabajo como de la interacción. En este sentido, Habermas subraya que Marx se centró únicamente en el trabajo y las fuerzas productivas como motores de la historia, pero dejó de lado algo que ya estaba implícito en su propio sistema: las relaciones entre los productores en el proceso productivo, es decir, la interacción.

Desde esta interpretación, es posible identificar en el pensamiento de Marx ciertos elementos que facilitaron lecturas que, en cierto modo, se desviaron de sus intenciones originales. Entre estos elementos destaca, en primer lugar, un componente residual metafísico, a través del cual las predicciones de la revolución proletaria adquirieron un carácter de objetivismo histórico-especulativo. En segundo lugar, aparece una suerte de autocomprensión positivista del materialismo histórico, que redujo su alcance crítico. En este marco, Marx propuso que la revolución proletaria sería la realización práctica de los logros teóricos de la filosofía, la consecución de ideales que las revoluciones burguesas no habían logrado satisfacer. Frente a estas revoluciones, que solo emanciparon a una clase específica, Marx aspiraba a una "emancipación humana", es decir, a una liberación que abarcara a toda la sociedad y no solo a una clase particular.

Wellmer argumenta que la excesiva confianza con la que Marx predice el éxito inevitable de la revolución contradice algunos principios clave de su propia teoría (1979: 84). En su análisis, la teoría de Marx asumía un enfoque objetivista en la medida en que pretendía conocer científicamente los fines de la historia, como si estos ya estuvieran determinados al margen de la acción consciente de los sujetos históricos. Según Habermas, el materialismo histórico se equivoca al entenderse a sí mismo, de manera positivista, como una "ciencia de la historia" (1996). El concepto marxiano de trabajo, central en su análisis, no es meramente una actividad productiva, sino una condición universal de la existencia humana mediante la cual los sujetos se relacionan con la naturaleza para reproducir sus condiciones de vida. Como señala Ortega-Esquembre, esta antropología del trabajo, detallada en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, resulta esencial para entender la tesis fundamental del materialismo histórico: la dialéctica entre la base económica y la superestructura (2018: 19). La base económica se configura a través de la interacción dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, mientras que la superestructura abarca las instituciones jurídicas, formas de conciencia, ideologías, y sistemas de creencias.

Sin embargo, como Habermas indica, el error del marxismo radica en reducir esta dialéctica a un determinismo economicista. Al concebir la historia como un proceso teleológico inevitable, Marx minimiza la agencia de los sujetos y la contingencia de los factores sociales y políticos. Esta interpretación histórica, con un componente residual metafísico, lleva a una comprensión excesivamente rígida, cercana al objetivismo especulativo. Al privilegiar la base económica como el motor exclusivo del cambio, Marx subestima el papel de la interacción y la comunicación entre los sujetos en la configuración de las relaciones sociales. Habermas, por tanto, propone una reformulación del materialismo histórico que incorpore no solo el trabajo, sino también la interacción comunicativa como motor de la evolución social, entendiendo que la historia no está predefinida, sino que emerge de la acción humana en contextos plurales y abiertos, donde la emancipación se articula a través de una reconstrucción continua de las relaciones entre base y superestructura (2009: 49).

Estas críticas a Marx preparan el terreno para una sofisticada teoría de la evolución social, que Habermas desarrolla en su obra de 1976, *La reconstrucción del materialismo histórico*. A diferencia de Marx y de los primeros integrantes de la Escuela de Fráncfort, Habermas, en su pensamiento de los años sesenta y setenta, no busca los fundamentos normativos de su teoría en la lógica dialéctica (Cortina, 2008a), sino en lo que denomina la "estructura de la comunicación deformada". Esto implica una reconstrucción crítica de la ideología basada en las "huellas históricas del diálogo reprimido" (Habermas, 1996: 45).

La visión de Marx, que situaba al trabajo y las fuerzas productivas como motores principales de la historia, cede paso, en la interpretación de Habermas, a un aspecto que, según él, ya estaba implícito en el sistema marxiano: la interacción entre los productores en el proceso productivo. Habermas reinterpreta este concepto en términos de "interacción comunicativa", ampliando el enfoque no solo a la transformación de las relaciones sujeto-objeto, sino también a las relaciones sujeto-sujeto (Habermas, 1996: 39). En este sentido, se introduce una doble dimensión: el trabajo se fundamenta en un interés técnico, mientras que la interacción humana descansa en un interés práctico en el entendimiento. Así, mientras el trabajo refleja un interés cognoscitivo de tipo técnico —centrado en la manipulación y control del entorno—, la interacción comunicativa responde a un interés práctico orientado hacia el consenso y el entendimiento mutuo entre los sujetos. No obstante, según Habermas, la historia como proceso global incluye un interés emancipatorio que integra ambos aspectos, técnico y práctico, y que se orienta hacia la liberación humana. En consecuencia, aunque los contenidos utópicos asociados a la "sociedad del trabajo" desaparezcan, esto no debe significar la desaparición de la dimensión utópica en sí misma. La utopía sigue siendo un marco indispensable para orientar el proyecto de emancipación humana, incluso cuando las bases tradicionales de este proyecto, como el trabajo, deben ser reconsideradas.

El contenido utópico de la sociedad de la comunicación —y esto merece ser subrayado enfáticamente— adquiere una tonalidad diferente al desligarse de cualquier noción de totalidad y concentrarse en los aspectos formales que permitan la existencia de formas de vida no fallidas. La expresión "situación ideal del habla" puede inducir a confusión si se la asocia con una configuración concreta de lo que es la "vida buena". Para Habermas, lo que puede expresarse a través de la comunicación no es una definición acabada de cómo debe ser la vida en particular, sino las condiciones necesarias, aunque generales, que hagan posible una vida cotidiana basada en la comunicación, así como un proceso de formación discursiva de la voluntad en el que participen todos los afectados.

Si bien no se desestima el avance científico-técnico —que Wellmer define como "la fuerza productiva de las fuerzas productivas"—, la racionalidad, para ser plena, debe incluir los procesos de comunicación mediante los cuales los sujetos acuerdan y negocian sus consensos. En este sentido, las reglas de la situación ideal del habla ofrecen un criterio crucial para distinguir entre una sociedad deformada por relaciones de dominio y una sociedad que progresa hacia la emancipación. Lo central en esta visión habermasiana es que la utopía no se orienta hacia la construcción de un modelo particular de vida o de sociedad, sino hacia la creación de condiciones formales que hagan posible una comunicación libre de coacciones. Es en este espacio discursivo donde los individuos pueden deliberar y construir consensos sobre las normas que regirán sus formas de vida, sin que estas estén predeterminadas por algún ideal totalizador. La emancipación, por tanto, no consiste en alcanzar un estado final, sino en garantizar que los procesos comunicativos estén siempre abiertos, inclusivos y participativos, de modo que todos puedan influir en las decisiones que afectan sus vidas (Gómez Herrera, 2024: 89).

6. TRAS EL DILUVIO[13]: SOCIALISMO DEMOCRÁTICO LIBERAL

Vázquez Montalbán, en una conferencia, pronunciaba con aguda ironía: ha sido un placer dejar de pensar en el todo, pero cada vez es más aburrido pensar solo en la nada. Esta reflexión, aunque aparentemente ligera, encierra un profundo trasfondo filosófico. La afirmación revela la paradoja inherente a la renuncia al pensamiento de las totalidades dentro del ámbito socialista. Si bien es comprensible el alejamiento de visiones totalizantes, resulta igualmente problemático que dicha renuncia conduzca a un pensamiento vacío, o, peor aún, a teorías que se distancian peligrosamente de la matriz socialista original. Ejemplos de ello son la teoría de juegos de Elster o el emotivismo en el que, con

13 Recogemos el título del libro de L. Paramio, *Tras el diluvio, la izquierda ante el fin de siglo* (Siglo XXI). Supuso la necesidad de reflexionar sobre un socialismo democrático, desde el convencimiento de que el pensamiento de Marx, en su unidad originaria, no ofrecía respuesta a1os problemas actuales.

frecuencia, se ha sumido el socialismo científico (Cortina, 1991a). Para comprender el sentido del marxismo ortodoxo, es esencial reconocer que este no se limita a ser una teoría de la justicia o una mera concepción de la sociedad, sino que constituye una verdadera cosmovisión. En este contexto, Cortina cuestiona no solo la cientificidad del marxismo como teoría de la evolución socio-histórica, sino también su capacidad para constituirse en una teoría política con valor práctico en el ámbito real. Las visiones "inflacionistas" respecto de los sujetos históricos del cambio social pueden derivar en un colectivismo deshumanizador (Cortina, 1990: 274). En su análisis, Cortina critica diversos postulados medulares del marxismo:

> "La división de clases", señala, "no da cuenta de los distintos grupos de interés; la abolición de la propiedad privada no es condición suficiente ni necesaria para una sociedad más justa; el paro estructural obliga a revisar la concepción del hombre como trabajador productivo; la promesa de una sociedad de la abundancia, nacida del progreso técnico, va acompañada de la amenaza de la destrucción total; las ideas no dirigen la historia, pero tampoco lo hace exclusivamente la estructura económica" (1990: 274).

Así, llega a la conclusión de que, si bien "la moral no es el motor único del socialismo", sin ella "no hay razones para pretender una sociedad más justa" (1990: 274). Dicho de otro modo, una comprensión del socialismo que no sea normativa termina por traicionar el sentido mismo que tuvo en su origen. En última instancia, la dimensión ética del socialismo se revela como una exigencia moral y una condición imprescindible para su viabilidad y su coherencia como proyecto emancipador.

A juicio de Cortina, la vía más prometedora para sortear el impasse en que nos deja tanto el materialismo histórico como las críticas que este ha suscitado, radica en la adopción de un concepto mixto, acuñado por Michael Walzer: el socialismo democrático liberal. Esta propuesta concibe tanto el liberalismo como el socialismo como tradiciones que han legado contribuciones insoslayables, de tal modo que el cruce de sus virtudes más destacadas constituiría una opción racional y superadora. Así, resulta imperiosa la necesidad de trascender la dicotomía entre liberalismo y socialismo, buscando armonizar la autonomía individual, elemento esencial de ciertas corrientes del liberalismo político, con la solidaridad, emblema distintivo del socialismo (Cortina, 1990: 278).

El resultado de esta superación o proceso de síntesis[14] de ambas doctrinas se materializa, para Cortina, en la integración de lo más valioso de tres grandes

14 Cortina, en este sentido, se hace eco del término alemán *Aufhebung* de la filosofía de Hegel, que traduce como "superación" y denota un proceso dialéctico que implica simultáneamente conservar y suprimir. Similar al verbo griego *anairein* o al latín *tollere*, conlleva la negación de una realidad para generar otra, en la cual el elemento anterior sigue presente, aunque sin su

tradiciones. En primer lugar, la tradición participativa heredada de la democracia ateniense, representada por figuras como Pericles y Aristóteles, cuyo núcleo reside en la libertad concebida a través de la igualdad de toda la ciudadanía para expresarse en la asamblea (isegoría) y ante la ley (isonomía). En segundo lugar, la tradición liberal, que pone el acento en la democracia como un sistema de contrapesos y equilibrios, indispensable para el respeto de las libertades individuales, a la vez que demanda un marco legal robusto, propio del Estado de derecho. En tercer lugar, la tradición socialista, cuyo eje vertebrador es la búsqueda de una sociedad emancipada, donde la igualdad no se reduce a un simple igualitarismo, sino que se configura como la "ausencia de dominación". Para alcanzar dicha emancipación, se torna indispensable la práctica activa de la solidaridad (Cortina, 1989b: 13).

El socialismo, en última instancia, debe concebirse como una "profundización de la democracia". No se trata simplemente de extender la democracia representativa a todos los ámbitos de la vida social, sino de fomentar una participación activa que permita desarrollar la autonomía de los individuos, puesto que esta autonomía es la base última sobre la que se edifica el ideal democrático. La izquierda requiere de la democracia para cumplir sus viejas promesas de mayor igualdad y solidaridad, sin renunciar a la libertad, que constituye el principio supremo de la sociedad moderna. Tras múltiples fracasos en la consecución de tales promesas, el camino hacia su realización no es otro que el de profundizar en la democracia: en este sentido, la izquierda se identifica con la lucha democrática por una democracia más amplia y genuina (Keane, 1992: 61).

A partir de estas premisas, y aunándolas con las aportaciones de la teoría procedimental de la moral y la ética desarrollada por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, Cortina defiende un tipo de socialismo procedimental que aporta valiosas ideas para pensar más allá de las viejas cosmovisiones y los dogmatismos tradicionales. Su propósito es perfilar una concepción moral que ilumine los procedimientos que una comunidad política debe seguir para alcanzar normas justas de convivencia. Se trata de lograr que la forma política sea *legítima* y que los procedimientos para la toma de decisiones aseguren resultados *justos* (Cortina, 1993: 13). Tras renunciar a las visiones *excesivamente maximalistas* que interpretan el socialismo como una cosmovisión global, y sin conformarse con una concepción *demasiado modesta* desde el punto de vista de un mero instrumento electoral, Cortina plantea la necesidad de una "ideología sociopolítica procedimental", centrada en el diseño de reglas de justicia para una convivencia plural. Este modelo es descrito por la autora en términos de "socialismo democrático liberal" de corte pragmático-trascendental. A diferencia del

inmediatez. Esto refleja el movimiento esencial de la dialéctica, donde la razón supera una determinación finita, manteniendo parte de ella mientras la cancela y eleva a un nuevo nivel conceptual.

solipsismo liberal, la propuesta pragmático-trascendental de Cortina adopta un encuadre socialista en su sentido más profundo, es decir, en su visión del ser humano como un ente intrínsecamente social. Según esta concepción, el individuo es un sujeto dialógico que solo puede alcanzar su libertad en la medida en que las condiciones que permiten la libertad de los demás actores con los que interactúa también estén garantizadas.

En uno de sus más recientes trabajos, Axel Honneth (2017) ha articulado una comprensión del socialismo que converge con la noción defendida por autores como Cortina. Esta visión se sustenta en la idea de "libertad social", la cual ha desarrollado sistemáticamente en su obra *El derecho de la libertad*[15]. En su libro *La idea del socialismo*, Honneth aspira a reconstruir críticamente el proyecto socialista a partir de los propios avances institucionales logrados en las sociedades capitalistas modernas, aquellas mismas que desea cuestionar. Su objetivo es reactivar la fuerza transformadora del socialismo en un momento de profundo pesimismo, introduciendo un renovado concepto de libertad, denominado "libertad social". Este concepto, claramente inspirado en el liberalismo igualitario de Rawls y la teoría de la libertad desarrollada por Sen, se presenta como una reinterpretación original del proyecto socialista. Así, Honneth vincula la crítica socialista a la noción de libertad, en un esfuerzo por reconciliar las aspiraciones emancipatorias del socialismo con las conquistas liberales de las sociedades modernas. Nos encontramos, de nuevo, ante una estructura que podríamos caracterizar como un triángulo cuyos vértices —el liberalismo igualitario, la teoría de la libertad y el socialismo— están armoniosamente integrados. O, si ampliamos la metáfora, podríamos hablar incluso de un cuadrado, pues es indispensable considerar también la contribución cortiniana. En efecto, como se ha expuesto previamente, Cortina se ha definido tanto como una liberal social como una socialista liberal, corroborando la necesidad de conjugar ambos enfoques para formular un modelo político capaz de superar los viejos antagonismos entre libertad y solidaridad.

La pregunta que se plantea es si, en este contexto, debe concluirse que la teoría de Marx ha perdido relevancia. Sin embargo, tal consideración parece prematura. Aun reconociendo la validez del enfoque de Cortina y los elementos que lo sustentan, no puede sostenerse que la teoría marxista haya quedado superada. Los argumentos previamente esgrimidos muestran que sus principios continúan ofreciendo herramientas valiosas para el análisis crítico de la realidad social. En este marco, resulta inapropiado desestimar tanto los caminos trazados en un pasado reciente como, especialmente, los que han surgido en los últimos años. Estos nuevos desarrollos aportan perspectivas importantes para repensar cuestiones clave como la justicia, la igualdad y la libertad en el contexto de las sociedades contemporáneas. La vigencia del pensamiento marxista, por tanto,

15 Esta idea ha sido desarrollada acudiendo a su principal raíz filosófica, Hegel, por Frederick Neuhouser en su influyente obra *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*.

debe evaluarse no desde la óptica de su caducidad, sino a la luz de su capacidad para dialogar con las corrientes actuales y ofrecer respuestas a los retos del presente. Como se ha analizado anteriormente, John Rawls cuestionó ciertos principios que parecían inamovibles dentro del liberalismo; de manera análoga, el marxismo analítico ha realizado aportaciones significativas en relación al socialismo. Si bien la contribución del denominado "Grupo de Septiembre[16]" es objeto de debate, su empeño en esclarecer los conceptos cimentales del marxismo es tanto interesante como valioso. Esta labor no solo enriquece el discurso marxista, sino que también facilita un entendimiento más matizado y crítico de las dinámicas sociales contemporáneas.

En este análisis, resulta pertinente destacar la crítica formulada por G.A. Cohen al principio de la diferencia de Rawls, ya que se ajusta de manera significativa a los objetivos de este estudio. Cohen identifica un problema en la justificación rawlsiana: la incapacidad de determinar con precisión cuánta desigualdad económica es admisible en una sociedad justa. Para Rawls, la justicia de una sociedad se garantiza asegurando la equidad en su estructura básica, es decir, en sus instituciones políticas, sociales y económicas, así como en la coherencia con que estas operan "en un sistema unificado de cooperación social a lo largo de generaciones" (Rawls, 2003: 41). Sin embargo, Cohen sostiene que la justicia de una sociedad no depende únicamente de sus instituciones, sino también de las acciones y decisiones de los individuos que la conforman.

Este argumento lo desarrolla en su obra *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2001), donde plantea una cuestión provocadora: ¿es posible que una persona sea al mismo tiempo igualitarista y rica? Para Cohen, una sociedad justa no solo requiere instituciones justas, sino también un *êthos* igualitarista, es decir, una disposición moral y práctica por parte de los individuos que refleje los principios de igualdad en sus elecciones y comportamientos. Asimismo, Cohen sugiere que incluso la noción de igualdad defendida por Marx no puede desligarse de lo que se denomina "igualitarismo complejo", una idea que también ha sido reconocida por Walzer. En este sentido, la crítica de Cohen introduce una nueva dimensión en el debate, lo que amplía el marco conceptual inicialmente propuesto.

16 Los miembros del grupo se denominaban de tal modo porque se reunían para discutir asuntos comunes cada dos años en el mes de septiembre. La corriente se distinguía por pertenecer al *Non-Bullshit Marxism* o *Marxismus sine stercori tauri*. Según las palabras de David Miller, se caracterizaban por "un pensamiento claro y riguroso acerca que las cuestiones que habitualmente se encuentran ocultas por una niebla ideológica", así como por su enfoque analítico preciso sobre las temáticas clásicas del marxismo. No obstante, prescindía de categorías filosóficas no verificables empíricamente y rechazaba la filosofía de corte metafísico y hegeliano que caracteriza gran parte de la obra de Karl Marx. Entre los miembros más prominentes de este grupo se destacan figuras como Gerald Cohen, John Roemer, Jon Elster, Adam Przeworski, Erik Olin Wright, Philippe van Parijs y Robert-Jan van der Venn.

7. LOS CAMINOS DEL MARXISMO SIGUEN SIENDO INESCRUTABLES

En los últimos años, ha surgido una encomiable corriente de pensamiento conocida como la "Nueva lectura de Marx", a partir de Hans-Georg Backhaus, cuyo objetivo es regresar a los textos originales de Marx para analizarlos de manera crítica y rigurosa[17]. Esta corriente busca diseccionar las cuestiones económico-filosóficas desde la perspectiva de Marx mismo, sin la mediación de las interpretaciones posteriores, muchas veces marcadas por contradicciones filosóficas y políticas derivadas de lecturas más ortodoxas. Según estos autores, *El Capital* de Marx se centra en identificar las leyes fundamentales que rigen el sistema capitalista, independientemente del contexto histórico en el que se inscribe. Es decir, el objetivo de Marx no es estudiar un fenómeno histórico particular, sino descubrir las leyes estructurales que sustentan un sistema económico que ha emergido históricamente. En este sentido, *El Capital* no pretende ofrecer una explicación total de la realidad, sino más bien comprender el funcionamiento específico del modo de producción capitalista, lo cual realiza mediante un diálogo crítico con los economistas contemporáneos de su época. Por ello, resulta inapropiado leer la obra de Marx buscando una posición política concreta o una receta revolucionaria definida. Sin entrar en el núcleo de la cuestión, el objetivo aquí es señalar la importancia de estas nuevas lecturas dentro de la filosofía política actual, que se desmarcan de interpretaciones pasadas más dogmáticas.

Desde esta perspectiva, la lectura de Marx debe trazarse no con la finalidad de revivir nostalgias revolucionarias o buscar alternativas utópicas al capitalismo, sino como una herramienta para mantener una crítica constante al sistema capitalista. Es fundamental no caer en el error de equiparar capitalismo con neoliberalismo, como suele ocurrir en muchos debates contemporáneos. El capitalismo es un concepto más amplio y complejo, y no necesariamente tan determinista como algunos intentan demostrar. Incluso si se aceptara la premisa de que el capitalismo es intrínsecamente determinista, sería imprudente adoptar una actitud pasiva a la espera de un cambio inevitable en el sistema. La disyuntiva, entonces, no radica en esperar una revolución nostálgica como en *Esperando a Godot*[18], sino en evaluar cómo reformar el sistema actual. Como decía Ortega y Gasset, hablar de un cambio de sistema es fácil; lo difícil es tener ideas.

17 Esta posición se caracteriza por autores que siguen, con sus respectivas diferencias, la línea de Backhaus, como Michel Heinrich, Aragüés, Luis Arenas, y jóvenes investigadores españoles como César Ruíz Sanjuan o Clara Ramas San Miguel.

18 "Esperando a Godot" (*En attendant Godot*), a menudo subtitulada como *Tragicomedia en dos actos*, es una obra emblemática del teatro del absurdo, escrita por Samuel Beckett a finales de la década de 1940 y publicada en 1952 por Éditions de Minuit. La obra, que explora la experiencia humana a través de diálogos aparentemente banales y situaciones absurdas, se desarrolla en torno a dos personajes, Vladimir y Estragón, quienes esperan la llegada de un misterioso personaje llamado Godot, que nunca aparece.

Sin embargo, esta no es una postura de desencanto frente a las ideas políticas progresistas, sino más bien un reconocimiento de que la experiencia histórica nos ha mostrado que el capitalismo es un sistema mucho más amplio y flexible de lo que Marx percibió en su momento o de lo que hoy reconocen los neoliberales.

La cuestión no se reduce a una simple dicotomía entre neoliberalismo y comunismo; podría plantearse como una lucha entre diferentes modelos de capitalismo. La pregunta que surge no es si todo depende de un ente abstracto y maligno como el "capitalismo" o la "globalización", más bien si el futuro está en manos de sujetos concretos —personas, instituciones y agentes sociales— que pueden influir activamente en su transformación (Cortina, 2021: 10). El desafío, entonces, no es simplemente aceptar el capitalismo tal como es, sino identificar y promover aquellos caminos dentro del sistema que sean más justos y sostenibles. Si el capitalismo parece tener múltiples vidas, el verdadero debate debería centrarse en qué modelos de capitalismo deben potenciarse y cómo pueden articularse reformas que generen una mayor equidad y justicia social dentro de este marco económico.

8. MÁS ALLÁ DEL LIBERALISMO Y EL SOCIALISMO

Tras la publicación de su obra *Democracia Radical y Éticas Aplicadas*, la filósofa parece alejarse de un tratamiento explícito de los conceptos de liberalismo y socialismo. Sin embargo, esta aparente omisión no implica que dichos temas desaparezcan de su reflexión; al contrario, la tensión entre ambas corrientes se mantiene vigente en diversos aspectos de su filosofía política. Algunos exégetas, entre ellos Emilio Martínez (2018: 571) y Enrique Herreras (2024: 256), sugieren que la teoría de Cortina ha ido configurando una postura cercana a la socialdemocracia, particularmente a la luz de la transformación del liberalismo en un neoliberalismo marcadamente aséptico y economicista.

En el caso de Martínez, este autor plantea la necesidad de repensar la socialdemocracia a partir del marco conceptual ofrecido por Cortina, especialmente a través de su noción de justicia cordial (2010). Dicho concepto, cargado de profundas implicaciones éticas y políticas, articula una serie de propuestas de singular importancia, entre las cuales destacan las siguientes. En primer lugar, una apuesta por un personalismo solidario, cuyo planteamiento enfatiza el reconocimiento de la autonomía inherente al ser humano, concebida no como una independencia absoluta, sino como una interdependencia vital cimentada en la solidaridad. En este sentido, el personalismo solidario rechaza cualquier visión atomista del individuo y subraya la dimensión relacional de su existencia. En segundo lugar, opta por una superación del "individualismo cooperativo". Martínez observa que no basta con fomentar formas superficiales de cooperación entre individuos aislados. Propone, en cambio, una formación ética

orientada a lo que denomina "autonomía solidaria", entendida como el fundamento indispensable para una profundización genuina de la democracia. Este ideal, lejos de aspirar a la promoción de una democracia meramente asamblearia o populista, pretende alcanzar la consolidación de una ética institucional robusta, que oriente los fines de las organizaciones e instituciones en el contexto de la compleja vida social contemporánea. En esta línea de pensamiento, Martínez advierte que no se trata simplemente de situar la ética en el núcleo de la política socialdemócrata; su propuesta es mucho más ambiciosa. Plantea que la ética debe permear la totalidad de las actividades que conforman la vida social, desde la esfera económica y empresarial, pasando por la gestión sanitaria y educativa, hasta las prácticas profesionales en su conjunto. En otras palabras, postula una visión holística en la que la ética no sea un adorno discursivo, sino el eje articulador de todas las prácticas legítimas que sustentan el entramado social.

Precisamente, es en su énfasis en las éticas aplicadas donde Cortina introduce una innovación cardinal dentro de su concepción de una "democracia radical comunicativa". Esta noción no se limita a la retórica abstracta en la medida en que aspira a conferir un protagonismo sustantivo a la ciudadanía, fundamentado en la necesidad de garantizar unos mínimos económicos, sociales y políticos indispensables para fomentar una ciudadanía activa, consciente de sus prerrogativas y dispuesta a asumir las responsabilidades inherentes a su condición. Siguiendo esta senda argumentativa, Herreras, en su vasto y recientemente publicado estudio sobre la teoría política de Cortina titulado *Democracia radical. Reconstruyendo la filosofía política de Adela Cortina*, identifica como arquimédica esta reconfiguración conceptual, concebida no como un simple *aggiornamento*, sino como un esfuerzo por actualizar diagnósticos y terapéuticas en beneficio de aquellas causas históricas que, aunque denostadas o postergadas, mantienen su vigencia, siendo la justicia social la más primordial de todas.

Así, Herreras sostiene que la socialdemocracia constituye un pilar básico para articular una teoría robusta de la democracia radical, entendida esta como un proyecto deliberativo-comunicativo. Argumenta, además, que resulta imperativo rescatar la socialdemocracia del extravío que la ha aquejado en las últimas décadas, rehabilitar su potencia política y, sobre todo, restaurar su relato como fundamento ético y práctico. En dicho relato, el enfoque cortiniano adquiere un lugar preeminente al armonizar lo más excelso de tres tradiciones: la filosofía aristotélica, con su énfasis en la virtud y la vida buena; el liberalismo, defensor de la libertad individual; y el socialismo, con su apuesta por la igualdad y la solidaridad. A esta triada, según Herreras, debe sumarse la cultura político-social surgida en el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, marcada por la consolidación del llamado Estado de bienestar. Este modelo promovió valores de libertad, igualdad y solidaridad clave, cuyas aspiraciones quedaron cristalizadas en estructuras institucionales tangibles. Sin embargo, tras la caída del Muro de Berlín, tuvo lugar un giro *epocal*: el neoliberalismo emergió

como paradigma hegemónico, acompañado por el mito del éxito económico. Este nuevo credo instauró una suerte de mantra reduccionista: "Todo lo que es eficiente económicamente es bueno, y mientras hay libertad para el dinero, lo demás es irrelevante" (Herreras, 2024: 259). La obra de Cortina, en ese sentido, se ha erigido progresivamente como una crítica incisiva a este triunfo del neoliberalismo y como una revisión ponderada del Estado de bienestar. No se trata, advierte, de sustituir dicho modelo por un esquema acorde con las prerrogativas de un Estado meramente liberal, sino de preservarlo y reforzarlo, apuntalando sus fundamentos éticos y políticos frente a los embates de una lógica mercantilista que amenaza con desmantelarlo.

En cuanto al concepto de ciudadanía, volvemos a la complementariedad de una ciudadanía legal; no se puede obviar lo que se denomina ciudadanía social. En este sentido, Cortina recupera la noción de Estado Social de Derecho como un modo de superar la crisis del llamado Estado de bienestar. No se trata de regresar a un Estado liberal, sino de superar algunas de sus deficiencias, ya que el Estado de bienestar se nutre de una mirada económica, mientras que el Estado Social tiene su base ética. De ahí surge su propuesta de lo que denomina "Estado de justicia", pues "justicia, la propuesta del Estado social, no es lo mismo que bienestar (…) la primera debe procurarla un Estado que se pretenda legítimo; la segunda, han de agenciársela los ciudadanos por su cuenta…" (Cortina, 1997: 75). Lo concluyente, para nuestro tema, es que ese Estado de justicia debe definir los mínimos decentes que el Estado debe garantizar, "en los que se incluyen los derechos fundamentales, no solo las libertades clásicas, sino también los derechos económicos, sociales y culturales" (Cortina, 1997: 77). La noción de ciudadanía social es una clave que convendría universalizar, forjando una ciudadanía social cosmopolita, como la que Cortina defiende en un libro de reciente publicación: *Ética cosmopolita* (2021). Para ello, es indispensable crear organizaciones e instituciones capaces de generar una justicia global.

En cuanto a su teoría democrática, Cortina sigue la dicotomía liberal-socialista, superada en la señalada distensión, con el añadido del ámbito republicano. A partir de ahí, ha ido perfilando una democracia deliberativa-comunicativa, siguiendo los pasos de Habermas y Apel, pero dando todavía un paso más allá del dado por los filósofos de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort. Apel, por su parte, se quedó a medio camino con su consideración de la parte A (fundamentación) y la parte B (aplicación). Este avance se refiere a las señaladas éticas aplicadas, o la moralización de las instituciones y profesiones. Este "giro aplicado" de la ética[19] obedece a la pretensión de pasar de enunciar el

19 Este es un vasto campo abierto de reflexión ético-política que no solo ha sido tratado por Cortina, sino que también ha inspirado múltiples caminos explorados por un buen número de seguidores.

"deber ser" a "encarnar el deber ser" en las instituciones para transformarlas desde dentro (Cortina, 2008a: 42).

En todo momento, Cortina apuesta por ir más allá del atomismo político, como queda patente en su libro *Justicia cordial* (2010) y en el discurso impartido para ingresar en la Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas (2008b). A su modo de ver, el atomismo no sirve como base para la conformación de una sociedad justa, ya que se nutre de una tesis sobre la naturaleza humana que considera a los individuos como autosuficientes, viendo la pertenencia a una sociedad únicamente como un instrumento útil para proteger sus derechos. Tampoco considera Cortina que la categoría básica sea la comunidad, en el sentido comunitario de Taylor, sino las personas en relaciones de reconocimiento recíproco (2008b: 105). Ahora bien, asume que la noción de reconocimiento permite interpretar algunos conflictos históricos como expresión de la necesidad de que ciertas capacidades sean reconocidas. Esto reclama la existencia de instituciones que otorguen estabilidad y durabilidad a dicho proceso y en este sentido, resulta muy productivo el diálogo con el ya mencionado Axel Honneth (1997) y su teoría de la lucha por el reconocimiento, sin olvidar, en esta discusión, la contribución de Paul Ricoeur al percibir el reconocimiento no solo a partir de luchas, sino también de "experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo" (2005: 227).

El desarrollo y la erradicación de la pobreza, cuestión tan antigua como la humanidad misma demanda, sin lugar a dudas, un análisis particular, pues de ello depende, en gran medida, la integridad de las sociedades y la equidad en las relaciones humanas. Es evidente que, en este asunto, la autora se nutre una vez más del igualitarismo que emana del socialismo, aunque, a decir verdad, coloca un énfasis particular en el concepto de libertad de Amartya Sen, esa distinción que ya pocos pueden ignorar. En su obra *Pobreza y libertad* (2009), en el capítulo titulado precisamente "La pobreza como falta de libertad", Cortina no se limita a una mera reiteración de ideas conocidas, sino que eleva el debate al hablar de la libertad de agencia (una noción que, lejos de ser trivial, ha provocado múltiples debates). Sen nos habla de la capacidad de los individuos para actuar, para decidir, en contraposición a una mera existencia de bienestar, tan limitada en su alcance. Tal y como lo expresa Cortina con claridad: "podríamos decir que un sujeto agente es el que realiza las acciones que decide llevar a cabo, mientras que el agente paciente es el que sufre las acciones" (2009: 20).

Un aspecto particularmente significativo dentro de esta reflexión es el concepto de *aporofobia*, acuñado por la misma Cortina, que da nombre a un fenómeno que hasta ese momento había permanecido sin una etiqueta precisa: el miedo al pobre. Este fenómeno constituye un reto de orden moral, político y jurídico, cuyas complejidades no pueden ser reducidas a una mera interpretación antropológica basada en el *homo reciprocans*. Esto se debe a que, por definición, el pobre es quien carece de lo que, bajo la lógica contractualista, se

considera valioso para participar en el intercambio. Cortina señala que, en la actualidad, los sectores más amplios de la sociedad occidental no temen a los extranjeros por ser diferentes, sino por su pobreza, por carecer de los atributos con los que las sociedades se organizan. La distinción que ella realiza entre la acogida hospitalaria de los turistas y el rechazo visceral hacia los refugiados pobres es, cuanto menos, un hallazgo que clarifica una verdad incómoda: lo que está en juego no es simplemente xenofobia, sino una patología social aún no diagnosticada, y mucho menos curada. Esta patología es un reto para el orden establecido y no puede ser superada por los mecanismos tradicionales del contrato social, pues los pobres no tienen nada que ofrecer bajo la lógica de la transacción.

Con acierto, Cortina propone la idea de una ciudadanía social, que, rodeada de un cierto aire de keynesianismo universal, podría proporcionar una solución, aunque no novedosa, sí ciertamente renovada, para paliar este fenómeno de aporofobia. Porque es necesario entender que, más allá de la fría lógica del contrato, hay una justicia más profunda, un sentido de solidaridad que permite ver más allá de lo superficial, y reconocer que toda persona, independientemente de su riqueza material, tiene algo que ofrecer a la sociedad. Así, al final, no es suficiente con reducir a los individuos a intercambios meramente mercantiles. Este fenómeno plantea, pues, un diagnóstico fundamental, pues el concepto de aporofobia —y, por ende, su significado— está estrechamente ligado a la concepción política de las sociedades modernas.

Por consiguiente, lo que se presenta aquí no es meramente un análisis de la pobreza en términos materiales, sino un llamado a la transformación de las estructuras sociales que limitan la posibilidad de un verdadero reconocimiento humano, más allá de lo que puede ser intercambiado en un mercado. La pobreza, entendida como la carencia de libertad de agencia, exige, por tanto, una respuesta que no se conforme con las soluciones tradicionales, sino que impulse un renovado compromiso con la justicia social y la solidaridad universal.

CONCLUSIONES

Aunque podrían seguir corriendo ríos de tinta sobre el tema tratado, es momento de concluir sintetizando lo esencial de lo expuesto. Lo más significativo es que la reflexión alrededor de la tensión entre liberalismo y socialismo es una base necesaria a para arribar a una teoría de la democracia. Y esa es la conclusión más evidente, pues lo necesitamos mejorar los procedimientos para la formación de una democracia de "doble vía" que se nutra de un diálogo constante entre el aspecto institucional y la sociedad civil (García Marzá, 2018: 468), una idea que recoge los aspectos nucleares de la señalada discusión entre liberalismo y socialismo. Esto nos conduce a considerar la necesidad de una reflexión seria sobre la democracia, que se aleje de la visión superficial que confunde las críticas

al funcionamiento de la "democracia real" con la médula de la democracia en sí. Insistir en lo que verdaderamente significa la democracia es, hoy en día, el mejor antídoto frente al avance imparable del neoliberalismo. Y, en este contexto, la democracia sigue requiriendo del socialismo, no como una nostalgia, sino como una necesidad contemporánea.

Este socialismo puede ser sintetizado, en esta etapa del debate, a partir de un cuarteto de ideas capitales: el liberalismo igualitario de Rawls; el socialismo liberal de Honneth, con su concepto central de "libertad social"; la igualdad como libertad en la obra de Sen; y la igualdad compleja de Walzer. No obstante, este cuarteto es, en realidad, un sexteto, pues también están implícitos Habermas y Apel, y, de manera evidente, el triángulo conceptual ya expuesto por Cortina, que articula lo mejor de las tradiciones aristotélica, liberal y socialista.

Estos elementos, fecundos y revitalizantes, son indispensables para la enorme tarea de perfilar y desarrollar una democracia radical. Una democracia que, sin renunciar a su naturaleza representativa, no pierda de vista sus raíces: la construcción de un *demos* compuesto por personas que, aunque no renuncien a sus intereses individuales, tampoco eluden el compromiso inherente a la ciudadanía. El desafío de la democracia no se encuentra tanto en el proceso de toma de decisiones, sino en la construcción de un "querer común". Y este querer común no debe producirse a partir de una noción compartida de vida buena, sino desde la aceptación y el fortalecimiento de una sociedad pluralista surgida de un espacio integrado por participantes cuya convicción racional supere el dogmatismo y el fanatismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APEL, K-O. (1985). *La transformación de la filosofía. Tomo II.* Taurus

BENJAMIN, C. (2019). *La libertad de los modernos.* Alianza

BERNSTEIN, E. (1982). *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Siglo XXI

BELL, D. (2015). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza

BLOCH, E. (2017). *¿Despedida de la utopía?* Machado

BROWN, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution.* Zone Books

BROWN, W. (2016). *El pueblo sin atributos.* Malpaso

CAMUS, A. (1996). *El hombre rebelde*. En *Obras Completas*. Tomo III. Alianza

CONILL, J. (2004). Economía ética de los medios de comunicación. En Conill, J. y Gozálvez, V. (Eds.). *Ética de los medios* (pp. 137-159), Gedisa

CORTINA, A. (1989a). *Ética mínima*. Tecnos

CORTINA, A. (1989b). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel.* Sígueme

CORTINA, A. (1990). *Ética sin moral*. Tecnos

CORTINA, A. (1991a). Bueno, pero ¿qué es el socialismo? *Claves de Razón Práctica,* 16, 34-39

CORTINA, A. (1991b). *La moral del camaleón: ética política para nuestro fin de siglo*. Espasa Calpe

CORTINA, A. (1993). *Éticas aplicadas y democracia radical.* Tecnos

CORTINA, A. (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía.* Alianza

CORTINA, A. (1999). *Los ciudadanos como protagonistas*. Galaxia G

CORTINA, A. (2008a). *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Síntesis

CORTINA, A., & CARPINTERO, H. (2008b). *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas: una versión cordial de la ética del discurso*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

CORTINA, A. (2009). La pobreza como falta de libertad, en Cortina, A. Pereira, G. (Eds.). *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen.* Tecnos, 15-30

CORTINA, A. (2010). *Justicia cordial*. Trotta

COSTAS, A. y ARIAS, C. (2011). La torre de la arrogancia: políticas y mercados después de la tormenta. Ariel

CORTINA, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia.* Paidós

CORTINA, A. (2021). *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia.* Paidós

DEWEY, J. (1927). *The Public and its Problems.* Holt

FRIEDMAN, M. (1962). *Capistalism and freedom*. Chicago Press

GARCÍA MARZÁ, D. (2018). Ética y democracia: apuntes para un modelo actual de democracia participativa, en García Marzá, D.; Lozano Aguilar, J. F.; Martínez Navarro, E. y Siurana Aparisi, J. C. (Coords.). *Homenaje a Adela Cortina* (pp. 457-472). Tecnos

GRAMSCI, A. (1977). *Quaderni del carcere. Volume primo. Quaderni 1 – 5*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. Giulio Einaudi

GÓMEZ HERRERA, C. (2024). Religación y encuentro: prácticas filosóficas, perspectivas de alteridad, en Arenas, F. y Mendiwelso-Bendek, Z. (Coords.). *Transformaciones sociales, diálogo interreligioso y desarrollo sostenible en el contexto valenciano* (pp. 63-90). Tirant lo Blanch

HABERMAS, J. (1996). *Conocimiento e interés.* Servei de Publicacions

HABERMAS, J. (2001). *Teoría de la acción comunicativa*. Cátedra

HABERMAS, J. (2009). *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos

HAYEK, F. (1948). *Individualism and economic order.* Chicago Press

HERRERAS, E. (2019). Repensar el concepto 'Socialismo procedimental', en González-Esteban, E., Siurana Aparisi, J. C., López-González, J. L., García-Granero, M. (Eds), *Ética y democracia: desde la razón cordial* (pp. 317-324). Comares

HERRERAS, E. (2024). *Democracia Radical. Reconstruyendo la filosofía política de Adela Cortina.* Tirant Lo Blanch.

HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.

HONNETH, A. (2017). *La idea del socialisme. Assaig d'una actualització*. Institució Alfons el Magnànim.

HORTAL ALONSO, A. (2018). La socialdemocracia: una opción razonable, en García Marzá, D.; Lozano Aguilar, J. F.; Martínez Navarro, E.; Siurana Aparisi, J. C. (Coords.). Homenaje a Adela Cortina (pp. 521-530). Tecnos

KEANE, J. (1992). Lo que queda de la izquierda. *Debats*, (39), 57-61

LARMORE, C. (1990). Political Liberalism. *Political Theory,* 18(3), 339-360

MACPHERSON, C. B. (2003). *La democracia liberal y su época*. Alianza

MAGRIS, C. (2001). *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad.* Anagrama

MARCUSE, H. (1967). *El final de la utopía*. Planeta-Agostini

MARTÍNEZ NAVARRO, E. (2018). La socialdemocracia: una opción razonable, en García Marzá, D., Lozano Aguilar, J. F.; Martínez Navarro, E., Siurana Aparisi, J. C. (Coords.). *Homenaje a Adela Cortina* (pp. 571-583). Tecnos

MEAD, G. H. (1982). *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós

MORO, T. (1971). *Utopía. Z*ero S. A

NUSSBAUM, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega.* Antonio Machado

NUSSBAUM, M. (1999). *Women and Human Development.* Harvard University Press

NUSSBAUM, M. (2011). *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Harvard University Press

NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia.* Basic Books

ORTEGA-ESQUEMBRE, C. (2018). La recepción del pensamiento de Marx en el joven Habermas. *Ideas y valores,* 67(167), 13-36

ORTEGA-ESQUEMBRE, C. (2021). *Habermas ante el siglo XXI. La proyección de la teoría de la acción comunicativa.* Tecnos

PEREZ ZAFRILLA, P. J. (2021). Polarización artificial: cómo los discursos expresivos inflaman la percepción de polarización política en internet. *RECERCA. Revista De Pensament I Anàlisi*, 26 (2). https://doi.org/10.6035/recerca.4661

RICOEUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento.* Trotta

RORTY, R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza.* Cátedra

ROMERO, J. y Ariño, A. (2016). *La secesión de los ricos.* Galaxia Gutenberg

SEN, A. (1984). *Resources, Values and Development.* Basil Blackwell

SEN, A. (2000). *Desarrollo y libertad.* Planeta

SMITH, A. (2011). *La riqueza de las naciones*. Alianza

SMITH, A. (2022). *La teoría de los sentimientos morales.* Alianza

VARGAS-MACHUCA, R. y QUINTANILLA, M. A. (1989). *La utopía racional.* Espasa

WELLMER, A. (1979). *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Ariel.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 361-384
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

…Y DIOS EN LA FÍSICA: CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS DE LA FILOSOFÍA NATURAL EN LA MODERNIDAD[1]

…AND GOD IN PHYSICS. THEOLOGICAL CONSIDERATIONS OF-NATURAL PHILOSOPHY IN MODERNITY

JAVIER LEIVA BUSTOS
Doctor en Filosofía
Personal Docente e Investigador
Departamento de Filosofía y Sociedad
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Madrid/España
jleiva.1990@gmail.com / jleiva01@ucm.es
ORCID: 0000-0002-6124-184X

Recibido: 06/10/2024
Revisado: 30/12/2024
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El objetivo del presente artículo es mostrar que durante la configuración de lo que actualmente conocemos como "física", esto es, la filosofía natural que se fragua durante la Modernidad europea, lejos de producirse un enfrentamiento entre "ciencia" y "religión", ambas se juzgaban todavía como prácticamente indisociables, hasta el punto de que la primera no estaba exigua de profundas, arraigadas y consistentes fundamentaciones teológicas. Al contrario de lo que comúnmente acontece hoy día, donde ambos ámbitos se conciben por lo general como enemistados, en el tránsito de la cosmovisión antigua —fundamentalmente

1 Este artículo se enmarca dentro de la concesión de una «Ayuda Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores» (Ref.: CA1/RSUE/2021-00517) por parte de la Universidad Autónoma de Madrid, de la que son entidades financiadoras la Unión Europea (*NextGenerationEU*), el Ministerio de Universidades y el Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia, y la propia UAM. Asimismo, su elaboración ha sido posible gracias al Proyecto de Investigación «Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico hermenéutica» (MINECO PID2020-115142GA-I00), con Alba Jiménez Rodríguez como Investigadora Principal. La labor investigadora y docente se realiza en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid.

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.361

griega— del mundo a la cosmovisión moderna los diversos pensadores comprendían que había un nexo indisoluble entre sus propias teorías físicas y los atributos divinos predicados por la teología o la fe cristianas, tales como los de perfección, omnipotencia, omnisciencia o bondad. Para ilustrarlo, pasará a exponerse la influencia que tuvieron las respectivas convicciones religiosas y concepciones de la Divinidad en los sistemas de filosofía natural de Nicolás Copérnico, Johannes Kepler, Galileo Galilei, René Descartes e Isaac Newton.

Palabras clave: Copérnico, Descartes, Dios, filosofía natural, Galileo, Kepler, Modernidad, Newton.

Abstract: The aim of this article is to show that during shaping of what we today know as "physics", that is, the natural philosophy developed in European Modernity, far from there being a confrontation between "science" and "religion", both were practically inseparable, to the extent that the former was founded in deep, rooted and consistent theological premises. Contrary to what is commonly accepted today, when the two fields are generally conceived as mutual enemies, in the transition from the ancient —primarily Greek— worldview of the world to the modern worldview, many thinkers, such as Copernicus, Kepler, Galileo, Descartes and Newton, understood that there was an indissoluble link between their own physical theories and the divine attributes claimed by Christian theology and faith, such as perfection, omnipotence, omniscience or goodness. To illustrate this, I will explain the influence of their conceptions of God on their own systems of natural philosophy.

Keywords: Copernicus, Descartes, Galileo, God, Kepler, Modernity, natural philosophy, Newton.

A los padawan,
el verdadero corazón teológico y teleológico de este artículo

1. INTRODUCCIÓN: UNA ANTIGUA AMISTAD

Este escrito no versa sobre religión. Tampoco aborda cuestiones espirituales. Si algún desprevenido lector esperaba encontrar aquí alguna demostración, o pretensión de la misma, acerca de la existencia de Dios por la vía de la filosofía natural o de nuestra contemporánea física, puede detenerse en este punto y no invertir su tiempo en proseguir. Tras más de dos milenios y medio de reflexión filosófica, cabe dictaminar que ninguna argumentación racional, así como tampoco ninguna ciencia teórica ni empírica, alberga la capacidad de evidenciar dicha existencia. De hecho, ni siquiera es cometido de ninguna rama científica el probarla. Tal y como ya vio Kant, Dios se trata de una idea trascendental de nuestra razón, allende los límites de cualquier conocimiento humano posible (*KrV* A334/B394-A338/B396); ninguna vía ni argumento ontológico, cosmológico o físico-teológico es capaz de justificarlo (*KrV* A592/B620-A642/B670), sino que, a lo sumo, cabe postularlo por la vía de la razón práctica (*KpV* A223-237). En este sentido, resultaría ingenuo seguir pensando —como muchos todavía hacen— que la ciencia, en nuestra comprensión actual, pueda contestar a todos nuestros interrogantes; más bien, al decir de Wittgenstein, cuando todas las

posibles preguntas científicas hayan obtenido respuesta, descubriremos que ninguna de ellas ha abordado nuestros problemas e intereses vitales (2008, pp. 274-275). Pero, por el otro extremo, también estaríamos en un absurdo si recayésemos en el vetusto dogmatismo de que la teología o la fe poseen preponderancia o soberanía rectora sobre cualquier otra disciplina. En palabras de Galileo, bien haríamos en discernir *cómo se va al cielo* de *cómo va el cielo* (2006, p. 100).

Dicho todo esto, parecería estarse aquí perpetuando el extendido prejuicio decimonónico según el cual ciencia y teología constituyen dos ámbitos completamente independientes y paralelos, dos contendientes connatural y congénitamente enemistados, en continua pugna por prevalecer sobre el otro. Dos rivales condenados a enfrentarse. Nada más lejos de la realidad. Semejante visión supone, primero, un notorio desconocimiento histórico del decurso europeo; y segundo, una confusión todavía mayor entre la fe y la teología, de una parte, y las instituciones y representantes eclesiásticos, de otra. Bien es cierto que a lo largo de su historia las autoridades de la Iglesia —en sus diferentes credos— mostraron su explícita oposición y ejercieron su poder contra los nuevos paradigmas científicos que atentaban y resultaban incompatibles con su cosmovisión del mundo, desde el heliocentrismo hasta la teoría de la evolución. Pero tampoco es menos cierto que, lejos de conformar una congregación de fanáticos incultos y desinformados, poseían un potente brazo intelectual y contaban entre sus filas con muchos —por no decir la mayoría— de los más doctos pensadores del continente (Arana, 2023a, pp. 97-99; 2023b, pp. 29, 172-173). Poco se suele destacar que Roma aceptó de muy buen grado los cálculos matemáticos de Copérnico y los empleó para la reforma gregoriana del calendario; que el *De revolutionibus* sólo fue censurado inquisitorialmente, a la espera de corrección, desde la perspectiva física; que Galileo fue alabado por el Papa por sus descubrimientos telescópicos; o que, en el juicio contra el mismo, los argumentos del pisano eran todavía menos consistentes que los de sus opositores. De otra parte, por situarnos ahora en el bando científico, tampoco han sido escasos los integrantes con declaradas convicciones religiosas; por ejemplo, y ubicándonos en un periodo más cercano a nosotros, Max Planck, Erwin Schrödinger o Werner Heisenberg. Y consabida es la leyenda urbana por la cual, derrotado en el V Congreso Solvay de 1927 frente a la cuántica defendida por aquel último o Niels Bohr, Albert Einstein habría pronunciado la frase "Dios no juega a los dados".

Por lo tanto, ya sea por una fe en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, ya sea por una creencia en el Dios de los filósofos, encontramos en el devenir histórico occidental una estrecha vinculación entre teología y ciencia hasta el punto de que la primera ha tenido muchas veces una significativa impronta en la formulación de teorías e hipótesis de la segunda (Arana, 2023a, pp. 94, 130, 133-134; 2023b, p. 29). Precisamente esta conexión es la que se pretende poner de manifiesto a continuación, el corazón o núcleo teológico que late en la

progresiva transformación de la filosofía natural de la Modernidad, y que dio pie al nacimiento de lo que conocemos como nuestra "física". Empresa para la cual cabe acudir a las que seguramente sean las cinco figuras clave en la materia durante este periodo. Me refiero, por orden cronológico, a Nicolás Copérnico, Johannes Kepler, Galileo Galilei, René Descartes e Isaac Newton.

Tales voces son, en materia de lo que conocemos como "filosofía natural", los grandes hitos o puntos de inflexión en el desarrollo y despliegue de la disciplina durante la época moderna. Este quinteto compone un coro o red donde los sucesivos miembros se van aupando *a hombros de los anteriores gigantes*, ya sea para proseguir su pasos o para criticar alguno de sus puntos; pero, en todo caso, reconociendo performativamente las respectivas contribuciones. Y todos ellos entroncan en el nexo común de la presencia y actividad de Dios dentro de sus sistemas. Así, Copérnico pone el foco de atención en el anteriormente denostado sistema heliocéntrico con una defensa sin precedentes, aduciendo no sólo argumentos de carácter físico, sino también teológicos, donde el Demiurgo platónico y el *theós* aristotélico, por su respectiva bondad y perfección, disponen el universo ordenada y teleológicamente con el sol —símbolo de lo divino— en su centro. Este gozne entre la cosmovisión antigua y la moderna es proseguido por Kepler, cuyas famosas tres leyes, de las que también se serviría Newton para la formulación de la ley de gravitación universal, tenían en última instancia un fundamento divino: Dios como arquitecto magnificente y armónico del universo. De igual manera, Galileo constituye la figura del primer pensador propiamente moderno, defensor de un nuevo paradigma matemático y geométrico del mundo en el que ubica sus descubrimientos astronómicos y físicos —nuevos cuerpos celestes, defensa del heliocentrismo, caída de graves, etc.—, pero no por ello enemigo de la religión. Al contrario, si Dios es creador del universo, el "Libro de la Naturaleza" no puede oponerse al "Libro de la Revelación", pero es preciso que la física se libere de las cadenas de la teología escolástica para, en esa independencia, leer el primero y admirar la gloria divina. De manera casi también coetánea contamos a Descartes, padre de la geometría analítica, del método hipotético-deductivo y de la *hipótesis* mecanicista; heliocentrista, con su fábula del mundo-máquina; y antecesor de los futuros modelos geométricos en filosofía natural —a partir de sus leyes del movimiento—. Sin embargo, como él mismo confiesa en sus obras y epístolas, este tronco del conocimiento no tendría sustento sin unas raíces metafísicas, y más concreto divinas; pues es Dios el garante último de todo cuanto nos rodea y de que podamos obtener un conocimiento *evidente*, *claro* y *distinto* de ello. Es así como queda allanado todo el camino para el padre de la mecánica clásica, Newton, quien con las definiciones, reglas procedimentales, leyes del movimiento y formulación de la ley gravitacional contenidos en sus *Principia* no sólo asentó de manera definitiva un heliocentrismo progresivamente pujante en los dos últimos siglos, sino también una nueva manera de ver y de comprender el universo. Una cosmovisión que, con todo, seguía poseyendo un fuerte anclaje teológico donde

Dios ya no sería bondadoso o únicamente perfecto, sino el *imperator pantocrátor* del universo, originado, mantenido y vigilado por su férrea e imponente voluntad de regente.

Son, pues, estos cinco nombres, los que cambiarían la física y nuestra manera de contemplar el cosmos para siempre.

2. EL PUENTE ENTRE DOS MUNDOS: NICOLÁS COPÉRNICO

El astrónomo y monje católico Nicolás Copérnico constituye la bisagra o puente entre dos maneras de concebir el universo: la cosmovisión antigua, de raigambre griega, y la inaugural cosmovisión moderna. Una transición que afectaría a la forma en que el ser humano concebía su relación con Dios, el universo y las bases de su moral (Kuhn, 1985, pp. 24, 255). Por todos es conocido, y resultaría una puerilidad insistir en ello, la novedosa propuesta física y astronómica que trajeron consigo su *Commentariolus* y, sobre todo, el *De revolutionibus*, pero seguramente no lo sean tanto los entresijos, detalles, influencias, motivaciones y reflexiones que movieron al polaco hacia el planteamiento de su sistema; incluyendo, por supuesto, una fuerte impronta teológica que se entretejía con el armado aparato intelectual del platonismo, recibido por los neoplatónicos florentinos. Más allá de que su modelo no era propiamente heliocéntrico, sino helioestático —el sol se encuentra ligeramente desplazado del centro—, lo cierto es que el planteamiento copernicano nunca tuvo la más mínima intención de hacerse revolucionario (Arana, 2023a, p. 95). Es verdad que desafiaba a la vigente física aristotélica, tal y como el Estagirita había formulado en la obra homónima (*Ph.* IV, 208a25-217b29) o en el *De Caelo* (*Cael.*, I-IV, 268a1-313b24); que, pese al polémico prólogo del luterano Andreas Osiander (Copérnico, 2009, pp. 5-8), Copérnico concebía su sistema como una posibilidad física real y no meramente matemática, *à la* Ptolomeo o Aristóteles; que los antecedentes históricos eran marginales (Rioja y Ordóñez, 1999a, pp. 85-88); y que tanto estos como la nueva propuesta contradecían algunos pasajes de la Sagrada Escritura, como los presentes en el Génesis (1:14-18), Josué (10: 12-13), Job (26:7), Salmos (93:1-2, 104:5), Eclesiastés (1: 5) o Isaías (38:8, 40:22). Pero, aun con todo, Copérnico se seguía sintiendo un pleno heredero de la concepción griega del cosmos, empleando para su estudio las mismas categorías y herramientas que sus precedentes: entendía el universo como finito, esférico, único y ordenado (Copérnico, 1986, pp. 25-29; 2009, pp. 28-29, 60); pensaba la composición del mismo en base a los clásicos cuatro elementos terrestres y una quinta esencia celeste (Copérnico, 2009, pp. 53-55); continuaba operando en un mismo marco causal y conceptual, si bien redefiniendo términos como el de "gravedad" (*ibid.*, p. 58); se apoyaba en la física de los movimientos *naturales*, aunque cambiando el propio de la Tierra (*ibid.*, pp. 50-51), y de esferas de los planetas; y su geometría y matemática eran las mismas que las de la antigua

escuela alejandrina. Tanto es así que fue justamente esta cosmovisión griega la que condujo al astrónomo polaco a su radical cambio de paradigma, en la misión de permanecer fiel a aquel legado platónico que el ateniense había encomendado a la posteridad, y que sintetizaría Simplicio en su *Comentario a la Física* de Aristóteles: salvar los *fenómenos* o *apariencias* de los movimientos planetarios (Heath, 1981, p. 276). No en vano, en la portada de la *editio princeps* del *De revolutionibus* figuraba el lema que, según narra la leyenda, rezaba en el frontispicio de la Academia: Ἀγεωμέτρητος μηδείς εἰσίτω —*No entre aquí quien no sepa geometría*— (Copérnico, 2009, pp. 1, 3).

Así las cosas, y por la influencia que había recibido durante su estancia en Florencia, Copérnico se autopercibía como un seguidor de Platón, cuya filosofía había servido en su momento como gran apoyo intelectual de la teología cristiana y que ahora volvía a maridar bastante bien con los planteamientos matemáticos y astronómicos que más tarde darían pie al nacimiento de una nueva física. Irónicamente, Platón iba a constituir prácticamente el alfa y el omega de la visión clásico-antigua del universo. Pero antes de adelantar ningún tipo de acontecimiento, en el que fuera su diálogo antonomástico durante el Renacimiento, *Timeo*, el filósofo griego había manifestado que, en tanto en cuanto el mundo era un *kósmos*, esto es, un todo ordenado y, consecuentemente, bello, había de poseer un orden inteligible; o lo que es igual, debía de estar regido por unos principios rectores racionales, accesibles mediante el *lógos* —en su sentido de "razón"— y que, por su influencia pitagórica, fueran expresables matemáticamente, ya que este tercer estadio del conocimiento era, por su universalidad y eternidad, el más próximo a la auténtica *episteme* —las Ideas—. De igual manera, si había un orden, era imposible que este fuera azaroso, sino que había de existir un ordenador que dispusiera todo teleológicamente: el Demiurgo, el magistrado y artesano divino que, por su bondad ontológica y ética (*Ti.*, 29e-30c), reorganiza —que no crea— la *khóra* o material sensible de acuerdo al modelo de las Formas, establece leyes geométricas y configura inteligentemente el mundo. Dicho de otro modo: es la entidad que introduce orden en la necesidad (*Ti.*, 47e-48a). Se trata, pues, de la mejor de las causas posibles y, por ende, su obra es la más bella que cabría concebir, regida por los más perfectos principios: racionalidad, armonía, uniformidad y circularidad. Resulta evidente que en este *eikòs mŷthos* relatado por Platón no se está pensando ningún tipo de Dios personal o religioso; después de todo, este *Dēmiurgós* no es omnipotente, tampoco creador —sólo configurador, moldeador—, ni demanda ningún tipo de culto. Pero igual de manifiesto es que para un católico como Copérnico, si Dios es el *ens perfectum*, por extensión también su obra habrá de adecuarse a los citados principios que, por la sola razón, había logrado deducir el ateniense. Consiguientemente, salvar las aparentes irregularidades de los cuerpos celestes por la vía más racional, sencilla y ordenada —esto es, bella— posible se tornaba una labor necesaria, no ya desde el punto de vista pragmático o matemático, sino para ensalzar la Majestad y Gloria divinas. Un cometido que los antiguos, con

sus teorías de esferas homocéntricas —Eudoxo, Calipo, Aristóteles—, o de deferentes y ecuantes —Ptolomeo—, no habían logrado satisfacer; al contrario, estas parecían más bien poco elaboradas y, por supuesto, discordantes con la razón (Copérnico, 1986, p. 26). Por ello no es de extrañar que, ya desde su *Commentariolus*, el astrónomo polaco persiguiese este objetivo:

> Habiendo reparado en todos estos defectos, me preguntaba a menudo si sería posible hallar un sistema de círculos más racional, mediante el cual se pudiese dar cuenta de toda irregularidad aparente sin tener para ello que postular movimiento alguno distinto del uniforme alrededor de los centros correspondientes, tal y como el principio del movimiento perfecto exige. Tras abordar este problema tan extraordinariamente difícil y casi insoluble, por fin se me ocurrió cómo se podría resolver por recurso a construcciones mucho más sencillas y adecuadas que las tradicionalmente utilizadas, a condición únicamente de que se me concedan algunos postulados. (*ibid.*)

Tal y como expresará Copérnico al comienzo de su *opus magnum*, la astronomía se trata de una *ciencia* "más divina que humana" (2009, p. 26), motivo por el cual no sólo carece de óbice para dedicarle dicha obra al Papa Pablo III o salvar las objeciones religiosas acogiéndose a una corriente de raíz agustiana que posibilitaba una lectura alegórica de los pasajes de la Escritura (Rioja y Ordóñez, 1999a, p. 152); ante todo, es lo que juzga que le confiere fuerza y legitimidad para exponer sus argumentos, a la par que defenderse de las críticas planteadas, fuera por antiguos o por coetáneos, a su modelo helioestático. Así, la teoría aristotélica de la gravedad identificaba esta con la pesantez y, en consecuencia, todo objeto "grave" o "pesado" tendía natural y rectilíneamente hacia el centro, donde permanecía en reposo —ordenándose de esa forma los diferentes elementos—, justificando con ello el geocentrismo. Frente a esto, la respuesta copernicana pasa por redefinir la gravedad como, sí, una tendencia *intrínseca* a los propios cuerpos —en común con el Estagirita— pero a adoptar la figura geométrica perfecta, o sea, la esfera. Esto resulta aplicable a *todos* los cuerpos del universo, lo que multiplica los centros de gravedad —la Tierra lo será de las cosas terrestres, el Sol de las solares, etc.—; y si bien abrirá toda una serie de interrogantes imposibles de responder desde una antigua cosmovisión y exigiera toda una serie de cambios que ulteriormente inaugurarán la nueva física, el fundamento que le permite defender su postura no es otro que la providencia divina. En sus propias palabras, la *gravedad* no sería "sino una cierta tendencia natural, ínsita en las partes por la divina providencia del hacedor del universo, para conferirles la unidad e integridad, juntándose en forma de globo" (*ibid.*, p. 58). E igualmente, a la hora de atribuir movimiento a la Tierra y fijeza al Sol, vuelve las armas de la teología aristotélica y escolástica contra ellas, pues "la condición de inmovilidad se considera más noble y divina que la de mutación o inestabilidad, que convienen por ello más a la tierra que al mundo" (*ibid.*,

p. 56). En otras palabras, si el movimiento —*kínesis*, tanto "desplazamiento" como "cambio procesual"— es síntoma de necesidad, y por ende de imperfección, y la Tierra es mudable y corruptible, ella no puede ocupar el trono que corresponde a lo perfecto. En cambio, dado que el *theós* aristotélico, o el Dios cristiano, es sumamente perfecto, es propio que le corresponda el reposo (*Ph.* VIII, 256a3-260a19; *Metaph.* XII, 1071b3-1073a13) y, puesto que el mundo celeste y el astro rey poseen mayor grado de perfección, es de justicia y de razón que a ellos les pertenezca la quietud.

Así pues, allende las motivaciones pragmáticas de reforma del calendario, a la par que de conciliación entre la cosmología y la astronomía, y de la filosófica de ajustar esta última a la racionalidad, se hace palmario que la teoría copernicana alberga además un ineludible y constituyente soporte teológico en la argumentación y respaldo de sus afirmaciones.

3. LA ARMONÍA DIVINA: JOHANNES KEPLER

Johannes Kepler se erige en el terreno de la filosofía natural como el último bastión de la causa final en un mundo protomecanicista. Figura quimérica, aunaba en su pensamiento, de un lado, el marco de la grecolatina cosmovisión adalid de un universo finito, esférico, bello y armonioso, ordenado por aquella causa inteligente referida por Platón (*Ti.*, 46c-e) o la posterior teleología de Aristóteles (*Ph.* II, 194b33-195a3, 198b10-199b34) y la Escolástica; y, de otro lado, la capacidad moderna de romper con los principios de perfección y circularidad de aquella concepción para formular sus conocidas tres leyes que, con Newton, abrirán paso plenamente a la física moderna. E incluso todavía tenía espacio para una desbordante imaginación y un talante humanista que, sin embargo, no se adecuaban a la racionalidad de los tiempos y que seguramente le granjearon el mutismo de Galileo —quien nunca se valió de sus cálculos, sus leyes ni su obra— y el deliberado menosprecio de Newton (Gallego, 2009, pp. 59-60). No olvidemos que en su misiva al pisano apoyándole por sus hallazgos del *Sidereus Nuncius*, llega a hipotetizar acerca de cómo habitarían y vivirían las posibles criaturas oriundas de la Luna (Galilei y Kepler, 2007, pp. 161-162). Y es que hoy estamos acostumbrados a fantasear con la posibilidad de vida inteligente más allá de la Tierra; en el siglo XVII, claramente no.

Sea como fuere, con su fe cristiana por bandera, que hizo de su investigación científica un camino espiritual (Soler, 2023, p. 189), el principal acicate que espoleó a Kepler durante toda su vida —y que pensó finalmente hallar— fue el que plasmó ya desde el título de su primera gran obra en 1596: desentrañar el

Mysterium cosmographicum[2], responder a la pregunta de *por qué* el universo era tal cual era:

> Qué es el mundo, cuál es la causa y la razón de Dios al crear,
> de dónde los números a Dios, y cuál la ley de tan gran masa,
> por qué son seis los orbes, a cada orbe
> qué espacios lo separan, por qué tanto espacio
> entre Júpiter y Marte no siendo los orbes primeros. (Kepler, 2013, p. 52)

Declarado seguidor de Copérnico, a quien valora como el mejor observador y teórico del mundo —*speculator*— (*ibid.*), y de su voluntad de religar racionalmente astronomía y cosmología en lo que sería una nueva física celeste (*ibid.*, pp. 76-78); influido por las tesis pitagóricas del *Timeo*, que buscaban el conocimiento de las causas formales de la *physis* para así dar cuenta inteligible y matemáticamente de sus leyes estructurales, esto es, de su perfección, orden, belleza y armonía (*ibid.*, p. 65); y volcando todo ello en el marco cristiano en el que se había formado —su aspiración inicial era la de ser pastor luterano (Rioja y Ordóñez, 1999a, pp. 185-186)—, donde aquel Demiurgo adoptaba la forma del Dios creador y las Formas la de las Ideas ejemplares en su mente (Kepler, 2013, p. 93), para Kepler el universo no era sino la expresión o "imagen" del Divino geómetra, escrito en un lenguaje que había de descifrarse en una perenne empresa para comprender su gloriosa majestad (*ibid.*, pp. 56-57, 85). Efectivamente, al perfectísimo Creador corresponde la más bellísima obra, concebida primeramente en su mente, de modo que el estudio del mundo y las leyes que lo rigen constituye en realidad el estudio de la "huella terrenal" (Rioja y Ordóñez, 1999a, p. 191) o "revelación visible" (Kepler, 2013, p. 32) de Dios. O, en sus propias palabras, el estudio de la astronomía supone una alabanza a la gloria del Creador Sapientísimo (*ibid.*, p. 70), que nos lleva a descubrir, no tanto por nuestro ingenio como por su providencia, las verdaderas causas que gobiernan los movimientos y disposiciones de los cuerpos celestes (*ibid.*, p. 49).

De esta manera, al amparo de sus dos reglas científicas de atenerse estrictamente a las observaciones —reuniendo el mayor y más preciso número de datos posible— y de formular hipótesis que partan de premisas verdaderas —no sólo matemáticas, sino con implicaciones físicas—, y guiado por los principios de que "ninguna cosa ordenada lo es por casualidad" y que "Dios siempre geometriza" (*ibid.*, pp. 96-100), resultaba evidente que, si se recogían los datos empíricos correctos en la teoría astronómica apropiada, la armonía y el plan de actuación divinos emergerían por sí solos. Ello es lo que condujo a Kepler a su famosa propuesta de los *cinco sólidos* o *poliedros regulares*, según la cual el motivo por

2 El título completo de la obra resulta todavía más revelador: *Pródromo de disertaciones cosmográficas que contienen el secreto del universo, sobre la admirable proporción de los orbes celestes, y sobre las causas auténticas y verdaderas del número de los cielos, de su magnitud y de sus movimientos periódicos, demostrado por medio de los cinco cuerpos geométricos regulares*.

el que sólo existían seis planetas en un sistema helioestático —Mercurio, Venus, Tierra, Marte, Júpiter y Saturno— era porque los cinco espacios que dejaban aquellos entre sí se ajustaban, en un orden concreto —octaedro, icosaedro, dodecaedro, tetraedro, hexaedro—, a las propiedades geométricas de dichos sólidos (*ibid.*).

Sin embargo, pese a que esta hipótesis poliédrica configuraba un sistema matemático-racional que explicaba las relaciones entre sus componentes y se acomodaba a la tesis de una armonía divina, Kepler constató que todavía no se trataba de una genuina prueba. Después de todo, los valores proporcionados por la experiencia observacional todavía no se ajustaban con plena exactitud al modelo, lo que obligaba a una revisión más fina de los mismos. El "tesoro observacional" que obtuvo durante su breve estancia con Tycho Brahe —1600-1601— y el titánico tesón que puso en calcular la compleja órbita de Marte le sirvieron para perseverar en ese orden cósmico teleológico y formular así sus dos primeras leyes en el que sería su segundo gran hito, de 1609: *Astronomia Nova*[3]. Hablamos, por supuesto, de su *Ley de las áreas* —segunda ley de Kepler— (1992, pp. 372-375, 575-591; 1995, p. 141) y de su *Ley de las órbitas elípticas* —primera ley de Kepler— (*ibid.*, pp. 575-591). Con todo, para Kepler no era suficiente. Es cierto que ambas leyes explicaban *cómo* variaba la velocidad de los planetas y *cómo* era su órbita, pero tenían un carácter puramente cinemático; esto es, todavía no daban cuenta de su *porqué* o causa *final*. La respuesta a este interrogante llegará en 1619 con el hallazgo que mayor deleite y satisfacción causó en la vida del sajón: la *Ley de la armonía* —tercera ley de Kepler— (1997, pp. 411-412) formulada en *Harmonices mundo libri V* **—***La armonía del mundo en cinco libros***—**, que ofrece la llamada "constante de Kepler", deja vinculadas la matemática y la física para la posterior consolidación newtoniana, y donde la palabra "armonía" no resulta en modo alguno casual.

Al contrario de sus dos leyes precedentes, Kepler no ofrece en el Libro V ninguna explicación de su descubrimiento, pero manifiesta que constituye la más clara y exacta expresión de los principios físicos y arquetípicos que subyacen a toda la ordenación del universo, a la par que permite mantener vigente su hipótesis de los poliedros regulares, ahora como soporte del nuevo marco general que dota de sentido y finalidad a la obra de Dios: la *música* y sus *armonías*. En otras palabras, en un contexto histórico donde ya se ha fraguado la música polifónica —recuérdese, por ejemplo, los madrigales de Monteverdi de finales del siglo XVI—, el astrónomo alemán entiende la ordenada configuración del mundo como una gran partitura cósmica compuesta por la música de los planetas, donde a mayor velocidad tendrán un tono más agudo —como en el perihelio— y a menor velocidad, uno más grave —como en el afelio—; lo que, a su vez, implica que los planetas con órbitas más pequeñas —más cercanas al

3 *Nueva Astronomía fundada en causas, o Física celeste, expuesta en comentarios sobre los movimientos de la estrella Marte, a partir de las observaciones de Tycho Brahe.*

Sol y, por ende, más rápidos— serán más agudos y los que posean mayor recorrido y lejanía —más lentos—, más graves[4]. En esencia, el universo no es otra cosa que la más armoniosa, proporcionada, ordenada, simple e inteligible melodía, el más excelso o pluscuamperfecto coro, la más bella de las sinfonías para el intelecto y su compositor no es otro que el más perfecto geómetra y armonizador: Dios. Es decir, el mundo es la *gran composición divina*.

Si los planetas se distribuyen como lo hacen, y tienen las velocidades que tienen, es porque cumplen con una *armonía* matemática —geométrica— y musical creada por Dios para dar lugar a la obra más perfecta. Por lo tanto, tal y como había manifestado el joven Kepler, desvelar el *mysterium cosmographicum* no es otra cosa que desentrañar su teleología divina, poner de manifiesto el orden armónico que ese "Sapientísimo Creador" ha dispuesto para su beatífica contemplación.

4. DOS LIBROS, UNA SOLA VERDAD: GALILEO GALILEI

Más allá de los tópicos que suelen circular irreflexivamente, puede afirmarse sin desatino que Galileo Galilei es la gran figura que abre como tal la Modernidad, tanto en el terreno científico como filosófico. De hecho, muchos de los comentarios que realiza Heidegger a propósito de esta y de Descartes —"La época de la imagen del mundo", "¿Y para qué poetas?"— pueden aplicarse con anterioridad al pisano (GA 5, pp. 81, 100-102, 265-268). E incluso en una carta de 1610 a Belisario Vinta, secretario de la Casa de los Médici, reclama para sí el título de "filósofo" (Galileo, 1991, p. 313); aunque, todo sea dicho, la exención de docencia y el incremento pecuniario que ello suponía también jugaron su peso. En cualquier caso, Galileo inaugura una nueva manera de *ver* el mundo (Beltrán, 1983, pp. 17-66), una en la que el universo no se contempla ya teleológica y cualitativamente, sino mecánica y cuantitativamente, escrito en lengua matemática (Galileo, 1981, p. 63). El propio inicio de su última obra, el *Discorsi*, emplazado no casualmente en el arsenal de Venecia (1976, pp. 67-68) y donde proseguirá la crítica a la filosofía natural aristotélica de su *Diálogo* (2011, pp. 95-237), denota esa voluntad de dominio humano sobre la naturaleza que paralelamente expone Francis Bacon en su *Novum Organum* (2011, pp. 151-152). Es, en resumidas cuentas, el tránsito de una física antigua, cimentada en Aristóteles y la ontología, a una física moderna, levantada sobre el punto de apoyo de Arquímedes y la matemática, que concibe un espacio geométrico homogéneo e isotrópico (Quirós, 2024).

Por otra parte, cuando se habla acerca de Galileo y la religión hay un hecho recurrente que ineludiblemente sale siempre a colación: su conocido juicio

4 Por ejemplo, dice Kepler, la Tierra suena en MI-FA-MI (1997, pp. 439-440), lo que explicaría por qué predominan en ella la *MI*seria —*MI*sery— y la *FA*mine —hambre—.

inquisitorial de 1633 y su posterior abjuración pública. No obstante, pese a tratarse de un suceso consabido y de los pormenorizados estudios sobre el mismo (Brandmüller, 1987; Beltrán, 2006), a menudo se obvian sus significativos detalles, se ignora el decurso de acontecimientos y el trasfondo filosófico que abocaron a la situación, y se confunde erróneamente su enfrentamiento a la institución eclesial con una oposición frontal a la religión. Para empezar, los descubrimientos publicados en el *Sidereus* en 1610, como los cuatro planetas mediceos —los cuatro mayores satélites de Júpiter—, las manchas solares y de la Luna, las fases de Venus y Mercurio, la "extravagancia" de Saturno o las nuevas estrellas vistas con el telescopio —incluyendo las de la Vía Láctea, que dejaba de ser un fenómeno atmosférico como decía Aristóteles— (Galileo y Kepler, 2007, pp. 40-116), fueron inicialmente muy bien recibidos por la curia de Roma, incluyendo personalidades como el cardenal jesuita Roberto Bellarmino —quien había llevado la causa contra Giordano Bruno— y el propio Papa Paulo V, quien le eximió de arrodillarse; un respaldo que, sin duda, silenció a los detractores del pisano. Sin embargo, para 1615 los rumores sobre el copernicanismo galileano habían aumentado hasta el punto de que al año siguiente Bellarmino le convocó a un opaco primer proceso donde le amonestó privada y verbalmente y le prohibió hablar de aquel siempre que no fuera *ex suppositione* o *ex hypothesi*; el heliocentrismo podía salvar los fenómenos matemáticamente, pero carecía de toda realidad física o cosmológica. Así procedió Galileo, no sin cólera y frustración debido a su deseo de independizar la ciencia del dogma teológico, tal y como le había hecho saber a la Gran Duquesa Cristina de Lorena (Galileo, 2006, pp. 95-102) y estuvo cerca de responder al mismo Bellarmino (*ibid.*, pp. 142-157). El problema real devino con la publicación en 1632 del *Diálogo*, donde, si bien se respetaba la sentencia del cardenal y de la Inquisición (Galileo, 2011, p. 95), quedaba patente la posición de su autor y su intención divulgativa, especialmente por su redacción en italiano. El resto, como se suele decir, es historia: la única prueba que Galileo decía aportar en la Cuarta Jornada, la de las mareas, resultaba inconcluyente —en verdad, está errada— y la Iglesia todavía manejaba argumentos de peso en favor del geocentrismo, lo que se tradujo en su ya histórica condena, abjuración pública y arresto domiciliario de por vida.

Pero, ¿acaso le importaba tanto a Roma qué cuerpo ocupase el centro del universo o la quiebra definitiva de una física aristotélica que, extramuros de la Universidad, se hallaba en franca decadencia? En el fondo, y con el delicado clima religioso aparte —no olvidemos la Contrarreforma y la Guerra de los Treinta Años—, la disputa que aquí se mantenía iba más allá de los propios contenidos de la filosofía natural para adentrarse en el estatuto que esta poseía y los interrogantes teológicos que acarreaba. Es aquí donde se bifurcan dos versiones no necesariamente incompatibles entre sí. De una parte, en la medida que no podía haber oposición entre el libro de la Naturaleza y las Sagradas Escrituras —"dos verdades no pueden contradecirse" (Galileo, 2006, p. 101)—

, por ser ambas obras de Dios, y que la física describía cómo era verdaderamente el mundo, esta debía de guiar la interpretación de aquellos pasajes que la contradecían y que no podían ser tomados literalmente (*ibid.*, pp. 101-102, 118). En otras palabras, para la Iglesia Galileo atentaba contra la "soberanía de la razón teológica" porque no sólo liberaba a la filosofía natural de ser "*ancilla theologiae*", sino que invertía la arquitectónica y jerarquía de saberes para situarla por encima de ella (Sanfélix, 1994, pp. 55-74); la convertía, por decirlo con Aristóteles, en la "ciencia primera". Complementariamente a esto, encontramos la controvertida tesis de Pietro Redondi (1990)[5], según la cual lo que auténticamente inquietaba a la curia papal era el atomismo galileano que se desprendía desde *El ensayador* (1981, pp. 299-300). En efecto, una concepción homogénea y corpuscularista de la materia negaba la teoría cualitativa de los elementos formados por pares de contrarios, lo que implicaba que únicamente las denominadas "cualidades primarias" —mensurables, geometrizables— pertenecían propiamente a los objetos, no así las "cualidades secundarias"; y si estas no existían realmente, en última instancia se negaba un dogma capital para el catolicismo como era el de la transubstanciación, lo que, finalmente, suponía el rechazo de la eucaristía. De esta forma, sostiene el historiador, el juicio que conocemos se habría tratado de una mascarada orquestada por las influyentes amistades de Galileo para salvar su vida de la pena mortal de herejía, y hacerle comparecer por un delito de menor gravedad que, a su avanzada edad, sólo le supondría el arresto: el del previamente condenado copernicanismo.

Ahora bien, si nos fijamos en todo lo anterior, lo que se observa es un enfrentamiento entre la institución eclesiástica y el pensador italiano, amparado inicialmente por sus buenas relaciones con personalidades como Francesco o Maffeo Barberini —posteriores cardenal y Papa Urbano VIII, respectivamente— y por su condición de protegido de los Médici; pero en ningún caso hay propiamente un ataque contra la religión. Por el contrario, un católico reconocido como Galileo es ciertamente respetuoso hacia la fe, sin renegar nunca de la Creación, omnipotencia y omnisciencia divinas (1981, pp. 73, 88). Es más, a su parecer nosotros participamos de la divinidad porque Dios mismo nos ha dotado de las facultades cognitivas necesarias, como son nuestra razón y nuestros sentidos, para leer esa lengua universal matemática con la que ha diseñado el universo, y así desentrañar su secreto y descubrir su manifestación en la naturaleza (*ibid.*, p. 281; 2006, p. 97). Por ello no sólo *podemos*, sino que *debemos* servirnos de aquellas para conocer este mundo, sin por ello contravenir designio divino alguno; de hecho, el pecado sería no hacerlo.

Esto es, justamente, lo que le lleva a reclamar la mutua independencia procedimental y de objeto entre ciencia y teología, no un antagonismo. Ello

5 Sobre la crítica a esta tesis, y sus referencias, véase Arana, 2023a, p. 126; Beltrán, 2006, pp. 444, 757-758.

tampoco significa que Dios no se encuentre tras la autoría del Libro de la Naturaleza; efectivamente, lo ha hecho (Galileo, 2006, p. 95). Pero si hubiese querido que la Revelación fuera un tratado de física y astronomía, le habría dedicado más espacio e importancia a la temática, cosa que ningún profeta hizo (*ibid.*, pp. 97-98). El cometido de la Sagrada Escritura no versa acerca de la filosofía natural, sino de la salvación de las almas: "la intención del Espíritu Santo era enseñarnos cómo se va al cielo, y no cómo va el cielo" (*ibid.*, p. 100). Por eso, si interviene en cuestiones que le son ajenas, corre el riesgo de exponerse al error y al ridículo, haciéndole perder su majestad, dignidad, autoridad y decoro por no acomodarse al evidente curso de la Naturaleza (*ibid.*, pp. 104, 127); y, en último término, que también su mensaje moral y espiritual caiga en descrédito. En todo caso, lo que sí pueden hacer la teología y la religión es intervenir en aquellas proposiciones naturales de "opinión probable y conjetura verosímil" (*ibid.*, p. 116). No así en las que proporcionan un conocimiento seguro, están incuestionablemente demostradas y ofrecen indudable certeza (*ibid.*, pp. 116, 118); esas no son materia *de Fide*, sino que quedan restringidas al veredicto de la ciencia, ya previamente iluminada por Dios, y "es función de los sabios teólogos hacer ver que ellas no son contrarias a las Sagradas Escrituras" (*ibid.*, p. 111). Pero en las cuestiones de carácter probable, donde sólo cabe opinión y creencia, sí que pueden arrojar luz sobre su dictamen, hasta el punto de que el propio Galileo admite que "piadosamente conviene atenerse absolutamente al sentido literal de la Escritura" (*ibid.*, p. 116). Aunque, eso sí, esto abre el problema epistemológico —irresoluto por el pisano— de cuándo puede dictaminarse estrictamente que una hipótesis ha sido "incuestionablemente demostrada" y, por ende, resulta verdadera (Rioja y Ordóñez, 1999a, pp. 250-251).

De todas maneras, a tenor de lo dicho queda claro que Galileo no constituye ningún opositor de la teología o la religión; en realidad, las tiene presentes en la nueva cosmovisión que está conformando. Pero su misión es otra: reclamar la independencia científica con respecto a ellas, sin excluir que ambos ámbitos sean compatibles, ya que los conflictos entre los dos no son más que aparentes (Galileo, 2006, pp. 95-96). Es la incansable reivindicación de la libertad de investigación. En sus propias palabras: "no se deberá, a mi modo de ver, […] obstruir el camino al libre filosofar sobre las cosas del mundo y de la naturaleza, casi como si ellas hubiesen ya sido todas con seguridad comprendidas y descubiertas" (*ibid.*, p. 102).

5. DIOS COMO FUNDAMENTO DEL MUNDO: RENÉ DESCARTES

Para ser un pensador crucial en la Modernidad, se suele pasar bastante por alto el contexto vital que rodeó a René Descartes, y más concretamente su educación. Son muchos los manuales y biografías que mencionan su formación en

el Real Colegio de La Flèche entre 1604 y 1612, pero pocos los que reparan en que desde su instauración el año anterior la dirección había sido confiada por Enrique IV a la Compañía de Jesús, más comúnmente conocida como los *jesuitas* (Turró, 1985, pp. 188-202). Menos aún son los que profundizan en los ejercicios espirituales implementados por su fundador, Ignacio de Loyola, y mejorados por la Compañía, consistentes en un retiro solitario que podía prolongarse semanas; con el propósito de alcanzar una clarificación y regresar con una lucidez antes carente; en la que se pautaba un conjunto de reflexiones, donde la norma era no pasar a la siguiente sin haber concluido totalmente la anterior; y donde al final de cada una de ellas se recurría literalmente a una ayuda de la imaginación para, en una suerte de fórmula nemotécnica, compendiarla en una imagen y así recordarla al día siguiente. Tales ejercicios recibían el nombre de "meditaciones" (*ibid.*, pp. 397-403); y al lector avezado no escapará que este es exactamente el mismo esquema que el francés empleó en la que puede juzgarse su mayor obra filosófica y artística: sus *Meditaciones metafísicas*[6]. "Cada una de las seis meditaciones constituye un ejercicio espiritual, de tal manera que no puede pasarse a la siguiente sin haber alcanzado la «conversión espiritual» que exige la anterior" (*ibid.*, p. 402). Tanto es así que incluso la archiconocida figura del "genio maligno" no constituye siquiera argumento alguno, sino una mera metáfora o figura retórica para recordar el contenido de la primera meditación (*ibid.*, p. 407); no es casual, pues, que tan sólo la mencione dos veces: al final de aquella y al comienzo de la segunda (Descartes, 2005, pp. 137, 143).

Con esto en mente, tampoco resulta en absoluto extraño que la figura de Dios juegue un papel nuclear en el sistema y pensamiento cartesianos, incluyendo su planteamiento físico. Recuérdese que en su bella alegoría del "árbol de la filosofía" la metafísica constituye las raíces de las que se nutre el tronco de la física (1995, p. 15), de forma que, si Dios es central para la primera, también jugará un rol decisivo en la segunda. Así lo expresa en diversos pasajes de la que fue su última obra, *Los principios de la filosofía*, donde lo califica como causa primera del movimiento y reposo del universo; de la conservación de ambos, invariables por la inmutable naturaleza divina (*ibid.*, p. 96-97); y también como ordenador del universo acorde al criterio que ha elegido[7], el cual cabe

6 *Meditaciones acerca de la filosofía primera en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre*.

7 De hecho, al final de la epístola dirigida al padre Marin Mersenne el 15 de abril de 1630 —curiosamente, después de confesar tener ya claras las tesis fundamentales de su pensamiento metafísico plasmado en las *Meditaciones* de 1641, pero a la espera de dilucidar la forma expositiva adecuada para comunicarlas fácilmente (que, finalmente, será en la forma de las "meditaciones" jesuitas), y de ver cómo es recibida su física (prevista inicialmente para 1633 con *El mundo*, pero que se retrasará hasta 1644 con *Los principios de la filosofía* a raíz de la condena a Galileo y de estimar que sus estudios no estaban plenamente concluidos)— le expresa que las "verdades eternas" han sido establecidas por Dios de manera discrecional y arbitraria, tal y como la prerrogativa jurídico-política de un rey sobre su reino: "No temáis, os lo ruego, asegurar y publicar por todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza de la misma manera que un

conocer por la acción conjunta de nuestra razón y experiencia (*ibid.*, p. 149). Tal criterio serán sus famosas tres leyes de la Naturaleza, expresadas previamente en su tratado de *El mundo* (1989, pp. 111-127; 1995, pp. 97-102), donde declara explícitamente que "sólo Dios es el autor de todos los movimientos que hay en el mundo, en tanto que son y en tanto que son rectilíneos, pero que son las diversas disposiciones de la materia las que los convierten en irregulares y curvos" (1989, p. 127). Es cierto que su "fábrica del cielo y de la tierra" (1995, p. 413) se aleja de la ortodoxia cristiana, pero por eso precisamente la expone al modo de una fábula cosmogónica (1989, pp. 97-99), sin negar en ningún momento el relato creacionista del *Génesis* y manteniendo inalterables a las especies y el universo (*ibid.*). Pese a sus disputas con las autoridades eclesiales, especialmente a raíz de sus *Meditaciones*, Descartes nunca manifiesta ninguna intención de polemizar con ellas e iniciar "un discurso en el que se encontrara la menor palabra que fuera desaprobada por la Iglesia" (2019a, p. 33) y tampoco hay motivos para dudar de ello. Incluso al tener noticia de la condena a Galileo, y aprovechando que tenía inconclusa su obra, le comunica a su amigo Marin Mersenne la negativa de publicar *El mundo* (*ibid.*, pp. 32-35).

---

rey establece las leyes en su reino. Ahora bien, no hay ninguna en particular que nosotros no podamos comprender si nuestro ingenio se vuelca a considerarla, y todas ellas son *innatas a nuestra mente* —del mismo modo que un rey imprimiría sus leyes en el corazón de todos sus súbditos si también tuviese el poder para hacerlo—. Al contrario, nosotros no podemos comprender la grandeza de Dios, aunque la conozcamos. Pero esto mismo, que la juzguemos incomprensible, nos la hace estimar aún más —al igual que un rey posee mayor majestad cuanto menos familiarmente es conocido por sus súbditos, con tal, no obstante, de que no piensen por ello carecer de rey, y de que le conozcan lo bastante como para no dudar de ello—. Se os dirá que si Dios hubiese establecido estas verdades, las podría cambiar como un rey que hace sus leyes. A lo cual es preciso responder que sí, si es que su voluntad puede cambiar. —Mas yo las comprendo como eternas e inmutables. —Y yo, yo juzgo lo mismo de Dios. —Pero su voluntad es libre. —Sí, pero su potencia es incomprensible; y, generalmente, podemos asegurar que Dios puede hacer todo lo que nosotros podemos comprender, pero no que no puede hacer lo que nosotros no podemos comprender" (En el original: "Ne craignés point, ie vous prie, d'assurer & de publier par tout, que c'est Dieu qui a establi ces lois en la nature, ainsy qu'vn Roy establist des lois en son Royausme. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si nostre esprit se porte a la consyderer, & elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsy qu'vn Roy imprimeroit ses lois dans le coeur de tous ses sugets, s'il en auoit aussy bien le pouuoir. Au contraire nous ne pouuons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connoissions. Mais cela mesme que nous la iugeons incomprehensible nous la fait estimer dauantage; ainsy qu'vn Roy a plus de maiesté lors qu'il est moins familieremant connu de ses sugets, pourueu toutefois qu'ils ne pensent pas pour cela estre sans Roy, & qu'ils le connoissent assés pour n'en point douter. On vous dira que si Dieu auoit establi ces verités, il les pourroit changer comme vn Roy fait ses lois; a quoy il faut respondre qu'ouy, si sa volonté peut changer. —Mais ie les comprens comme eternelles & immuables. —Et moy ie iuge le mesme de Dieu. —Mais sa volonté est libre. —Ouy, mais sa puissance est incomprehensible; & generalemant nous pouuons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouuons comprendre, mais non pas qu'il ne peust faire ce que nous ne pouuons pas comprendre"). Descartes, 2011, pp. 30-31; el destacado es del propio Descartes. Agradezco al revisor esta observación.

De todos modos, la física cartesiana posee aspectos sustancialmente diferentes a la del pisano, autor al que el galo trata con soberbia y desdén, acusándole de haber construido una física sin fundamentos *claros y distintos*, ciñéndose sólo a la resolución de problemas parciales y concretos en lugar de construir un sistema teórico (Rioja y Ordóñez, 1999b, p. 126). Es cierto que para ambos la matemática resulta una herramienta esencial; después de todo, el francés es el fundador de lo que conocemos como "geometría analítica". Pero al contrario que en Galileo, para Descartes la naturaleza no está escrita en lengua matemática, sino que somos nosotros los que, voluntariamente, decidimos *suponer* que lo está. En otras palabras, tan importante como la matemática lo es el empleo de un *método* que no sólo parta de presupuestos o fundamentos *ontológicos* evidentes, como esbozó en las *Regulae* —II y III (2003, pp. 69-82)— y explicitó en su *Discurso* (2023, p. 18;), sino que también, en base a aquellos, desarrolle hipótesis a verificar. Es el nacimiento del método hipotético-deductivo, cuyo máximo exponente será la *hipótesis* mecanicista. Lo cual nos lleva a otro punto crucial, y es que su modelo mecánico no es férreo y determinista, que niegue el libre arbitrio humano, como sí harán lectores posteriores de la talla de Hobbes (2015, pp. 111-192) o Spinoza (1988, p. 336; 2007, pp. 83, 157). Tal y como aclara en sus *Meditaciones* (2005, pp. 147-148, 196-197), el *Tratado del hombre* (2002, pp. 19, 46) o *Las pasiones del alma* (2019b, pp. 115-116, 214, 225), a diferencia de los animales, que operan *como si* fuesen autómatas, el ser humano posee un alma o *res cogitans* que lo hace un ente pensante y libre. Así, su mecanicismo se trata más de una cómoda *hipótesis* de trabajo que permite la aplicación de la matemática a la física (Turró, 1985, pp. 308-309), pero del que sólo cabe lo que denomina una "certeza moral" que regula nuestras costumbres y de la que no tenemos hábito de dudar, aun cuando sabemos que bien podría ser falsa (1995, p. 411). Tal sería el caso de lo que cabría denominar como "Cosmología" y "Física aplicada" o "Mecánica", que sólo poseen carácter hipotético en tanto en cuanto caben otras explicaciones alternativas posibles (Sanfélix y Sánchez, 1983a, pp. 59-60). En cambio, la Física general, que provee del marco conceptual y leyes apriorísticas de la física, como son la concepción geométrica de la materia —las "cualidades primarias", que bautizará John Locke (2005, p. 113)— y las citadas Leyes de la naturaleza o del movimiento, y que exigen el carácter matemático de las hipótesis para posibilitar la investigación empírica, cimentar las teorías y explicar los fenómenos particulares. Esta Física se establece a partir de principios metafísicos evidentes y universalmente verdaderos, que ya no dependen de elementos dudosos e inciertos (Descartes, 2005, p. 34). Por eso cabe de ella una "certeza metafísica", por la cual es imposible que el objeto de consideración sea diferente a como lo juzgamos; y el fundamento de esta certeza no es otro que Dios (Descartes, 1995, pp. 412-413).

Este es el motivo por el cual Descartes ve tan importante demostrar la existencia de la Divinidad, dedicándole a ello su Tercera y Quinta Meditación con los argumentos del infinito y ontológico respectivamente, argumentos que

despertaron críticas como las del teólogo jansenista Antoine Arnauld, temeroso de despersonalizar a Dios por considerarlo "*causa sui*" —como hará Spinoza— y acusando al filósofo francés de recaer en un "círculo vicioso" (Descartes, 2005, pp. 456-457), el cual en realidad no sería tal en la medida que "las verdades intuidas en el campo de las ciencias no son *tan claras y tan distintas* como lo son las verdades metafísicas (la existencia del cogito, los axiomas, la existencia de Dios)" (Sanfélix y Sánchez, 1983b, pp. 447-448). Pero más allá de esto, una vez que Descartes ha frenado su duda hiperbólica a propósito de la sensibilidad externa, la locura, la indistinción entre la vigilia y el sueño, y de un entendimiento imperfecto y falible, encontrando suelo firme en el indubitable principio del *cogito* (2005, p. 143) —previamente formulado en la cuarta parte de su *Discurso* (2023, p. 32)—, sitúa a Dios, *ens infinitum* y, por ende, bondadoso en grado sumo, como garante de la realidad del mundo. En otras palabras, la existencia de Dios "avala mi comprensión intelectual del mundo fenoménico (*res extensa*) como concordante con el orden de la creación" (Descartes, 1989, p. 23) y permite recuperar la propia evidencia matemática que, a su vez, nos permite deducir la existencia del mundo físico externo acorde a modelos mecánicos y conocer los cuerpos, por cuanto estos son objetos de la matemática. La expresión "Dios existe" significa que las matemáticas son una verdad eterna, siempre ciertas, aun cuando no las pensemos (Descartes, 2005, pp. 65-67). De este modo, se obtiene una fundamentación ontológica y metafísica que nos permita comprender *clara* y *distintamente* cómo funciona el universo en su conjunto.

En definitiva, para Descartes es sólo a través de Dios que podemos llegar a la física, a los principios que rigen la filosofía natural. Una postura que suscitará la acerba crítica del siguiente protagonista, Isaac Newton, quien responderá al francés desde el mismo título de su obra magna: *Philosophiæ naturalis principia mathematica*.

6. *DEUS PANTOCRATOR*: ISAAC NEWTON

> Newton no fue el primero de la era de la razón. Fue el último de los magos, el último de los babilonios y de los sumerios, la última gran mente que contempló el mundo visible e intelectual con los mismos ojos que aquellos que empezaron a construir nuestro legado intelectual hace algo menos de 10.000 años. Isaac Newton, un hijo póstumo huérfano de padre, nacido el día de Navidad de 1642, fue el último niño milagro al que los Reyes Magos pudieron rendir un sincero y apropiado homenaje (Keynes, 2013, pp. 363-364; la traducción es mía).

Estas son las palabras que Lord John Maynard Keynes dedicó a sir Isaac Newton después de descubrir los textos "ocultos" del que fuera el mayor científico de la humanidad —aquellos que en el siglo XIX fueron rechazados por la universidad de Cambridge estimando que "no se pueden considerar de gran

valor" (Newton, 1996, p. L)—, y que le valieron el apelativo de "el último de los magos". Persona de infancia peculiar, vida privada ciertamente hermética, temperamento irascible y ejemplo de abuso de autoridad toda vez que se alcanza el poder —como podrían testificar Robert Hooke, John Flamsteed o Gottfried W. Leibniz— (Keynes, 2013, p. 364; Rioja y Ordóñez, 1999b, pp. 179-187), si atendemos a su biografía hallaremos la curiosidad de que, de sus 85 años de existencia, tan sólo dedicó a la investigación propiamente científica un cuarto de ella: el periodo comprendido entre 1665, cuando inicia sus estudios de óptica, y 1687, con la publicación de sus *Principia*. Después de aquello, el silencio. Al decir de Kant, la física había alcanzado "el camino seguro de la ciencia" (*KrV*, B XII-XV), de manera que apenas se dedicó a revisar pequeñas modificaciones y reediciones de su logro cumbre, publicar su *Óptica*, responder cartas, resolver acertijos matemáticos por afición y centrarse en la presidencia de la *Royal Mint* y la *Royal Society* hasta su muerte en marzo de 1727. La pregunta es obvia: a qué se dedicó, pues, aquella mente sin par de quien el poeta Alexander Pope escribió en su epitafio

> Nature, and Nature's laws lay hid in night.
> God said, *Let Newton be!* and all was light.

Tras investigar su biblioteca y manuscritos, la primera respuesta que se encontró fue bastante decepcionante, atribuida mayormente a la senilidad de un anciano: Newton había estado leyendo múltiples versiones de las Sagradas Escrituras. Concretamente, más de un cuarto de sus libros personales versaba sobre teología o religión, frente a menos de la octava parte dedicada propiamente a ciencias; poco más de lo que tenía de química y alquimia. Incluso había dejado preparadas para su publicación póstuma —1728— dos obras: *An Abstract of the Chronology* y *The Cronology of Ancient Kingdoms Amended*, amén de demás escritos que también verían la luz (Newton, 1996, p. XLVIII-XLIX); y otros que se negó a publicar por sus creencias arrianas y antitrinitarias, como *Prolegomena ad Lexici Prophetici partem secundam*, traducido como *El templo de Salomón*, de la que se sentía sobremanera orgulloso y donde reconstruía las medidas del templo del rey bíblico. Pero en el fondo, nada había de extraño en que todo un *caballero* de la Corona británica abordara tales cuestiones, como, por ejemplo, también hacía su amigo John Locke. Lo que se desconocía hasta el hallazgo de Keynes en 1936 era la doble figura que, a modo de doctor Jekyll y Mr. Hyde, Newton se había esforzado por guarecer toda su vida. También porque, fruto de su prodigioso talento, sabía perfectamente cuándo ataviarse con las ropas de matemático y filósofo natural, cuándo las de teólogo y cuándo las de alquimista, de tal forma que mantenía independientes sus razonamientos matemático-físicos, de una parte, y sus creencias religiosas y presuposiciones ontoteológicas, de otra (*ibid.*, pp. XXXVII, XL).

En este sentido, el lema que bien podría vehicular toda la filosofía newtoniana y dotarla de unidad vendría recogido en sus escritos de juventud como estudiante de Cambridge y que, parafraseando la atribución al Estagirita, rezaba: "*Amicus Plato, amicus Aristoteles, magis amica veritas*" (Newton, 2022, p. 16). Efectivamente, para el padre de la mecánica racional y celeste la búsqueda de los *principios matemáticos de la filosofía natural* no era sino parte de un programa mucho más amplio, que incluía estudios alquímicos y teológicos. Estimaba que los antiguos templos atesoraban, además de la religión, la ciencia antigua, donde el sacerdote constituía el filósofo natural del momento. Sin embargo, esa primera y verdadera religión se había corrompido por deformaciones e idolatrías, de ahí su indagación por las fuentes más antiguas posibles para descubrir el plan oculto y providencial de Dios (1996, pp. XII-XXXI). Así las cosas, todos sus esfuerzos, en las diversas ramas, se volcaron en llegar hasta ese secreto último que condujese a la fuente primera de todo conocimiento y realidad, Dios, para el cual no había una sola, sino múltiples vías. Similar, pero con diferente acento a Galileo (Arana, 2023b, p. 283), Naturaleza y Sagrada Escritura eran dos formas de revelación divina que había que saber interpretar respectivamente y, bajo este prisma, veía sus hallazgos en *filosofía natural* como su personal contribución al conocimiento humano que puede lograrse por voluntad divina, así como "servir a los hombres discretos para la creencia en una Divinidad" (2008, p. 29).

De ahí su crítica a Descartes, no sólo en el plano de la teoría de los vórtices o del mundo como *plenum*, sino con su categórico "*hypotheses non fingo*" del Escolio General a los *Principia* (2022, p. 785): él no necesita hacer o imaginar hipótesis para explicar lo que desconoce, como la causa de la gravedad, pues la filosofía natural tiene sus límites cognoscitivos y basta con que un fenómeno "exista de hecho y actúe" (*ibid.*); cualquier otra cosa serán fábulas o ficciones. No es Dios lo que conduce a la física, como pensaba el francés, sino al contrario, la física aboca al descubrimiento e introducción de Dios en el sistema, pues un mundo donde gobernase la ciega necesidad no conduciría al *kósmos* que observamos, debido a las múltiples variables a armonizar, sino que hace falta un Agente inteligente, hábil en mecánica y geometría, que ordene todo acorde a un plan (Newton, 2008, pp. 32-34; 2020, pp. 151). Así, es en el tránsito a la teología donde Newton ofrece las respuestas a los interrogantes últimos que planteaba la filosofía natural. La *gravedad* no es inherente y esencial a la materia, como tampoco una acción a distancia (2008, pp. 46-47), porque en realidad ese espíritu sutilísimo que atraviesa todos los cuerpos (2022, p. 785) constituye la prueba de la constante presencia y acción de Dios en el mundo, lo que explica simultáneamente que la propia materia sea inerte. Puede afirmar que el centro gravitatorio del sistema solar se encuentra en reposo absoluto (*ibid.*, p. 642) porque, frente al observador humano, está adoptando la perspectiva *sub specie aeternitatis* del observador absoluto, Dios, realizada desde todo momento y lugar al tener como referencia el tiempo y espacio absolutos. Y tiempo y espacio

son absolutos (2022, pp. 127-134; 2020, p. 171), no sólo como condición necesaria de sus famosas tres leyes (Euler, 1985, pp. 39-51), sino también porque, en la medida que Dios es perfecto, eterno, infinito, omnisciente y omnipotente, contiene desapasionadamente todas las cosas, dura en todo tiempo, está presente en todo lugar y fundamenta el tiempo y espacio mismos (2022, pp. 782-784), que operarían *como si* fueran el "*sensorium dei*" (Newton, 1997, pp. 320, 348). Tiempo, espacio, movimiento y reposo absolutos, no son, pues, meros conceptos físicos, sino referencias ontológicas y cosmológicas, condiciones de posibilidad de lo existente; postura que, junto al sensorio divino, despertará el airado vituperio de Leibniz (Leibniz y Clarke, 1980, pp. 51, 58-59, 68-69, 79, 106, 110-111).

De este modo, Dios es para Newton la causa única y primera a la que todo remite. Es el *monarca* del universo en sentido etimológico —*monos*, *arché*—. Pero esto encierra un significado todavía mayor. Dios es el *Dominus* "παντοκράτωρ" —*Pantocrátor*— del mundo, el "Emperador Universal" que, como Señor supremo de soberana voluntad e infinita majestad, impone sus leyes cósmicas y rige, gobierna y domeña sobre todos sus siervos, sin verse influido por ellos (2022, p. 782). Frente al pasivo y nominal Dios leibniziano (1980, pp. 55, 65, 137-138), que termina abocando al ateísmo, la anarquía y la guerra civil, el de Newton es un Rey activo que interviene constantemente para mantener en férreo y armonioso orden su feudo. De ahí la unidad de la filosofía newtoniana y la centralidad de Dios, porque toda vez que la física nos ha llevado hasta Él, podremos entonces desprender también una correcta y natural filosofía moral y política. Tal y como concluye su *Óptica*:

> No sólo la filosofía natural se perfeccionará en todas sus partes siguiendo este método, sino que también la filosofía moral ensanchará sus fronteras. En la medida en que conozcamos por la filosofía natural cuál es la primera causa, qué poder tiene sobre nosotros y qué beneficios obtenemos de ella, en esa misma medida se nos aparecerá con la luz natural cuál es nuestro deber hacia ella, así como hacia nosotros mismos. No cabe duda de que, si el culto a falsos dioses no hubiese cegado a los paganos, su filosofía moral habría ido más lejos de las cuatro llamadas virtudes cardinales y, en lugar de enseñar la transmigración de las almas y adorar al Sol, la Luna y los héroes muertos, nos habrían enseñado el culto al verdadero Autor y Benefactor, del mismo modo que lo hicieron sus antecesores bajo el gobierno de Noé y sus hijos, antes de que se corrompiesen. (1997, p. 350)

7. CONCLUSIÓN: EL CORAZÓN TEOLÓGICO DE LA FÍSICA MODERNA

Los argumentos de teología racional y natural acerca de la existencia de Dios dicen más de su poder retórico de convicción que de su validez filosófica. No ha sido tal el objetivo que aquí se ha perseguido y presentado. A través de los

cinco pensadores que marcaron la filosofía natural de la Modernidad, Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes y Newton, lo que se ha mostrado es la fuerte impronta religiosa que tenían sus respectivos sistemas y cosmovisiones. Desde la manera helioestática de "salvar las apariencias", la armonía del mundo, la conjugación e independencia de fe y razón, la fundamentación ontológica del universo o su regencia como Monarca universal, ninguno de ellos renegaba de una presencia divina en sus planteamientos. En su lugar, bien puede afirmarse que latía en ellos un potente, irrenunciable e ineludible corazón teológico. Un corazón que también los impelía a proseguir, investigar y descifrar los secretos de nuestra realidad. Quizá, pese a todos los prejuicios, ese corazón siga hoy todavía latiendo. Quizá estos autores tengan todavía algo que aportarnos en nuestros días. Quizá sus propuestas tengan aún cabida para desarrollos e impulsos ulteriores. Quizá su manera de ver el mundo siga presente en nosotros… y Dios en la física.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANA, Juan (2023a): *Filosofía natural*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ARANA, Juan (2023b): "Introducción", "Galileo: el hombre, el filósofo, el teólogo", "Newton. El Genio con voluntad de hierro" en ARANA, Juan (Dir.), *La cosmovisión de los grandes creadores de la ciencia moderna*. Madrid: Tecnos, pp. 21-31, 166-180, 280-294.

ARISTÓTELES (1996): *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (2007a): *Física*. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (2007b): *Metafísica*, Madrid: Gredos.

BACON, Francis (2011): *La Gran Restauración (Novum Organum)*. Madrid: Tecnos.

BELTRÁN, Antonio (1983): *Galileo*. Barcelona: Barcanova.

BELTRÁN, Antonio (2006): *Talento y poder. Historia de las relaciones entre Galileo y la Iglesia católica*. Pamplona: Laetoli.

Biblia de Jerusalén (1994). Madrid: Alianza.

BRANDMÜLLER, Walter (1987): *Galileo y la Iglesia*. Madrid: Rialp.

COPÉRNICO, Nicolás (2009): *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes*). Madrid: Tecnos.

COPÉRNICO, Nicolás, DIGGES, Thomas & GALILEI, Galileo (1986): *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*. Madrid: Alianza.

DESCARTES, René (1989). *El mundo. Tratado de la luz*. Barcelona: Anthropos.

DESCARTES, René (1995): *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza.

DESCARTES, René (2002): *El tratado del hombre*. Barcelona: RBA.

DESCARTES, René (2003): *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.

DESCARTES, René (2005): *Meditaciones metafísicas*. Oviedo: KRK ediciones.

DESCARTES, René (2011): *Tres cartas a Marin Mersenne*. Madrid: Encuentro.

DESCARTES, René (2019a): *El Mundo o el Tratado de la luz*. Madrid: Alianza.

DESCARTES, René (2019b): *Las pasiones del alma*. Madrid: Alianza.

DESCARTES, René (2023): *Discurso del método*. Oviedo: KRK ediciones.

EULER, Leonhard (1985): *Reflexiones sobre el espacio, la fuerza y la materia*. Madrid: Alianza.

GALILEI, Galileo (1976): *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*. Madrid: Editora Nacional.

GALILEI, Galileo (1981): *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar.

GALILEI, Galileo (1991): *Antología*. Barcelona: Península.

GALILEI, Galileo (2006): *Carta a Cristina de Lorena*. Madrid: Alianza.

GALILEI, Galileo (2011). *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*. Madrid: Alianza.

GALILEI, Galileo & KEPLER, Johannes (2007): *La gaceta sideral* & *Conversación con el mensajero sideral*. Madrid: Alianza.

GALLEGO, Antonio (2009): "*Astronomia Nova*. 4º Centenario", en *Revista iberoamericana de física*, vol. 5 (1), pp. 57-62.

HEATH, Thomas (1981): *Aristarchus of Samos, The Ancient Copernicus*. New York: Dover Publications.

HEIDEGGER, Martin (2008): *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.

HOBBES, Thomas (2015): *Sobre la libertad y la necesidad*. Madrid: Escolar y Mayo.

KANT, Immanuel (2010): *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.

KANT, Immanuel (2011): *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza.

KEPLER, Johannes (1992): *New Astronomy*. Cambridge: Cambridge University Press.

KEPLER, Johannes (1995): *Epitome of Copernican Astronomy*. Amherst, New York: Prometheus Books.

KEPLER, Johannes (1997): *The harmony of the world*. Philadelphia: American Philosophical Society Press.

KEPLER, Johannes (2013): *El secreto del universo*. Madrid: Alianza.

KEYNES, John (2013): "Newton, the man", in *The collected writings of John Maynard Keynes. Volume 10, Essays in biography*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 363-374.

KUHN, Thomas (1985): *La revolución copernicana*. Barcelona: Ariel.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm & CLARKE, Samuel (1980): *La polémica Leibniz-Clarke*. Madrid: Taurus.

LOCKE, John (2005): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.

NEWTON, Isaac (1977): *Óptica*. Madrid: Alfaguara.

NEWTON, Isaac (1996): *El templo de Salomón*. Barcelona: Debate.

NEWTON, Isaac (2008): *Cuatro cartas al Dr. Bentley; Carta al honorable Sr. Boyle sobre la causa de la gravitación*. Madrid: Editorial Complutense.

NEWTON, Isaac (2020): *El sistema del mundo*. Oviedo: KRK Ediciones.

NEWTON, Isaac (2022): *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Alianza.

PLATÓN (2007): *Timeo*, en *Diálogos VI*. Madrid: Gredos.

QUIRÓS, Ainara (2025): "De Aristóteles a Galileo: el nacimiento de una nueva física matemática", *Numinis*, 4, *en prensa*.

REDONDI, Pietro (1990): *Galileo herético*. Madrid: Alianza.

RIOJA, Ana & ORDÓÑEZ, Javier (1999a): *Teorías del universo* (vol. 1). Madrid: Síntesis.

RIOJA, Ana & ORDÓÑEZ, Javier (1999b): *Teorías del universo* (vol. 2). Madrid: Síntesis.

SANFÉLIX, Vicente (1994): "La crítica de la razón teológica y el destino trágico de Galileo", en *Pensamiento*, 50 (196), pp. 47-74.

SANFÉLIX, Vicente & SÁNCHEZ, Nicolás. (1983a): "A priori, deducción y experiencia (La metodología de la Física cartesiana)", en *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, 4, pp. 57-63.

SANFÉLIX, Vicente & SÁNCHEZ, Nicolás. (1983b): "Matemáticas, intuición y Dios en Descartes. Un apunte sobre el «círculo cartesiano»", en *Pensamiento*, vol. 39 (156), pp. 437-448.

SOLER, Francisco José (2023) "Johannes Kepler: la ciencia como estudio de la armonía del mundo", en ARANA, Juan (Dir.), *La cosmovisión de los grandes creadores de la ciencia moderna*. Madrid: Tecnos, pp. 187-195.

SPINOZA, Baruch (1988): *Correspondencia*. Madrid: Alianza.

SPINOZA, Baruch (2007): *Ética*. Madrid: Alianza.

TURRÓ, Salvio (1985): *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2008): *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 385-406
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

RELATIVISMO EPISTÉMICO E INTERCAMBIO PRAGMÁTICO: UNA CRÍTICA A LAS TESIS DE LA INCOMPATIBILIDAD E IGUAL VALIDEZ

EPISTEMIC RELATIVISM AND PRAGMATIC EXCHANGE: A CRITIQUE OF THE INCOMPATIBILITY AND EQUAL VALIDITY THESES

YEISON MANCO LÓPEZ
Abogado y magister en Derecho. Doctorando en Filosofía
Juez Tercero Penal Municipal de Bello -Antioquia
Profesor de la Cátedra en Derecho Probatorio
Facultad de Derecho y Ciencias Políticas
Universidad de Antioquia
Medellín/Colombia.
ymancol@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5727-231X

Recibido: 19/03/2024
Revisado: 09/09/2024
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: Este texto cuestiona dos características atribuidas al relativismo epistémico, estas son: 1. la "incompatibilidad" de sistemas epistémicos y 2. La "igual validez" de los resultados-juicios que se derivan de sistemas epistémicos incompatibles. Para ello asumiremos una perspectiva pragmática con base en la filosofía del segundo Wittgenstein y nos apoyaremos en un concepto al que llamamos "intercambio pragmático". Con este ejercicio esperamos demostrar que la "incompatibilidad" sería aplicable solo para aquellos casos en los que aparece, *per se*, muy clara la diferencia entre sistemas epistémicos, los casos fáciles o "casos de manual"; mientras no le sería aplicable del mismo modo a los casos que suelen enfrentar los seres humanos, es decir, que se encuentran abiertos a consideraciones prácticas y a intercambios de reglas provenientes de distintos sistemas epistémicos y distintos juegos de lenguaje. Asimismo, se espera demostrar que la "igual validez" de los resultados o juicios no depende de algo como la "incompatibilidad" o independencia de los diferentes sistemas epistémicos, sino de un juicio práctico de elección de las reglas relevantes aplicables a cada caso.

Palabras clave: Igual validez; incompatibilidad; intercambio pragmático, relativismo.

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.385

Abstract: This text tries to question two characteristics attributed to epistemic relativism, these are 1. the "incompatibility" of epistemic systems and 2. The "equal validity" of the results-judgments derived from incompatible epistemic systems. To do so, we will take a pragmatic approach based on the philosophy of the second Wittgenstein and we will rely on a concept we call "pragmatic exchange". With this exercise we hope to show that the "incompatibility" would apply only to those cases in which the difference between epistemic systems appears, per se, very clear, i. e. typical cases or "manual cases". In contrast, it would not be applicable in the same way to the cases usually faced by human beings, i. e., those are open to practical considerations and exchanges of rules from different epistemic systems and different language games. In the same sense, it is hoped to show that the "equal validity" of the results or judgments does not depend on something like the "incompatibility" or independence of the different epistemic systems but on a practical judgment of the choice of the relevant rules applicable to each case.

Keywords: Equal validity; incompatibility; pragmatic exchange, relativism.

1. TESIS DE LA INCOMPATIBILIDAD Y LA IGUAL VALIDEZ

Para empezar, debemos exponer brevemente algunas consideraciones sobre el relativismo epistémico que llevaron a la formulación, entre otras, de las llamadas tesis de la "incompatibilidad" y la "igual validez".

Siguiendo a Coliva y Baghramian (2019)[1], el debate general se desarrolla entre dos orillas que plantean aproximaciones diferentes a los problemas de la justificación epistémica, la verdad, el mundo, los esquemas conceptuales y la ciencia. El relativismo presenta diversas variantes en todos estos aspectos y permite que se ponga en cuestión lo sostenido por la orilla contraria, esta es, la del absolutismo. Bajo la clasificación de absolutista se presentan las propuestas filosóficas que asumieron la posición de que existe una sola noción de la verdad o de la justificación epistémica, del mundo o de los esquemas conceptuales, a saber, el universalismo, objetivismo, monismo, invariantismo y realismo.

Particularmente, el enfoque absolutista respecto de la justificación epistémica propone que solo hay una forma de justificar una creencia (Coliva, 2017)[3]. Lo anterior, en virtud de que en toda creencia hay una base descriptiva, se trata normalmente de consideraciones representativas del mundo creado que, en el marco de un sistema de creencias al que se le califica como propiamente epistémico, permiten justificar dicha creencia. Así las cosas, con independencia de que existan otros sistemas de creencias, solo uno se ocupará de cuestiones propiamente epistémicas.

1 Baghramian, M. y Coliva, A. (2019). *Relativism*. Routledge. p. 6.

3 Coliva, A. y Pedersen, N. (eds.). (2017). *Epistemic Pluralism*. Palgrave Macmillan. p. 7

Por su parte, el relativismo será definido por seis características: la primera es la oposición al mentado absolutismo; la segunda es la "dependencia", según la cual cada forma de relativismo depende, aunque no siempre del mismo modo, de un parámetro dado, ya sea la cultura, el lenguaje, la evaluación subjetiva, entre otros; la tercera es la "multiplicidad", según la cual:

> Existe una pluralidad de juicios, valores, modos de justificación, verdades, etc, todas ellas admisibles, así como una multiplicidad de contextos culturales, marcos de evaluación, esquemas conceptuales, mundos y lenguajes sobre los cuales los juicios, valores, modos de la justificación, las verdades, etc., dependen y con las que varían. (Baghramian y Coliva, 2019, p. 8)[2]

La cuarta es la llamada "incompatibilidad", según la cual las creencias o juicios de un sistema son verdaderas en este y falsas en otro de manera fuerte, o bien porque son inexpresables o porque no se encuentran disponibles en el segundo sistema[3]; la quinta es la "igual validez", según esta, de los distintos marcos y puntos de vista deriva la existencia de respuestas igualmente válidas e igualmente ciertas[4] ; y, por último, la "no neutralidad", según la cual "no existe un punto de vista arquimediano o un criterio neutral de evaluación disponible para juzgar entre la pluralidad de marcos incompatibles, o diferentes valores del parámetro *y*, que determinan valores diferentes e incompatibles de *x*" (Baghramian y Coliva, 2019, p. 10)[5].

Como se anunció, son el relativismo epistémico y en particular las tesis de la "incompatibilidad" e "igual validez" las que nos proponemos abordar. El relativismo epistémico sostiene que las justificaciones de las creencias tienen una relación de dependencia con el sistema epistémico adoptado. Entendiendo por "sistema epistémico" los métodos de razonamiento, verificación, y las teorías o principios aplicados al llevar a cabo dicho proceso[6]. El relativismo de la justificación es posible si se acepta la pluralidad de sistemas epistémicos y esta, a su vez, es una consecuencia de la tesis de la "incompatibilidad".

Detrás del debate que permite hablar de relativismo, "incompatibilidad" e "igual validez" hay una lucha que vincula especialmente a las teorías de la justificación y a las teorías de la verdad. Nos referimos a la disputa que se desarrolla en torno a las aproximaciones representativas del mundo y el significado. Así, por ejemplo, al relativismo sobre la justificación epistémica le acompaña el relativismo de la verdad, en un primer momento como crítica de la idea

2 Baghramian, M. y Coliva, A. (2019). *Relativism*. Routledge. p. 8
3 Baghramian, M. y Coliva, A. (2019). *Relativism*. Routledge. pp. 9, 172
4 Baghramian, M. y Coliva, A. (2019). *Relativism*. Routledge. p. 9
5 Baghramian, M. y Coliva, A. (2019). *Relativism*. Routledge. p. 10
6 Baghramian, M. y Coliva, A. (2019). *Relativism*. Routledge. p. 172.

representativa (Rorty, 1989)[7] y objetiva de la verdad derivada de la filosofía de Frege (1974)[8], y en un segundo momento como esfuerzo por rehabilitar este punto de vista con el llamado nuevo relativismo de la verdad que reconoce que esa relación semántica no es una sola sino que puede venir de distintas fuentes que integran lo que llaman el contexto a modo de una especie de semanticismo representativo contextualizado y no objetivizado, lo que naturalmente lleva a concluir que pueden existir proposiciones semánticamente verdaderas según estas relaciones de contexto, sin necesidad de que lo sean objetivamente[9].

Ambos relativismos, tanto el de la verdad como el de la justificación epistémica son posibles gracias a dos cosas, la primera la señala Rorty (1989)[10] cuando dice que:

> La búsqueda de una teoría de la referencia representa una confusión entre la búsqueda 'semántica' desesperada de una teoría general de qué es aquello de lo que 'están hablando realmente' las personas, y la búsqueda 'epistemológica' igualmente desesperada de una forma de refutar al escéptico y confirmar nuestra afirmación de que estamos hablando de realidades no ficticias. (pp. 267-268)

Es decir, gracias al abandono de estas teorías generales en un sentido semántico o epistémico. La segunda es gracias a la idea de que los sistemas epistémicos operan de forma aislada por pertenecer a diferentes lenguajes, contextos e, incluso, a diferentes culturas.

Precisamente esta última es la idea que la filosofía del segundo Wittgenstein pone en cuestión al demostrar que los sistemas epistémicos no operan de manera aislada, que la teoría del significado y los juegos de lenguaje están conectados con los sistemas de creencias de los seres humanos y que, por lo tanto, los sistemas epistémicos no operan como monadas incompatibles, sino que se encuentran en contacto, si se quiere en cópula. De manera que, como lo veremos en los apartados siguientes, puede hablarse de relativismo sin necesidad de estar de acuerdo con el aislamiento o incompatibilidad de los distintos sistemas epistémicos.

7 Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ediciones Catedra. p. 13.
8 Frege, G. (1974). *Escritos lógico-semánticos*. Tecnos. p. 37.
9 Baghramian, M. y Coliva, A. (2019). *Relativism*. Routledge. pp. 56-57, 69-70.
10 Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ediciones Catedra. pp. 267-268.

2. RELACIÓN DE LOS SISTEMAS EPISTÉMICOS CON LOS JUEGOS DE LENGUAJE

La tesis de la "incompatibilidad" parece sugerir, por un lado, que los sistemas epistémicos son exclusivos en el sentido de privados y excluyentes en términos de operar sin consideraciones de otros sistemas con los que operan los seres humanos. Por otro lado, que los mentados sistemas serían relativos a un lenguaje, contexto o cultura, caso en el cual podría pensarse que los lenguajes, los contextos y las culturas también operan de forma separada. En todo caso, lo que pareciera quedar claro es que es muy difícil defender la idea de que todos contemos con uno y el mismo sistema epistémico, y que gracias a este todo lo conozcamos de la misma forma; ¿pero de estas circunstancias se deriva que podamos sustentar además de la tesis de la "incompatibilidad" la tesis de la "igual validez"?

La visión tradicional del relativismo toma por sentado que la segunda tesis es posible gracias a la existencia de diferentes áreas del discurso, y que es dependiendo de estas que se entenderán conceptos como los de "justificación" o de "verdad". Allí aparece el llamado relativismo conceptual, este es:

> Una forma de relativismo estrechamente delineada e inspirada en la idea de que el mundo no se nos presenta prefabricado o tallado; más bien, [que] proporcionamos formas diferentes, y a veces incompatibles, de categorizarlo y conceptualizarlo. Al igual que otras subcategorías del relativismo, el 'relativismo conceptual' implica una variedad de enfoques, pero, en términos generales, podemos distinguir entre la afirmación más débil de que nuestros conceptos tallan el mundo o nuestras experiencias, y la visión más fuerte de que nuestros conceptos nos brindan las herramientas para construir hechos y, en ese sentido, hacer mundos. (Baghramian y Coliva, 2019, p. 92)[13]

Llama la atención sobre dicha propuesta que se llegue a predicar algo como lo derivado del enfoque débil en el sentido de que se "tallen" de algún modo nuestro mundo y nuestras experiencias, o en el sentido fuerte, que se lleguen a crear hechos y mundos -mundos en plural-.

13 En su idioma original: "Conceptual relativism is a narrowly delineated form of relativism inspired by the idea that the world does not present itself to us ready-made or readycarved; rather, we supply different, and at times incompatible, ways of categorizing and conceptualizing it. Like other sub-categories of relativism, 'conceptual relativism' involves a variety of approaches, but, broadly speaking, we can distinguish between the weaker claim that our concepts carve up the world or our experiences and the stronger view that our concepts afford us the tools to construct facts and, in that sense, make worlds". Baghramian, M. y Coliva, A. (2019). *Relativism*. Routledge. p. 92.

Para Coliva y Baghramian (2019)[14], Wittgenstein sostiene un relativismo conceptual que viene de la pluralidad de juegos de lenguaje y de la posibilidad que deriva de ello en el sentido de que se den plurales esquemas conceptuales. Sin embargo, no es Wittgenstein el único en advertir una pluralidad de estos esquemas, dicha pluralidad también aparece sugerida en otros autores, no solo desde la pragmática, sino, incluso, desde un punto de vista semántico débil bajo rótulos como los de "relación entre vocabularios explicativos" (Rorty, 1989, p. 193)[15]. Nótese que los citados enfoques y la mentada pluralidad sobre el relativismo conceptual se encuentran sometidos, en el caso de los interpretes relativistas, a una perspectiva aislacionista en la que prima la idea de una suerte de representaciones conceptuales plurales, pero privadas, que nos llevan a predicar algo como la existencia de "mundos", en el peor de los casos, o de enfoques incompatibles en el mejor. Por lo tanto, nos llevan también a sostener que la pluralidad es sinónimo de "incompatibilidad" y esta implica la "igual validez".

Con la filosofía de Wittgenstein (1988)[16] ocurre lo contrario, esta llama al relacionamiento cuando plantea que no hay nada común en los juegos de lenguaje más allá de encontrarse "emparentados entre sí de muchas maneras diferentes" (§ 65), y que en estos juegos "vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle" (§ 66, 67 y 72)[11]. Wittgenstein (1988)[12] lo explicita aún mejor cuando dice que:

> La robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras. Pero si alguien quisiera decir: 'Así pues, hay algo común a todas estas construcciones —a saber, la disyunción de todas estas propiedades comunes'— yo le respondería: aquí solo juegas con las palabras. Del mismo modo se podría decir: hay algo que recorre la madeja entera —a saber, la superposición continua de estas fibras—. (§ 67)

A nuestro juicio, presentar la cuestión ignorando estas relaciones es erróneo. Esto porque las tesis de la "incompatibilidad" y la "igual validez" ignorarían reclamar la apertura del lenguaje a la vida de los seres humanos, y terminarían su

14 Baghramian, M. y Coliva, A. (2019). *Relativism*. Routledge. p. 111. Por su parte, Coliva (2022) aclara que, a su modo de ver, Wittegenstein en realidad no fue un relativista epistémico, sino más bien un antifundacionalista. Coliva, A. (2022). *Wittgenstein Rehinged. The Relevance of On Certainty for Contemporary Epistemology*. Anthem Press. pp. 120 y 141.

15 Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ediciones Catedra. p. 193

16 Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Universidad Nacional Autónoma de México. § 65.

11 Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Universidad Nacional Autónoma de México. § 66, 67 y 72

12 Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Universidad Nacional Autónoma de México. § 67.

viaje del lado contrario de un enfoque práctico o pragmático[13], del lado del aislamiento y de la apraxia. Nuestra opinión es que esto puede suceder por dos cosas: la primera es el mentado punto de vista aislacionista que choca con la pluralidad a la que lleva esta apertura del lenguaje; y la segunda, porque constantemente se confunden "mundo creado" con "mundo de los seres humanos" en las discusiones sobre relativismo, especialmente de la justificación, de la verdad y conceptual.

Las primeras luces al respecto las da Wittgenstein al mostrarnos que lo que hace significar hace también posible conocer, ya que nuestras ideas sobre el significado son de una u otra manera nuestras ideas sobre la experiencia y sobre la forma en que nos relacionamos con el mundo creado, con nuestros juegos lenguaje y la justificación de nuestras creencias[14]. Sin embargo Wittgenstein no se plantea estas preguntas del modo en que los realistas se preguntan por un mundo que existe con independencia de nosotros, es decir, por el mundo creado y sus afirmaciones empíricas, se pregunta, en cambio por el mundo de los seres humanos, no para considerar que exista un mundo privativo de cada uno, sino para fijarse en aquello que comparten los seres humanos en sus vidas a un nivel práctico. En este orden de ideas, el relativismo conceptual no tiene sentido, sino se construye a partir de estas consideraciones prácticas que

13 Gómez Alonso (2019) señala que la dimensión práctica es una de las características de la epistemología de goznes de Wright, Pritchard y Coliva. Sin embargo aclara que debe confundirse con un "giro pragmático" en epistemología (p. 164). A nuestro modo de ver, esta perspectiva práctica debe comprender inevitablemente a la pragmática, pero con la cautela de tomar la pragmática como apertura del lenguaje a la vida de los seres humanos y no como meras convenciones, convencimiento de auditorios, interpretaciones consecuencialistas, entre otras. Gómez Alonso, M. (2019). Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne. *Estudios de Filosofía*, (60), 159-182.

14 Gómez Alonso (2020) sostiene que la experiencia no es solo una percepción subjetiva, sino que tiene un valor epistémico y que busca ser válida de manera universal (p. 517). Define la experiencia como "razones o indicadores" (Gómez Alonso, 2019, p. 179) y critica que en la propuesta de Coliva se considere a los goznes como una condición necesaria para que esta experiencia sea posible. A nuestro modo de ver, la propuesta de Wittgenstein le reconoce un lugar importante a la experiencia atribuyéndole un rol necesario pero no suficiente en el proceso justificativo, es decir, apunta a que también las creencias y no solo la experiencia son fuente del conocimiento. En ese sentido, es problemático sostener la interpretación de que los goznes sean la condición de posibilidad de cualquier experiencia posible, es decir, constitutiva. Wittgenstein (2003) no habla contra el papel de la experiencia en la justificación, de lo que se ocupa es de mostrar que esta tiene un límite y allí es donde entra la creencia sin justificar. Asimismo, muestra que la experiencia juega un papel que se extiende a la confianza que le otorgamos a la experiencia de otros y en la que confiamos proposicionalmente (SC. 23c:161,162; 24c:164, 168; 26c:188; 27c:192; 47c:368; 66c:504, 505; 79c:603; 80c:604). De allí que nuestra experiencia con la experiencia de otros forme un sistema del que nos fiamos en la vida y para los propósitos humanos. Gómez Alonso, M. (2020). Wittgenstein y el marco agencial de la epistemología de Goznes. *Estudios Filosóficos*, *69*(202), 507-525; Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa; Gómez Alonso, M. (2019). Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne. *Estudios de Filosofía*, (60), 159-182.

comparten los seres humanos, idea, por supuesto, muy lejana de lo que presenta la tesis de la "incompatibilidad".

Ahora, el marco de los sistemas epistémicos, el marco de las reglas que usa el ser humano para resolver sus problemas, el marco de esas reglas intercambiadas de las que hablaremos más adelante no es otro que el lenguaje de los seres humanos con sus diversos juegos. Así, en primer lugar, algo como un marco privado de creencias no puede existir por cuanto no existe tampoco ningún lenguaje privado; y segundo, en caso de que los lenguajes incompatibles no sean privados, sino socialmente compartidos, la tesis de la incompatibilidad implicaría que las diferencias entre juegos de lenguaje no sean tratadas como diferencias, sino como segregaciones, propuesta que obviamente choca con la filosofía de parecidos del segundo Wittgenstein.

El mérito de la obra de Wittgenstein en este aspecto es que demostró que tanto el lenguaje como los sistemas de creencias están ligados a consideraciones prácticas[15], y que sacarlos de allí es hacer que marchen en el vacío. Por lo tanto, reclamar para el relativismo consideraciones prácticas no es lo mismo que reclamar consideraciones subjetivas ni es lo mismo que darle trato de prácticas lingüísticas, incluso por mas que estas ultimas puedan ser fuente de reglas relevantes para un sistema de creencias. En el mismo sentido, no podemos confundir "forma de vida", con una "cierta forma de vida particular". La primera lo que trata de mostrar es la apertura del lenguaje a la vida y los problemas de los seres humanos, lo que todos los seres humanos comparten. Por el contrario, la segunda trata de mostrar a nivel contextual cierto tipo de representaciones y relaciones de los hombres con los espacios que habita, o cultura, precisamente lo que todos los seres humanos no comparten[16].

Sobre este carácter práctico del lenguaje se pronuncia Wittgenstein en los apartados 393[19] y 601[17] de *Sobre la certeza*. En estos explicita que el significado de las palabras se da en su uso, en el marco de un juego de lenguaje determinado y que este significado de una expresión no es un asunto empírico ni

15 Gómez Alonso (2019) critica la lectura de Coliva sobre la apelación a la práctica como argumento a favor de los goznes, y concluye que dicho argumento es circular y explicativo, no justificativo (p. 165 y 169). Sin embargo, tal crítica lleva también a plantearse si es necesario buscar un argumento justificativo para un concepto que el mismo Wittgenstein reconoce que no tiene justificación y que en el fondo solo muestra un modo de hacer las cosas. Gómez Alonso, M. (2019). Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne. *Estudios de Filosofía*, (60), 159-182.

16 La perspectiva de Coliva sobre este punto es clarificante cuando dice: "he (Wittgenstein) believed that we have just one world-picture; that, in principle, it could have been dissimilar, had certain facts of nature been very different from what they are, or that it could dramatically change if something really unheard of were to happen. But despite the fact this world- picture is contingent and can partially evolve through time (OC 96–99), it remains one" (p. 141). Coliva, A. (2022). *Wittgenstein Rehinged. The Relevance of On Certainty for Contemporary Epistemology*. Anthem Press.

19 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 50c:393.

17 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC.79c:601.

subjetivo, sino práctico, no discernible por la observación ni por consideraciones subjetivas. Además, estos apartados muestran que las preocupaciones de Wittgenstein y críticas al problema de la significatividad continúan en *Sobre la certeza* y son el marco para desarrollar la reflexión sobre términos como los de "verdad", "certeza", "duda" y "justificación".

El asunto aparece con mucha mas claridad en los apartados 61 a 65 de esta misma obra. En estos se muestra que la situación lingüística importa porque la significatividad de un término está ligada a la forma de usarlo[18] y se expresa en reglas[19] orientadas a que la expresión cumpla la función que debe cumplir en medio de un juego[20]. En este sentido, los usos de los términos y los juegos de lenguaje pueden cambiar[21] y cuando lo hacen alteran también los conceptos y sus significados y, por lo tanto, las reglas de las que se sirven[22].

¿Hay razones para pensar que conceptos como "conocimiento", "justificación", "duda" o "certeza" operan de una forma distinta de la señalada por Wittgenstein? A nuestro juicio, no es así por cuanto operamos con ellos precisamente para resolver problemas humanos[23], esto implica que tengamos que considerar su uso y dimensión práctica en el marco de un juego de lenguaje; de lo contrario, terminaríamos diciendo que el "conocimiento", la "duda" o la "certeza" tienen alguna existencia o sentido por fuera de las situaciones y los propósitos con los cuales los usamos. Por supuesto, ello no implica que no pueda hacerse teoría sobre los problemas, necesidades y propósitos de tipo práctico, buscar relaciones posibles con otros conceptos y con otras reglas, lo que implica es que desde una perspectiva wittgensteiniana esta teoría no puede construirse o marchar sobre el vacío, es decir, segregada de esa dimensión práctica y humana.

Los apartados que acabamos de citar lo primero que nos muestran es que los usos de los términos pueden cambiar según los propósitos prácticos que orienten su operatividad. Esto quiere decir que los significados son en realidad funciones distintas que dependen del escenario y propósitos prácticos con los que se use el término. Como dijimos, no hay razón para pensar que dentro de estos no caben conceptos de tipo epistémico como los de "duda", "certeza" o "conocimiento". Wittgenstein termina en el apartado 65 señalando cómo distintos juegos de lenguaje pueden cambiar los mismos conceptos y, por lo tanto, su significado. A nuestro juicio esta es la base para decir que los sistemas de creencias van relacionados a juegos de lenguaje y que los conceptos de los que se sirven cambian si cambia el juego, por ende cambian sus reglas. Esto solo es

18 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC.10c:61.
19 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC.10c:62.
20 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC.10c:64.
21 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC.10c:63.
22 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC.10c:65.
23 Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Universidad Nacional Autónoma de México. § 133.

posible si a su vez lo que se comparte son múltiples juegos, por lo tanto, significados, reglas y, por supuesto, sistemas de creencias.

Todos ellos aprendidos como parte de un proceso práctico[24] cuyas "circunstancias normales" no se pueden describir dada la pluralidad de casos, problemas a resolver y reglas cuya aplicación podría resultar relevante en cada juego. De allí que Wittgenstein diga que expresiones como "lo sé" implican que el otro conoce las reglas que rigen en un juego de lenguaje como para tener la capacidad de reconocer cuando alguien "lo sabe"[25].

Los juegos de lenguaje son posibles si hay una base que constituye el espacio común para desarrollarlos y que no es puesta en duda, es decir, un juego de lenguaje es posible si se confía en que algo es como se cree[26], lo que implica dar por supuestas ciertas premisas. Pero estas premisas o *hinges*[27] no son lo único que se comparte en estos juegos, de hecho el espectro es más amplio y a eso se refiere Wittgenstein como sistema. De suerte que el que un concepto como el de "saber" se ajuste a un juego de lenguaje[28], y que aferrarse a un juego de lenguaje no sea aferrarse a una proposición, sino a una red de proposiciones[29], nos muestra que no solo las bases de los sistemas de creencias son compartidas, sino que también se comparten de algún modo sus reglas mas especificas. Cuando Wittgenstein habla de sistema lo hace para destacar que hacemos parte de una comunidad[30] que comparte experiencias y creencias diferentes sobre muchas cosas, y que estas constituyen sistemas que guían nuestra actividad a un nivel práctico[31].

La "duda" también hace parte de estos sistemas de creencias y estos sistemas pueden cambiar porque sus reglas también pueden cambiar[32]. Tal cambio es posible porque cuando aprendemos una expresión no aprendemos lo que representa, es decir, su equivalencia con una cosa, sino a usarla en los innumerables juegos de lenguaje en los que podemos usarla[33]. De allí que digamos que como parte del uso en estos innumerables juegos se puede presentar el intercambio al menos de algunas de sus reglas. Así, cualquier cosa particular que pretendamos conocer solo tiene sentido si se enmarca por lo menos en una

24 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 6c:28-29 y 16c:107.
25 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 4c:18.
26 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 66c:509
27 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 44c:343, 22c:150, 27c:192, 28c:209, 29c:220, 57c:439 y 66c:509. Coliva, A. (2015). *Extended Rationality, A Hinge Epistemology*. Palgrave Macmillan. p. 11.
28 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 64c:560.
29 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 30c:225.
30 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 38c:298.
31 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 16c:102, 79c:600 y 79c:603.
32 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 17c:108, 19c:126 y 16c:105.
33 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 48c:374.

parte del enorme sistema que conforman todos estos juegos con los que operamos y de los que nos servimos[34].

Como se ve, para Wittgenstein las creencias no vienen solas, sino que toda creencia hace parte de un conjunto, de un sistema, y estos sistemas de creencias pertenecen a un sistema de proposiciones, por tanto a un juego de lenguaje donde las premisas y consecuencias del sistema, según Wittgenstein, se sostienen recíprocamente[35]. Ello, a nuestro juicio, lo que muestra es que los seres humanos no operan con un único sistema de creencias ni con un único juego de lenguaje, sino con varios sistemas de creencias y varios juegos de lenguaje para finalidades prácticas distintas. Tómese el ejemplo de la ciencia y de la religión, sistemas de creencias entendidos canónicamente como distintos e incompatibles a nivel teórico y práctico; sin embargo, también son sistemas que pueden suscribir los seres humanos al mismo tiempo, aunque al parecer no para los mismos fines. Este ejemplo señala que los seres humanos podemos operar, en otras palabras, nos servimos de varios sistemas de creencias, incluso aunque sus reglas se nos muestren como incompatibles.

Según este ejemplo canónico, estaría llamada a prosperar la tesis de la "incompatibilidad" teniendo que admitir que ninguno de los mentados sistemas tiene absolutamente nada que ver con el otro, y a la par prosperaría también la objeción de apraxia frente al relativismo. Lo anterior, en el sentido de que al reconocer que las conclusiones de cada sistema de creencias son válidas a la luz de sus propias reglas, nos veríamos impedidos para elegir entre las diferentes conclusiones y entre los diferentes sistemas de creencias, situación claramente invivible a nivel práctico.

Al respecto, Wittgenstein nos dice que juzgar sistemas de creencias es juzgar juegos de lenguaje desde otros juegos de lenguaje, pues en realidad estamos imposibilitados, en principio, para hacer juicios sobre creencias ajenas sino es a través de nuestro propio sistema de creencias y de los juegos de lenguaje con los cuales operamos[36]. Sin embargo, que esto sea así no quiere decir que en todos los casos los juegos operen como islas ni que en cada cultura contemos con un único sistema de creencias ni con un único juego de lenguaje.

Es decir, que los sistemas de creencias y los juegos de lenguaje sean compartidos a nivel práctico no quiere decir que sean únicos. No hay nada que lo indique explícitamente en la obra del segundo Wittgenstein; por el contrario, nos encontramos con expresiones como las de "nuestro sistema de física" o "mis dudas constituyen un sistema"[37] que irían en contravía de esa lectura.

34 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 52c: 410.
35 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 21c:141 y 142.
36 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 80C:609 y 611.
37 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 17c:108, 19c:126.

De modo que todos usamos múltiples juegos de lenguaje por encontrarnos inmersos en un mundo social en el que desde niños aprendemos a usar las distintas expresiones en todos los juegos de lenguaje en los que se puedan ver involucradas[38], es decir, aprendemos a usarlas a un nivel práctico, lo propio ocurre cuando aprendemos a usar nuestros sistemas de creencias y las reglas que los componen. Este aprendizaje a nivel práctico no distancia sino que, por el contrario, relaciona las creencias y los juegos de lenguaje con sus reglas, como lo venimos diciendo, a un nivel práctico, es decir humano, superando la idea de los contextos conversacionales para dar lugar a sistemas de creencias compartidos. ¿Qué sistema de creencias puede existir sin la consideración práctica, que no justificación, de las reglas que lo componen? Esa es una de las preguntas que trata de resolver Wittgenstein en *Sobre la Certeza*, y al final muestra que en los juegos de lenguaje y los sistemas de creencias no hay solo justificaciones, sino que en última instancia la base de estos son consideraciones prácticas compartidas, es decir, relacionadas con nuestra acción[39], consideraciones que hacen todos los seres humanos y que superan el perspectivismo de las diferencias culturales. Por supuesto, ello no quiere decir que las consideraciones culturales no tengan un papel que jugar en términos prácticos ni mucho menos que la filosofía del segundo Wittgenstein se encuentre comprometida con un esencialismo de carácter natural; por el contrario, lo que muestra su filosofía es que las consideraciones prácticas, con mayores o menores afectaciones de la cultura, hacen parte de las formas de usar el lenguaje de las que se sirven los humanos y permiten conectarlo con sus vidas en los niveles mas simples y cotidianos.

Estas consideraciones prácticas limitan no solo nuestros juegos de lenguaje, sino también el papel que juega la evidencia como base de la justificación de nuestras creencias. De ahí que Wittgenstein (2003) diga que "es nuestra actuación la que yace en el fondo" (SC. 28c: 204)[40]. Por lo mismo, este fundamento práctico no es en sí mismo ni verdadero ni falso[41]. En este sentido, conocer es un proceso que admite dentro de las razones que les permiten a los seres humanos justificar su juicio no solo la evidencia, sino también estas razones de carácter práctico[42]. En otras palabras, nos muestra que los sistemas epistémicos no son estados mentales, sino que están ligados a los juegos de lenguaje, y que estos están ligados a los problemas y creencias compartidas de los seres humanos. Los sistemas de creencias son entonces herramientas de las que se sirven los seres humanos y que los seres humanos esperan que funcionen para atender fines igualmente humanos. Tales sistemas no tendrían ni una naturaleza, ni

38 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 48c:374.
39 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 30c:229.
40 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 28c:204.
41 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 28c:205.
42 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 54C:422.

existencia, ni lógica por fuera de los juegos de lenguaje ni de lo que los seres humanos esperan de ellos en una dimensión práctica.

Las propuestas teóricas tampoco se desarrollan en el vacío, atienden separaciones o distinciones correlativas u orientadas a resolver problemas humanos, aquí desarrollar teorías en el vacío se refiere a desarrollarlas en las confusiones que implica asumir compromisos dogmáticos cuyo propósito principal es descubrir algún tipo de naturaleza lógica, ontológica, psicológica, sociológica, matemática, semántica, etc, de los sistemas de creencias independiente de las consideraciones humanas. Tal planteamiento encaja perfectamente en la tesis de "no absolutismo" porque el compromiso con un programa de investigación basado en la idea de que las creencias humanas pueden tener una cierta naturaleza o principios traslada la discusión, muy fácilmente, de los problemas humanos que se quieren resolver, a discusiones de corte dogmático completamente alejadas de consideraciones prácticas humanas. Cuando esto ocurre, de inmediato el filosofo se ve obligado a defender su posición y los fundamentos "teóricos" de su propuesta frente al desafío del escepticismo de primer nivel —frente al conocimiento y la justificación—, y del metaescepticismo[43], especialmente wittgensteiniano[44]. Bastaría entonces con decirle a este tipo de filósofos que para responder al desafío escéptico es suficiente con abandonar sus compromisos dogmáticos.

No es accidental que en *Sobre la certeza* continúe apareciendo la crítica de Wittgenstein contra la idea de significado alejado de las prácticas humanas[45] y que lo haga al lado de la crítica a la idea de conocimiento como acceso privilegiado a algún estado mental o cualquier otra versión internista de este. Allí se plantea un escenario pragmático, y es en el marco de esta discusión de tinte pragmático que, a nuestro juicio, debe abordarse el problema de los sistemas de creencias y de sus justificaciones, sin que ello pueda reducirse al perspectivismo, ni implique reconocer la tesis de la "igual validez"[46].

43 En la definición de George Sotiros Pappas, traducción a cargo de Pérez Chico y Sanfélix Vidarte "Hay muchas variedades diferentes de escepticismo epistemológico, por lo que será útil clasificarlas en algunas categorías, ciertamente toscas, pero útiles. En términos generales, podemos dividir el escepticismo epistemológico en tres grupos: escepticismo epistemológico acerca del conocimiento, o EEC; escepticismo epistemológico acerca de la justificación (epistémica), o EEJ; y el que denominaré escepticismo meta-epistemológico, o EME [...] El escepticismo meta-epistemológico, por su parte, es una concepción escéptica sobre la propia empresa epistemológica, o sobre una parte de esa empresa, o quizá sobre alguna forma de concebir la empresa epistemológica. Un ejemplo de EME sería la tesis, defendida por L. Nelson, de que en cierto sentido la teoría del conocimiento es imposible" Pérez Chico, D. y Sanfélix Vidarte, V. (2019). Metaescepticismo. *Estudios de Filosofía*, (60). p. 184.

44 Pérez Chico, D. y Sanfélix Vidarte, V. (2019). Metaescepticismo. *Estudios de Filosofía*, (60). pp. 196-197.

45 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 79C:601.

46 Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa. SC. 37c:286.

Este marco pragmático reconoce que los sistemas de creencias pueden apelar a los mismos conceptos sin que ello implique que los seres humanos operen con estos de la misma forma. De hecho permite advertir que pueden suceder discrepancias entre juegos de lenguaje distintos, como ocurre cuando un procesado cristiano sabe que no puede citar a dios como su testigo ante un tribunal -a menos que sea de un modo retórico-; o que también pueden presentarse dentro del mismo juego, como ocurre cuando dos siquiatras discuten si una determinada afección puede tenerse o no por *síntoma* de cierta enfermedad, o bien, cuando dos juristas discuten si el concepto de *causar* la muerte incluye la conducta de no evitar que otro muera. Tales ejemplos señalan que si bien es completamente ordinario operar de distintos modos con los mismos conceptos —testigo, síntoma o causar—, ello no quiere decir que estos y sus reglas sean igualmente preferibles en un nivel práctico delimitado por un problema humano. Por lo tanto, no se puede afirmar que sean igualmente válidos si se reconoce que parte de la validez de la justificación también depende de las reglas prácticas que reflejan las creencias humanas. En otras palabras, que sea posible operar de distintos modos con distintos conceptos y sistemas de creencias no nos impide decir que uno de ellos es preferible y está mejor justificado a la luz de esos propósitos prácticos para los cuales los necesitamos[47]. Es por esto que hablar de sistemas epistémicos no implica reconocer la tesis de la "igual validez" ni estar siempre frente a diferentes comunidades epistémicas; primero porque esto implicaría suponer que los conceptos dentro de cada comunidad siempre son pacíficos, es decir, que solo pueden ser usados de cierto modo; segundo, porque también implicaría que los seres humanos usan el mismo sistema epistémico, los mismos conceptos y reglas para solventar todas sus necesidades.

Por el contrario, a nuestro juicio operar con este tipo de conceptos obedece a un cálculo realizado sobre su dimensión práctica, y por cálculo entendemos un juicio humano en el que podemos errar, pero que nos permite operar de distintos modos con conceptos como los de "verdad", "certeza", "duda" o "justificación". Al hacerlo, conscientemente elegimos las reglas que componen estos conceptos, no siempre las mismas, pero que parecen ajustarse, mejor o peor, al problema concreto que enfrentamos, reglas que parecen encajar, mejor o peor, en los propósitos humanos que pretendemos satisfacer. De esta manera, podemos justificarnos en decir cosas tan diferentes como que es "verdad" que el agua hierve a cierta temperatura, es "verdad" que el procesado causó la muerte al no hacer nada por auxiliar a la víctima y es "verdad" que cierto paciente sufre un

47 Piedrahita (2021) plantea una alternativa distinta cuando trata de establecer que existe un campo común para los sistemas epistémicos, al que llama "*uber hinge*". En tal sentido, la aceptación de un gozne no puede llevarnos, por ejemplo, al punto de concluir que nos encontramos sistemáticamente engañados (p. 24). Dicha tesis cuestiona la característica de "no neutralidad" del relativismo e implica que una creencia gozne determinada no puede falsear sistemáticamente otras que funcionan, conclusión con la que estamos de acuerdo. Piedrahita, O. A. (2021). Can Hinge Epistemology Close the Door on Epistemic Relativism? *Synthese* (1-2), 1-27.

trastorno de personalidad. Ciertamente en este juicio humano no hay nada que podamos calificar como un criterio definitivo, pero sí se trata de criterios que advertimos que pueden funcionar, reglas que nos parecen relevantes en un determinado caso o grupo de casos, pero no reglas definitivas.

Sacar conceptos como los de "verdad" y de "justificación" de la dimensión práctica en la que se usan para en lugar de reglas concretas y de alcance limitado dotarlos de algo como lo serían unos principios, claramente no es algo que pueda funcionar para los propósitos diversos para los que los seres humanos los necesitan. Por lo tanto, no tiene sentido reducir el problema de la justificación a la búsqueda de un punto de referencia cultural, lingüístico o sociocultural, ya que no se trata simplemente de valorar un contexto social o cultural para los sistemas de conocimiento, sino de una perspectiva práctica con la que operamos todos los seres humanos. Esta perspectiva permite que los conceptos sean flexibles y se adapten a diferentes situaciones, interactuando no solo con aspectos culturales y lingüísticos, sino también con todos los juegos de lenguaje y sistemas de creencias que utilizamos para diversos propósitos.

¿Cómo ocurre esta interacción? Vamos a explicar cómo sucede a través de lo que llamamos "intercambios pragmáticos", que son intercambios de reglas entre diferentes juegos de lenguaje, y en términos de conocimiento, entre diversos sistemas de creencias relacionados con diferentes juegos de lenguaje. Vamos a demostrar cómo estos sistemas pueden formarse y qué elementos pueden compartir, partiendo de la premisa de que los humanos pueden utilizar en un sentido práctico varios sistemas de creencias sin necesidad de cambiar su cultura o su lenguaje.

3. INTERCAMBIO PRAGMÁTICO

En los debates sobre sistemas de creencias o epistémicos normalmente se presentan dos tipos de casos: los casos de manual o fáciles, y los casos prácticos o difíciles. Por casos fáciles entendemos casos en los que los sistemas de creencias son claramente distintos y carecen de lugares comunes. Por casos difíciles tenemos lo contrario, por ejemplo, un típico caso fácil es el de comparar los sistemas de creencias de la ciencia y la religión, o bien cualquier tipo de sistemas de creencias morales con sistemas de creencias de corte científico, como el de la física. También encontramos casos fáciles al comparar sistemas de creencias de culturas completamente diferentes y distantes, no solo por su idioma, sino también por su ubicación geográfica e incluso por distintas épocas. En estos casos, la idea de incompatibilidad entre sistemas puede ser de gran interés no solo para los filósofos, sino también para antropólogos, lingüistas, sociólogos e historiadores.

La tesis de la "incompatibilidad" se ajusta bien a estos casos fáciles. Sin embargo, sus rendimientos parecen cada vez mas cortos si se tienen en cuenta las condiciones actuales de la humanidad en un mundo globalizado, que por medio de tecnología y migraciones nunca vistas, recorta cada vez mas las distancias geográficas, lingüísticas y culturales. En otras palabras, esto nos muestra que seguir hablando sobre incompatibilidad como característica del relativismo en un estadio de mezclas multiculturales no parece la mejor opción.

Al considerar lo que hemos denominado casos difíciles en este texto, nos referimos a situaciones que muestran que los seres humanos constantemente se encuentran con escenarios en los que las reglas de sistemas de creencias, que aparentemente son incompatibles, deben converger en un nivel práctico, es decir, para resolver problemas humanos. Un buen ejemplo es el caso del derecho, donde sistemas de creencias de tipo normativo y valorativo tendrán que articularse con sistemas de creencias, por ejemplo, como el de la física.

También tenemos otros ejemplos de casos cotidianos que nos muestran que todo el tiempo, y no solo en los procesos judiciales, los seres humanos operamos con distintos sistemas de creencias para diversos fines. Tómese al científico que usa las creencias y reglas de la ciencia para operar experimentalmente con un cromatógrafo de gases, y a la par también vota por un candidato de corte liberal y va a misa a pedir por la salud de toda su familia. Este ejemplo solo describe lo que hacemos todos cotidianamente, esto es, operar con distintos sistemas de creencias. Pero lo que queremos destacar es que estos sistemas, en últimas, estos juegos de lenguaje se usan de manera práctica para resolver problemas humanos.

Además, que esta dimensión práctica introduce la posibilidad de cambiar y formar conceptos a través de reglas que provienen de diferentes sistemas epistémicos, reglas que retomamos los seres humanos y tratamos de ajustar a nuevos propósitos prácticos en juegos distintos. Aquí, bajo la categoría de "razones prácticas", se contempla en primer lugar la reflexión sobre los objetivos que los seres humanos persiguen al interactuar con ciertas reglas y conceptos, y en segundo lugar, la consideración de los desafíos que enfrentan al intentar resolver problemas mediante su aplicación. Este proceso implica analizar, establecer conexiones y evaluar posibles beneficios asociados con dichos objetivos y problemas. En resumen, implica valorar las reglas y conceptos en un contexto específico, ajustarlos, descartarlos si no cumplen su función, sustituirlos por alternativas más eficaces, o incluso proponer nuevas reglas y conceptos para abordar de manera más efectiva los objetivos prácticos planteados.

La apertura de los conceptos y reglas de los sistemas de creencias a la vida de los seres humanos, es decir, su aplicación a diversas circunstancias y problemas humanos tiene como objetivo principal su adaptación a estas situaciones. Esta adaptación es fundamental para la evolución y transformación de nuestras

concepciones sobre la justificación, verdad y certeza. Los sistemas de creencias no existen en un vacío, sino que, al igual que todos los juegos de lenguaje, operan en relación con estas circunstancias humanas. Por lo tanto, son herramientas diseñadas por humanos para abordar problemas humanos y alcanzar objetivos humanos.

De esta necesaria apertura surge la relevancia de la dimensión práctica de los sistemas de creencias, especialmente en lo que respecta a sus conceptos y reglas. Esto implica que, en la medida de lo posible, recurrimos a los conceptos y reglas con los que contamos para resolver nuevos problemas, los adaptamos según nuevas necesidades, y si esto no es viable, proponemos nuevas reglas y conceptos.

Baste con mencionar los conceptos de "causalidad" o la "creación del estándar de la duda" en el derecho a partir del intercambio de reglas del pensamiento religioso y el epistémico[48]; o el uso de reglas del sistema de creencias de la religión como forma de explicar fenómenos económicos y sociológicos, como lo hizo Weber (2004)[49]; o como lo propusiera Bacon, el uso del concepto de *ley* para aplicarlo a la naturaleza (1988)[50].

Por esta razón, ni nuestros juegos de lenguaje en general ni nuestros sistemas de creencias se encuentran ni pueden encontrarse claramente delimitados. Más bien, observamos la formación de disciplinas que surgen de la intersección de reglas provenientes de distintos sistemas de creencias en un nivel práctico, tales como la psicología, la antropología y el derecho. Estas disciplinas, precisamente, requieren el reconocimiento de la convergencia entre conceptos y reglas procedentes de diversos sistemas epistémicos y juegos de lenguaje. Aunque inicialmente pueda parecer que estos sistemas son incompatibles entre sí, en la práctica terminan intersectándose con otros sistemas en la vida de los seres humanos.

Nótese que en este escenario el intercambio de conceptos y reglas puede ocurrir, pero no necesariamente resulta beneficioso, especialmente si dicho

48 Shapiro, B. (1991). *"Beyond Reasonable Doubt" and "Probable Cause" Historical Perspectives on the Anglo-American Law of Evidence*. University of California Press. pp. 2-18, 223-224, 246-248, 250.

Por su parte, Gómez Alonso (2021) también advierte este fenómeno como una posibilidad para la misma epistemología de goznes cuando dice: "It is rather the opposite —as if religious trust were instrumental to making sense of how trust in hinges might be ultimately rational. Hinge epistemologists face the question as to whether thinking is real. Religious epistemologists face the deeper question as to whether thinking —as a way of acting— is in vain. For that purpose, the latter bring to light those aspects of agency that for hinge epistemologists still remain undetermined" (p. 32). Gómez Alonso, M. (2021). Wittgenstein, religious belief, and hinge epistemology. *Sképsis Revista De Filosofía*, *12*(23), 18-34.

49 Weber, M. (2004). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Alianza Editorial. pp. 51-56.

50 Bacon, F. (1988). *El avance del saber*. Alianza Editorial. pp. 162 y 170.

intercambio no se basa en consideraciones prácticas, sino en motivaciones de índole dogmática u otros tipos de consideraciones. Este punto plantea la mayor dificultad del tema, ya que compartir reglas no garantiza la elección de reglas o conceptos pertinentes para abordar los problemas y satisfacer los objetivos humanos.

Esta situación es problemática porque implica que los juicios humanos y las evaluaciones prácticas deben operar utilizando conceptos con fronteras difusas, es decir, empleando criterios que no son siempre consistentes y que solo pueden definirse mediante aproximaciones, analogía, parentesco y semejanzas[53]. Este proceso es propenso a errores, lo que lleva a que los mencionados propósitos y problemas asuman un papel normativo en la evaluación de las reglas, determinando si estas son relevantes desde un punto de vista normativo en lugar de ser absolutamente verdaderas, es decir, si tienen la capacidad de cumplir con dichos propósitos y resolver problemas humanos. Por lo tanto, afirmar que la selección de reglas y conceptos pertinentes es una elección práctica implica diferenciarla tanto de una elección arbitraria, como de una elección "absolutamente cierta".

De modo que los criterios a aplicar son criterios prácticos siempre atados al problema que quieren resolver los hombres y los propósitos que tienen al resolverlo. Además, nótese que el marco de las consideraciones prácticas que realizamos para tratar de resolver un problema humano es lo que nos da las pistas para calificar algo como "objetivo". Esto quiere decir que lo que calificamos como "objetivo" no es objetivo por sí mismo, no tiene ninguna naturaleza que lo haga objetivo ni tampoco es objetivo en virtud de una "cierta perspectiva". En realidad, estas consideraciones prácticas son las que nos permiten calificar de objetivas cosas tan diferentes como un pensamiento, una disposición normativa, un objeto o una reacción química, etc.

Naturalmente, la experiencia, la evidencia, la observación y los experimentos son herramientas fundamentales que utilizamos para fundamentar nuestras justificaciones. Sin embargo, como hemos señalado previamente, la evidencia no opera de manera independiente en este proceso, ya que la tarea de justificar es llevada a cabo por seres humanos y no por los experimentos en sí mismos. Esto implica que cualquier dato disponible está sujeto a interpretación, tal como Wittgenstein destacó acertadamente, y que es apropiado según las reglas de un juego de lenguaje particular en el que interactúan las creencias, conceptos y reglas utilizadas por los propios seres humanos.

El aspecto discutible de este proceso radica en que, a través de nuestras prácticas lingüísticas, tendemos a incorporar reglas que no se basan en consideraciones prácticas, sino más bien en dogmas. Esto ocurre como resultado de nuestra búsqueda de alguna forma de fundamentación lógica, ontológica,

53 Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Universidad Nacional Autónoma de México. § 72, 75, 76, 77.

psicológica, semántica, entre otras, que nos lleva a dejar de considerar a los conceptos y reglas —y en un sentido más amplio, la noción de conocimiento[55]— como simples herramientas. En su lugar, buscamos un tipo de perspectiva privilegiada que revele ciertas cualidades o principios fundamentales que los definan, una suerte de fundamento racional "que permita sostener la posibilidad de conocimiento seguro de los objetos físicos" (Reinoso, 2006, p. 28)[54].

Hablar de "principios" para referirse a los contenidos o componentes de la justificación epistémica es el primer paso para sacar la justificación epistémica de su plano práctico, y llevarla al absolutismo y a cualquier fundamento de corte dogmático. Por lo tanto, para contrarrestar el dogmatismo, es esencial tener en cuenta esta apertura del lenguaje al mundo de los seres humanos, es decir, considerar los problemas y propósitos para los cuales utilizamos los conceptos y sus reglas. Como consecuencia, podemos afirmar, en oposición a la idea de igual validez, que la mera existencia de múltiples juicios no implica que todos sean igualmente válidos; su validez depende de la evaluación práctica a la cual se sometan las reglas pertinentes. Incluso en situaciones difíciles en las que se requiere la combinación de reglas de distintos sistemas de creencias, o en escenarios donde se utilizan simultáneamente las mismas reglas y conceptos, como en disciplinas relacionadas por los problemas que enfrentan, esta evaluación práctica sigue siendo crucial.

Esto también implica que no es la incompatibilidad ni el aislamiento de los sistemas de creencias lo que condiciona el relativismo, sino más bien el intercambio de reglas y conceptos entre ellos. En otras palabras, no afirmamos que los diferentes lenguajes, teorías o sistemas epistémicos sean relativos porque no compartan el mismo significado o los mismos principios en términos centrales, sino porque, a pesar de ser sistemas distintos, eventualmente pueden compartir reglas y aplicaciones prácticas. Es decir, pueden converger en la consideración de problemas y propósitos que inicialmente no contemplaban, contribuir con nuevas reglas a estos propósitos y, con ello, generar nuevas formas de operar con estos conceptos y reglas.

Como se ve, la tesis de la "igual validez" supone que los sistemas conceptuales son igualmente legítimos y que diferentes prácticas dan lugar a conceptos diferentes e inconmensurables[51]. Pero frente a esta interpretación debemos discrepar por una razón fundamental, y es que las prácticas lingüísticas humanas aunque diferentes no se encuentran separadas, todas operan en el marco de las vidas de los seres humanos y esta vida no es una vida fragmentaria, ello implica

55 Weiner, M. (2009). Practical Reasoning and the Concept of Knowledge. En D. Pritchard, A. Haddock y A. Millar (eds.), *Epistemic Value* (pp. 163-182) Oxford University Press. pp. P. 163, 181-182.

54 Reinoso, G. (2006). El origen de la duda escéptica, observaciones sobre su fundamento. *Versiones*, (6). p. 28.

51 Baghramian, M. y Coliva, A. (2019). *Relativism*. Routledge. p. 113.

que eventualmente diferentes prácticas discursivas puedan confluir en escenarios de la vida humana, por lo tanto también lo harán los sistemas de creencias, los conceptos y sus distintas reglas. En tal escenario los seres humanos elegiremos, en medio de múltiples reglas y conceptos, sólo aquellos que consideremos relevantes para el problema al que nos enfrentamos, es decir, los que se ajusten mejor a nuestra situación práctica y nuestros propósitos.

La apertura de los sistemas de creencias y conceptos a la vida de los seres humanos, así como los intercambios previamente mencionados, brindan la oportunidad de cuestionar, en un contexto pragmático, tanto los compromisos del absolutismo con una única forma de justificación epistémica como la existencia de las tesis de incompatibilidad e igual validez como componentes del relativismo. El intercambio pragmático demuestra que no existe "el" o "los" principios fundamentales de los sistemas de creencias ni siquiera en un sentido metodológico, ya que el esencialismo y segregacionismo, respectivamente, los desconectan de la vida de los seres humanos.

En este sentido, separar lo teórico-conceptual de lo práctico carece de sentido, ya que gracias a la mencionada apertura, los problemas conceptuales y teóricos se rigen por consideraciones prácticas que sirven para evaluarlos constantemente. Hablar de un esquema y contenido para los sistemas de creencias desde esta perspectiva práctica implica no descubrir desde un punto de vista privilegiado, sino prescribir o atribuir un esquema y un contenido de reglas relevantes, sugiriendo relaciones posibles y beneficiosas con otros juegos de lenguaje para abordar un problema humano. Por lo tanto, en el intercambio pragmático no se trata de intercambiar intuiciones sobre reglas lingüísticas, sino de elegir, entre múltiples juegos y reglas, aquellas reglas con relevancia normativa que se adapten al problema y satisfagan los propósitos de un juicio práctico humano.

CONCLUSIONES

A la luz de la filosofía del segundo Wittgenstein, se tiene que los sistemas epistémicos operan como juegos de lenguaje cuyas reglas tienen un origen y una vocación práctica. Esto es importante porque aclara que la actividad de justificar es una actividad humana que no se basa solo en la evidencia, sino que considera también creencias, problemas y propósitos de los seres humanos. De suerte que los sistemas epistémicos, como juegos de lenguaje que son, no pueden actuar fragmentariamente en las vidas de los seres humanos porque están ligados a las vidas humanas en un plano práctico y, por ende, en lugar de límites entre unos y otros existen contactos y relaciones.

La tesis de la "incompatibilidad" asociada a cierta lectura del relativismo, por el contrario, sostiene que los sistemas epistémicos funcionan de manera aislada

y en consecuencia hace del relativismo una propuesta que no permite que los sistemas se abran, es decir que los juegos de lenguaje se abran a las vidas de los seres humanos, por ello también termina llevando al triunfo de la objeción de apraxia frente a la segunda tesis del relativismo que se ha cuestionado en este texto, la "igual validez" de todos los juicios derivados de distintos sistemas de creencias. Adicionalmente la tesis de la "incompatibilidad" que pareciera ajustarse muy fácilmente a los casos fáciles no ofrece alternativas muy claras para que se le mantenga cuando se trata de analizar los casos difíciles, precisamente los casos donde el intercambio de reglas entre diversos sistemas epistémicos, más que una necesidad metodológica se convierte en una necesidad práctica.

Por el contrario, los casos difíciles como la aplicación de la regla de la duda en el ámbito del derecho, el análisis sociológico de Max Weber que fusiona religión y economía, o el uso que Bacon hace del concepto de ley para describir la naturaleza, demuestran que el intercambio entre sistemas de creencias es fundamental para propiciar la diversificación necesaria de conceptos y reglas, lo cual permite abordar de otro modo el relativismo de la justificación epistémica y de la verdad.

Este intercambio pragmático supone una actividad humana y normativa de elección de reglas relevantes desde un punto de vista práctico para aplicárselas a la resolución de problemas y propósitos humanos, esto implica que dicha actividad la realizamos esperando que la apertura de los sistemas de creencias y del lenguaje en general traiga posibilidades humanas, epistémicamente hablando, y no compartimentos estancos sin capacidad de aplicación práctica, es decir, que de dicha actividad depende que abramos los sistemas de creencias para construir nuevos entendimientos de conceptos o reglas, o que cerremos las posibilidades de las relaciones entre diversos sistemas y juegos de lenguaje.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACON, F. (1988). *El avance del saber*. Alianza Editorial.

BAGHRAMIAN, M. y COLIVA, A. (2019). *Relativism*. Routledge.

COLIVA, A. (2015). *Extended Rationality, A Hinge Epistemology*. Palgrave Macmillan.

COLIVA, A. (2022). *Wittgenstein Rehinged. The Relevance of On Certainty for Contemporary Epistemology*. Anthem Press.

COLIVA, A. y PEDERSEN, N. (eds.). (2017). *Epistemic Pluralism*. Palgrave Macmillan.

Frege, G. (1974). *Escritos lógico-semánticos*. Tecnos.

GÓMEZ ALONSO, M. (2019). Wittgenstein y la justificación de las proposiciones gozne. *Estudios de Filosofía*, (60), 159-182.

GÓMEZ ALONSO, M. (2020). Wittgenstein y el marco agencial de la epistemología de Goznes. *Estudios Filosóficos*, *69*(202), 507-525.

GÓMEZ ALONSO, M. (2021). Wittgenstein, religious belief, and hinge epistemology. *Sképsis Revista De Filosofía*, *12*(23), 18-34.

PÉREZ CHICO, D. y SANFÉLIX VIDARTE, V. (2019). Metaescepticismo. *Estudios de Filosofía*, (60), 183-202.

PIEDRAHITA, O. A. (2021). Can Hinge Epistemology Close the Door on Epistemic Relativism? *Synthese* (1-2), 1-27.

REINOSO, G. (2006). El origen de la duda escéptica, observaciones sobre su fundamento. *Versiones*, (6).

RORTY, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ediciones Catedra.

SHAPIRO, B. (1991). *"Beyond Reasonable Doubt" and "Probable Cause" Historical Perspectives on the Anglo-American Law of Evidence*. University of California Press.

WEBER, M. (2004). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Alianza Editorial.

WEINER, M. (2009). Practical Reasoning and the Concept of Knowledge. En D. Pritchard, A. Haddock y A. Millar (eds.), *Epistemic Value* (pp. 163-182). Oxford University Press.

WITTGENSTEIN, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

WITTGENSTEIN, L. (2003). *Sobre la certeza*. Gedisa.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 407-428
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

LA PUGNA SOBRE EL IDEAL DEL SISTEMA DE SISTEMAS ENTRE KANT Y HEGEL. UNA DIFICULTAD AÑADIDA A LA LECTURA KANTIANA DE HEGEL

THE STRUGGLE OVER THE IDEAL OF THE SYSTEM OF SYSTEMS BETWEEN KANT AND HEGEL. AN ADDED DIFFICULTY TO THE KANTIAN READING OF HEGEL

ANDRÉS ORTIGOSA
Contratado predoctoral FPU
Departamento de Filosofía, y Lógica y Filosofía de la Ciencia
Universidad de Sevilla
Sevilla/España
aortigosa@us.es
ORCID: 0000-0002-4223-0299

Recibido: 12/09/2024
Revisado: 02/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: En contra de las lecturas kantianas de Hegel, esta investigación pretende esclarecer el enfoque sistemático de Kant y Hegel. Ambos enfoques son opuestos. Para ello primero se explica la noción de *System* de acuerdo con Kant, la cual lleva a la imposibilidad de formar un sistema de sistemas del conocimiento porque la razón pura no puede encontrar ninguna premisa absoluta. Luego, se contrapone con el proyecto enciclopédico de Hegel. Para comprender cómo es posible un sistema de sistemas primero es necesario comprender la reformulación de Hegel sobre la razón especulativa —especialmente crítica con Kant—. Luego, se pasa a comprender en qué sentido la Filosofía, como última figura del absoluto, tiene el papel de ser la premisa absoluta del sistema hegeliano.

Palabras clave: Kant; Hegel; Idealismo alemán; fundamento; premisa absoluta.

Abstract: Against Kantian readings of Hegel, this research aims to clarify the systematic approach of Kant and Hegel. The two approaches are opposites. For this purpose, the notion of *System* according to Kant is first explained, which leads to the impossibility of forming a system of systems of knowledge because pure reason cannot find any absolute premises. It is

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.407

then contrasted with Hegel's encyclopaedic project. To understand how a system of systems is possible, it is first necessary to understand Hegel´s reformulation of speculative reason — especially critical of Kant. It then goes on to understand in what sense philosophy, as the ultimate figure of the absolute, has the role of being the absolute premise of the Hegelian system.

Keywords: Kant; Hegel, German Idealism; Ground; Absolute premise.

1. INTRODUCCIÓN

En buena medida Hegel tomó y continuó ideas de Kant. Eso es un hecho innegable. Autores actuales han contemplado varios puntos de unión entre ambos filósofos. Por ejemplo, Sepúlveda (2021) sitúa como punto común el Concepto en Hegel y la apercepción de Kant. También Tolley (2021: 260-270) ha mostrado algunos puntos de divergencia, pero también especialmente de unión, sobre la noción de poder (*Macht*) en las filosofías de Kant y Hegel. Salomao (2021) ha expuesto la influencia de Kant en la etapa temprana de Hegel. E incluso Ferrarin (2019) ha situado puntos comunes entre Kant y Hegel sobre sus concepciones sobre la relación entre la razón y el entendimiento (2019: 255-265).

Sin embargo, una cosa es vislumbrar algunos puntos comunes entre Kant y Hegel en cuanto a contenido y otra cosa muy distinta es defender una conversión forzosa de la filosofía de Hegel al kantismo. En general, desde hace años asistimos a una tendencia por considerar a Hegel como un kantiano principalmente por una parte de los investigadores angloparlantes. Dicha lectura tiene serias limitaciones. Pero pasemos primero a considerar esta tendencia.

Las lecturas kantianas de Hegel tuvieron su origen a partir de 1989 con el *Hegel´s Idealism* de Pippin (1989). En su contexto, Pippin se enfrentaba a interpretaciones que situaban a Hegel como spinozista o leibniziano principalmente. Las cuales hundían sus raíces en el idealismo británico, especialmente en Bradley (Cardani 2017). Frente a ello, Pippin puso de relieve que Hegel había recibido una amplia influencia de Kant. Su tesis principal era que Hegel, más que un crítico de Kant, había que comprenderlo como un seguidor que quería continuar el proyecto filosófico kantiano. Debido a su contexto intelectual, es natural que Pippin fuese tan tajante en la primera edición de *Hegel´s Idealism* con el kantismo en Hegel. Esto permitió a la interpretación de Pippin diferenciarse de otros enfoques de ese momento, de lo que se dio noticia atrayendo a

otros intérpretes a su enfoque.[1] Su tesis, novedosa en su contexto a la par que radical, ha sido muy matizada y rebajada en sus obras posteriores sobre Hegel.[2]

Pese a que Pippin años más tarde moderase su postura, lo cierto es que desde entonces se ha legitimado por parte de los intérpretes una lectura —a veces algo simplista— «kantianizante» de Hegel. En lo que Kreines llamó la postura «no tradicionalista» hay esta tendencia. Kreines (2008) situó en esta posición a investigadores como Brandom o Pinkard, en tanto que sus interpretaciones continuaban la interpretación kantiana de Hegel que había propuesto Pippin. A juicio de Kreines, lo que tienen en común estos autores, entre otros, es «la idea de que la filosofía teorética de Hegel es una continuación o extensión del proyecto crítico de Kant, más que un renacimiento o modificación de cualquier forma de metafísica precrítica» (Kreines 2008: 467).

En esta misma estela podríamos situar a Longuenesse (2007) con su *Hegel´s Critic of Metaphysics*, o también a Beiser. Si bien Beiser (1993) tuvo una interpretación más bien spinozista de Hegel, lo cierto es que con los años esa interpretación ha cambiado a favor de una lectura kantiana de Hegel. Prueba de ello es que parte de la base de que Hegel consideró —de acuerdo con Beiser más actualmente (2020)— a su propio proyecto filosófico como la auténtica «realización del espíritu de la filosofía kantiana» (Beiser 2020: 502), el cual se habría disputado con Fichte y Schelling. Ese punto de partida como marco explicativo de la filosofía de Hegel es considerar a la filosofía teorética de Hegel como una extensión de Kant, por lo que también encaja aquí la interpretación más actual de Beiser.[3]

Las lecturas kantianas de Hegel, si bien prestan un servicio a la Academia en tanto que permiten un acercamiento diferente, suelen directamente omitir una diferencia fundamental, que es la del propósito de la filosofía de Kant y la de Hegel. Al esforzarse por vislumbrar la presencia de Kant en el sistema de Hegel, se omiten rasgos distintivos generales de las obras de estos autores, como es el propósito que tenían en sus filosofías. Si sus propósitos fuesen opuestos,

1 Sobre la interpretación kantiana sobre Hegel elaborada por Pippin, véase: Pinkard 1990; Westphal 1993.

2 Véase, por ejemplo: Pippin 2019.

3 Atiéndase a que quizá se podría conceder que Hegel quiso continuar el espíritu de la filosofía kantiana, como dice Beiser agarrándose a una cita de Hegel de la *Fenomenología*. Pero también se enterró junto a Fichte, y no por ello decimos que su proyecto filosófico fuese fichteiano. También tomó posición pública cuando estaba en el *Stift* en el debate sobre el panteísmo spinozista a favor de Spinoza, y no por ello decimos que es spinozista. Incluso termina su *Enciclopedia* con la larga cita griega del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, y no por ello se le reduce a un aristotélico. Como se intentará mostrar en este artículo, Hegel tiene una filosofía propia. Por ello, tratar de comprenderlo como una extensión del proyecto crítico kantiano es un sesgo interpretativo, pues desatiende sus rasgos distintivos. Es más, para afirmar que su proyecto filosófico fue una continuación del criticismo kantiano habría que justificar entonces por qué no lo es de Fichte, Spinoza o Aristóteles, entre muchos otros. Así visto, el punto de partida interpretativo de Beiser parece quizá algo sesgado.

entonces no parece legítimo tratar de «kantianizar» a Hegel, pues no deja de ser un forzamiento de la obra del autor con el objetivo de que cuadre en un marco interpretativo presupuesto gracias a anular el propósito que la dota de unidad. Esto es lo que trataré de mostrar en esta investigación.

Las lecturas kantianas del sistema de Hegel, como argüiré más adelante, ignoran la importancia con la que Kant trató la noción de *System*, mediante la cual negó la posibilidad de crear un sistema filosófico *sensu stricto*. Esto choca frontalmente con el propósito de Hegel en su *Enciclopedia*. Esta diferencia entre Kant y Hegel debe ser atendida rigurosamente antes de intentar leer kantianamente a Hegel, pues, como mínimo, debería ser puesta en consideración.

Para llevar a cabo esta tarea, en el siguiente apartado expondremos brevemente algunas ideas sobre la arquitectónica de la razón pura de Kant. Como se verá, Kant descartará la idea de que pueda haber un sistema que dote de unidad a la diversidad de los saberes humanos. Esto será una tendencia natural de la razón pura, la cual busca una premisa absoluta, la cual, sin embargo, es inalcanzable. Luego, y como punto principal, esta investigación aborda la propuesta sistemática de Hegel. Para ello hay que comenzar con algunas de sus críticas a Kant. Hegel comprenderá que la razón especulativa puede llegar a un sistema de sistemas que tiene alcance real. De ahí que, tras presentar algunas críticas de Hegel a Kant necesarias para comprender su empresa, se pase a explicar cómo en el espíritu absoluto la Filosofía toma el rol de ser la premisa absoluta de un sistema de sistemas.

2. ¿UN SISTEMA DE SISTEMAS? EL PROBLEMA DE LA PREMISA ABSOLUTA SEGÚN KANT

Como es por todos conocido, Kant diferenció a la razón en su dimensión teórica, o razón pura (*reine Vernunft*), y en su dimensión práctica, o razón práctica (*praktische Vernunft*). Para la presente investigación conviene centrarse en la razón pura (o teórica) porque para Kant el establecimiento de un sistema filosófico es una exigencia de la razón pura, no de la razón práctica. Por lo tanto, se debe examinar desde la razón pura la crítica de Kant al posible establecimiento de un sistema de sistemas en filosofía.

La argumentación de Kant parte desde su propia definición de filosofía en la *Crítica de la razón pura*, donde comenta que la filosofía es «un sistema del conocimiento que solo es buscado como ciencia, sin que se tenga otro fin que la unidad sistemática de ese saber, por tanto, la perfección lógica del conocimiento» (*KrV* A838-839 / B866-7). Como ha comentado Calderón (2021: 8), esta definición que da Kant tiene incrustada a la antigua filosofía escolástica, la cual se basaba en la estructuración de un corpus filosófico. La racionalidad de este corpus filosófico se garantizaba mediante el uso de las leyes de la lógica.

Pero fijémonos en que ha señalado que la filosofía es un *sistema* cuya única y exclusiva finalidad es la unidad del saber en tanto que *ciencia*. Estos dos términos no son baladíes, sino que en Kant reciben un significado específico por el que negará más adelante la posibilidad de un sistema filosófico como sistema de sistemas. Pasemos a ver ambos términos brevemente.

En su obra *Prolegómenos metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Kant establece varias definiciones clave para su primera Crítica. Así define Kant la ciencia en *Prolegómenos*: «Toda doctrina, si ha de ser un sistema, es decir, un conjunto de conocimientos organizados según principios, se llama ciencia» (AA IV: 467).[4] Esto es, que la idea de ciencia reside en la noción de sistema. Todo conocimiento para ser verdaderamente ciencia debe ser sistemático. A continuación, en la cita anterior, ha marcado qué es un sistema, aludiendo a que es un conjunto de conocimientos ordenados desde principios. Siendo así el conocimiento humano, entonces necesariamente debe haber alguna facultad humana que busque esos principios que permiten ordenar al conocimiento. Si no fuese así, entonces no podría haber ciencia.

Pues bien, la facultad humana encargada de buscar los principios es la razón pura (*KrV* A 299 / B 356). Siendo así, cuando un conjunto de conocimientos heterogéneos es organizado siguiendo una serie de principios encontrados por la razón pura entonces se conforma un sistema. De este modo es como se transforma «el conocimiento ordinario en ciencia» (*KrV* A832 / B860).

De esto se extrae que para conformar un sistema es condición necesaria ordenar el conocimiento a través de principios porque eso evita que nuestro conocimiento quede como heterogéneo, o fragmentado, dotándolo de unidad. De hecho, es de este modo que surgen los sistemas de conocimiento. Cuando el conocimiento de las ciencias naturales,[5] por ejemplo, se ordena para prevenir o curar enfermedades surge la medicina. O cuando se estudia, elabora y ordena para comprender la estructura, propiedades y transformaciones de los cuerpos compuestos, entonces surge la química. No obstante, la razón pura no se queda ahí, sino que nos empuja hacia un fin último y más elevado, aunque imposible de conseguir. En *Prolegómenos* señala que

> «Aunque si bien una absoluta totalidad de la experiencia es imposible, la idea de una totalidad del conocimiento según principios es, empero, en general, lo único que puede prestarle al conocimiento un género especial de unidad, a saber, la de un sistema; unidad sin la cual nuestro conocimiento es sólo fragmentario y no puede ser empleado para el fin supremo (que es siempre sólo el sistema de todos los fines);

4 Traducción propia. La edición de *Prolegómenos* traducida por Mario Caimi que utilizo en el artículo no llega hasta estas páginas citadas.

5 Desarrollar con detalle cómo debe ser el conocimiento de la naturaleza según Kant nos alejaría del punto principal de esta investigación. Para un desarrollo de esta cuestión, véase: Reyna 2021: 114-123.

pero comprendo aquí no solamente al fin práctico, *sino también al fin supremo del uso especulativo de la razón*» (*Prol.*: 249 / AA IV: 349).[6]

Una totalidad absoluta del conocimiento desde la experiencia es un proyecto inalcanzable. Para ello habría que tener experiencia de absolutamente todo, lo cual es imposible porque excede al conocimiento humano. Sin embargo, lo que sí hay es una búsqueda de una «totalidad de conocimientos según principios», esto es, de un sistema. A esto nos empuja la razón pura, es decir, el uso especulativo —que no práctico en ningún caso— de la razón. Ahora bien, desde la razón pura se conforma el propósito de realizar un sistema de sistemas, es decir, de encontrar la piedra angular que dote de unidad a los diferentes sistemas del conocimiento humano. Ente fin supremo del uso especulativo de la razón consiste en una premisa absoluta que permita alcanzar así la unidad del saber, es decir, que integre a los diferentes sistemas del conocimiento en un gran sistema: formar un sistema de sistemas. Pero ¿en qué sentido es inalcanzable?

El fin supremo del uso especulativo de la razón es desarrollado más claramente en su *Crítica de la razón pura* cuando aborda la arquitectónica de la razón pura. Kant definió así la arquitectónica:

> «entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas. Como la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimiento en un sistema, la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento» (*KrV* A832 / B 860).

Para Kant la arquitectónica es una tendencia natural de la razón pura, pues es necesario para conformar los diferentes sistemas de conocimiento del ser humano. Sin embargo, también añadió en la arquitectónica que «la razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema» (*KrV* A446 / B474). La razón humana, entonces, busca integrar en un orden a los diferentes sistemas del conocimiento. Cada sistema, por autosuficiente que parezca, en realidad remite a otros. Así, cabría decir que la medicina requiere de la química, y la química de la física, etc., ocurriendo que la razón pura busca unificarlos en un sistema de sistemas.

No obstante, esta tendencia de la razón pura es imposible de llevar a cabo. Fijémonos en que Kant no afirma que se alcance, sino que nuestra razón en su uso especulativo tiende hacia ella. Para que hubiera una totalidad que ordenase a los sistemas la razón pura tendría que poder alcanzar entonces una premisa absoluta que pudiera dotar de unidad a todos los sistemas de conocimiento. Esto es obvio: si cada sistema se ordena de acuerdo con un principio —o unos principios—, entonces un sistema que englobe a todos los sistemas deberá tener un principio común a todos los sistemas. En tanto que la razón pura, como ya

6 Traducción ligeramente modificada. Cursivas para enfatizar son mías.

se dijo, es también definida como la facultad de los principios (*KrV* A299 / B356), no solamente consigue formar sistemas, sino que busca conseguir ordenarlos en un sistema de sistemas, por lo que es natural que sea ella la que busque esta premisa absoluta para integrar a la totalidad del conocimiento humano. Pero como continúa aludiendo Kant esto es solo un imposible para la razón pura, pues tal premisa absoluta es inalcanzable (*KrV* A 299 / B 356).[7] El ideal de un sistema de sistemas que alberga un principio común del que emanan todos los sistemas y que le permita regir entonces a cada sistema de conocimiento es una exigencia de la razón pura inalcanzable.[8]

En conclusión, para Kant no puede haber una premisa absoluta que se alcance desde la razón pura dotando de un sentido unitario a todo el conjunto de sistemas del conocimiento por más que nuestra tendencia racional sea esa. Así, conviene recordar que el rechazo de Kant a conformar un sistema de sistemas como sistema filosófico fue puesto de manifiesto no solo en sus obras, sino que también fue una exigencia de sus contemporáneos, que lo veían necesario pese a la negativa de Kant.[9] Esto aparece en varios lugares: en las críticas que le estableció Jacobi,[10] en el propio rechazo de Kant a la propuesta de Reinhold,[11]

7 Cuando la razón pura intenta alcanzar estas premisas incondicionadas se pierde el conocimiento en tanto que se anula el asidero de la experiencia, que es la garantía del conocimiento. Así, como es bien sabido, cuando esto se intenta por parte de la psicología racional con el alma, de la cosmología racional con el mundo, o con la teología racional con Dios, al final se llega a una «ilusión trascendental» porque al no haber experiencia de estos objetos, no se puede afirmar su conocimiento por parte de la razón pura (*KrV* A297 / B355).

8 Conviene recordar que esta exigencia de la razón pura no es una fantasmagoría. Con ella Kant está situando una función indispensable para la razón humana: la meta final de los esfuerzos intelectuales de los seres humanos, aunque es inalcanzable, garantiza el progreso continuo del conocimiento humano.

9 No es objeto de esta investigación comprobar la influencia de esta idea de Kant en todos sus contemporáneos. Eso requiere un escrito mucho más amplio y nos alejaría del tema que se pretende abordar. Además, aunque se esté analizando esta idea, la *Crítica de la razón pura* influenció a grandes pensadores de su época. Para una excelente visión panorámica sobre este tema, véase: Paredes 2024. Para las primeras recensiones de la *Crítica de la razón pura* y cómo las comprendió Kant, véase: Kuehn 2024: 349-397.

10 De entre las críticas que Jacobi sostuvo frente a Kant, destaca el constante reclamo de un principio que diese unidad a toda su propuesta filosófica. Esto era la exigencia de un sistema que explicase la unión de la realidad en sí y la realidad fenoménica. A esto se le añade que para Jacobi la filosofía de Kant era una nueva forma de cartesianismo, por lo que el filósofo de Königsberg debía aceptar que toda su propuesta filosófica presuponía al Yo como premisa absoluta (Villacañas 2001: 34-35).

11 Reinhold propuso comprender el dualismo sujeto-objeto como premisa desde la que Kant partía, esto es, como premisa absoluta que, además, podía valer para constituir un sistema de sistemas, cosa que veía necesaria en la filosofía de Kant (Villacañas 2001: 35-39). Para ello escribió su *Ensayo de una nueva teoría de la capacidad de representar*. Sin embargo, varios de los filósofos en ese momento más cercanos a Kant, como Kiesewetter, Jacobs, Maimon o Beck dieron un reporte negativo sobre el *Ensayo* de Reinhold. A esto se le unía que para Kant la propuesta de Reinhold no podía ser aceptada, pues si él mismo había señalado la imposibilidad de constituir un sistema del conocimiento total del que partiese de una premisa fundamental pues era inalcanzable para la razón pura (Villacañas 2001:38-39).

o también a través de Fichte quien trató de continuar el espíritu de Kant poniendo una premisa absoluta indudable —el Yo— desde la que deducir el resto de los sistemas de conocimiento,[12] e incluso aparece como reclamo en el periodo fichteiano de Schelling.[13]

Algunos años más tarde, Hegel propondrá un sistema de sistemas, es decir, en este punto su proyecto filosófico más que una extensión criticismo es una oposición a la propuesta filosófica de Kant. Sus propósitos filosóficos son, en este sentido, opuestos. Además, Hegel no propondrá una premisa absoluta desde la que comenzar el sistema de sistemas, sino que esta se generará al final del sistema con el espíritu absoluto. Pasemos a continuación a ver esta idea.

3. UN SISTEMA DE SISTEMAS. LA PREMISA ABSOLUTA SEGÚN HEGEL

3.1. Prontuario sobre la razón especulativa

Por lo considerado hasta ahora podría parecer que la *Enciclopedia*[14] es un sistema en sentido kantiano: un conjunto de conocimientos ordenados según principios. Siendo que en Kant la ciencia, como vimos, era en general cualquier doctrina siempre que sea un sistema, entonces la *Enciclopedia* puede ser comprendida como un libro que trata sobre el orden de las ciencias constituyendo

12 El propio Fichte consideraba se comprendía como continuador de la filosofía de Kant justificadamente (Rojas 2016), proclamando que su *Doctrina de la ciencia* era solamente «kantismo bien entendido» (GA I/4: 221). Que su filosofía fuese kantismo bien entendido quiere decir que había un principio claro y evidente por sí mismo —que sería el Yo— desde el que deducir el resto de las ideas de Kant ordenándoles en un sistema filosófico completo. Por eso declara desde el inicio de su obra que «Debemos buscar el principio fundamental [*Grundsatz*] absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni demostrado, ni determinado» (GA I/2: §1).

13 En este periodo de Jena, Schelling se refiere a la filosofía trascendental, pero pese al eco kantiano, en realidad está siguiendo a Fichte (Rojas 2023: 132). Schelling había apoyado ya en su escrito *Allgemeine Übersicht* al espíritu (análogo al Yo de Fichte en este caso) como principio de unidad que fundamenta luego reflexivamente la diferencia entre el sujeto y el objeto desde la que siguen el resto de conocimiento. En lo que es conocido como la «segunda época» de Schelling, las influencias de Fichte se harán todavía más patentes como ya apuntó Rojas (2022: 95-96).

14 Es cierto que en no pocas ocasiones se ha asumido que el sistema hegeliano nació con la *Ciencia de la lógica* (Polo 2018; Matana Ereño 2021; García 2022, 95-99). En contraste, aquí lo considero en la *Enciclopedia*. Esto se debe a dos motivos. En primer lugar, lo que se expone en la *Ciencia de la lógica* en cualquier caso es el método de la filosofía. Este método, como se comenta en el prólogo de la *Ciencia de la lógica*, habría sido ya empleado en su *Fenomenología del espíritu*. Pero la explicitación de un método no constituye de facto un sistema, pese a que Hegel considere que hay un contenido. En segundo lugar, el sistema en la *Enciclopedia* hay una adecuación entre la Lógica y las filosofías reales. Sin ellas no se puede probar la realización de la Lógica en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). De ahí que Hegel viese necesario a partir de 1817 hacer explícito el contenido de la Lógica en las filosofías reales (Padial, 2014: 125-128).

un sistema.[15] Pero en realidad esto sería inasumible porque la *Enciclopedia* sería un sistema de sistemas, lo que va en la dirección opuesta a Kant. Además, no es un sistema de sistemas al uso, pues no busca —como exigió Jacobi, o intentaron enmendar Reinhold y Fichte— partir desde una premisa absoluta, sino que la premisa absoluta, en cualquier caso, aparecerá como resultado final. Pasemos a vislumbrar esto. Para ello primero debemos comprender varias de las críticas de Hegel a Kant que posibilitarán la base de la constitución de un sistema de sistemas. Luego, en el siguiente apartado, expondré ese rasgo característico del espíritu absoluto, que es premisa absoluta del sistema, primer principio, pero que emerge solo al final como resultado.

Si bien existían las enciclopedias dieciochistas y decimonónicas, que tuvieron su auge con Diderot y D´ Alembert, el proyecto enciclopédico de Hegel se diferencia por su ordenación inmanente. Las enciclopedias ordenaban el conocimiento con criterios pragmáticos, tales como temas u órdenes alfabéticos. Eso es un criterio extrínseco al saber, pues, aunque fuese útil, no expresa nada sobre el propio saber (Padial 2014: 113-119). En contraste, Hegel busca un orden del conocimiento de manera inmanente.[16] Esto quiere decir que, al igual que un organismo se desarrolla con inmanencia —por su propia fuerza y predisposición biológica— el saber se desarrolla a sí mismo y ordena cada una de sus partes también con una cierta autonomía (Padial 2014: 119-122; Ortigosa 2024: 75-80).

En esta propuesta de Hegel subyace un *telos* intrínseco al propio saber, que se opone a la manera mecánica de ordenación de las enciclopedias de su época. Esta superación de la teleología frente al mecanismo quedó plasmada años atrás en su *Ciencia de la lógica*, donde Hegel señala que «la *teleología* viene enfrentada sobre todo al *mecanismo*, dentro del cual la determinidad puesta en el Objeto es esencialmente, en cuanto exterior, una determinidad tal que en ella no se manifiesta *autodeterminación* ninguna» (CL II: 290 / GW 12: 154). Este es un punto principal del sistema como teleología en Hegel: la teleología muestra cómo algo se determina a sí mismo desde sus propias fuerzas, igual que la semilla termina siendo un roble. Por el lado contrario, aquello que es mecánico está empujado extrínsecamente, sin autonomía, como el reloj por el relojero. La originalidad hegeliana en su contexto está en ofrecer una enciclopedia con un ordenamiento teleológico frente al orden mecánico.

15 Aquí con `ciencia´ me refiero a *Wissenschaft*, no a *Naturwissenschaft* (ciencia natural), es decir, al conjunto del conocimiento. Tal y como hace Hegel cuando refiere a su término *Wissenschaft* diferenciándola de las ciencias particulares (Mattana 2021: 137-141).

16 Beiser (2005: 105) comprendió el organismo como una metáfora. Sin embargo, Ng (2020: 3) comprende que no es una alusión metafórica, sino que más bien es constitutiva del sistema: una noción ontológica por encima de una metáfora biológica. En este trabajo se toma esta última orientación. Debatir esto ahora nos desviaría del tema. Pero véase un excelente artículo al respecto en: Viviana Palermo 2021.

Visto así, el proyecto sistemático de Hegel se distancia en su propósito de las ideas de Kant. Recordemos que Kant nos había señalado que la arquitectónica de la razón pura buscaba siempre una premisa absoluta que dotase de unidad a todos los sistemas del conocimiento, pero que, eso es una exigencia de la razón que es de suyo inalcanzable. El proyecto enciclopédico de Hegel se contrapone a esta idea de Kant: es alcanzable solo al final del sistema.

Para ello, en primer lugar, Hegel reconstruye la noción de razón (*Vernunft*) mostrando ahora su fecundidad. Para Hegel la razón integra dentro de sí al entendimiento, pero le permite ir más allá de lo meramente empírico. Ya en 1802, en *Creer y saber*, Hegel había calificado al entendimiento kantiano como entendimiento «finito». Como aclara Paredes,

> «la función del entendimiento kantiano no sobrepasa el nivel de la experiencia, lo que quiere decir, por un lado, que el conocimiento intelectual sigue siendo empírico y, por otro lado, en tanto que ese conocimiento es el único posible, estamos en realidad ante un conocimiento finito, cuya finitud supone excluir la posibilidad de un conocimiento racional, así como absolutizar al propio entendimiento. Pero Hegel no pretende prescindir del entendimiento, sino ponerlo en relación con la razón con vistas a eliminar la absolutización del mismo» (Paredes Martín 2022: 288).

Cuando Paredes señala que el entendimiento kantiano no sobrepasa a la experiencia se debe a que todo conocimiento tiene siempre su asidero en lo empírico y sensible. Esto era la garantía que proporcionaba Kant del conocimiento, excluyendo así al conocimiento plenamente racional. De este modo, el entendimiento es una facultad que rige a todas las demás funcionando como criterio de demarcación en los límites del conocimiento humano. No obstante, ya en 1802, como señala Paredes, Hegel se opone a ello porque pretende anular el absolutismo del entendimiento en la filosofía teórica de Kant y, en su lugar, propone una versión más robusta sobre la razón.

Para ello, primero Hegel plantea una crítica a Kant desde el inicio de la *Enciclopedia*. Para Hegel, Kant había reducido el conocimiento teorético únicamente a aquello de lo que hay experiencia, siendo pues, que los objetos más allá de la experiencia (Dios, alma y mundo) son de suyo incognoscibles porque no puede haber experiencia de ellos (*KrV* A297 / B355).[17] Por ende, no eran objetos del conocimiento para la razón pura. Aquí Hegel comienza a separarse de Kant. Ya en su §8 de la *Enciclopedia* extiende el concepto de experiencia. Ahí señala que Dios, el espíritu y la libertad[18] no son incognoscibles para la razón

17 Incognoscibles para la razón pura no quiere decir inexistentes. No es que no tengan un espacio ontológico, sino que lo que Kant refería es a que la razón pura no podía alcanzarlos. De ahí por ejemplo con Dios, que luego se dé cuenta de ello con la razón práctica.

18 La libertad en Kant era, desde la razón pura, la tercera antinomia. Por ende, se podía llegar desde la razón pura a que existía y también a que no existía (*KrV* A 444/B 472). Hegel, no obstante,

teorética. Hegel le concede a Kant que no hay experiencia *sensible* de ellos. Pero eso no quiere decir que no haya experiencia de ellos, pues hay experiencia de la conciencia de estos objetos: «cierto que no se experimentan sensiblemente, pero sin embargo y en general [todo] lo que está en la conciencia de experimenta; eso es incluso una proposición tautológica» (*Enz C*: §8). Con esto Hegel ya ha comenzado a enmarcar un concepto de experiencia (*Erfahrung*) más amplio que el de Kant: si algo aparece en la conciencia, entonces hay experiencia de ello —y el conocimiento sobre estos objetos es verdadero en tanto que se eleva desde la experiencia al pensamiento—.[19] Por ende, si el conocimiento remite a la experiencia sensible *y también* a la experiencia de la conciencia, entonces hay conocimiento más allá de los límites de la sensibilidad. Es un conocimiento diferente al sensible, pero no por ello menos valioso. De aquí la nota a este parágrafo, en la cual Hegel comenta que:

> «Es una vieja proposición que equivocadamente se suele atribuir a Aristóteles, como si con ella se expresara el punto de vista de su filosofía, que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: nada hay en el pensar que no haya estado antes en el sentido, en la experiencia. Hay que considerar como un simple malentendido que la filosofía especulativa no quisiera conceder esta proposición. Pero ella viceversa afirmará igualmente: *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu* en el sentido enteramente universal de que el *nus* (y en determinación más profunda, el *espíritu*) es la causa del mundo y, en un sentido más próximo (cfr. § 2), que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y por ende una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento» (*Enz C*: §8N).

Que no haya nada en el pensamiento que no haya estado antes en la experiencia es asumible para la filosofía especulativa. Pero porque su concepción de la experiencia es diferente: nada que haya estado en la experiencia está fuera del pensamiento. Nada en el ser humano está alejado del pensamiento, pues este reviste a todo lo humano. El pensamiento es el *nus* griego, la determinación más elevada del espíritu,[20] la nota distintiva del espíritu (*Enz C*: §2). Por eso un

al imbricarla con la razón llegará a conclusiones distintas a Kant mediante el desarrollo dialéctico. Sobre esto, véase: Duque 2004; Álvarez 2005. Para una explicación ontológica más exhaustiva desde la visión hegeliana, véase también: Álvarez 2000.

19 En la Lógica de Hegel se muestra que la verdad no está en las cosas mismas, ni en nuestra subjetividad, sino que aparece en el pensar y sus determinaciones. Sobre esto, véase: Aragüés, 2021: 60-64; 67-76. También véase: Padial, 2022.

20 Para una explicación más detallada sobre el *nus* en Hegel, véase: Padial 2018; Padial 2022. Recuérdese que la experiencia sensible es algo que comparten animales y seres humanos. Podría parecer a simple vista entonces una determinación natural. Pero como ya han mostrado otros autores (Padial 2009: 507-508; Morani 2022: 158-165) la naturaleza en el espíritu es *otra* naturaleza. Por eso será clave en la Antropología de Hegel la «segunda naturaleza», pues es segunda no solo como hábito, sino que verdaderamente es otro tipo de naturaleza. Esto se debe a que, si bien el ser humano tiene una base natural, el espíritu en cuanto emerge espiritualiza a todo lo natural que hay en él.

sentimiento como es el sentimiento religioso, que surge de la interioridad humana, es una experiencia que, aunque no toma asiento en la sensibilidad, sí que la toma en el pensamiento. Precisamente, al situar Hegel la verdad en el pensamiento (Aragüés 2021: 60-64), entonces es que puede aflorar la verdad de ese sentimiento.

Pues bien, Hegel parte de esta base para criticar más adelante la cosa en sí de Kant. Hegel la definió así: «la cosa en sí (y bajo el termino cosa se comprende también al espíritu, a Dios)» (*Enz C*: §44N). Cuando realice su crítica a Kant sobre la cosa en sí, Hegel lo primero que delimita es que esta crítica afecta también a la cognoscibilidad de Dios y del espíritu. De acuerdo con esta nota al §44, según Hegel, Kant piensa la cosa en sí abstrayendo: parte de los objetos de la experiencia y comienza a vacilarlos, a abstraer su contenido de modo en que establece un producto de la conciencia (fenómeno) y uno realidad inalcanzable para la conciencia (cosa en sí). Para Hegel, la cosa en sí se torna entonces una ilusión, pues lo que hace Kant —para Hegel— es tomar el fenómeno y vaciarlo de sus determinaciones para llegar a deducir que hay una cosa en sí al margen de la conciencia, por lo que la cosa en sí se deduce privando al fenómeno de sus determinaciones. En tanto que la experiencia de la conciencia es un punto clave para el conocimiento según Hegel, él concluye que «según esto, de lo único que hay que maravillarse es de haber leído tantas veces que no se sabe qué es la cosa-en-sí, nada hay tan fácil de saber como eso» (*Enz C*: §44N). Para Hegel la cosa en sí es accesible para el conocimiento teorético.

Es más, la razón especulativa puede ir más allá, conociendo incluso la realidad más allá de lo empírico, pues en tanto que pensamiento, ahí estará la verdad. Recordemos que Kant defendió la incognoscibilidad de las tres ideas de la razón (Dios, alma y mundo). Hegel realizará una exposición crítica sobre la supuesta incognoscibilidad de los incondicionados de Kant, como el alma (*Enz C*: §47N), el mundo (*Enz C*: §48N) y Dios (*Enz C*: §49), pues para el idealista son accesibles a nuestro conocimiento porque hay experiencia de estas tres ideas en la conciencia.[21] En estos tres casos, Hegel cree que Kant en el fondo está siguiendo a Hume, especialmente en el tercer incondicionado (Dios) pues «al ascenso del pensamiento a Dios desde la representación empírica del mundo, se le contrapone el punto de vista de Hume (…); un punto de vista que declara improcedente pensar las percepciones, o sea, extraer de ellas lo universal y necesario» (*Enz C*: §50). Para Hegel si la razón consigue alcanzar lo universal y necesario, entonces no puede compartir el punto de partida humeano de Kant sobre la experiencia.[22]

21 También continúa parte de su crítica en su exposición de los §§50-51.

22 Hay que tener en cuenta que esta lectura de Hegel sobre Kant es sesgada, pues omite la relevancia de los juicios apodícticos en Kant. Para Kant la razón pura sí que consigue llegar a juicios apodícticos y, por lo tanto, universales y necesarios. La razón pura los alcanza en la física y la matemática y, por ende, desde un punto de partida a priori. Esto es omitido aquí por Hegel. Pero,

Así, donde Kant llamaba a la cautela a la hora de lanzarse a la metafísica —volviendo a la necesidad de la experiencia sensible como garantía para el conocimiento—, Hegel va a dar un paso hacia delante. Al final del segundo posicionamiento del pensamiento respecto a la objetividad, Hegel señala su consideración sobre Kant, y es que «este pensamiento [de Kant], que aquí se llama *razón*, se ve privado de toda autoridad al ser despojado de toda determinación» (*Enz C*: §60N).[23] Para Hegel, Kant había anulado la autoridad de la razón, pues lo que determina el conocimiento es el entendimiento desde la experiencia sensible,[24] pero no la razón. Y Hegel termina considerando que «el principio de la independencia de la razón, de su absoluta autosuficiencia en ella misma, hay que verlo desde ahora como principio universal de la filosofía, como una de las convicciones de la época» (*Enz C*: §60N). Si bien Hegel en este mismo parágrafo aplaude a Kant ser quien descubrió en su *Crítica de la razón práctica* la autosuficiencia de la razón, lo cierto es que también hay una diferencia fundamental: Hegel se está refiriendo a la razón como autosuficiente en sentido especulativo y, por ende, recogiendo también a la razón teorética, y no solo a la práctica. La razón especulativa —teórica y práctica— es el principio de la filosofía.

En conclusión, para Hegel el conocimiento viene de la experiencia, pero esta no es solo sensible, sino que también es la experiencia de la conciencia.[25] De este modo la razón puede elevarse sobre lo empírico alcanzando lo universal y necesario. Esto es una restitución de la autoridad de la razón especulativa (teorética y práctica) que muestra su autosuficiencia, la cual es para Hegel el principio de la filosofía. Planteada ya esta base, aunque sea resumidamente, ahora podemos pasar a comprender cómo esta idea crítica sobre la razón con Kant está de trasfondo en la concepción sistemática de Hegel permitiéndole elaborar un sistema de sistemas.

3.2. La filosofía como resultado: la premisa absoluta al final

En su introducción a la *Enciclopedia* Hegel deja claro que el comienzo de la filosofía es el pensamiento que se piensa a sí mismo. Esto es la célebre autogeneración del pensamiento filosófico, en la cual reside su libertad: «sólo que eso

lo que Hegel está refiriendo, no obstante, es a que tanto para Kant como para Hume no se puede llegar a un conocimiento universal y necesario partiendo de la representación empírica que proviene de la experiencia.

23 Los corchetes aclarativos son míos.

24 Insisto en que esto es la lectura de Hegel sobre Kant. Para Kant el entendimiento produce el conocimiento desde sus propios principios y reglas a priori. De hecho, son su condición de posibilidad. Pero Hegel parte de una concepción de Kant muy cercana al empirismo y de ahí su crítica.

25 Un desarrollo exhaustivo de esto llevaría a los §§445-468 de la *Enciclopedia* para explicar los mecanismos cognitivos del ser humano que Hegel retoma en su Psicología. Sin embargo, esto nos alejaría demasiado de nuestro propósito. Para este tema, véase: Ferrarin 2023; Kérvegan 2023; Orsini 2023.

es precisamente el acto libre del pensar: ponerse en la posición en la que es para sí y, por tanto, él mismo se engendra y da su objeto» (*Enz C*: §17). Aquí, esa restitución de la autoridad de la razón con la que cerraba su crítica a Kant es clave, pues allí se dijo (*Enz C*: §60N) que la autosuficiencia de la razón es el principio universal de la filosofía. Gracias a esta restitución de la autosuficiencia de la razón es por la que Hegel puede decir en su §17 que la filosofía es el pensamiento que se piensa a sí mismo, ella misma se da su objeto y se autogenera precisamente por su autosuficiencia.[26] Al ser autogenerativa entonces no está sujeta a ninguna premisa anterior, no hay una condición previa, es decir, la filosofía es libre en tanto que es *incondicionada*.

Hay otro punto clave en el §17. Hegel adelanta algo más que será clave al final de la *Enciclopedia*: la filosofía como acto libre, o como incondicionada, «debe convertirse en resultado en el interior de la ciencia y precisamente en su último resultado con el cual la filosofía alcanza de nuevo su comienzo y a él regresa» (*Enz C*: §17). Esta idea quiere decir que la filosofía retornará a su punto de partida, pero tras haberse desarrollado. Así, la ciencia para Hegel —la filosofía— terminará por mostrarse como resultado, es decir, como aquello que hace explícito lo que estaba implícito. Vuelve al origen, pero no repite nuevamente, sino que incorpora lo que ha desarrollado.[27] ¿Qué es lo que se hace explícito plenamente entonces? La filosofía como acto incondicionado. Esto es en el fondo el destino del espíritu, como pasaré a mostrar.

Justo al comienzo de la filosofía del espíritu, Hegel redacta una introducción a esta (*Enz C*: §§377-386). La introducción no es una introducción al espíritu subjetivo, sino a toda la filosofía del espíritu. Allí, lo primero que señala Hegel es que todo el espíritu se basa en el lema délfico *Conócete a ti mismo* (*Enz C*: §377). Como él mismo aclara, esto no quiere decir un conocimiento particular del individuo sobre sí mismo, «sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano (…) de la esencia misma como espíritu» (*Enz C*: §377). Así, el espíritu tiene un carácter teleológico que le lleva a conocerse a sí mismo trascendiendo su individualidad. Conocer al ser humano, la esencia del espíritu, es conocerlo más allá del desarrollo de sus capacidades intelectuales (espíritu subjetivo), también más allá de su historia como colectivo (espíritu

26 Sepúlveda (2023: 183-187) ha señalado que detrás de esto está la voluntad subjetiva que es la que se decide a filosofar. En buena medida es así, pero tampoco conviene obviar que desde 1802 Hegel ya se había distinguido explícitamente de la *Reflexionsphilosophie* tratando de superar las unilateralidades y dicotomías —como la escisión sujeto-objeto— con su filosofía especulativa que buscaba ya por aquel entonces un principio originario (Paredes 2022: 287). Es por ello por lo que aquí, en la *Enciclopedia* el pensamiento que se piensa a sí mismo siendo él sujeto y objeto a la vez sea cumplimiento de su propósito ya concebido en 1802. Para un desarrollo más detallado sobre este tema, véase: Paredes 2022.

27 Por motivos de extensión no me es posible detenerme en la circularidad hegeliana. El tema de la circularidad tuvo una aparición precedente en la *Fenomenología* y que ayudó a la conformación del método en la *Ciencia de la lógica*. Sobre este tema, véase: Orsini 2021.

objetivo). Es conocerlo en su máximo desarrollo, es decir, en último término como absoluto.

Conocerse el espíritu a sí mismo para terminar conociéndose como absoluto quiere decir que se hace explícito algo que estaba implícito en el propio espíritu. Esto será justamente su infinitud. De ahí que Hegel señale más adelante que el espíritu subjetivo y objetivo se ocupan del espíritu finito, mientras que el espíritu absoluto se encarga de espíritu infinito (*Enz C*: §386). El espíritu subjetivo y objetivo, si bien aportan conocimiento sobre el espíritu, no culminan este conocimiento. Son espíritu finito, y como señala Hegel, «la finitud tiene aquí su significación de ser la inadecuación del concepto y la realidad» (*Enz C*: §386). Que sea una inadecuación entre su concepto y la realidad no quiere decir que lo que allí se diga sea falso, sino que es parcial. Será entonces solamente en el espíritu infinito que consiga alcanzar la adecuación entre su concepto y la realidad.

Sin embargo, para poder alcanzar este conocimiento sobre sí mismo, el espíritu tiene que recorrer todo el camino de la filosofía del espíritu: «los distintos peldaños de esta actividad, en los cuales, como apariencia, el espíritu finito está determinado a demorarse y a recorrerlos, son peldaños de su liberación (…); una verdad para cuya forma infinita como saber de ella, apariencia se purifica» (*Enz C*: §386). El espíritu está destinado a realizar un proceso de depuración hasta llegar a la infinitud. Así, cada paso del espíritu por cada escalón, o peldaño (*Stufe*), es una nueva depuración liberadora cuyo *telos* no es otro que el espíritu infinito.[28]

El saberse del espíritu como infinito es precisamente lo que completa el círculo. Esto es, que la ciencia se alcance a sí misma. Si bien la finitud era la inadecuación entre concepto realidad, lo primero que apunta Hegel en el espíritu absoluto (infinito) es que aquí «el concepto del espíritu tiene su realidad en el espíritu» (*Enz C*: §553). Ya no hay inadecuación. El espíritu se ha alcanzado a sí mismo.

Este cumplimiento del lema délfico se ha llevado a cabo a través de tres formas, que son las tres figuras del absoluto: Arte, Religión revelada y Filosofía. De entre ellas, nos interesará particularmente detenernos en la última, la Filosofía. Es solo en la Filosofía donde se ha llegado a elevar a la totalidad como un «*pensar autoconsciente*» (*Enz C*: §572). Si bien el Arte y la Religión revelada mantienen cierta base en la sensibilidad,[29] la filosofía es la única capaz de elevarse a lo universal y necesario, de tomar al Absoluto desde el pensamiento puramente.

28 En cierto modo, ya en su *Fenomenología* había planteado una idea similar con la necesidad de la depuración de la conciencia hasta conseguir el saber absoluto. Sobre esto, véase: Amengual 2018; Gómez Ramos 2018.

29 El Arte obviamente se expresa mediante la sensibilidad, pero la Religión proviene de la representación. Sin embargo, la representación, aunque va un paso más allá de la sensibilidad, tiene también su asidero en esta.

Esto es conocerlo sin ataduras, sin condiciones, en su libertad. Entonces la Filosofía como pensar autoconsciente es «así el *concepto* pensante, [ahora] conocido, del arte y la religión, en el cual lo diversificado en el contenido ha sido conocido como necesario, y esto necesario [ha sido conocido] como libre» (*Enz C*: §572).

Este modo de conocer universal y necesariamente de la Filosofía es la libertad, la cual es la verdadera sustancia del espíritu (Padial 2023: 234-235). Gracias a esto la filosofía se ha dado a sí misma su propio concepto. De ahí que señale también que la filosofía «al concluir, comprende su propio concepto, es decir, *hacia atrás ve* solamente su propio saber» (*Enz C*: §573). Esto es, que, al ser la figura más elevada del absoluto, puede ver que todo lo que anteriormente se ha desarrollado —no solo en el espíritu absoluto, sino en la Lógica, en la Filosofía de la naturaleza, etc., en general, en todo el sistema— era su propio saber. Lo cual quiere decir que la Filosofía es la que da el sentido último a todo el conocimiento. Es el culmen del sistema, su premisa absoluta que ahora se revela justificando al sistema (filosófico) que integra a los sistemas del conocimiento.

Si con Kant no había posibilidad de una premisa absoluta, que dotase de sentido a todo el sistema —a causa de que iba más allá del conocimiento posible—, con Hegel lo que dota de sentido y justifica todo conocimiento en último término es la Filosofía. Recordemos que la Filosofía es pensamiento autoconsciente, es decir, que sabe de su propio acto de pensar libremente. Pero también, como vimos en el §17, el comienzo de la filosofía había sido libre desde el inicio, pues ella misma se había dado su propio objeto. Ahora, al final del sistema, entonces «la ciencia ha regresado de este modo a su comienzo, y lo lógico es así su *resultado* como lo espiritual» (*Enz C*: §574). Que la ciencia ha regresado a su comienzo es ahora evidente. En el §236, al final de la Lógica de la *Enciclopedia*, se llegaba a la Idea que se piensa a sí misma. El espíritu, a través de la Filosofía, es aquí la encarnación de la Idea: «este concepto de la filosofía es la idea que se piensa» (*Enz C*: §574). De este modo, hay una adecuación final entre la realidad y su concepto en el espíritu, pues el espíritu ha alcanzado adecuadamente su conocimiento sobre la realidad efectiva y su propio concepto. Esto es la fase más elevada del espíritu, la dialéctica absoluta (Sepúlveda 2018: 191). O, dicho de otro modo, el espíritu es libre y ha alcanzado así su verdad (Mattana Ereño 2020). Es el espíritu pensándose a sí mismo y siendo autoconsciente de que él es el *telos* de todo conocimiento, pues conoce esta experiencia de la conciencia que, al instalarse en el Concepto, da lugar a la Filosofía.

Así visto, entonces en Hegel la premisa absoluta no es una premisa presupuesta, ni tampoco que estuviera ya puesta al final del sistema y a la cual se logra acceder, sino que es autogenerativa. Esto es, que se ha generado a sí misma a lo largo de todo el sistema y lo ha cerrado formando un sistema de los sistemas del conocimiento. De ahí que su orden sea inmanente al propio

pensamiento.[30] Esto es una diferencia vital con Kant: un sistema de sistemas para Kant era imposible porque no se podía conocer la premisa absoluta, pues los sistemas de conocimiento, en tanto que diferentes sistemas, son adecuaciones de nuestro intelecto. En contraste, para Hegel un sistema de sistemas que englobe ciencias naturales, históricas, humanas, etc., dentro de sí es posible porque hay un fundamento absoluto, que es autogenerado como pensamiento que se piensa a sí mismo en la Filosofía, dando así unidad a todos los demás conocimientos humanos gracias, precisamente, a que la razón es autosuficiente y puede ir más allá de la experiencia sensible.[31] Por eso en Kant están las ciencias, con diferentes fundamentos, mientras que para Hegel la Filosofía es *la* ciencia.

4. CONCLUSIÓN

A lo largo de esta investigación se ha mostrado la originalidad del sistema de Hegel para comprobar hasta qué punto es compatible el proyecto filosófico kantiano. Las lecturas que tratan de tender puntos comunes entre Kant y Hegel son útiles, pero no debe perderse de vista nunca que son proyectos filosóficos opuestos como se ha demostrado en esta investigación.

Para ello primero se ha visto el rechazo explícito de Kant sobre la conformación de un sistema de sistemas. Para él, una premisa absoluta que dotase de sentido unitario al conjunto de los sistemas del conocimiento era una exigencia proveniente de la razón pura. Sin embargo, esta exigencia es irrealizable para el conocimiento humano como se explicó anteriormente. Esto se debe a que excede los límites cognoscitivos del ser humanos. De este modo, se mostró que Kant estaba en contra —a diferencia de algunos de sus contemporáneos— de conformar un sistema de sistemas del conocimiento.

Luego se ha mostrado el propósito del proyecto enciclopédico de Hegel. Él elaboró en su *Enciclopedia* un sistema que es, justamente, un sistema de sistemas del conocimiento como se ha mostrado. Pero esto no solo es que sea un propósito contrario a la visión kantiana, sino que, además, para su realización, Hegel critica a la filosofía de Kant. En primer lugar, el concepto de experiencia es un punto aparentemente común en Kant y Hegel: ambos consideran que el conocimiento proviene de la experiencia. Sin embargo, Kant acepta solo la experiencia sensible, mientras que Hegel señala explícitamente en oposición a Kant que él acepta la experiencia sensible y la experiencia de la conciencia. Aquí

30 De este modo, puede entenderse que Hegel está dando cumplimiento al ideal ilustrado del árbol de la ciencia. No obstante, atiéndase a que la concepción de Hegel sobre la Ilustración es bastante particular. Sobre este tema, véase: Viviana Palermo 2023.

31 En ocasiones se suele señalar que el problema de este sistema hegeliano es su comienzo y su circularidad. Estos temas no han sido aquí abordados porque no son el objetivo del artículo, pues se aleja mucho del propósito de esta investigación. No obstante, para un excelente artículo al respecto vuelvo a remitir al texto de Orsini (2021), y sobre el comienzo véase: Dunphy 2021.

ya encontramos una raíz totalmente diferente acerca de qué se puede conocer. En segundo lugar, esta experiencia, para alcanzar su verdad en el pensamiento, debe ser tomada en consideración por la razón. Nuevamente, Hegel se muestra explícitamente contrario a Kant: la razón especulativa de Hegel anula la escisión entre razón pura y razón práctica que Kant había establecido y considera, además, que alcanza lo nouménico —en tanto que, como se argumentó, para Hegel el noúmeno no existe—. A esto se le añade que la razón especulativa busca una restitución de la autosuficiencia de la razón, la cual había sido denostada por Kant —según Hegel—. Así, la razón especulativa hegeliana es radicalmente diferente de la razón kantiana en tanto que busca ir más allá y establecer su autosuficiencia. Es más, la razón especulativa es la condición de posibilidad para alcanzar a la premisa absoluta, la Filosofía.

Finalmente, una vez que la autosuficiencia de la razón especulativa quedó demostrada, entonces se llega al establecimiento de un sistema de sistemas del conocimiento —lo que con Kant era exigencia de la razón pura, pero irrealizable—. Si Hegel no hubiese mostrado la robustez de la razón especulativa —en contraposición explícita a Kant, insisto— no podría confiar en que su sistema es la explicación última de la realidad. Es aquí donde la razón especulativa, que puede ir más allá de los límites de la sensibilidad, alcanza a vislumbrar cuál es la premisa absoluta del sistema: la Filosofía. La Filosofía cumple la función de ser la premisa absoluta que cierra el sistema. Esto, como se mencionó, separa tajantemente a Hegel de Kant. Primero, porque hay una premisa absoluta. Segundo, porque se aleja del intento de algunos continuadores de Kant —Reinhold, Fichte y primer periodo de Schelling— de comenzar partiendo de una premisa absoluta. En contraste, la de Hegel no es un comienzo de sistema, sino un resultado final que, solo y exclusivamente al final del sistema, se muestra ante la razón especulativa.

Así visto, conviene señalar que entonces las lecturas kantianas de Hegel, en general, no deberían prescindir del propósito sistemático —o no— de ambos autores. Es útil tender puentes entre filósofos, pero no se debe forzar aquello que no encaja. Cuando se realiza una comparativa sobre el contenido de una noción kantiana y otra hegeliana por parte de los intérpretes ya citados, por normal general se omite la sistematicidad hegeliana: hay un orden del saber por lo que desgajar un contenido de su lugar en el sistema no es trivial, pues, si bien Hegel siguió algunas ideas de Kant —como de tantísimos otros—, las que coincidan, al incorporarlas en su sistema en un lugar concreto entonces adquieren una nueva significación. Dicho de otro modo: lo que pueda haber de contenido kantiano en Hegel ya está reconstituido como parte del sistema, por lo que no se puede comprender ese contenido igual que en Kant. Así, parece poco legítimo comprender a Hegel como una extensión del criticismo kantiano, ni tan si quiera como continuador del espíritu de la filosofía kantiana. En conclusión, Hegel era Hegel, y cualquier reduccionismo de Hegel a Kant quizá llegue a ser

una lectura interesante, pero siempre será inverosímil si se investigan las bases y se comprende el valor de elaborar un sistema de sistemas de conocimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ, M., (2000). «La autodeterminación del concepto y el sentido de la libertad». En M. Álvarez / M. del Carmen Paredes (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*, (27-47). Universidad de Salamanca.

ÁLVAREZ, M. (2005). «La libertad en el sistema de Hegel». En M.ª C. Paredes (ed.), *Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente* (281-323). SCLF.

AMENGUAL, G. (2018). «La Fenomenología del Espíritu como búsqueda de una forma de vida» en *Studia Hegeliana*, (4), 47–60.

ARAGÜÉS, R. (2021). *Introducción a la Lógica de Hegel*. Herder.

BEISER, F. C. (1993). «Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics». *The Cambridge Companion to Hegel* (1-24). Cambridge University Press.

BEISER, F. (2005). *Hegel*. Routledge.

BEISER, F. (2020). «Hegel and the history of idealism» en *British Journal for the History of Philosophy*, 28 (3), 501-513. DOI: https://doi.org/10.1080/09608788.2019.1661828

CALDERÓN, M. L. (2021). «El sistema de las ciencias de Kant: la física y la biología» en *Claridades. Revista de Filosofía*, 13(1), 189-206. DOI:

https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v13i1.9894

CARDANI, M. (2017). «F.H. Bradley: ¿un espinosista hegeliano?» en *Studia Hegeliana*, (2), 53-68. DOI: https://doi.org/10.24310/stheg.v0i2.3706

DUNPHY, R. (2021). «Hegel and the Problem of the Beginning» en *Hegel bulletin*, 42(3), 344-367. DOI :10.1017/hgl.2020.11

DUQUE, F. (2004). «Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel» en *Tópicos*, (12), 5-40.

FERRARIN, A. (2019). «Method in Kant and Hegel» en *British Journal for the History of Philosophy*, 27(2), 255-270. DOI: https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1506314

FERRARIN, A. (2023). «Funzione e significato della Psicología». En A. Di Riccio, A. Ferrarin, G. Frilli, y D. Manca, *La Psicologia di Hegel. Un commentario*, (80-103). Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.

FICHTE, J. G. (1964 y ss.). *Gesamtausgabe.* Herausgegeben von R. Lauth u. H Jacob. Bad Cannstatt. (=GA).

GARCÍA, J. A. (2022). «Libertad y Saber (En torno al parágrafo 244 de la Enciclopedia). Una discusión acerca del intelecto personal». En J. A. García, y R. Reyna (coords.), *Estudios sobre idealismo alemán*, (87-112). Ápeiron Ediciones.

GÓMEZ RAMOS, A. (2018). «Autoconciencia del espíritu y saber de la historia» en *Studia Hegeliana*, (4), 185–196.

HEGEL, G. W. F. (1968 y ss.). *Gesammelte Werke*. Meiner. (=GW).

HEGEL, G. W. F. (2015). *Ciencia de la lógica II. La Lógica subjetiva*. Abada. (=CL II).

HEGEL, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Abada. (=Enz C).

KANT, I. (1900). *Kants gesammelte Schriften. Akademie Textausgabe*. de Gruyter. (=AA).

KANT, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Istmo. (=*Prol.*).

KANT, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. FCE. (=*KrV*).

KÉRVEGAN, J. F. (2023). «Lo spirito libero (§§ 481-482)». En A. Di Riccio, A. Ferrarin, G. Frilli, y D. Manca, *La Psicologia di Hegel. Un commentario*, (325-340). Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.

KUEHN, M. (2024). *Kant. Una biografía*. Akal.

LONGUENESSE, B. (2007). *Hegel´s Critic of Metaphysics*. Cambridge University Press.

MATTANA EREÑO, L. (2020). «Decidirse por la libertad: decidirse por la verdad. La reflexión que se hace sistema» en *Studia Hegeliana*, (6), 77–93. DOI:

https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v6i.11433

MATTANA EREÑO, L. (2021). «La filosofía como método y el método de la filosofía. Algunas consideraciones en torno a la noción de sistema en Hegel» en *Ideas y Valores*, 70 (177), 131-152. DOI: https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n177.76659

MORANI, R. (2022). «L'eticità come seconda natura nella Filosofia del diritto di Hegel» en *Studia Hegeliana*, (8), 155–172. DOI:

https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v8i.14538

NG, K. (2020). *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*. Oxford University Press.

ORSINI, F. (2021). «The problem of circularity between the Phenomenology of Spirit and the Science of Logic» en *Studia Hegeliana*, (7), 37–57. DOI:

https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v7i.13531

ORSINI, F. (2023). «Il pensiero intelligente. Oggettività e soggettività del pensiero (§§ 465-468)». En A. Di Riccio, A. Ferrarin, G. Frilli, y D. Manca, *La Psicologia di Hegel. Un commentario*, (250-283). Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.

ORTIGOSA, A. (2024). «El orden del saber. La *Enciclopedia* como sistema orgánico en Hegel» en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 57(1), 67-84. DOI:

https://dx.doi.org/10.5209/asem.91146

PADIAL, J. J., (2009). «Apelación y tarea. La historia como drama» en *Thémata*, 41, 507-514.

PADIAL, J. J. (2014). «El programa fundacionalista del saber en la enciclopedia de las ciencias filosóficas» en *Contrastes. Revista Internacional de filosofía*, 19 (3), 113-129. DOI: https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v19i3.1101

PADIAL, J. J. (2018). «Tiempo, naturaleza y sustancia del espíritu. Hacia una comprensión renovada de la ecología en Hegel» en *Studia Hegeliana*, (4), 235–261

PADIAL, J. J. (2022). «El sueño del espíritu. Hegel y su interpretación del νοῦς pasivo» en *Ápeiron: estudios de filosofía*, 17, 137-161.

PADIAL, J. J. (2023). «El alma del mundo: la articulación de naturaleza y espíritu en Schelling y Hegel». En A. Rojas y J. J. Padial (eds.), *Wahrheit und Freiheit in den philosophischen Systemen Schellings und Hegels*, (219-240). Olms.

PALERMO, S. V. (2023). «Un Contagio penetrante: Hegel e la dialettica dell'illuminismo» en *Studia Hegeliana*, (9), 25–44. DOI:

https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v9i.15348

PALERMO, S. V. (2021). «El "misterio incomprensible" de la vida: Lugar y estatuto de la figura de lo orgánico para la comprensión de la razón y del Absoluto en la filosofía de Hegel» en *Revista latinoamericana de filosofía*, 41(1), 29- 53. DOI:

https://doi.org/10.36446/rlf2021176

PAREDES MARTÍN, M. del C. (2022). «Comentario filosófico». En G. W. F. Hegel, *Creer y saber o la Filosofía de la reflexión sobre la subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, Jacobi y de Fichte*, (277-339). Sígueme.

PAREDES MARTÍN, M. del C. (2024). «La presencia viva de Kant» en *Cuadernos Salmantinos De filosofía*, (51), 225–244. DOI: https://doi.org/10.36576/2660-955X.51.225

PINKARD, T. (1990). «How Kantian was Hegel?» en *The Review of Metaphysics* 43 (4), 831–838.

PIPPIN, R. (1989). *Hegel´s Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University Press.

PIPPIN, R. (2019). *Hegel´s Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in "The Science of Logic"*. Chicago University Press.

REYNA, R. (2021). *Unidad conceptual y síntesis objetiva en Kant. Un estudio sobre la función de los conceptos en la producción de conocimiento*. OLMS.

ROJAS, A. (2016). «De Kant a Fichte» en *Claridades. Revista de filosofía*, 8, 105-125. DOI: 10.24310/claridadescrf.v8i0.3790

ROJAS, A. (2022). «Schelling y las tres *Epochen* del proceso de autodeterminación del absoluto en el *System* de 1800» en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 86, 85-99. DOI: http://dx.doi.org/10.6018/daimon.422391

ROJAS, A. (2023). *El alcance de la moderna filosofía. Pensar en libertad*. Síntesis.

SALOMÃO, A. (2021). «O desenvolvimento do jovem Hegel: Nem com Kant, nem contra Kant» en *Studia Hegeliana*, 7, 73–89.

https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v7i.13615

SEPÚLVEDA, P. (2018). «Die Einheit bei Hegel. Eine Phänomenologie des Begriffs in der spekulativen Phase» en *Hegel-Jahrbuch*, 11(1), 187-191. DOI:

https://doi.org/10.1515/hgjb-2018-110135

SEPÚLVEDA, P. (2021). «El concepto en Kant y en Hegel. La relación entre forma trascendental y forma absoluta» en *Revista de Estudios Kantianos*, 6, 1, 45-72. DOI: 10.7203/REK.6.1.18077

SEPÚLVEDA, P. (2023). «Hegel y la ciencia de los círculos. Reflexiones enciclopédicas sobre el saber en sentido especulativo». En M. Giusti, T. S. Hoffmann, A. Bavaresco (Eds.), *Hegel e o círculo das ciências. Atas do III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel - Vol. 1*. (181-194). Editora Fundação Fênix,

TOLLEY, CLINTON (2021). «The Metaphysics of Powers in Kant and Hegel». En J. Jorati (ed.), *Powers: A History* (243-270). Oxford Academic.

VILLACAÑAS, J. L. (2001). *La filosofía del idealismo alemán. Vol. I*. Síntesis.

WESTPHAL, K. R. (1993). «Hegel, Idealism, and Robert Pippin» en *International Philosophical Quarterly*, 33 (3), 263-272. DOI: https://doi.org/10.5840/ipq199333331

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 429-446
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

TIEMPO, MOCIONALIDAD Y PRESENCIA: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA TEMPORALIDAD EN LA FILOSOFÍA DE JOSÉ GAOS

TIME, MOTIONALITY, AND PRESENCE: TOWARDS A PHENOMENOLOGY OF TEMPORALITY IN JOSÉ GAOS`S PHILOSOPHY

RAFAEL PÉREZ BAQUERO
Doctor en Filosofía
Profesor Contratado Doctor
Departamento de Filosofía
Universidad de Murcia
Murcia/España
Rafaelperbaq@gmail.com / rafael.perez4@um.es
ORCID: 0000-0003-4942-6427

Recibido: 27/08/2024
Revisado: 26/10/2024
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El principal propósito del presente artículo es el de reconstruir e interpretar las aportaciones en torno al tratamiento del problema filosófico en torno al tiempo que se derivan del pensamiento de José Gaos. A través de una elaboración de los presupuestos subyacentes a las formas de definir este concepto aporético desde el interior de la tradición filosófica occidental enfatizaremos la especificidad de la propuesta gaosiana. Evidenciando la influencia heideggeriana que subyace a su aproximación nos focalizaremos en desentrañar de qué formas su concepción de la temporalidad está atravesada por su fenomenología de la presencia y su interpretación del hombre con base a la mocionalidad. Todo ello nos permitirá esbozar una lectura original en torno al tiempo que explicita su dependencia respecto a la finitud de la vida humana.

Palabras clave: Fenomenología; Filosofía española; Filosofía del tiempo; José Gaos; Historia de la Filosofía.

Abstract: This paper aims at offering and interpretation and reframing on the ways in which philosophical resources stemming from Jose Gaos's Thought brings light into the philosophical problem of time. By means of delving further into assumptions underlying the

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.429

different ways of addressing such aporetic notion within Western philosophical tradition, the specificity of Gaos's approach will be outlined. Echoing Heidegger's influence this paper will focus on dealing with how Gaos's understanding of temporality is entwined by his phenomenology of presence and his interpretation of the Man by means of motionality. This will pave the way towards sketching an original reading on time which evidenced his dependency with human lives' finitude.

Keywords: Phenomenology; Spanish Philosophy; Philosophy of Time; History of Philosophy; José Gaos.

1. INTRODUCCIÓN: DIMENSIONES Y ROSTROS DEL TIEMPO

El propósito fundamental del presente artículo es el reconstruir y dar forma a las aportaciones que se derivan del pensamiento del intelectual hispano-mexicano José Gaos respecto a uno de los principales problemas filosóficos de nuestra tradición: la definición del tiempo. Pese a quedar el tratamiento de este concepto preterido en buena parte de su obra en favor de otras cuestiones como la historicidad, la naturaleza del hombre o la condición de la filosofía, la inquietud en torno a la identidad de la temporalidad constituirá un *leitmotiv* que atravesará la obra de Gaos y cuyo análisis se nutre de las perspectivas que su filosofía articula. Al fin y al cabo, el propio Gaos, en su *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*, reconoce que el estudio en torno a la pregunta ¿qué es el tiempo? es el "problema más difícil y más importante de toda la filosofía"(1960: 31). Así, la tentativa de ofrecer luz, parcialmente, sobre aquel, constituye una tarea latente que podemos localizar en la totalidad de su pensamiento. Ello condicionará el enfoque de nuestra propia lectura. Si bien los contenidos de su trabajo *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo* (1998) van a constituir una aportación fundamental para nuestro análisis, no nos limitaremos a este tratamiento monográfico en torno a la temporalidad. Así, detectaremos en obras posteriores reflexiones y enfoques que, aún en principio tangenciales, nos ayudarán a dotar de sentido y consistencia a una particular reflexión sobre el tiempo que asume una fundamental influencia fenomenológica recogida y refigurada por el filósofo hispano-mexicano. Todo ello nos ofrecerá herramientas para integrar y contextualizar la aproximación gaosiana en el interior de las líneas maestras de aquellas interpretaciones que han tratado de ofrecer una respuesta unívoca al problema filosófico relativo a la consistencia ontológica del tiempo.

Con el propósito de reconstruir una clasificación de aproximaciones a este problema que derivan de nuestra tradición de pensamiento es preciso enfatizar, de entrada, la problemática que rodea a este concepto y que coadyuva a la opacidad que aquel presenta. Resulta un lugar común la referencia a la máxima agustiniana, perteneciente a sus *Confesiones* (2016), en la que se resalta tanto

la familiaridad como la imposibilidad de definir el tiempo. De acuerdo con el obispo de Hipona, el tiempo parece, en primera instancia, lo más cercano, ordinario y cotidiano, pero, pese a ello, en el momento en que lo convertimos en objeto intencional de nuestro pensamiento se resiste a la tentativa de volver su naturaleza transparente a la conciencia a través de un concepto. De la trascendencia de la constatación de San Agustín en la filosofía contemporánea da cuenta, por ejemplo, la recuperación de la misma por parte de Edmund Husserl al inicio de sus *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo.* Así prefigura dicha intuición:

> Naturalmente que todos sabemos qué sea el tiempo; es lo más consabido de todo. Pero tan pronto como intentamos dar cuenta de la conciencia del tiempo, poner el tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo en relación correcta y hacernos comprensible cómo la objetividad temporal […] puede constituirse en la conciencia subjetiva del tiempo […] nos enredamos en las más extrañas, contradicciones, confusiones (2013: 25).

De la misma manera, el origen de estas dificultades y tensiones es situado, por parte del fenomenólogo Paul Ricoeur, en las, por él denominadas, "aporías de la temporalidad"(2003: 661). La primera y principal de ellas enfatiza que, mientas todo lo que existe se da en el tiempo aquel carece de ser. Al fin y al cabo, el tiempo se declina en los tres estratos temporales: pasado, presente y futuro. Como plantea el propio Gaos en *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo:* "Nos lo representamos en *cada momento presente* integrado por el *momento presente*, constituido nuclear de los que llamamos *el presente*, y por momentos *pasados y futuros*, constitutivos de lo que llamamos *el pasado y el futuro*" (1998: 77). En primera instancia, el pasado no es porque ya ha sido, el futuro no es todavía y el presente se define como un espacio desde el que fluye el tránsito del no-ser del primero al del segundo. Por ello, carece de extensión. Consecuentemente, el tiempo no es, aunque todo es en el tiempo. Tal y como reconoce el propio Ricoeur, esta aporía ontológica depende de los "atolladeros vinculados con una reflexión pura sobre el presente" (2001: 241). El presente es habitualmente definido en oposición al pasado y al futuro, de ahí que proceda y se disuelva, respectivamente, en aquellos. Esta condición transitoria del presente desde el que se aspira – como planteaba Gaos – a representar el tiempo, evidencia el carácter extático del mismo; es origen y tránsito. "El presente no coincide consigo mismo" (Ricoeur, 2001: 243), está siempre más allá de sí mismo. Todas estas dificultados conceptuales evidencian la resistencia de este objeto de conocimiento filosófico a la hora de ser definido de forma unívoca. En su *Historia de la idea de tiempo* Henri Bergson refleja dicha imposibilidad en los siguientes términos:

> el tiempo, en esta forma simple, no se puede expresar a través de un concepto, y ni siquiera de muchos conceptos. Los conceptos siempre nos darán perspectivas sobre el tiempo, una variedad de perspectivas sobre él, pero jamás nos darán el tiempo mismo. El tiempo no se puede confinar dentro de una o varias representaciones conceptuales (2018: 92).

Asumiendo la aporeticidad creciente que resulta inherente a la comprensión del tiempo, podemos seguir a Ricoeur en *Tiempo y narración* (2003) para distinguir entre tres aproximaciones fundamentales a este problema que se han desarrollado a lo largo de la tradición occidental. La primera de ellas tendría su máxima expresión en el libro IV de la *Física* de Aristóteles (2015)[1] y se caracteriza por concebir el tiempo como una realidad que "nos circunscribe, nos invade, sin que el alma tenga el poder de engendrarlo"(Ricoeur, 2003: 633). De acuerdo con la definición aristotélica, el tiempo estaría vinculado al movimiento sin identificarse plenamente con aquel[2]. Más específicamente, es el "antes y el después del movimiento". El orden del tiempo, desde esta perspectiva, se superpone con el del mundo, siendo independiente de la experiencia del sujeto que percibe su transición. En oposición a esta lectura, es posible reconstruir una alternativa por la que la consistencia de este concepto aporético depende de la actividad de la conciencia. El origen de esta comprensión es habitualmente situado[3] en las *Confesiones* de San Agustín (2016). Desde su perspectiva, el tiempo no es más que el producto de la distensión del alma al plegarse hacia el pasado y el futuro. Así, en sentido estricto, sólo existe el presente, de forma que el tiempo fluye desde aquel hacia el pasado-presente que posibilita la memoria y al futuro-presente que se identifica con la expectativa. El tiempo depende de la actividad del alma. De esta forma, esta orientación podría superponerse con algunas de las representaciones del tiempo más representativas de la historia de la filosofía. Entre ellas podríamos incluir la tesis husserliana según la cual "el

1 Es preciso indicar que, si bien el pensamiento aristotélico es prefigurado como representante de esta concepción, habitualmente la comprensión del *tiempo objetivo* se extiende a la totalidad de la filosofía antigua, abarcando así tanto a las consideraciones sobre el mismo que se destilan del *Timeo* platónico, como a las tesis de estoicos y epicúreos.

2 Esta vinculación del tiempo con el movimiento ha contado con una importancia influencia tanto en el pensamiento medieval como, incluso, en el moderno. Autores como Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino o Guillermo de Ockam recuperarán la definición aristotélica en torno al tiempo. De la misma manera, René Descartes lo definirá como "el número de movimiento" (Descartes, 1987: 26).

3 No obstante, merece la pena mencionar otras lecturas que incluso retrotraen el origen de estas intuiciones a la filosofía de Plotino. Así lo explicita Henri Bergson en su *Historia de la idea del tiempo*: "Cuando estudiemos la filosofía moderna, el problema del tiempo en los modernos […], veremos el papel tan considerable que tuvieron los neoplatónicos del Renacimiento. Fueron ellos quieres prepararon el desplazamiento de perspectiva: el movimiento exterior en el espacio, el movimiento interior en la conciencia. Ahora bien, podríamos decir que ese desplazamiento de foco ya había sido esbozado por Plotino". (Bergson, 2018: 139)

tiempo objetivo pertenece al orden de la subjetividad de la experiencia" (Husserl, 2013: 27).

Tal y como es posible apreciar, ambas concepciones del tiempo aspiran a aprehenderlo y captar su naturaleza a partir de alguno de sus extremos o aristas: la conciencia subjetiva y el mundo objetivo. Simultáneamente, la radicalidad de sus postulados fundamenta que "no es posible afrontar el problema del tiempo por uno de sus extremos" (Ricoeur, 2003: 660).

A ambas interpretaciones se contrapone otra lectura contemporánea radicalmente influyente que se articula desde un enfoque fenomenológico-existencial. Es aquella que se destila de las reflexiones elaboradas por Martin Heidegger en su clásico *Ser y Tiempo*. Así, su planteamiento parte de su crítica a la metafísica occidental – y a las lecturas del tiempo que sobre aquella se proyectan – por asumir de entrada la identificación entre ser y presencia, así como por interpretar la temporalidad desde el marco del presente. De acuerdo con aquellas lecturas, el tiempo es concebido como una serie de "ahoras", dando lugar a una sucesión homogénea y numerable identificable con el tiempo objetivo que constituye la matriz de la que surgen las aporías anteriormente desarrolladas. Por el contrario, desde la perspectiva heideggeriana, el tiempo sólo tiene sentido y consistencia a través de la irrupción del hombre en el mundo. No obstante, este no se identifica con una estructura formal de la conciencia o de una subjetividad abstracta. Como interpreta Ricoeur, "el referente no es el alma, sino el ser-ahí". (Ricoeur, 2003: 720). Es decir, el tiempo no es sino una estructura de la existencia, entendiendo a esta última como una posibilidad del *Dasein* arrojado al mundo. Ello modifica de entrada la relación con los estratos temporales. Si la metafísica de la presencia había interpretado el tiempo desde el presente como un conjunto de "ahoras", en la perspectiva de Heidegger aquel pivotará en torno al porvenir y al futuro. Ya que fija el horizonte desde el cual el *Dasein* desarrolla sus posibilidades. Las instancias temporales se definen desde el todavía-no que representa el porvenir. "El presente brota del advenir en la unidad extática y original de la temporación de la temporalidad" (Heidegger, 2018: 352). O, en los términos en los que lo sintetiza Gaos – traductor y lector crítico de *Ser y tiempo* – "la temporalidad se temporiza como porvenir" (1986: 88).

Todas estas perspectivas permiten dibujar un sucinto cuadro conceptual tras el que reverberan las diferentes tentativas de aprehender conceptualmente el tiempo. En las siguientes líneas introduciremos las tesis fenomenológicas de José Gaos en el interior de este contexto discursivo. De esta manera, no resultará difícil apreciar en qué medida su posición se ve influencia por la heideggeriana. No obstante, sus propias premisas metafísicas y antropológicas, así como su particular lectura del pensamiento de Heidegger[4], enfatizarán la especificidad de

4 Es especialmente relevante, en este sentido, la particularidad de la interpretación que Gaos propone de la metafísica heideggeriana. Desde aquella, *Ser y Tiempo* se ha caracterizado por

sus aportaciones. Desde su fenomenología de la presencia y su interpretación del hombre en clave de mocionalidad, encontraremos las claves hermenéuticas desde las que desentrañar un original bosquejo en torno al tiempo. Con el fin de reconstruir este último, la estructura de este artículo se organizará de la siguiente manera. En primera instancia, introduciremos los argumentos desde los cuales Gaos vincula los significados y la propia consistencia ontológica del tiempo con la experiencia y acción humana. A partir de ahí, desarrollaremos las líneas generales de su antropología y concepción del hombre desde el principio de mocionalidad. A través de ello será posible vincular el tiempo con el movimiento hacia delante del hombre en un eje diacrónico y, por lo tanto, con el futuro y la muerte. Desde ahí evidenciaremos la heterogeneidad y plasticidad de las formas que adquiere la temporalidad humana en la perspectiva gaosiana.

2. LA EXCLUSIVIDAD DEL TIEMPO HUMANO

La propia génesis e idiosincrasia de la evolución del pensamiento gaosiano nos impele a iniciar nuestro análisis desde la única obra que el filósofo hispano-mexicano dedicó en exclusividad al problema que nos atañe. Su trabajo *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo* constituye el resultado de las conferencias impartidas por Gaos en la Universidad de Monterrey en 1944. Como tal, no conforma una teoría sistemática, consistente y acabada en torno al tiempo, pero sí ofrece, como sostiene Alain Guy "una sugestiva reflexión sobre la dimensión temporal del hombre" (1970: 272). Así, en conexión con las líneas básicas de su antropología filosófica, Gaos realiza un análisis lingüístico, semántico y filosófico de las formas a través de las cuales pensamos y vivimos la experiencia del tiempo, con el fin de justificar la siguiente tesis: el concepto "tiempo" adquiere una pluralidad y heterogeneidad radical de significados, entre los que podemos localizar uno de ellos – en el que se focalizará Gaos – que designa una realidad exclusivamente humana sobre cuya idiosincrasia profundizará el filósofo hispano-mexicano. Esta postura requiere de una argumentación y una clasificación semántica a la que Gaos dedicó la totalidad de una de aquellas conferencias.

declinar la estructuración de la ontología al espacio propio de la antropología filosófica, pese a que dicha interpretación sea opuesta a la que propuso el propio Heidegger. Así lo defiende Gaos en *Discurso de Filosofía*: "*Ser y tiempo* es obra de Antropología Filosófica, aunque su autor no quiere que lo sea. Por identificar la Antropología Filosófica con la de los *grados del ser* integrados en el hombre […] sin necesidad de identificarla exclusivamente con ella y no también con la propia "Analítica existenciaria" de los *modos de ser* del hombre, que no deja de ser Antropología Filosófica precisamente *por ser la fundamental*, si los modos de ser afectan fundamentalmente a los grados del ser" (1959: 63).

En primera instancia, si identificamos el tiempo con lo temporal, aquello que se articula y desarrolla a través de un eje diacrónico y somete a los entes al cambio, resulta imposible restringir su aplicabilidad al ser humano. Frente a ello, Gaos parte del análisis respecto al significado y al trasfondo filosófico de expresiones cuya predicación enfatiza un sentido de la temporalidad que no puede ser atribuido a otro ente más que al hombre. Así lo plantea:

> Hay en el lenguaje corriente ciertas expresiones que lo son de *una relación entre el hombre y el tiempo que no se da entre ningún otro ser o cosa y el tiempo*. "Tener tiempo", "hacer tiempo", "ganar" o "perder tiempo", "perder *el* tiempo", "pasar el tiempo", "matar el tiempo" y alguna más de que prescindo por bastante las que acabo de enunciar: he aquí cosas que tiene o hace el hombre y que no tiene ni hace, ni *puede* tener o hacer, ni siquiera tiene *sentido* decir o pensar que las tengas o haga o pueda tenerlas o hacerlas ningún otro ser, ni de los *infrahumanos* que conocemos, ni de los *sobrenaturales* en que creemos. ¿"Tiene tiempo" una piedra, ni siquiera una planta, en la acepción en que lo tenemos nosotros, los humanos, a saber, para hacer alguna cosa? […] ¿Puede "hacer tiempo" un astro en su celeste trayectoria, ni siquiera un animal en sus pasos por la tierra o su navegación por las aguas o los aires? ¿Tiene sentido decir o pensar que los ángeles "pierdan el tiempo", o los demonios "ganen el perdido", o Dios pueda "perder el tiempo, o tenga que "pasarlo" o "matarlo" como nosotros?" (1998: 86).

De esta forma, el bosquejo de una relación entre el hombre y el tiempo que no se materializa en ningún otro ser nos obliga a desentrañar el origen y el sentido de aquellas otras formas de entender la temporalidad que, en principio, no son exclusivas del hombre. Cuando pensamos en la erosión que el paso de los años genera en todos los seres asumimos una particular representación de este objeto polimórfico. Así, al proyectar el tiempo de tal forma que puede abarcar a la totalidad de los entes nos focalizamos fundamentalmente en su potencialidad corrosiva. Se caracteriza por el desgaste que su paso genera en las cosas. Ahora bien, Gaos plantea en su *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*: "¿no es esta una personificación? ¿es realmente el tiempo esta potencia actuante y anonadadora?" (1960: 30). Aquella se aplicaría a la práctica totalidad de los entes, con excepción de los intemporales. "Dios mismo no dura en el tiempo" (Gaos, 1960: 138). Esta representación prefigura la temporalidad de tal forma que la vuelve autónoma respecto a aquella dimensión exclusivamente humana que es objeto del análisis fenomenológico de Gaos. Así, esta perspectiva tiende a entativizar el tiempo, a considerarlo una realidad independiente de las cosas temporales sobre las que actúa. Dicho influjo adquiere una doble cara. El paso del tiempo es el productor de las cosas, pero, simultáneamente, opera como agente corruptor y erosionador de las mismas. Esta ambigüedad también se reproduce en el plano de la movilidad. Ya que el tiempo posibilita el cambio, pero para dotarlo de estabilidad algo debe subyacer tras aquel persistir. Como

sintetiza Neus Campillo "representamos el tiempo como una entidad o como una estructura estática, pero al mismo tiempo con momentos móviles a lo largo de los anteriores"(2013: 117). Desde nuestra lectura, esta dimensión del tiempo se caracteriza fundamentalmente por dos presupuestos. En primera instancia, la temporalidad es presentada como una realidad parcialmente externa a los objetos, aunque aquellos sean siempre temporales. "Nos representamos el tiempo como una *entidad distinta* de las cosas temporales en todos [los] sentidos, o *en sí*" (Gaos, 1998: 77). En segundo lugar, el tiempo es prefigurado como algo que las cosas padecen, es decir, desde su recepción pasiva del tránsito del devenir.

No obstante, esta dimensión no agota, desde la perspectiva gaosiana, las polimórficas maneras a través de las cuales se presenta la realidad el tiempo. Al contrario, existen otras formas de vivir, experimentar y concebir su sustrato ontológico. Para dar cuenta de ello, Gaos establece una contraposición inicial entre dos formas de relación existentes entre los entes y el tiempo: vivir en el tiempo y vivir el tiempo. Así plantea esta distinción:

> el hombre tiene dos relaciones con el tiempo. Una es la de venir a ser, ser y dejar de ser en el tiempo, o la de ser en el tiempo con principio y fin, o la de vivir – nacer, vivir y morir – en el tiempo o *ser temporal* en el primero y más propio sentido […]. La otra relación del hombre con el tiempo es la de no sólo *vivir* – nacer, vivir y morir – *en el tiempo*, sino *vivir el tiempo* y las relaciones de los seres y las cosas con él, incluyendo las propias, o la falta de tales relaciones" (1998: 71-72).

El primero de estos sentidos se adecúa al anteriormente descrito. Es identificable con el padecimiento pasivo de la erosión derivada del mero transcurrir de los días. Ahora bien, el segundo de ellos se configura desde un horizonte diferente en el que el agente que sufre el paso del tiempo juega un rol activo en su distensión y configuración. Ello introduce una modulación del mismo en función de su peso y valor de aquel que gestiona su transcurrir. Así, este vivir el tiempo no se reduce a padecer el proceso de erosión desencadenado a lo largo del tránsito entre el nacer y el morir. Al contrario, se declina en "nuestro propio vivir, con nuestro crecer, madurar y envejecer, lo pasajero de la juventud y la definitiva caducidad de la vida, lo fruitiva o abrumadoramente lento de ciertas horas, lo terrible o felizmente veloz de otras" (Gaos, 1998: 73). Tal y como podemos apreciar, esta declinación del tiempo está vinculada con la agencia de aquel que lo padece, pero no sólo lo sufre, sino que también lo vive, lo prefigura y lo mide de formas heterogéneas. Aquella no se superpone con una unidad de medida homogénea. "La lentitud", "lo pasajero", etc., remiten a una prefiguración del tiempo que trasciende su cuantificación[5] y que, además, afecta a las

5 En este sentido, no podemos soslayar en qué medida la lectura de Gaos parece hacerse eco de la reivindicación de una dimensión cualitativa del tiempo en referencia a la conciencia cuya máxima expresión la podemos encontrar en las siguientes líneas de *La evolución creadora* de Henri Bergson: "Si quiero prepararme un vaso de agua azucarada, debo esperar a que se funda el

formas colectivas de medición del mismo. De hecho, la complejidad creciente de las formas de su medida a través de la cronología y la cronometría constituyen un avance histórico relevante en las formas de la configuración del tiempo. Así, esta dimensión del tiempo se revela como histórica ya que cambia con la organización individual y colectiva de la experiencia de su transcurrir. Como reconoce Gaos, "el simple vivir el tiempo tiene su historia" (1998: 74). El tiempo humano es, por lo tanto, un tiempo histórico. De esta forma, las diferentes prácticas de medición del tiempo no sólo fijan su pauta a través de unidades de medida fijas y homogéneas que describen el transcurso de instancias temporales que se suceden unas a otras. También se introducen otras formas de gestionar la temporalidad que inscriben variables cualitativas en el interior del curso de los acontecimientos. Aquellas dotarán a eventos concretos de un particular significado para un grupo humano, desde los que se reorganizará su propia temporalidad. La institución del calendario requiere, en este sentido, mención aparte. Tal y como defendía Ricoeur: "El calendario nació en la conjunción del tiempo astronómico […] y el desarrollo de la vida cotidiana o festiva […] Pone en armonía los trabajos con los días, las fiestas con las estaciones y los años. Integra la comunidad y sus costumbres en el orden cósmico" (2001: 246).

De entra todas estas variables e instancias a través de las cuales se distiende el tiempo encontramos un elemento común: su dependencia respecto a la vida y acción humana. Más específicamente, en la lectura de Gaos, aquella se articulará fundamentalmente a partir de la capacidad del hombre a la hora de diseñar e implementar proyectos desde los que dotar de sentido a su existencia. Para Gaos, por tanto, el tiempo está atravesado con el carácter proyectivo del hombre. Es decir, por el complejo proceso a través del cual aquel se hace a sí mismo en la historia. Por este motivo, para desentrañar las peculiaridades de esta conexión entre el tiempo y el hombre desde la perspectiva gaosiana será preciso introducir algunas consideraciones relativas a su antropología.

3. TIEMPO, MOCIONALIDAD Y PRESENCIA

Si bien las tesis en torno a la exclusividad del tiempo humano se retoman a las citadas conferencias de 1944, adentrarnos en el trasfondo y la proyección de aquella lectura en el interior del pensamiento de Gaos nos impele a profundizar en obras posteriores. Mención aparte requiere, en este sentido, *Del hombre* (1970), uno de sus últimos trabajos. En este texto no sólo localizamos una caracterización de lo humano en términos de mocionalidad (Naessens, 2009) que

azúcar. Este simple hecho está lleno de grandes enseñanzas. Porque el tiempo que tengo que esperar ya no es ese tiempo matemático que tan bien se aplicó a lo largo de toda la historia del mundo material, aunque se expusiera de repente en el espacio. Coincide con mi impaciencia, es decir, con una cierta porción de mi propia duración, que no es alargable o reducible a voluntad. Ya no es algo pensado, es algo vivido" (Bergson, 1985: 202).

permitirá dar consistencia a su lectura en torno al tiempo. También apreciamos una vinculación recíproca entre la temporalidad y la fenomenología gaosiana de la presencia (Colonnello, 2006: 213) que ofrecerá luz en torno a la primera.

En este sentido, la antropología de Gaos, marcadamente influida por Ortega y Gasset, se encuentra en las antípodas de cualquier postulación de una esencia permanente que defina lo que el hombre es. El principal desafío de la metafísica radica, desde esta perspectiva, en pensar la entidad de un ser que muta constantemente en su discurrir por la historia. Como reconoce Gaos en *Discurso de Filosofía*: "ninguna ontología hace comprensible el hiato entre el ser y el no-ser" (1962: 20). Ello establece una particular contrapartida respecto a las tesis de Gaos desarrolladas en el anterior apartado. Como desarrollábamos, hay un sentido en el que el tiempo es exclusivamente humano. A su vez, el hombre es exclusivamente temporal. Desde la perspectiva de Gaos "el hombre se define por su temporalidad, por el tiempo" (1960: 31). El hecho fundamental del que parte la antropología gaosiana, por lo tanto, radica en la vida humana en su propia facticidad y efectividad que se desarrolla y materializa a sí misma a través de un eje diacrónico (Colonnello, 2013). Aquello que es el hombre no es más que su posibilidad para modificarse y hacerse a sí mismo a través de un proceso siempre atravesado por el transcurrir del tiempo. Como sintetiza Pio Colonnello en su interpretación de Gaos "la posibilidad es la causa fundamental por la que fluye la existencia humana" (2006: 138).

De esta forma, la antropología gaosiana define al hombre desde una particular noción de trascendencia. Es decir, el ser humano se caracteriza por su capacidad para superarse y ser algo más de lo que es. Así, esta potencialidad es interpretada desde una noción que en su obra *Del hombre* se convierte en eje rector: la mocionalidad. Como plantea Gaos*:* "El hombre es el existente consistente en moverse de un movimiento *real* alterno de insatisfacciones y satisfacciones" (1970: 523).

De acuerdo con la filosofía gaosiana, la mocionalidad remite a la estructura dinámica y cinética que define la acción humana. O lo que es lo mismo, el hombre es puro movimiento hacia el porvenir. "Ser hombre es moverse hacia el futuro" (Gaos, 1959: 170). Así, el sujeto humano y su propia constitución psíquica quedarán definidos cinéticamente, lo que evidencia la dimensión activa de lo humano. La mocionalidad se articula desde la potencialidad volitiva del hombre y su capacidad de trascendencia. "Es el único existente no contento con su suerte – real: porque concibe un ideal, de realidad superior a él. […] Es el único existente que *se* "trasciende" en el movimiento emocional y mocional que le mueve a concebir el término hacia el cual trascenderse" (Gaos, 1970: 524). Ello dotará, a su vez, de una profunda relevancia a la dimensión afectiva o emocional del ser humano. No es de extrañar, al fin y al cabo, que "moción" y

"emoción" compartan raíz semántica y sean expresivas, simultáneamente, de movimiento[6].

De la misma manera, esta estructura dinámica que define la constitución psíquica del ser humano no se aplicará únicamente a aquella. Al contrario, "la mocionalidad impregna también los objetos del hombre" (Naessens, 2009: 279), debido a la trascendencia de su acción. Así, el mundo que lo circunda está atravesado por el proceso de cambio constante que se destila de la estructura cinética que el ser humano le imprime para transformarse a sí mismo. Ello explica el carácter transitorio del campo fenoménico del sujeto, sometido a la alternancia entre procesos de aparición y desaparición, de presencia y ausencia. Aquella y sus variables se vuelven objeto de la particular fenomenología de la presencia elaborada por el filósofo hispano-mexicano desde la que podremos ofrecer luz en torno a sus implicaciones en relación con la temporalidad.

Si bien es cierto que en su *Introducción a la fenomenología* Gaos la define como "la ciencia eidética de los fenómenos puros que integran la conciencia pura" (2007: 24) , es preciso reconocer que su desarrollo de la misma difiere de otras versiones como la de Heidegger y Husserl[7] (Campillo, 2013: 103). En este sentido, diferentes exégetas (Campillo, 2013; Colonnello, 2013; Zirión, 2001) han definido la propuesta gaosiana como la propia de una fenomenología radical que aspira a desentrañar la "fenomenocidad del fenómeno" (Colonnello, 2013: 98). Es decir, aquello por lo cual el fenómeno es tal. Dicha lectura opera a través de la identificación de la existencia del fenómeno en su mera presencia, en su mero hacerse presente ante la conciencia. El rasgo que caracteriza la trascendencia del objeto fenoménico es, como tal, su aparecer ante la conciencia. El resultado de la *epojé* que abstrae del campo fenoménico todo aquello que sea accesorio es la presencia. Así, la metafísica gaosiana asume que "la fenomenología de la presencia es lo mismo que la fenomenología de la existencia" (Colonnello, 2006: 64). Ahora bien, en el interior del campo fenoménico que es correlativo a la actividad de la conciencia toda presencia es perecedera, dejando tras de sí la marca de una ausencia. Es decir, la fenomenología de la presencia asume la dinámica de aparición y desaparición a la que está sometida nuestro campo de experiencia. Es en este punto donde el tiempo juega un rol fundamental. Como interpreta Neus Campillo: "la consideración del tiempo es esencial para dar cuenta de los fenómenos de aparición-desaparición" (2013: 114). Es decir, en la lectura de la presencia para dar cuenta del fenómeno de la existencia la temporalidad resulta imprescindible. Al fin y al cabo, sólo aquella puede explicar el constante tránsito entre aparición y desaparición por el cual la

6 Como interpreta Pio Colonnello: "El término español "emoción" deriva del francés "émotion", derivado de "émouvoir" y este del latín "emovere", compuesto con "movere"" (2006: 53).

7 Tal y como ha señalado Sergio Sevilla, las deficiencias vinculadas por Gaos a la crítica husserliana al psicologismo se tradujeron en su tentativa de elaborar una versión no-eidética de la fenomenología (Sevilla, 2008: 41).

presencia se torna ausencia. Ahora bien, esta temporalidad se adecúa al sentido de la misma vinculado exclusivamente con el hombre y depende tanto de su constitución psíquica como de su radical mocionalidad. Así, la fenomenología de Gaos concibe la existencia como actividad y esta, a su vez, requiere del tiempo para desplegarse en el campo de la presencia. Dicha proyección se identifica con la mocionalidad del ser humano que se constituye a través del tiempo. En última instancia, la temporalidad que articula las transiciones entre aparición y desaparición de los fenómenos del campo de la presencia remite a la estructura cinética del ser humano.

Tal y como plantea Gaos a lo largo de su *Discurso de Filosofía*: "la humana mocionalidad es lo esencial y fundamentalmente temporal" (1959: 169). Así, esta conexión recíproca entre ambas dimensiones se traducirá en la estructuración de este concepto aporético en torno a un particular estrato temporal. En este punto, es posible apreciar las formas en las que las reflexiones de Gaos evidencian la influencia de la crítica de Heidegger[8] a la metafísica de la presencia. Al igual que en el caso de su analítica del ser-ahí, Gaos se focaliza en evitar leer el tiempo desde el espacio privilegiado del presente. Por el contrario, la temporalidad que gira en torno a la mocionalidad del ser humano se orienta necesariamente hacia un estrato temporal diferente al ahora. Al fin y al cabo, como plantea Gaos, "el movimiento es siempre adelante en el tiempo" (1960: 44), por lo que aquel se declina en el porvenir. Es decir, "el tiempo va hacia el futuro" (Gaos, 1960: 44) y presupone siempre la influencia del horizonte que aquel habilita. Es preciso focalizarnos, por lo tanto, en las consecuencias de la vinculación gaosiana entre temporalidad y futuro.

4. TIEMPO, MUERTE Y FINITUD

Tal y como es posible derivar de la exégesis desarrollada a lo largo de las líneas anteriores, la metafísica y la antropología de Gaos sientan la base de su comprensión en torno a la temporalidad. El hombre es movimiento, es actividad. Y aquella requiere para desplegarse de un tiempo humano que lo dote de consistencia. Dicha mocionalidad se dirige, consecuentemente, hacia un futuro que se convierte en el eje desde el que se declina y adquiere sentido la temporalidad. De esta forma, esta prefiguración de las relaciones entre los estratos temporales puede interpretarse desde la noción de "trascendencia" que movilizamos en el estudio de la antropología gaosiana. Es decir, si el hombre tiende a superar aquello que es mediante su acción, dicha trascendencia puede ser identificada como el ir del presente más allá de sí mismo. Tal y como lo manifiesta el propio Gaos: "el futuro es el más allá del presente" (1959: 151). Así, la

8 Mantiene Gaos en su obra *Del hombre*: "Heidegger ha señalado como nadie cómo el sentido del ser es el tiempo" (1970: 532).

condición transitoria atribuida por el filósofo hispano-mexicano al ahora sirve de óbice para orientar la totalidad de la temporalidad humana al futuro. La trascendencia hacia el porvenir se convierte, por lo tanto, en un ingrediente antropológico esencial. "Esta vida nuestra es radicalmente movimiento hacia el futuro, entrañante de futuro" (Gaos, 1959: 182).

No obstante, esta apertura a la trascendencia en la acción debe desplegarse en el espacio inmanente al que se circunscribe la historia del hombre. Es decir, el ser humano puede ir más allá de lo que es en cada momento, a partir de su mocionalidad, pero no puede en ningún caso trascender su propia dimensión mundana. Por este motivo, la orientación hacia el futuro que define la temporalidad desde la perspectiva gaosiana debe asumir y articular su potencial opacidad con el paso de los años. Es decir, el tiempo se definirá para Gaos desde el horizonte de la finitud y la muerte. Como interpreta Alain Guy "la meditación de Gaos sobre el tiempo pasa el problema general de la muerte humana" (1970: 182).

Consecuentemente, la remisión de la temporalidad al futuro implica, necesariamente, su re-definición a través de la posibilidad siempre en el horizonte del acaecimiento de la muerte. Aunque la presencia de la misma ha marcado en profundidad la posterior filosofía de Gaos, ya en *Dos exclusivas del hombre* jugaba un papel fundamental a la hora de sentar las bases de su comprensión del tiempo. En los siguientes términos establece el filósofo hispano-mexicano una férrea relación entre el tiempo, la mocionalidad del hombre y la muerte.

> Tiempo es movimiento, vida, ser. Nuestra vida, nuestro ser tiene por condición de su ser la finitud de nuestro tiempo – nuestro ser, nuestra vida o nuestro tiempo tiene por condición de su ser su propia finitud o no ser. Nuestra vida, o es mortal – o no es. Nuestro tiempo, o movimiento, o es finito – o no ser. Nuestro ser, o no es, en alguna forma – o no es, en absoluto: el precio de nuestro ser es ser a medias… (1998: 92).

La orientación del tiempo humano en torno al futuro se superpone con su prefiguración de dependencia a las expectativas de la muerte. Ya que "nuestro ser temporal parece reducirse a nuestro ser mortal" (Gaos, 1960: 92). Desde la perspectiva de Gaos, la conexión entre la mocionalidad, el tiempo y la finitud es prácticamente inmediata. Tal y como desarrolla en *Dos exclusivas del hombre*, la propia acción humana adquiere sentido y consistencia en un contexto de posibilidades limitadas en el tiempo. Sólo el achicamiento de nuestro horizonte debido a la inminencia de la muerte habilita las condiciones en las que se desenvuelve la acción humana. Así lo plantea Gaos nuevamente:

> Si no podemos no hacer nada, si tenemos que hacer algo en todo tiempo, para no dejar de ser, es *porque no tenemos más que un tiempo finito* – un hacer finito, una vida mortal, un ser limitado por el no ser; es por que somos temporales en el sentido más propio, mortales, finitos, porque entrañamos no ser, porque si somos, es en parte pues en parte, no somos. Con lo que parece arribamos a consecuencias demasiado paradójicas: tendríamos que hacer, para no morir – porque morimos (1998: 92).

Resulta evidente de qué forma la vinculación gaosiana entre el tiempo y la muerte está influenciada por la fenomenología heideggeriana[9] de la finitud previamente bosquejada. Como reconoce el propio Gaos (1959: 58), la analítica del *Dasein* elaborada por el filósofo alemán ha marcado su comprensión de la temporalidad. En este sentido, haciéndose eco de la tesis de *Ser y tiempo* según la cual "el ser-a-la-muerte es la posibilidad de la existencia" (Gaos, 1986: 65), desde la perspectiva de Gaos la transitoriedad se convierte en el eje desde el que se asienta la organización del tiempo. Al fin y al cabo, la condición de tránsito era la que, desde el punto de vista de Gaos, definía a cada presente. Será aquella, a su vez, la que se extenderá a la totalidad de la vida humana. Ahora bien, esta caracterización con base en su confición efímera no agota las condiciones del paso del tiempo. Al fin y al cabo, el resto de entes mundanos y temporales también son objeto de dicha transitoriedad. Es el hombre, desde la perspectiva de Gaos, el único que siendo su vida limitada incluye dicha finitud en su presente como condición de posibilidad de su acción. Tal y como lo plantea en *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*: "todas las cosas mueren pero ninguna, salvo el hombre, va hacia la muerte" (1960: 52). Dicho movimiento no es otro que el que deriva de su mocionalidad. De la misma manera, en *Dos exclusivas del hombre*, esta relación de reversibilidad recíproca entre el hombre y la muerte es radicalizada por Gaos en términos de "individuación". Es la inminencia de la muerte, de acuerdo con su perspectiva, la que me hace ser lo que soy. Se trata de una posibilidad que atañe exclusivamente a la intimidad de cada conciencia y que la diferencia de los otros. Así lo plantea: "no parece infundado, inexacto decir que somos individualizados personalmente por la muerte. Recíprocamente, nuestra muerte es más nuestra que de ningún otro ser su fin" (1998: 101).

De esta forma, la consistencia de nuestro tiempo se sostiene siempre sobre la presencia constante de la muerte en nuestro horizonte. Es decir, la transitoriedad del presente se declina en su trascendencia hacia un futuro diferente en una tensión que sólo puede sostenerse ante la amenaza de que aquella sea desactivada por la muerte. Todo presente está atravesado por la prospección de un futuro que sólo es concebible bajo la "posibilidad de la imposibilidad" (Gaos,

9 Esta presencia también se vuelve particularmente latente en la prioridad heidegeriana de la proyección hacia el futuro frente al pasado y al presente (Sevilla, 2008: 48).

1986: 64) que se identifica con la muerte. Sólo bajo la conflictiva relación entre ambas instancias se articula la efectividad del tiempo. De esta forma, en oposición a cualquier anhelo de permanencia o eternidad, la plenitud del tiempo se evidencia en su finitud y caducidad. La temporalidad humana, en el sentido en que la analiza Gaos, no puede ser concebida ni como un fluir ni como un transcurso indiferente a la acción humana. Al contrario, no es sino la declinación que posibilita su mocionalidad dirigida hacia un futuro cuya otra cara es la de su imposibilidad en la muerte.

5. CONCLUSIONES: LA IRREDUCTIBILIDAD DE LA TEMPORALIDAD

A lo largo de las páginas anteriores hemos interpretado las diferentes peculiaridades y matices de la lectura gaosiana en torno al tiempo que se encuentra trazada en *Dos exclusivas del hombre*, pero también diseminada y fundamentada en buena parte de su obra. Todo ello para contextualizar y situar sus aportaciones en el marco de una reflexión filosófica en torno al tiempo que la trascidende. A través de su focalización en la mocionalidad y la finitud, la temporalidad que es objeto del análisis de Gaos adquiere unas connotaciones simbólicas que la hacen propia de la acción humana. Ahora bien, como insiste el propio Gaos y también lo ha señalado en su exégesis Alain Guy (1970), esta lectura no pretende agotar filosóficamente los diferentes estratos vinculados al tiempo ni ofrecer una definición unívoca del mismo. La condición aporética que hemos atribuido a este problema no deja de trascender las tentativas de abarcarlo. De hecho, desde el inicio de sus reflexiones en torno a la temporalidad en *Dos exclusivas del hombre* Gaos asume la ambigüedad semántica y la irreductible pluralidad de significados vinculados al tiempo.

Pese a ello, podemos extraer de la postura gaosiana algunas implicaciones relevantes a la hora de sentar las bases de una reflexión filosófica sobre la temporalidad. Al fin y al cabo, el tratamiento del tiempo con base en la mocionalidad humana inhabilita cualquier comprensión del mismo como una entidad concreta. Es decir, *prima facie* representamos el tiempo como una cosa, como un ente estático que subsiste y acompaña el cambio. Por el contrario, la dinamicidad asociada a este concepto a través de la antropología gaosiana inhabilita dicha asunción. Es posible establecer, a su vez, un vínculo entre la imposibilidad de concebir el tiempo como un ente y la incapacidad a la hora de ofrecer una definición de este concepto aporético. Ambas dimensiones estaban conectadas bajo las exploraciones filosóficas en torno al tiempo que han sido caracterizadas como las versiones objetiva y subjetiva del mismo, tal y como desarrollamos al inicio de este texto. Así define ambas tentativas Krzysztof Pomian en *El orden del tiempo*:

> Quienquiera que piense que el tiempo se percibe, que se ofrece a la intuición sensorial, no puede sino creerlo, so pena de contradicción, si no idéntico, al menos indisolublemente unido a los movimientos visibles […] Quienquiera que, por el contrario, piense que el tiempo no se deja aprehender sino mediante la intuición intelectual, se ve obligado, so pena de contradicción, a identificarlo con la actividad del alma (Pomian, 1984: 284).

En ambos casos, el tiempo es conceptualizado a través de su identificación con una parcela de la realidad. Ya sea la del movimiento o la del sujeto. Por el contrario, la ambigüedad y plasticidad que adquiere la temporalidad en el pensamiento de Gaos al vincularlo a la mocionalidad y finitud del hombre desecha esas aproximaciones como unidimensionales.

De esta forma, la aproximación de Gaos, pese a aportar claridad conceptual y semántica, no deja de orbitar en torno al carácter humano, dinámico y, en última instancia, aporético del tiempo. Tal y como ha defendido Pio Colonnello, de su lectura se deriva más bien una tácita renuncia al pensamiento predicativo a la hora de pensar el tiempo. En este sentido, esta particular proyección de las implicaciones de la mocionalidad humana que desarrollamos en la exégesis de la filosofía de Gaos se traduce en la disolución de lo que Martin Heidegger denominaba como una "concepción vulgar del tiempo"[10]. Como sostiene Gaos en *Dos exclusivas del hombre*, habitualmente "nos lo representamos como unidimensional, longitudinal o lineal" (1998: 79), es decir, como la adición constante de una sucesión interminable de ahoras. Esta comprensión cuantitativa de la temporalidad resulta incompatible con el trasfondo cinético que a la misma subyace. El tiempo caracterizado como vacío y homogéneo no es, por lo tanto, sino una abstracción de la mocionalidad que el ser humano despliega en la historia. No es más que el fruto de la fosilización conceptual de una realidad que no puede solidificarse. Como plantea Gaos: "todo lo expuesto en punto a la representación que nos hacemos del tiempo sólo parece comprensible cuando sugiera que el tiempo se reduzca a ser una *abstracción* – del tiempo *concreto* con las cosas, […] temporales en el sentido más propio" (1970, p. 82).

A partir de estas conclusiones resulta posible evidenciar de qué manera de entre las tres lecturas que han polarizado la discusión en torno a la naturaleza del hombre a lo largo de la historia de Occidente – su vinculación con el movimiento propia de la filosofía antigua, la definición subjetiva del mismo que atraviesa el pensamiento moderno y su prefiguración desde la analítica heideggeriana del *Dasein* – es esta última la que más se acerca, en tanto que reverbera, bajo la propuesta de Gaos. No obstante, su particular interpretación de este concepto desde la fenomenología de la presencia y la antropología basada en la moticidad del hombre prefiguran el tiempo de una manera original, ajustada

10 A su estudio dedicado un apartado Gaos en su *Introducción a El Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (Gaos, 1986: 104-114).

a los rasgos de la filosofía gaosiana[11]. De esta forma, la heterodoxa aportación filosófica del pensador hispano-mexicano en torno a este problema contribuye a certificar la imposibilidad de cualquier aproximación unidimensional al mismo. Al situar sus bases en su relación exclusiva con el hombre y, a su vez, en la dinamicidad de su acción Gaos, ofrece una lectura innovadora para enfatizar la dificultad a la hora de agotar conceptualmente aquello que sea el tiempo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUSTÍN DE HIPONA. (2016). *Confesiones*. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES. (2015). *Física*. Madrid: Gredos.

BERGSON, H. (1985). *La evolución creadora*. Madrid: Espasa-Calpe.

BERGSON, H. (2018). *Historia de la idea del tiempo*. Buenos Aires: Paidos.

CAMPILLO, N. (2013). Existencia y tiempo. Una fenomenología de la presencia. En S. Sevilla & M. Vázquez (Eds.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos* (pp. 103–122). Madrid: Biblioteca Nueva.

COLONNELLO, P. (2006). *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*. México: Morelia Editorial.

COLONNELLO, P. (2008). La "cura" y la mocionalidad. Una confrontación entre Gaos y Heidegger. En S. Sevilla (Ed.), *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos* (pp. 139–156). Madrid: Iberoamericana Vervuert.

COLONNELLO, P. (2013). Gaos, intérprete de Husserl. Una confrontación entre la Lebenswelt y la mocionalidad. En S. Sevilla & M. Vázquez (Eds.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos* (pp. 89–102). Madrid: Biblioteca Nueva.

DESCARTES, R. (1987). *Principios de Filosofía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

GAOS, J. (1959). *Discurso de Filosofía*. México: Universidad Veracruzana.

GAOS, J. (1960). *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*. México: Universidad Veracruzana.

GAOS, J. (1962). *De la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.

GAOS, J. (1970). *Del Hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

GAOS, J. (1986). *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica.

GAOS, J. (1998). *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.

GAOS, J. (2007). *Introducción a la fenomenología*. Madrid: Editorial Encuentro.

GUY, A. (1970). El tiempo en la filosofía de José Gaos. *Dianoia*, *6*(6), 172–186.

HEIDEGGER, M. (2018). *Ser y Tiempo*. Sexta edición. Madrid: Trotta.

11 Para un contraste entre las premisas de las lecturas de Heidegger y de Gaos ver (Colonnello, 2008).

HUSSERL, E. (2013). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.

NAESSENS, H. (2009). La idea de hombre en José Gaos. *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía*, *26*, 273–194.

https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0909110273A

POMIAN, K. (1984). *El orden del tiempo*. Madrid: Júcar Universidad.

RICOEUR, P. (2001). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.

RICOEUR, P. (2003). *Tiempo y narración. Vol 3. El tiempo narrado*. Madrid: Siglo XXI.

SEVILLA, S. (2008). Gaos: entre historicismo y hermenéutica. El diagnóstico de lo contemporáneo en la filosofía. En S. Sevilla (Ed.), *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos* (pp. 25–52). Madrid: Iberoamericana Vervuert.

ZIRIÓN, A. (2001). José Gaos y "la única filosofía." In T. Rodríguez de Lecea (Ed.), *En torno a José Gaos* (pp. 141–156). Valencia: Institució Alfons el Magnànim.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 447-466
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

MARÍA ZAMBRANO Y DANTE ALIGHIERI: EL EXILIO COMO RITO INICIÁTICO

MARÍA ZAMBRANO AND DANTE ALIGHIERI: EXILE AS A RITE OF PASSAGE

MARÍA RODRÍGUEZ LORCA
Contratada predoctoral FPU
Universidad de Sevilla
Sevilla/España.
mrodriguez44@us.es
ORCID: 0009-0003-3974-6045

Recibido: 13/10/2024
Revisado: 15/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: La intención del presente artículo es aproximar el pensamiento filosófico de Zambrano al de Dante, tomando como referencia una experiencia compartida por ambos: el exilio. Para ello, comenzaremos analizando la lectura zambraniana de la *Commedia* y, seguidamente, nos detendremos en el examen del exilio como fuente de conocimiento y condición necesaria para que haya filosofía. En el exilio, tanto Dante como Zambrano ven tambalearse los fundamentos de su existencia; alejados de sus vínculos afectivos y de sus compromisos políticos, ambos se enfrentan a la pérdida de su identidad anterior y a la falta de sentido. Esta situación los conduce a experimentar una transformación ontológica que tiene como resultado el renacimiento, es decir, el desarrollo de una nueva manera de ser y estar en el mundo. La experiencia del exilio tiene un valor transformador tanto en Dante como en Zambrano puesto que les permite adquirir conciencia sobre la carencia de fundamento de su existencia y adoptar una mirada lúcida sobre su presente.

Palabras clave: Dante, *Divina Comedia*, exilio, libertad, razón poética, viaje, Zambrano.

Abstract: The purpose of this paper is to bring Zambrano's philosophical thought closer to Dante's, taking as a reference an experience shared by both: the exile. To do so, we will begin by analysing Zambrano's interpretation of the *Commedia*, and then we will examine exile as a source of knowledge and a necessary condition for philosophy to exist. In exile, both Dante and Zambrano see the fundaments of their existence crumble; far from their emotional attachments and political engagements, they both face the loss of their former identity and the meaninglessness of their existence. This situation leads them to experience an ontological

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.447

transformation that results in rebirth, i.e. the development of a new way of being and living in the world. The experience of exile has a transformative value for both Dante and Zambrano, as it allows them to become aware of the groundlessness of their existence and to take a lucid look at their present.

Keywords: Dante, *Divine Comedy*, exile, freedom, poetic reason, journey, Zambrano.

1. INTRODUCCIÓN

En *Filosofía y Poesía*, María Zambrano afirma lo siguiente: "La *Divina Comedia* realiza ese momento feliz, tal vez no repetido, de unión sin vagas y nebulosas identificaciones, entre poesía, religión y filosofía" (2001, p. 75). En esta obra, la filósofa señala que el ser humano no se encuentra por completo ni en la filosofía, ni en la poesía[1], y por ello reivindica la necesidad de encontrar algo que combine ambos enfoques, el carácter universal de la primera y el interés por lo concreto de la segunda: la razón poética. Esta manera alternativa de comprender la razón, podemos rastrearla en Dante, y concretamente, en la *Divina Commedia*, una obra en la que el viaje del protagonista, un individuo perdido en una selva oscura que desea salir de su absoluta desorientación, se convierte en un reflejo del camino de la humanidad hacia la salvación.

El motor de este viaje del poeta será el amor[2]: el amor universal hacia Dios, patria originaria de todo ser humano, y el amor concreto hacia Beatrice, aquella mujer florentina de la que se enamoró en su más tierna infancia. Tanto para Zambrano como para Dante, el amor es fundamental, puesto que es aquella potencia que nos empuja a la trascendencia y nos transforma, "es la salida de sí, un poseerse por haberse olvidado, un olvido por haber ganado la renuncia total" (Zambrano, 2001, p. 110). Dante llega hasta el punto de definir la filosofía como un *amoroso uso di sapienza* (*Cv.* III, xii, 12), enfatizando lo importante

1 En palabras de la propia Zambrano: "No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método" (2001, p. 13).

2 El amor es tan importante en la *Divina Commedia* que la propia salvación del poeta se produce por y gracias al amor. Es Beatrice, su amada, la que desea su salvación y desciende a los infiernos para pedirle a Virgilio que lo rescate de la oscuridad de la selva (*Inf*. II, 57-73). Además, el amor otorga esperanza al poeta en los momentos más difíciles de su viaje, como cuando ha de atravesar un recinto de fuego (*Pg*. XXVII). En el paraíso, la ascensión del protagonista de cielo en cielo no es una ascensión física, sino que supone un acrecentamiento de su capacidad de ver y esta es mediada por los ojos y la sonrisa de Beatrice, cuya luminosidad aumenta conforme más se acerca a Dios. Estos son tan solo algunos ejemplos de los muchos que encontramos en la *Commedia* en los que el amor se nos presenta como protagonista en el viaje iniciático de Dante.

que es el amor —la correcta predisposición para aproximarse al saber— en el estudio de nuestra disciplina.

Esta aproximación amorosa al conocimiento y, por tanto, a la realidad, es contraria a la actitud de aquel que cree saberlo todo, dejándose llevar por una "razón soberbia"[3] que Zambrano define de la siguiente manera: "soberbia de la razón es soberbia de la filosofía, es soberbia del hombre que parte en busca del conocimiento y que se cree tenerlo" (Zambrano, 2004b, p. 109). Al contrario de esta, la razón poética es una razón humilde, que es consciente en todo momento de sus propias limitaciones, no percibiéndose a sí misma como dueña y señora del conocimiento. Esta, se aproxima al mundo como algo misterioso, cuyo significado último y verdadero escapa de su comprensión, y asume el fracaso de no poder comprenderlo plenamente. Además, la filósofa añade: "a quien prefirió la pobreza del entendimiento, a quien renunció a toda vanidad y no se ahincó soberbiamente en llegar a poseer por la fuerza lo que es inagotable, la realidad le sale al encuentro y su verdad no será nunca verdad conquistada, verdad raptada, violada; no es *alezeia*, sino revelación graciosa y gratuita; razón poética" (*ibid*., p. 158). De manera que, es precisamente aquel que reconoce los límites de la razón el que consigue que la realidad "le salga al encuentro" y se le muestre en su verdad. Solo así, adoptando una razón poética, adquirimos conciencia del carácter abierto e inagotable de la realidad.[4]

Con este artículo, pretendemos establecer paralelismos entre el pensamiento filosófico de Zambrano y el de Dante[5], basándonos en una experiencia

3 Zambrano utiliza esta expresión para criticar una razón demasiado racionalista tanto en *Pensamiento y poesía en la vida española* (tal y como se refleja en las citas del texto) como en *Filosofía y poesía*, obra en la que exclama "¡soberbia de la filosofía!" (2001, p. 25). Nos parece pertinente retomar el adjetivo "soberbia" porque consideramos que nos ayuda a comprender la actitud contraria: la humildad de aquel que se aproxima al conocimiento sin pretensión de dominarlo o conquistarlo. Esta defensa de una razón humilde la podemos ver reflejada en la actitud del propio Dante en la *Commedia*: el suyo en ningún momento es un viaje autoimpuesto (a diferencia del soberbio Ulises, *v. Inf.* XXVI), sino que es un viaje guiado por una potencia superior a sí mismo y que escapa por completo de su control racional. De esta manera, el protagonista es en todo momento consciente de su incapacidad de expresar a la perfección sus experiencias a través de un lenguaje tan limitado como lo es el humano.

4 A partir de estas dos maneras de comprender la razón podemos individuar dos actitudes, dos formas básicas, de relacionarnos con el mundo. Por un lado, la de aquellos que se aproximan a lo otro con la voluntad de dominarlo o conquistarlo, pretendiendo conocer la verdad de las cosas a partir de su representación de las mismas. Y, por otro lado, la de aquellos que adoptan una actitud amorosa que los empuja a abrazar la realidad y reconocer su carácter autónomo e irreductible. La primera correspondería a una razón soberbia, mientras que la segunda es propia de una razón poética.

5 Estos paralelismos entre Dante y Zambrano no son simplemente filosóficos, sino también biográficos. Por un lado, ambos vivieron guerras intestinas que crearon discordia entre sus conciudadanos: en el caso de Zambrano, la guerra civil española; en el caso de Dante, el conflicto entre güelfos blancos y güelfos negros que supuso la división de Florencia en dos bandos. Por otro lado, ambos padecieron el exilio como consecuencia de estos conflictos: la filósofa malagueña, por su apoyo al partido republicano, Dante, por su apoyo a los güelfos blancos. Además, en ambos casos

compartida por ambos: el exilio. Para ello, comenzaremos analizando la lectura zambraniana de la *Commedia*, señalando sus características más reveladoras. Seguidamente, abordaremos el exilio como condición necesaria para la filosofía y como fuente de conocimiento, y examinaremos los parecidos entre ambos autores a la hora de describir esta experiencia. Nuestro objetivo es destacar el papel fundamental que jugó el exilio en la vida de ambos y señalar cómo éste influyó en la composición de sus obras y en su manera de percibir la realidad. De la mano de Zambrano, interpretaremos la célebre *Commedia* como una expresión de esa razón poética que se aproxima al conocimiento de manera amorosa y receptiva, sin violentar la realidad. De esta manera, aproximaremos a dos pensadores que, a pesar de estar separados por muchos siglos, se hallan unidos por una experiencia desgarradora que dejó mella en su existencia y configuró su modo de estar en el mundo.

2. LECTURA ZAMBRANIANA DE LA *COMMEDIA*

En una carta enviada a su querida amiga Elena Croce, Zambrano reconoce el papel fundamental que desempeñó en su juventud la lectura tanto de la *Vita Nuova* como de la *Divina Commedia*, dos obras en las que el amor es el protagonista y que contribuyeron a la formación intelectual de la malagueña[6]. Aunque podemos rastrear referencias a la obra de Dante en distintos textos de la autora, solo escribió dos ensayos dedicados en concreto a la *Commedia*: "Infierno" y "Dante espejo humano"[7].

La interpretación zambraniana de la *Commedia* se caracteriza por la lectura situada que realiza de la obra. La pensadora malagueña otorga una especial importancia al exilio político que tuvo que vivir el poeta y que, a su modo de ver, influyó en la composición de su obra maestra. Probablemente, si el poeta no hubiera experimentado en su propia piel las consecuencias del exilio, no habría podido escribir una obra como la *Divina Commedia*:

---

el exilio fue bastante largo: Dante murió en el exilio; Zambrano, aunque tuvo la oportunidad de regresar a España, lo hizo bien entrada la vejez.

6 En la carta del 4 de junio de 1966 dirigida a Elena Croce, Zambrano escribe lo siguiente: "No sé si te he dicho que volví a leer hace unos meses la *Vita Nova* y la *Divina (Comedia)*, con el pretexto de escribir un artículo sobre Dante para Puerto Rico, cosa que hice. En esos libros se apacentó mi juventud mucho más que en el *Quijote*, que sólo con la madurez me ha alimentado" (Croce, Zambrano, 2020, p. 82).

7 Ambos ensayos se mantuvieron inéditos estando la filósofa en vida y no fueron publicados hasta años más tarde por Joaquín Verdú de Gregorio (2000) en su libro *La palabra del atardecer,* Endymion, Madrid, pp. 233-267, quien reunió ambos textos en uno solo. Sin embargo, para redactar el presente artículo, hemos optado por emplear la edición de Elena Laurenzi (2007) en la que se nos presentan ambos ensayos como dos textos separados, tal y como aparecen en los manuscritos originales, y en la que, además, se nos ofrece un elaborado estudio introductorio en el que se rastrea el fructífero diálogo entre Dante y Zambrano.

> Si no es suficiente experimentar un destino así para crear la *Divina Comedia* y la obra toda que por ser del mismo autor queda un tanto empalidecida bajo su fulgor, tampoco hubiera sido posible sacar a la luz tan hondas tinieblas y hacer descender tanta celestial claridad, sin haber pasado en vida, por obra de las circunstancias históricas y del amor, por tantos infiernos, purgatorios y cielos. (Zambrano, 2007, p. 64).

Así pues, la filósofa nos presenta a Dante como aquel que tuvo que pasar en vida por muchos infiernos, purgatorios y cielos, siendo esta experiencia vital la que lo empujó a componer su obra: "este triple peregrinar, el de su exilio, el de su corazón en busca de adecuado y nutriente, vivífico alimento que no halló más que en sus visiones de amor-conocimiento, el peregrinar de Italia en su historia, le dieron libertad y aliento, soledad y desasimiento también para volcarse en su obra" (Zambrano, 2007, p. 72).

Partiendo de esta lectura situada de la *Commedia*, pasaremos a exponer las ideas principales de la interpretación zambraniana de la misma. En el primero de los ensayos, "Dante espejo humano", la filósofa señala que en la célebre obra del poeta florentino es posible ver reflejada la propia condición humana en sus múltiples formas y expresiones y, a causa de ello, la considera un "espejo múltiple" en el que podemos observar las distintas caras que puede adoptar el ser humano haciendo uso de su libertad:

> Lo que nos ofrece en su obra en efecto, es la condición humana en toda su plenitud, en la actualización plena de sus posibilidades: hasta aquí puede bajar el hombre, hasta allá puede ascender; hasta estos últimos confines de la desdicha y de la beatitud, y en la tierra simplemente adonde el hombre puede extender su potencia y su intelecto. A esta idea verificada por la experiencia responde la obra de Dante. Es un espejo múltiple. (Zambrano, 2007, p. 60).

Otra idea fundamental en este ensayo es su comprensión del viaje dantiano como un proceso alquímico. Según Zambrano, el viaje del poeta puede ser comparado a una transformación alquímica que, en vez de convertir el plomo en oro, consiste en transformar la oscuridad en luz. Por este motivo, la filósofa malagueña considera que el purgatorio —el lugar intermedio— juega un papel fundamental en este viaje, ya que es el momento en el que la transformación alquímica se produce y la oscuridad del infierno va convirtiéndose progresivamente en luz, llegando a su máximo esplendor al alcanzar el paraíso. De este modo, el momento de purificación pasa a ser el más importante del viaje, ya que es precisamente el que permite lavar la oscuridad que se hallaba en nuestro interior en el comienzo del mismo y sanar esas heridas espirituales que nos impedían ver con claridad.

Zambrano señala que, para que dicha transformación alquímica se lleve a cabo, es fundamental atreverse a mirar cara a cara la oscuridad del infierno, tal y como hace Dante al inicio de su peregrinaje, y recorrerlo hasta el final,

introduciéndose incluso en sus rincones más recónditos, ajenos a la luz del sol. La filósofa malagueña interpreta el viaje del poeta como un "camino desde la oscuridad más honda hasta la beatitud suprema, viaje de la luz palpitante que se alumbra en la tiniebla y que llega por fin a la fuente de toda luz" (Zambrano, 2007, p. 102).

Símbolo de esta "luz palpitante que se alumbra en la tiniebla" es la figura de santa Lucía, santa de gran importancia tanto para Dante como para Zambrano. El poeta florentino le tiene especial aprecio, siendo ésta, representación de la gracia iluminadora, una de las tres mujeres (junto con su amada Beatrice y la Virgen María) que desea la salvación del poeta y que le permite llevar a cabo ese viaje que lo reconducirá a la *diritta via* de la que se había extraviado[8]. Para Zambrano, la santa simboliza la luz auroral que vence a las tinieblas descendiendo en ellas e iluminándolas, no negándolas como si no existieran:

> Santa Lucía puede simbolizar muy bien la luz interior, la luz del corazón a la que se remite enteramente quien ha descubierto esa otra luz, fuente de la inteligencia y del amor, — "*Deum de Deo, Lumen de Lumine*" — y que alumbra en medio de la oscuridad más completa, esa luz a la que las más hondas tinieblas no vencen. (Zambrano, 2007, pp. 100-101).

Además, la lectura zambraniana se caracteriza por presentar una visión antiheroica de Dante. En ella, se nos describe al poeta como un ser humano frágil y vulnerable, en un estado de pasividad y receptividad, que, como señala Elena Laurenzi, era inusual en un varón occidental (Laurenzi, 2007, p. 48). En esa época, los poetas cortesanos tendían a idealizar a la amada, lo que implicaba que la mujer dejaba de tener existencia autónoma y se transformaba en una idea que el poeta podía dominar y poseer. Sin embargo, para Zambrano, esta actitud es contraria al amor, que implica el reconocimiento de lo otro como irreductible a uno mismo. Según la filósofa, Dante era consciente del carácter transcendente del amor, que supone un continuo vivir fuera de uno mismo y, a causa de ello, el poeta se hallaba en el exilio —fuera de sí— incluso antes de sufrir las consecuencias de su actividad política a favor de los güelfos blancos. El amor que experimenta y padece —de ahí la pasividad que lo caracteriza— le provoca confusión, es el origen de su peregrinaje, y tiene el poder de transformarlo, ya sea para sumirlo en la miseria (como en algunos episodios de *Vita Nuova*[9]) o para salvarlo (como sucede en la *Commedia*).

---

8 Santa Lucía, martirizada con la ceguera, es la protectora de los enfermos de la vista. En un pasaje autobiográfico de su obra filosófica *Convivio* (III, ix, 15-16) Dante afirma haber padecido una oftalmia, lo que podría explicar su especial devoción a la santa. Ésta, además de ser una de las mujeres que permiten el viaje del poeta, interviene en un momento clave de su viaje (*Pg.* IX) y es colocada por Dante entre los beatos del Empíreo (*Pd.* XXXII 136-138).

9 En esta obra aparece a menudo la comprensión del amor como una enfermedad que hace al poeta miserable y lo sume en la agonía por no ser correspondido por su amada. Recordemos

En el segundo ensayo, titulado "Infierno", Zambrano llega incluso a comparar la pasividad de Dante con la de los personajes femeninos[10]. Estos personajes, a diferencia de los héroes que tratan de conquistar la realidad y volverla pensable, se caracterizan por dejarse guiar y ser encontrados por otros, lo que los dota de una receptividad de la que los personajes masculinos carecen. Tal y como expresa Elena Laurenzi:

> Dante sperimenta l'amore che confonde, che abbatte le sicurezze (...) In questo smarrimento d'amore, la sua anima si fa simile a quella di una donna, di una giovane donna: la sua figura richiama quella di Euridice e le innumerevoli rappresentazioni di giovani vergini rapite, visitate, annunciate che popolano le narrazioni mitologiche e religiose. Figure femminili in cui si manifesta il valore della passività nella conoscenza (...). (Laurenzi, 2007, p. 47)[11].

De esta manera, a través de la interpretación zambraniana, se enfatiza el carácter receptivo del poeta, que se aproxima al conocimiento movido por el amor, un amor que lo impulsa a la trascendencia y, por tanto, a salir de sí mismo y de su representación del mundo. Este acto de "salir fuera de sí", Zambrano lo relaciona con la experiencia del exilio, puesto que ésta hace que el ser humano abandone su identidad, aquel lugar en el que era "alguien", para enfrentarse a la ausencia de sentido y a la falta de fundamento originaria de nuestra existencia. Solo a través de esta experiencia de desarraigo podemos despegarnos de nuestra imagen del mundo y mirar, con una actitud receptiva y amorosa, la verdad que escapa a todo aquel que pretende poseerla a la fuerza.

3. EL EXILIO COMO FUENTE DE CONOCIMIENTO

El análisis del exilio que realiza Zambrano puede ayudarnos a comprender, desde un punto de vista filosófico, la experiencia de Dante como exiliado. En ambos casos, la experiencia del exilio fue vital para la composición de sus obras

ese sueño que tiene Dante en el que el amor personificado en la figura de un hombre obliga a Beatrice a comerse su corazón (*v. VN*. III) o en el dolor que lo invade cuando su amada le niega el saludo (*v. VN*. XII).

10 "El héroe es como una doncella, a quien en medio de una ocupación inocente y aun festiva, de repente se sustraía [sic] a la realidad habitual, a su mundo y se le abre un abismo infernal, los mismos ínferos, así Perséfone, Eurídice quizás a quien Dante poeta se asemeja más que a su patrón Orfeo en ese instante inicial. Es a las muchachas [y] a las jóvenes esposas a quienes han sucedido estas cosas, y a ellas también es a quienes han sorprendido las más peregrinas visitas anunciadoras" (Zambrano, 2007, p. 118).

11 "Dante experimenta el amor que confunde, que destruye las seguridades (...) En esta turbación del amor, su alma se asemeja a la de una mujer, a la de una joven mujer: su figura nos recuerda a la de Eurídice y a las innumerables representaciones de jóvenes vírgenes secuestradas, visitadas, anunciadas que pueblan las narraciones mitológicas y religiosas. Figuras femeninas en las que se manifiesta el valor de la pasividad en el conocimiento (...)." (Traducción propia).

y los empujó a desarrollar una manera más lúcida y menos violenta de relacionarse con la realidad. Por este motivo, hemos considerado pertinente destacar las similitudes entre ambos, partiendo de la idea de que para ellos el exilio no es una cuestión meramente política, sino que va más allá, convirtiéndose en su modo de estar en el mundo. El exilio pasa a ser de esta manera una cuestión metafísica, que configura su ser y determina su forma de acercarse a la realidad. De acuerdo con Elizalde, consideramos que "(...) el exilio puede ser la condición necesaria para la filosofía entendida como forma de vida y no solamente como discurso teórico, como *saber de experiencia*" (2012, p. 486).

A través de las distintas secciones que conforman este apartado, se pretende examinar las características más relevantes de la experiencia del exilio que la convierten en fuente de conocimiento y en un espejo de la condición humana. Para ello, se tomará como base de este análisis la idea expresada por Pérez Baquero de que "el exilio es un lugar privilegiado desde donde acceder a un conocimiento de otra forma restringido" (2023, p. 128).

3.1. Las metáforas del exilio

Dante y Zambrano recurren a menudo a imágenes metafóricas para representar su manera de vivenciar el exilio. Por este motivo, una comprensión filosófica del mismo debe empezar con un análisis detallado de dichas metáforas, que nos revelarán tanto los parecidos como las diferencias en su forma de experimentarlo. La primera de las metáforas del exilio empleada por Dante es la imagen del barco "sin vela ni gobierno". Podemos observarla en el siguiente fragmento del *Convivio*:

> Poi che fu piacere delli cittadini della bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno — nel quale nato e nutrito fui in fino al colmo della vita mia, e nel quale, con buona pace di quella, desidero con tutto lo core di riposare l'animo stancato e terminare lo tempo che m'è dato —, per le parti quasi tutte alle quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato, mostrando contra mia voglia la piaga della fortuna, che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata. Veramente io sono stato legno sanza vela e sanza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade (...).[12] (*Cv*., I, iii, 4-5).

12 "Desde que fue voluntad de los ciudadanos de la muy hermosa y famosa hija de Roma, Florencia, expulsarme de su dulce seno — en el que nací y fui criado hasta alcanzar el cenit de mi vida, y en el cual, con total beneplácito de aquélla, deseo de todo corazón reposar el ánimo cansado y terminar mis días —, peregrino, prácticamente mendigando, he ido por casi todas las partes en que se habla esta lengua, mostrando a mi pesar la herida que causa la fortuna, que muchas veces suele imputarse injustamente al propio herido. Ciertamente he sido barco sin vela ni

En este fragmento autobiográfico del *Convivio* el poeta se presenta a sí mismo como un "barco sin vela ni gobierno", es decir, como una persona que carece de guía y que, por tanto, se halla perdida en la inmensidad del océano, que lo empuja de un lado para otro sin seguir ningún criterio. Es un náufrago que ha perdido el control sobre su vida y simplemente se deja llevar por la fuerza de las olas del mar. Dante describe las precarias condiciones en las que vive: como un mendigo que carece de hogar y medios para subsistir, se mueve continuamente de corte en corte, sobreviviendo a base de la caridad de otros. Esta situación de eterno peregrino provoca que no llegue a echar raíces, ni a sentirse parte de ningún sitio. Esta imposibilidad de formar parte de lugar alguno la encontramos también en Zambrano, que no considera ninguno de los países en los que vive como su hogar[13].

Esta metáfora nos recuerda a la imagen del exilio como "un océano sin isla alguna a la vista, sin norte real, punto de llegada, meta" (Zambrano, 2014, p. 45). Tanto esta metáfora como la anterior nos transmiten el padecer el exilio como un encontrarse en medio de la inmensidad del océano y en un estado de absoluta soledad. Además, nos mueven a pensar en la ausencia de refugio, en el desamparo y en el sentirse arrojado a la vida sin ningún fundamento o camino predeterminado como "correcto" que dé sentido a nuestra existencia y nos proporcione una sensación de alivio semejante a la que sentimos cuando estamos en nuestro hogar.

La segunda metáfora que encontramos en la obra de Dante para describir el exilio es la tan citada "selva oscura" en la que se encuentra absolutamente perdido y desorientado al inicio de su viaje. Recordemos los primeros versos del proemio:

Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
che la diritta via era smarrita.
Ahi quanto a dir qual era è cosa dura
esta selva selvaggia e aspra e forte
che nel pensier rinova la paura![14] (*Inf.* I, 1-6).

---

gobierno, empujado a distintos puertos, rías y costas por el viento seco que exhala la dolorosa pobreza (...)." (Trad. Fernando Molina Castillo en: Alighieri, 2005).

13 Zambrano va todavía más lejos al afirmar que no hace falta haber sido expulsados de nuestra patria para sentirnos exiliados; quien no logra sentirse parte de ningún sitio también padece el exilio. "Falta ante todo al exiliado el mundo, de tal manera es así que no sólo se es exiliado por haber perdido la patria primera, sino por no hallarla en parte alguna" (Zambrano, 2014, p. 39).

14 "De nuestra vida en medio del camino
Por una selva oscura me encontré
Porque la recta vía había perdido.
¡Cuán dura cosa es decir cuál era

En esta célebre apertura de su obra, el poeta describe cómo, estando a mitad del *cammin di nostra vita*, adquirió repentinamente conciencia de encontrarse en un frondoso bosque, en el que apenas entra la luz del sol. A causa de esta oscuridad absoluta, nuestro protagonista se ha alejado, sin darse cuenta, de la *diritta via*, es decir, del camino correcto o verdadero, y se halla perdido en medio de ninguna parte. López Cortezo (2022) resalta el valor cognoscitivo de la luz, de manera que la ausencia de la misma hace imposible el conocimiento, generando confusión y, por ende, incomprensibilidad[15].

Esta incapacidad de comprender dónde se encuentra y cómo ha podido desviarse tanto del camino del bien y de la verdad, provoca que el poeta experimente un miedo atroz que lo invade por completo. De hecho, el simple recordar esa experiencia, le hace revivir aquella misma congoja. Continuando con la descripción de la selva, añade lo siguiente:

Tant'è amara che poco è più morte;
ma per trattar del ben ch'i' vi trovai,
dirò de l'altre cose ch'i' v'ho scorte.
Io non so ben ridir com'i' v'intrai,
tant'era pien di sonno a quel punto
che la verace via abbandonai[16]. (*Inf.* I, 7-12).

De la lectura de estos versos, nos gustaría destacar dos aspectos fundamentales para entender la comprensión del exilio que encierran. En primer lugar, nos parece de especial relevancia la comparación que establece entre encontrarse perdido en medio de la selva y la muerte. Para Dante, el hallarse en ese estado de desorientación absoluta implica una pérdida de sí mismo, es decir, de los valores, los ideales y los compromisos políticos que caracterizaban su vida antes del exilio. Al introducirse en la selva oscura, su identidad como ciudadano de Florencia y partidario de los güelfos blancos desaparece, lo que lo conduce

Esta selva tan áspera y salvaje
Que el miedo me renueva en la memoria (...)" (Alighieri, 2021a, p. 23).

Todas las traducciones de la *Divina Comedia* que encontremos a continuación han sido extraídas de la edición bilingüe traducida por Raffaele Pinto.

15 "De hecho es la luz solar, inexistente en la selva, la que señala, iluminándolo, el camino recto a los humanos (...) siendo por consiguiente la oscuridad de la selva la causa del extravío de «la diritta via», y dicho extravío consecuencia de la ausencia total de la luz solar, que es la que permite ver y por ende conocer, dado que nuestro conocimiento comienza por los sentidos. (...) Pero el significado de esta ausencia de luz se hace aún más preciso si se considera que la oscuridad era interpretada, entre otras cosas, como «incomprensibilidad» (...)". (López Cortezo, 2022, p. 52).

16 "(...) más fuerte es que la muerte, y más amarga!
Mas, por tratar del bien que hallé en ella,
Diré de otras cosas que allí vi.
De qué manera entré no sé decir,
De sueño tan cargado iba cuando
Abandoné el camino verdadero." (Alighieri, 2021a, p. 23).

a una crisis existencial que el poeta compara con la muerte. Esta situación lleva a Varela-Portas a afirmar que "el exilio político de Dante se vive como un conflicto también ontológico" (2011, p. 7). Es decir, en el exilio, el poeta experimenta una crisis ideológica que lo conduce a una transformación ontológica que tiene como resultado un "volver a nacer", es decir, la adopción de un modo distinto de ser y de estar en el mundo[17].

En segundo lugar, es importante destacar que ese miedo atroz que experimenta el poeta al darse cuenta de hallarse en una selva oscura es producto de una mirada lúcida sobre su propia situación vital. Cuando Dante se encuentra en el exilio, tal y como describe con la metáfora del barco, pierde por completo el control sobre su vida y sólo se deja llevar por las olas del mar, que lo zarandean de un lugar a otro de manera arbitraria. Sin embargo, en los primeros versos del proemio narra precisamente el momento de lucidez en el que adquiere conciencia de estar en la vida sin rumbo y sin guía, situación que se le presenta como un descubrimiento terrorífico, que le genera una gran ansiedad. Además, añade que no sabe muy bien cómo se introdujo en la selva, y atribuye este desconocimiento a que, probablemente, estaba sumido en un sueño profundo en el momento en el que se perdió. Así, en el exilio el poeta adquiere conciencia de hallarse sumido en un sueño del que quiere despertar.[18]

La filósofa malagueña, por su parte, emplea la metáfora del desierto para describir una experiencia parecida a la que Dante nos quiere presentar con la imagen de la selva oscura. Zambrano relaciona el desierto con el encuentro con la inmensidad, con la ausencia de un camino y la aparición de un horizonte homogéneo en el que no se nos muestra salida o escapatoria posible a nuestra situación. En un desierto no hay objeto alguno que pueda proporcionarnos un refugio o amparo, solo hay arena, una arena que se extiende hasta el infinito. Encontrándose en un paisaje de estas características, uno se siente perdido y solo. En palabras de la propia Zambrano, el exilio es como un "desierto, soledad

17 Esta breve cita de Varela-Portas tiene grandes repercusiones, ya que nos hace darnos cuenta de que la transformación ideológica del poeta va de la mano de su transformación ontológica. Cuando Dante abandona los compromisos políticos que habían caracterizado su vida antes del exilio, se desprende de su identidad como ciudadano de Florencia, lo que le permite desligarse de esas ideas partidistas que le daban una visión parcial de la realidad para adoptar el papel del espectador que observa los acontecimientos con una cierta distancia. De esta manera, esta crisis ideológica lo conduce a adoptar una nueva identidad, que configurará su modo de relacionarse con su presente.

18 Precisamente Zambrano define la conciencia como un "despertar del ensueño de la vida" (2021, p. 240). El ejemplo de la Antígona zambraniana es paradigmático, ya que nos muestra el sufrimiento inicial de la joven al reparar por primera vez en sí misma. Es solo al entrar en su tumba que Antígona puede despertar de ese "ensueño de la vida", despojarse de todos aquellos ropajes que ocultaban su desnudez originaria, y adquirir una mirada lúcida sobre su propia situación vital. Dante, en la selva oscura, tiene la misma experiencia: despierta repentinamente del sueño en el que estaba sumido y se ve obligado a afrontar la pérdida de la *diritta via*. En ambos casos, este despertar se vive como una experiencia dolorosa y angustiosa.

inmensa de un páramo sin vida, sin agua, sin senderos que nos conduzcan a alguna parte, soledad y sequedad" (2014, p. L). Es importante señalar cómo ambos autores describen una misma experiencia —la angustia del que se halla perdido en medio de ninguna parte sin poder escapar de su situación— utilizando dos imágenes aparentemente contrarias. El frondoso bosque nos hace pensar en un laberinto en el que múltiples caminos se confunden, lo que nos impide saber cuál de todos es el verdadero, provocando que nos perdamos y alejemos de la *diritta via*. Por el contrario, el desierto representa la ausencia total de caminos: es una extensión infinita de arena en la que todo se nos aparece homogéneo y en la que no encontramos punto de referencia alguno. Al final, ambos extremos —la multitud de caminos y la ausencia total de los mismos— acaban conduciéndonos a la misma experiencia: la desorientación y soledad absolutas.

Las metáforas del exilio empleadas tanto por Dante como por Zambrano nos transmiten un fuerte sentimiento de desamparo acompañado de una aceptación de su situación vital. Martín afirma que el exilio para Zambrano debe entenderse como "espacio en el que no hay espera posible, menos aún ninguna esperanza fundada, sino tan solo el despliegue del más radical y completo de los abandonos" (Martín, 2023, p. 37). Por otro lado, Trueba nos ofrece una interpretación parecida, al afirmar que "(...) no es la imagen del náufrago orteguiano luchando por salvarse en un mar embravecido con la que se identifica Zambrano sino con la del exiliado perdido..., perdido en un *desierto*, ya sin circunstancias, donde el agua ha sido tragada y donde toda salvación se hace imposible" (Trueba, 2020, p. 164). A nuestro parecer, esta comprensión del exilio podría aplicarse también a Dante, quien a través de la imagen del peregrino perdido en la selva oscura y del barco "sin vela ni gobierno" nos transmite precisamente esta falta de control del protagonista sobre su propia situación vital. Al final, ambos autores se nos muestran como seres vulnerables y frágiles, que no pueden hacer nada para escapar de su exilio y que se limitan a abrazarlo y asumirlo hasta sus últimas consecuencias.

3.2. El exilio como rito iniciático

"Pocas situaciones hay como la del exilio para que se presenten como en un rito iniciático las pruebas de la condición humana" (Zambrano, 2014, p. 4). Partiendo de esta afirmación, interpretaremos el exilio como un rito iniciático en el que el exiliado deberá experimentar la muerte para poder renacer. De esta manera, para la filósofa malagueña el exilio no es simplemente una cuestión política, sino que implica un nuevo comienzo: "nella sua opera l'esilio trascende la vicenda personale e storica per diventare cifra di un rituale iniziatico, di un'esperienza di annullamento e di rinascita. L'esilio è anch'esso in qualche

modo un «incipit» di una «vita nova»" (Arqués, 2011, p. 142)[19]. Precisamente este rito iniciático será el que Dante nos describa en la *Divina Commedia*: recordemos que su viaje comienza en el infierno, donde conocerá el pecado y la oscuridad en su estado más puro, llegando a experimentar la muerte en vida, para luego continuar con la ardua ascensión del monte del purgatorio, lugar de purificación y progresiva transformación de la oscuridad en luz, y, finalmente, alcanzar el paraíso, que asociamos con la salvación del poeta y, por tanto, su renacimiento. Este viaje a través de los tres mundos lo encontramos también en la Antígona zambraniana:

> El sacrificio de la nueva Antígona, la creada por Zambrano, repercute en los tres niveles o mundos antes mencionados y en los que la vida del hombre se mueve (ínferos, terrestre y superior). El de los ínferos es el mundo en el que Antígona prefería estar por piedad, por amor y por razón, puesto que la vida terrestre era muy efímera; el terrestre, porque es donde se desarrolla la vida del hombre desde su nacimiento hasta su muerte, vida y terreno que son como un laberinto de guerra civil (familia y patria) y de tiranía (poder e historia); y el superior sería el utópico lugar donde regiría la Nueva Ley, lugar al que no da nombre, pero que es, o será, donde una humana sociedad exista (Pino Campos, 2005, p. 254).

El exiliado, lejos de su patria y ajeno a toda conexión afectiva con su medio, experimenta una sensación de vacío que se manifiesta en la muerte de su identidad anterior. De esta manera, se convierte en un ser desconocido, tanto para los demás como para sí mismo. Zambrano lo define como aquel que no tiene lugar en el mundo (ni geográfico, ni político, ni ontológico): no es nada ni nadie. Si vivir es estar en una situación, el exiliado es aquel que es obligado a "salir de donde estaba, salir de la situación donde vivía, que es tanto como salir de la vida determinada donde se es alguien en alguna parte" (Zambrano, 2014, p. 28). La experiencia de la muerte estando en vida puede repetirse numerosas veces antes de que llegue la muerte definitiva, puesto que, tal y como afirma la filósofa: "vivir era eso: morir de muertes distintas antes de morir de la manera única, total que las resume todas, agonizar también, pasar entre la vida y la muerte, ser rechazado de la vida de múltiples maneras sin que por eso la muerte abra sus puertas"[20] (Zambrano, 2011, p. 261).

---

19 "En su obra el exilio transciende la dimensión personal e histórica para convertirse en símbolo de un rito iniciático, de una experiencia de anulación y renacimiento. El exilio es también de alguna manera un «incipit» de una «vita nova»" (Traducción propia).

20 Esta experiencia de la muerte estando en vida podemos verla reflejada, por un lado, en el viaje ultramundano de Dante sin haber muerto todavía, por otro lado, en el estado de Antígona en el momento en que se encuentra viva en su tumba, y, finalmente, en la larga enfermedad que Zambrano hubo de pasar durante su juventud. En *Delirio y Destino*, la autora señala que esta experiencia la ayudó a "vaciarse", a "volverse translúcida", y, de esta manera, adquirir una conciencia más lúcida, adoptando un estado prenatal de indiferencia: "no estaba muerta, pero

En este rito iniciático que es el exilio, el descenso a los infiernos juega un papel fundamental. En "Carta sobre el exilio", Zambrano insiste en lo importante que es no olvidar el pasado, atreverse a descender a los "infiernos de la historia" para alumbrar las tinieblas que encierra en su interior con la luz de la conciencia. La filósofa concibe al exiliado como aquel que desciende a los infiernos "para rescatar de ellos lo rescatable, lo irrenunciable" y "para salir con un poco de verdad arrancada de ellos" (Zambrano, 2014, p. 11). En el proemio de la *Commedia*, el viaje de Dante a través de los infiernos se nos presenta como un viaje ineludible y necesario, del que el peregrino no puede escapar. De hecho, cuando el poeta intenta optar por el camino más rápido para salir de la selva oscura, tres bestias se interponen en su camino, impidiéndole el paso y obligándolo a tomar un camino alternativo, un *altro vïaggio* como lo llama Virgilio (*Inf*. I, 91), que lo forzará a pasar por el infierno antes de llegar al paraíso[21]. Puesto que, como afirma Zambrano, "no hay infierno que no sea la entrada de algún cielo" (2019, p. 14).

Debido a esta visión del exiliado como testimonio de los "infiernos de la historia" se lo ha identificado con la memoria, lo que ha generado un fuerte rechazo —a menudo traducido en el olvido— hacia su figura. Cuando un hecho traumático acaece —pensemos en las guerras y conflictos intestinos que tuvieron que vivir tanto Dante como Zambrano— la reacción más habitual suele ser el deseo de olvidar lo ocurrido, eliminar de la memoria el dolor y sufrimiento experimentados con la intención de empezar de cero. Sin embargo, la filósofa está convencida de que no es esta la manera adecuada de relacionarse con la memoria histórica, dado que, "lo pasado condenado —condenado a no pasar, a desvanecerse como si no hubiera existido— se convierte en un fantasma. Y los fantasmas, ya se sabe, vuelven" (Zambrano, 2014, p. 12). Por este motivo, es fundamental atreverse a descender a los infiernos y conocerlos hasta sus últimas consecuencias, pues es esta la única manera de reconciliarse con el pasado y volver a nacer: "los abismos, los infiernos, no sólo se salvan, sino que pueden ser salvadores cuando de ellos sale la verdad, con su dolor, con su inevitable llanto que deja paso a la palabra" (*ibid*., p. 32). Y, en otro lugar, precisa aún más: "cuando se ha entendido de verdad el sueño, descendiendo cuantas veces

tampoco en la vida, pues vivir es inseguridad, sobresalto, «vivir es anhelar». Y aquella situación de indiferencia venía a ser, era de nuevo una situación prenatal" (2011, p. 68).

21 Ond'io per lo tuo me' penso e discerno
Che tu mi segui, e io sarò tua guida,
e trarrotti di qui per loco etterno,
ove udirai le disperate strida,
vedrai li antichi spiriti dolenti,
ch'a la seconda morte ciascun grida (...) (*Inf.* I, 112-117).

[Para tu bien ahora considero / que has de seguirme, yo seré tu guía, / te sacaré de aquí por un eterno / lugar en el que oirás chillar de angustia, / donde verás dolerse a almas antiguas, / todas llorando su segunda muerte (…)] (Alighieri, 2021a, p. 31).

haya sido necesario a su infierno hasta traerlo a la luz, ese sueño ya no vuelve" (*ibid*., p. 12).

En definitiva, la comprensión del exilio que encontramos tanto en Dante como en Zambrano nos lleva a considerar esta experiencia como un rito iniciático que comienza en la oscuridad de la inconsciencia, ese momento en el que el exiliado es arrancado de su patria y se enfrenta a la ausencia de sentido, y que acaba conduciéndolo a un estado de vigilia que le permite adoptar una mirada lúcida sobre su propia situación vital. En este rito iniciático es fundamental atravesar el infierno, adentrarse en ese sueño que es la muerte, para poder conocer —y no limitarse a ignorar como si no existieran— esas tinieblas que pueblan la historia. De esta manera, ambos autores nos transmiten la importancia de experimentar el sueño, la muerte, para poder despertar, es decir, renacer.

3.3. Despertar del sueño: libertad y conciencia

A lo largo de este subapartado analizaremos la comprensión del exilio como un despertar del sueño, que implica un volver a nacer. Según Zambrano, la vida es la mayor parte del tiempo un sueño creado a base de planes de futuro, ideales y objetivos que nos autoimponemos para ignorar la falta de fundamento que caracteriza nuestra existencia: "el hombre al nacer es arrojado al mundo de lo contingente, desorientado y perdido, y procura guarecerse en una gruta, que es un mundo de ensoñación de las ideas absolutas como bien, ser, felicidad, etc." (Zambrano, 2014, p. XLVII). El exilio implica un salir de la gruta y tener que enfrentarse de nuevo al mundo de lo contingente, caracterizado por la confusión y la ausencia de ideas claras y distintas. Trueba considera que el exiliado es precisamente el que posee el temido "don de la desnudez": "lo que se toca en el exilio es, en este aspecto, la existencia desnudada de las certezas con que nos la hacemos presentable, pensable. Lo in-fundamentado también de las verdades que nos sostienen" (Trueba, 2020, pp. 165-166). A causa de esta desnudez que lo caracteriza, Elizalde afirma que el exilio es la "encarnación de la heterodoxia" ya que, "permite el despojamiento de lo superficial, de los accidentes aristotélicos, permite ver las propias raíces" (2012, p. 493). Esta situación es por ello dolorosa y desgarradora, ya que deja al que la padece desamparado, sin techo alguno bajo el que cobijarse.

Tanto en la obra de Zambrano como en la de Dante encontramos una identificación entre el despertar del sueño, entendido como adquirir conciencia sobre la propia situación vital, y la libertad. El exiliado es aquel que despierta "y despertar no es otra cosa que recobrar la conciencia y con ella la libertad, la libertad y el tiempo" (Zambrano, 2014, p. 12). Para poder adquirir una mirada lúcida sobre uno mismo y la realidad que nos rodea, es necesario permitirnos transitar el tiempo, ya que esta es la única manera de alcanzar la libertad. Este "recobrar el tiempo" implica transitar el dolor para que la "transformación

alquímica" interior pueda llevarse a cabo. Darnos tiempo para asumir la propia situación vital es fundamental para disponer de nuestra vida, siendo esta la única manera de alcanzar una verdadera libertad.

La situación de Dante en la *Commedia* nos sirve como ejemplo para entender el papel fundamental que juega el tiempo en el paso de la inconsciencia a la conciencia-libertad. A éste se le concede la oportunidad de emprender un viaje alternativo, más largo y arduo que el que pretendía realizar en un principio, repleto de obstáculos y pruebas que superar, pero que, a largo plazo, será más beneficioso para él, ya que lo ayudará a despertar del sueño en el que se hallaba sumido y recuperar la libertad. El poeta comienza su viaje dependiendo de la guía y los consejos de su maestro, sin embargo, al llegar al paraíso terrenal, Virgilio le dice que ya no será necesario que él sea su guía, ya que ha conseguido retomar la recta vía. Tras haber atravesado el infierno y el purgatorio, Dante ya es dueño de sí mismo, habiendo alcanzado la libertad de espíritu que le permitirá seguir su propio deseo sin desviarse de la *verace via*:

> Non aspettar mio dir più né mio cenno;
> libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
> e fallo fora non fare a suo senno:
> per ch'io te sovra te corono e mitrio.[22] (*Pg*. XXVII, 139-142).

Solo cuando Dante deja de lado la soberbia del que cree saberlo todo y adopta una razón humilde, consciente de sus límites, consigue salvarse y recuperar esa libertad (entendida como autoconciencia) que le permitirá distinguir lo verdadero de lo falso, el bien del mal. En definitiva; al conseguir despertar del sueño en el que estaba sumido, el poeta adopta un estado de vigilia que le permite entrar en contacto directo con la realidad.

En este sentido, consideramos relevante la visión de Dante como "poeta de la atención" que nos ofrece Cristina Campo[23] (2010, p. 118). Esta autora diferencia claramente entre atención e imaginación: mientras que la primera la relaciona con la opinión, con lo ilusorio, la segunda la vincula intrínsecamente con la realidad. En palabras de Campo: "pues si la atención es espera, aceptación ferviente, valerosa de lo real, la imaginación es impaciencia, fuga en lo arbitrario: eterno laberinto sin hilo de Ariadna" (*ibid*., p. 118). La atención nos conduce al encuentro con el tiempo y nos permite un progresivo acrecentamiento de nuestra conciencia y libertad, que son las que nos conducirán a la verdad. Ésta es "es el único camino de lo inexpresable, la sola vía del misterio, ya que está inmediatamente vinculada con lo real: y sólo por alusiones emboscadas en

22 "No esperes ya de mí palabra o gesto;
Libre es tu albedrío, y recto y sano:
Error sería no actuar con su criterio,
Por esto sobre ti yo te corono." (Alighieri, 2021b, p. 425).

23 Cristina Campo es el pseudónimo con el que Vittoria Guerrini firmaba sus obras.

lo real se manifiesta el misterio" (*ibid*., p. 118). Por el contrario, la imaginación es esa tela de araña que nos atrapa en ensoñaciones y falsas representaciones de la realidad, volviéndonos ciegos ante la verdad. A causa de ello, siguiendo las matizaciones de Cristina Campo, consideraremos a Dante y a Zambrano como dos "poetas de la atención", caracterizados por adoptar un estado de vigilia que los diferencia de aquellos que prefieren vivir en los sueños de su imaginación. Esta atención a la que se refiere Campo se adquiere a través del regreso al origen —estado prenatal— que nos conecta con ese "ser escondido" o "sentir originario" (Zambrano, 2019) —que para Dante sería la unión originaria con Dios— del que nos hemos ido alejando al llenar nuestra vida de ensoñaciones que nos alejan de la realidad.

3.4. El exilio y el valor de la esperanza

En el canto XXV del *Paradiso*, el poeta florentino es examinado por el apóstol Santiago sobre el valor de la esperanza, una de las tres virtudes teologales (junto con la fe y la caridad). Entonces, Dante afirma que para él ésta es la virtud más importante, puesto que es la que más ha necesitado a lo largo de su vida. En el desamparo y la soledad del exilio, la esperanza se convierte en su único auxilio; ésta lo ayuda a sobrellevar con valentía los momentos más desgarradores de su existencia sin perder nunca la fe en que su situación futura mejore. De hecho, Dante, retomando una fórmula común en las escuelas medievales de teología, la define como "uno atender cierto de la gloria futura" (*Pd*. XXV, 67-68)[24]. El viaje iniciático del poeta nos enseña que, para llegar a la luz, a la salvación, antes hay que experimentar la oscuridad, atravesar el infierno y alumbrarlo con la luz de la conciencia. Es precisamente el convencimiento de que el sufrimiento presente no es más que algo temporal —el paso previo necesario para alcanzar el paraíso— lo que hace que el poeta considere, movido por la esperanza, su existencia como abierta a la salvación.

Zambrano, por su parte, habiendo experimentado también el sufrimiento y la falta de fundamento que sale a la luz en el exilio, considera que la esperanza es el modo más adecuado de tratar con el tiempo: "la esperanza al proporcionar el sentido de la historia, de toda historia, construye la continuidad en la vida. Ese soplo tantas veces apenas perceptible resulta ser constructor" (Zambrano, 2004a, p. 106). La filósofa (2014) relaciona la esperanza con el futuro y señala que éste último tiene condición salvadora y debe presentarse como un renacimiento, es decir, como el rescate de aquello que habíamos perdido (*cfr*., p. 79). Además, la autora atribuye a la esperanza esa capacidad de lanzarnos a la vida aun cuando nos enfrentamos a situaciones insoportables, en las que la salvación

24 "seguro esperar a la futura gloria" (Alighieri, 2021c, p. 393).

parece imposible, y, precisamente por ello, nos hace agonizar, ya que nos impide buscar consuelo en la muerte:

> Agonizar es no poder morir a causa de la esperanza. No, nadie nos rechaza desde la muerte, nadie nos lanza otra vez a la vida, sino la esperanza oculta. La esperanza que brota desesperadamente ante cada sufrimiento insoportable. Y cuanto más insoportable es lo que se padece, más honda renace la esperanza. Quizá hayamos de padecer por eso; para que la esperanza se revele en toda su profundidad (Zambrano, 2011, p. 266).[25]

Con estas reflexiones finales sobre la esperanza, nuestra intención es señalar el papel fundamental que ésta juega tanto en la vida y obra de Dante como en la de Zambrano. El no perder nunca la esperanza es lo que impulsa a ambos autores a seguir escribiendo, pese a su desgarradora condición de exiliados. En definitiva, la esperanza es aquella virtud que nos mantiene abiertos a la salvación. Tal y como expresa Zambrano: "(...) es la trascendencia misma de la vida que incesantemente mana y mantiene el ser individual abierto" (2004a, p. 100).

4. CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas hemos establecido paralelismos entre el pensamiento de María Zambrano y el de Dante Alighieri con la intención de profundizar en su comprensión filosófica del exilio. En ambos casos, hemos destacado su preferencia por una razón poética, caracterizada por la humildad con la que se acerca a lo otro, en contraposición a esa razón soberbia y dominadora que predomina en la cultura occidental. Esta ha sido la idea de fondo que ha recorrido todo nuestro artículo, configurando su manera de padecer y comprender su propio exilio.

En el segundo de los apartados, hemos analizado la lectura zambraniana de la *Commedia*, que nos ha conducido a identificar el papel fundamental que juega la experiencia del exilio en su interpretación. La filósofa caracteriza la célebre obra del poeta florentino como un "espejo múltiple" en el que podemos ver reflejada la condición humana en sus más diferentes formas y expresiones. A través de la lectura zambraniana, hemos interpretado el viaje dantiano como

25 En el imaginario filosófico zambraniano, la esperanza adquiere otros matices además de los ya expuestos. Por un lado, la autora la define como "hambre transcendente" (Zambrano, 2011, p. 92). En este sentido, se vincula con un futuro desconocido, en el que se espera alcanzar aquello de lo que se carece en el presente. A esta hambre transcendente de amor y de justica dedica precisamente Antígona sus últimas palabras: "Amor. Amor, tierra prometida" (2021, p. 236). Por otro lado, en *Filosofía y Poesía*, Zambrano define la esperanza como el "consuelo de la razón" (2001, p. 34). En este sentido, la esperanza es propia del filósofo y no del poeta, ya que este último abraza la realidad tal y como se le presenta, mientras que el filósofo siempre espera obtener algo más de ella.

un "proceso alquímico" en el que el paso por el purgatorio, lugar de purificación y transformación, se convierte en protagonista. Además, hemos destacado la visión antiheroica que la malagueña nos ofrece del poeta, en la que destaca su pasividad y receptividad aproximándolo a los personajes femeninos.

En el tercer apartado nos hemos centrado en el análisis filosófico del exilio, comprendiéndolo como condición necesaria para la filosofía y como un modo de estar en el mundo que constituye un saber de la experiencia. Este apartado ha sido dividido en cuatro subapartados que tenían como objetivo analizar las distintas perspectivas desde las que examinar el exilio. En primer lugar, nos hemos centrado en el análisis de algunas metáforas empleadas tanto por Dante como por Zambrano con la intención de mostrar la comprensión de la experiencia del exilio que encierran en su interior. De este análisis podemos extraer como conclusión que en ambos casos el exilio está asociado a la soledad, al desamparo y a la ausencia de un guía que pueda orientarnos y ayudarnos a escapar de esa situación. En segundo lugar, hemos interpretado el exilio como un rito iniciático en el que es necesario experimentar la muerte para poder renacer. Ambos autores insisten en la importancia de descender a los infiernos y alumbrarlos con la luz de la conciencia, tal y como nos muestra Dante con su viaje ultramundano y Zambrano al destacar la importancia de no olvidar el pasado por muy doloroso que sea.

Seguidamente, hemos interpretado la experiencia del exilio como aquella que nos conduce a "despertar del sueño", condición necesaria para renacer. En este despertar, al exiliado se le desvela la falta de fundamento que caracteriza su existencia y que ha estado intentando tapar con ensoñaciones y construcciones ideales. Al despertar, recobra la conciencia, y con ella, la libertad. De esta manera, siguiendo la distinción entre imaginación y atención que establece Cristina Campo, hemos interpretado a Dante y a Zambrano como dos poetas de la atención. Por último, hemos destacado el valor de la esperanza a la luz del exilio: es precisamente el considerar su existencia como abierta —abierta a la salvación— lo que impulsa a ambos autores a seguir viviendo y escribiendo pese a sus precarias condiciones vitales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIGHIERI, D. (2003). *Convivio* (ed. Franca Brambilla Ageno). Le Lettere.

ALIGHIERI, D. (2005). *Convivio* (trad. Fernando Molina Castillo). Cátedra.

ALIGHIERI, D. (2010). *Vida Nueva* (ed. bilingüe Raffaele Pinto). Cátedra.

ALIGHIERI, D. (2021a). *Divina Comedia. Infierno* (ed. bilingüe Raffaele Pinto). Akal.

ALIGHIERI, D. (2021b). *Divina Comedia. Purgatorio* (ed. bilingüe Raffaele Pinto). Akal.

ALIGHIERI, D. (2021c). *Divina Comedia. Paraíso* (ed. bilingüe Raffaele Pinto). Akal.

ARQUÉS, R. (2011). Traduzioni e irradiazioni ispaniche novecentesche della *Commedia* di Dante (Ángel Crespo, Luis Martínez de Merlo, Abilio Echevarría e María Zambrano). *Critica del testo*. Nº. XIV / 3, 119-147.

CAMPO, C. (2010). Atención y poesía (trad. María Zambrano). *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano».* Nº. 11, 117-119.

CROCE, E.; Zambrano, M. (2020). *Hasta pronto, pues, y hasta siempre. Cartas, 1955-1990* (ed. Elena Laurenzi). Pre-textos.

ELIZALDE, M.I. (2012). Significados del exilio en María Zambrano. *Bajo Palabra.* N.º 7, 485-494.

LAURENZI, E. (2007). "La sete naturale" en: Zambrano, M. (2007). *Dante Specchio Umano*. Città Aperta.

LÓPEZ CORTEZO, C. (2022). *La Estructura Moral del Infierno*. Akal.

MARTÍN, F.J. (2023). Razón poética y exilio. *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano»* N.º 24, 34- 42. https://doi.org/10.1344/Aurora2023.24.3

PÉREZ BAQUERO, R. (2023). Antígona entre los vivos y los muertos: exilios y espectros en María Zambrano. *Alpha*. N.º 57, 119-132.

https://doi.org/10.32735/S0718-22012023000573280

PINO CAMPOS, L.M. (2005). La condena de Antígona y el exilio de María Zambrano: apuntes en torno a la historia sacrificial. *Revista de Filología.* N.º 23, 247-264.

TRUEBA, V. (2020). Experiencia y pensamiento del exilio en María Zambrano. *Versants*. Vol. 3. N.º 67, 161-172. DOI 10.22015/V.RSLR/67.3.12

VARELA-PORTAS, J. (2011). El exilio de Dante como construcción ideológica (Paradiso XVII). *Revista de Filología Románica*. Nº VII, 415-423.

https://doi.org/10.5209/rev_RFRM.2011.38714

ZAMBRANO, M. (2001). *Filosofía y poesía.* Fondo de Cultura Económica.

ZAMBRANO, M. (2004a). *Los bienaventurados.* Siruela.

ZAMBRANO, M. (2004b). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Biblioteca Nueva.

ZAMBRANO, M. (2007). *Dante Specchio Umano* (intr. Elena Laurenzi). Città Aperta.

ZAMBRANO, M. (2011). *Delirio y destino. Los veinte años de una española.* Horas y Horas.

ZAMBRANO, M. (2014). *El Exilio como Patria* (intr. y notas Juan Fernando Ortega Muñoz). Anthropos.

ZAMBRANO, M. (2019). *Claros del bosque* (intr. Joaquín Verdú). Alianza.

ZAMBRANO, M. (2021). *La Tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*. Cátedra.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Vol. 52, 2025, 467-490
ISSN: 0210-4857, E-ISSN: 2660-9509

LA DEFENSA ORGÁNICA. LA EMERGENCIA DE LA VIDA EN HANS JONAS

THE ORGANIC DEFENSE. THE EMERGENCY OF LIFE IN HANS JONAS

SERGIO RUIZ PÁRBOLE
Graduado en Filosofía y Máster en Filosofía Teórica y Práctica
Investigador
Facultad de Filosofía
Universidad Nacional de Educación a Distancia.
Madrid/España
ruizjparbole@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6582-951X

Recibido: 02/04/2024
Revisado: 22/01/2025
Aceptado: 06/02/2025

Resumen: El filósofo sobre el que orbita el presente escrito fue uno de los que pudo divisar con mayor clarividencia el hilo filosófico sobre el que tirar, a fin de presentar una crítica a los fantasmas nihilistas que han sido desprendidos por la técnica. Nuestra civilización tecnológica nos ha exigido asumir una actitud defensiva ante unos retos materiales que amenazan ciertas formas de existencia. Desde este enfoque y en calidad de filósofos hemos de tomar parte respecto a los rudimentos que han dado lugar a esta situación en la que la esencia y la pervivencia de la vida como tal están en juego. Por lo tanto, el objetivo radica en presentar una discusión que nos permita comprender cómo la libertad es un rasgo esencial de la vida como acontecimiento natural.

Palabras clave: Vida orgánica, monismo materialista, técnica, nihilismo, antropocentrismo, teleologismo.

Abstract: The philosopher on which this writing orbits around was one of those who could see with great clairvoyance the philosophical thread on which to pull off, in order to present a critical view of those nihilistic ghosts that have been released by the cult of technique. Our technological civilization has required us to assume a defensive standpoint against that material challenges which are threatening certain forms of existence. From this perspective, as philosophers, we have to take action in relation to the rudiments that have given rise to this situation in which the essence and survival of life are at stake. Therefore, the objective lies in

https://doi.org/10.36576/2660-955X.52.467

presenting a discussion that allows us to understand how freedom is an essential feature of life as a natural event.

Keywords: Organic life, material monism, technique, nihilism, anthropocentrism, teleologism.

1. INTRODUCCIÓN

En la actualidad podemos decir que se ha popularizado una preocupación que antaño, una parte del gremio filosófico, en calidad de vigías de la sociedad, quiso señalar y tratar desde sus rudimentos. Tal preocupación es la que concierne a la técnica y la tecnología, cuyos avances han abrumado cada vez más a los seres humanos. Esa inquietud ha forzado al corpus filosófico occidental a pronunciarse ante las amenazas bioéticas que se atisban en el horizonte y a empezar a planear soluciones para aplacar tales amenazas. No obstante, al margen de la encomiable labor que la literatura reciente ha realizado alertando sobre las consecuencias más inmediatas de la técnica desde un prisma también técnico y físico (huella de carbono, extinción de especies, generalización de la deshumanización, etc), hay una senda dentro de la filosofía que busca operar conceptualmente no en los problemas inminentes que propone el culto a la técnica, sino en la larga distancia en la que quedan los orígenes que han dado lugar a ese culto. Esa es la motivación que suscita el presente ensayo, puesto que es desde los fundamentos filosóficos desde donde podemos aplacar las afrentas que el paradigma de pensamiento filo-tecnologista nos plantea. En ese sentido hay un objetivo claro sobre el que recae la afrenta que nos plantea ese paradigma, y no es otro que la vida orgánica como tal. Podemos decir que hay un planteamiento ofensivo contra la vida misma que queda expresado en las diferentes propuestas de modificación genética, de promesas sobre la inmortalidad, de proyecto vital centrado en la adquisición de la mayor cantidad posible de *inputs* placenteros[1], etc. Hacer un recorrido filosófico sobre tales fenómenos a fin de alcanzar su causa primordial nos lleva irremediablemente al nihilismo como punto más próximo (aunque, no obstante, como veremos podremos ir aún más hacia atrás). Por tanto, ante tal ofensiva nihilista que empezó hace tiempo a acechar nuestro mundo tenemos la opción filosófica de formar un planteamiento defensivo que haga emerger sus muros desde el concepto de la vida misma.

Hans Jonas es un autor que se encargó de esta ardua tarea con el mayor brío y rigor. Una tarea que es propiciada por la identificación de la emergencia de la vida en un doble sentido. Por un lado, de la emergencia que supone proteger la vida orgánica en tal contexto mediante un esclarecimiento de su propio concepto y por otro, de la forma en que –una vez bien asido tal concepto– la

1 Con este concepto me refiero a estímulos de placer.

vida como tal puede emerger con un ímpetu reivindicativo frente a aquellas posiciones amenazantes de la insaciable creatividad de la tecnociencia, entendida ésta como la unificación entre la ciencia y la técnica o mejor dicho, como sometimiento de la ciencia hacia las exigencias técnicas. Reivindicación, protección y responsabilidad son los tres pilares sobre los que se sustenta la biología filosófica de Jonas.

Recorriendo las principales obras de nuestro autor encontraremos una apelación recurrente a uno de los principios básicos que nos ha dejado la filosofía, y es la deseabillidad de la vida y la perseveración en la existencia como identificación con lo bueno que nos lega Baruch Spinoza en la Proposición XX de la Parte Cuarta de la *Ética*, donde nos dice que «cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad –esto es, de su ser–, en esa medida es impotente.» (2011: 334). Pero aparte de esta noción de la virtud como potencia del obrar humano, hay otro precepto importante sobre el que se basa esta postura defensiva sobre la vida, y es el de la «heurística del temor». Este concepto expresa en efecto, un completo catastrofismo sobre la situación, pero que se funda en el siguiente razonamiento, a saber, que «si tomamos como cierto lo que solamente es dudoso, garantizaremos la vida humana» (Moratalla, 2007: 377). Esta postura puede ser muy criticable en tanto que no es una actitud que apueste por el arrojo necesario que la vida humana necesita para su propio éxito, pero podemos decir que se trata de una posición transitoria que sirve para contener lo que más adelante llamo «ofensiva nihilista», que es el resultado precisamente de ese arrojo humano que no ha encontrado medida. Porque ni siquiera el nihilismo tecnocientífico ha mantenido la máxima protagórica, según la cual el ser humano es la medida de todas las cosas, ya que si así hubiera sido, al menos habria habido cálculo para percibir los perjuicios que ahora amenazan a nuestro propio bienestar y así poder atar en corto el desmesurado despliegue técnico al que estamos aludiendo, el cual se ha convertido en un fin en sí mismo.

Por ello, la actitud defensiva que aquí planteamos se construye desde el organismo, pues éste afirma su propio ser, y la humanidad, testigo de tal funcionamiento vital, ha de hallar la causa a la que encomendarse en favor de tal afirmación del ser, que es el reclamo teleológico[2] de los organismos, o sea, de la vida. La defensa orgánica es la afirmación naturalista que expresa el fin teleológico del ser vivo y asimismo, es la causa ideal que la conciencia, en calidad de razón aprehensora de los procesos de la realidad, custodia. Tal labor de custodia consiste en que la humanidad se diga a sí misma que deje a la naturaleza ser

2 Con este término hago alusión a la causa final o finalidad que, según Aristóteles (al cual se acoge Jonas en muchas de sus tesis), todos los seres tendrían debido a su esencia, entendiendo ésta como el conjunto de propiedades que hacen que un ser sea como es y por tanto, haga las cosas que hace.

como es, en un acto de reconocimiento de la misma humanidad como parte de tal naturaleza. En este ejercicio de identificación se erige la actitud defensiva que estamos esgrimiendo y con la que pretendemos amortiguar el golpe de aquella tendencia del pensamiento que abole esa noción ontológica que establece jerarquías en el orden de los seres, animados e inanimados. Matizando, no obstante, que tal establecimiento se da no como una invención conceptual arbitraria sobre la realidad, sino como fruto del descubrimiento y de la asimilación que hacemos de la realidad y de todo lo que ésta nos ofrece. Lo que veremos a continuación serán, en primer lugar, los principales problemas que han surgido de la confusión conceptual que la humanidad ha sufrido a partir de su exhibición técnica con la que ha domado a la naturaleza sin acogerse a ningún deber que pueda nivelarse con el poder ejercido, y en segundo lugar, los argumentos con los que justificaremos racionalmente por qué hay una relación esencial entre la vida biológica y la libertad.

2. LA OFENSIVA NIHILISTA

La afirmación anticipada que acusa al nihilismo como una de las semillas de los actuales problemas biológicos y medioambientales se nutre de esta necesidad en que se ha convertido tener que explicar la deseabilidad de la vida orgánica. Podemos definir someramente al nihilismo como una doctrina según la cual todo lo relativo a la existencia se reduce a la nada, y por tanto el valor mismo de las cosas pasa a ser nulo. Es patente que hay una filosofía que desecha el valor de virtud asociado a la vida misma y en consecuencia, un desligamiento del rol que deberíamos asumir con respecto a la realidad, que es el de custodiarla. El nihilismo ha supuesto la culminación de un idealismo que no quiere ocuparse de la naturaleza, por lo que únicamente la instrumentaliza a fin de satisfacer las pulsiones humanas. Seguramente este sea el diagnóstico más pertinente que podemos hacer sobre el nihilismo desde las coordenadas filosóficas jonasianas. Aunque también, en este esbozo primerizo sobre el tema, podemos recurrir a la brillante definición que da Franco Volpi al respecto, para quien el nihilismo es «la operación filosófica mediante la cual el idealismo intenta "anular" en la reflexión al objeto del sentido común, con el fin de mostrar cómo él, en verdad, no es otro que el producto de una actividad invisible e inadvertida del sujeto» (2005: 25). La ontología que se establece es una en la que la realidad como tal no es «descubierta» sino «creada». La contemplación es sustituida por la valoración, por lo que como es de esperar, cualquier rastro de esencialismo o de sustancialismo es eliminado en favor de una arbitrariedad a la hora de designar a las cosas y de asignar sus funciones. Una arbitrariedad que es ajustada en función del interés humano que fluctúa en la medida en que también lo hace su propia noción de «lo bueno».

El nihilismo encarna una actitud vital abonada a la dejadez exenta de responsabilidad debido a su amparo en ese «heraldo anunciador de un claro horizonte de progreso» (Rosales Rodríguez, 2001: 216-217). Un progreso, como sabemos, vinculado a la necesidad del determinismo. La *res extensa* únicamente es el dominio extractivo que le sirve al humano como su particular mina de recursos. De hecho, a día de hoy la teórica preocupación por el medioambiente y por las consecuencias generales de nuestros hábitos de consumo se encuentra bastante generalizada, pero igualmente sería objetable, en cierta medida, si esa preocupación únicamente viene dada tras el encuentro de unos datos catastrofistas que exponen el desgraciado devenir de la vida humana. A nivel utilitario nos bastaría, ciertamente, con que los seres humanos hagan uso de su mero instinto de supervivencia o si se quiere, de su egoísmo racional o existencialismo (el cual, como veremos, no desecha Jonas, a fin de contribuir al propósito principal). Pero por ese motivo Jonas trata de emular el imperativo categórico kantiano mediante su conocido imperativo ecológico, el cual dicta que toda obra en el mundo ha de tener unos efectos compatibles con la permanencia de la vida en la tierra (2015). La necesidad de este enfoque viene dada por la actitud vital de abandono que el nihilismo promueve, a partir de la presunción de infalibilidad en ese motor automático que es el progreso cuya justificación se da por el progreso mismo. La elusión completa de la responsabilidad humana elimina la noción de mantenimiento, que involucraría un esfuerzo intelectual que pudiese identificar el buen juicio y la ubicación de un «deber» que asignarle al «ser». De una manera similar expresa este fenómeno Ortega, cuando menciona que es profundamente equívoca la creencia de que «mientras haya *dollars* habrá ciencia» (2014: 145), ya que el mantenimiento de una situación de bienestar –que no es otra cosa que el mantenimiento de una gran distancia con respecto al peligro de la naturaleza (mediante la creación de una sobrenaturaleza precisamente[3])– r**e**quiere de unos esfuerzos concretos que el nihilismo no está dispuesto a cumplir.

La situación en la que nos encontramos, por tanto, únicamente permite mirar al mundo como una sucesión de puro devenir, en el que nada puede escapar de la tenaza de la temporalidad. Jonas expone este mirar como irrelevante ante tal presencia del mundo, y esa irrelevancia es la que impide acotar la intervención de la humanidad en esa realidad inerte y carente de valor intrínseco. De ahí que nuestro autor perfile nuestra posición ante esta ofensiva en pos de obtener los «presupuestos platónicos»[4] (Jonas, 2017: 299) que una vez tuvo asociada esa realidad mundanal que nos acoge. La relación, entonces, de esa noción de temporalidad que le aplicamos al mundo y del sentido de

3 El propio Jonas también advierte este fenómeno y lo explicita describiéndolo como una «segunda naturaleza» (2017: 276).

4 Con esto nos referimos al ámbito de la idealidad que a la postre resulta en una guía para nuestra conducta en el mundo.

responsabilidad es patente, porque al perder lo imperecedero perdemos automáticamente una meta trascendente que pueda guiar, no sólo nuestro comportamiento en un sentido moral, sino también la actitud epistemológica, confirmando así el triunfo del nominalismo sobre el realismo. El nihilismo niega la realidad y por ello se sirve de la práctica nominalista porque asume que no tiene ningún significado perenne que capturar, puesto que no hay nada duradero, pero en la medida en que hay que continuar evadiendo los obstáculos materiales que el devenir produce, resulta necesario crear los significados que mejor puedan servir de cara al siguiente movimiento de tal temporalidad. Es por ello que en la praxis, lo que el nihilismo encarna es el afán de anticipación y de control, por vía de la voluntad. De esta manera, la vida humana queda condenada a estar pendiente de la inminencia del futuro, es decir, pendiente de lo que todavía no es, haciendo de su presente, entonces, una clara alegoría al no-ser. Como su praxis en el presente consiste en una constante cábala sobre los futuribles, no puede encontrar forma de trabajar conceptualmente en la dimensión de la idealidad, ergo tampoco en la realidad como tal (sí en el corto plazo, quizá, como demuestran los resultados de la técnica, pero con una previsión decadente en el largo plazo). Si el objeto del que la humanidad se ocupa se encuentra en la franja temporal del «todavía no existiendo» entonces estamos hablando de una filosofía que no puede tener éxito designando la realidad de las cosas, porque no llega a contemplar un objeto de su momento presente, ya que voluntariamente lo desecha debido a su inminente modificación por su próximo estatus de «pasado». De ahí que el nihilismo sea, tal y como dice Jonas, «la fase previa de la nada para la nada» (Jonas, 2017: 300).

3. EL ANTECESOR GNÓSTICO Y LA FUNDACIÓN DEL PROGRAMA BACONIANO

Mediante sus investigaciones Jonas se da cuenta de la senda a la que se retrotrae el nihilismo que hemos descrito, y esa senda remite a la causa más visible que aparece entre la lejanía desde la cual empezó todo, que es un tipo de dualismo muy concreto, al que llama «dualismo gnóstico». Podemos decir que esta concepción dualista es la «forma base» por la cual el pensamiento procede para dar cuenta de los fenómenos del cuerpo y la mente. Entonces, el dualismo plantea una doble sustancia, por un lado la corporalidad en un sentido material y por otro, la conciencia o mente como algo inmaterial, intangible o espiritual. Este dualismo alcanzó su punto culmen con la aparición de Descartes, cuando éste separó claramente la *res cogitans* (substancia pensante) de la *res extensa* (substancia extensa). Sin embargo, de este dualismo emergió una tensión ontológica entre ambos hemisferios, entrando en una lucha por ver quién arrastra a quién. En palabras de Macraigne (2013: 37) «se vuelven antagónicos cuando pretenden, a partir de su sola posición, fundamentar la totalidad del

ser». La razón de que una concepción dualista se abra paso en la interpretación de la realidad se debe a «una modificación de la perspectiva» (Jonas, 2017: 22), que según Jonas es la única cosa que podía desviar la interpretación inmediatamente anterior que la humanidad tenía – y que era eminentemente perspectivista-, a saber, el «animismo». Los fenómenos naturales no eran interpretados como carentes de vitalidad, precisamente (y ello explica, de hecho, el motivo por el que la primera filosofía que conocemos en Occidente, la griega, sea al mismo tiempo física, pues busca la semilla de la vida en esos fenómenos naturales; el agua, el fuego, el aire, etc). La humanidad ha querido desde un inicio afirmar la vida como el principio rector de eso que llamamos naturaleza, ya que es lo que en primera instancia se hace comprensible, porque hay una identificación ontológica plena entre el Ser y el vivir. Es decir, aquello que es, es que está vivo. Sin embargo, en un cierto momento eso cambia (Jonas pone el Renacimiento como fecha de este decurso del pensamiento) y entonces, fruto de la inquietud natural de la humanidad por querer explicar la muerte, surge un tambaleo en los rudimentos de ese vitalismo primigenio, porque como afirma Jonas «comprenderla (la muerte) quiere decir – en esta fase de la universal fe en la vida – negarla , hacer de ella un cambio de forma de la vida» (Jonas, 2017: 23), y en segundo lugar se generaliza el contacto intelectual con la muerte. Esto da lugar, como decíamos, en la época renacentista, a un «panmecanicismo», en el que la percepción de una realidad inanimada o una «realidad yerma» se populariza, y por tanto, lo animado pasa a ser el enigma por resolver. Pero la razón de haber llegado a esta situación es el dualismo que abre la posibilidad de la confrontación, precisamente por trazar dos líneas sustanciales. El dualismo «trabajó por separar los contenidos espirituales del campo físico, para finalmente, al retirarse la marea, dejar tras de sí, en el terreno por él despejado, un mundo extrañamente despojado de todo atributo espiritual» (Jonas, 2017, 27). La oposición entre un mundo físico y un mundo espiritual polariza al ser humano con respecto al mundo y se inicia así una guerra ontológica entre dos monismos que buscan superar a ese dualismo y que tratarán de pedirle explicaciones al fenómeno de «lo vivo» sobre su relación con el ser. Porque el cuerpo vivo continúa siendo el principal obstáculo por el cual las ontologías monistas postdualistas no consiguen capturar la totalidad del ser, por todo lo que entraña la vida como concepto. La guerra ontológica surgida del paradigma dual acentúa el antropocentrismo del ser humano, pues la causa de tal situación es el desafío que plantea el «Yo» o el mundo interior humano, el cual suscita un recogimiento negador de la naturaleza. De ahí que surja el cambio de perspectiva con respecto a la ubicación de «lo vivo», pues la conciencia fuerza al humano a creer que ahí –en el mundo interior– radica la viveza, marcando una línea con la realidad externa y natural. La cuestión es que ese antropocentrismo va a acabar haciendo mella en la humanidad de igual forma con la aparición de los monismos, como veremos.

Entre los dos monismos postdualistas de los que estamos hablando, a saber, el idealismo y el materialismo, hay situaciones dispares en cuanto a su abordaje conceptual de la vida. Para Jonas, el idealismo esquiva directamente el problema de la vida porque niega la corporalidad como sustancia en sí. Pero en la medida en que la conciencia se ejecuta desde una corporalidad, el idealismo únicamente podría escudarse en el solipsismo, el cual implica una situación límite en la filosofía, ya que imposibilita de un plumazo prácticamente cualquier ejercicio filosófico. El materialismo, por otro lado, da más juego y ello es razón para que sea el monismo quien finalmente ha terminado triunfando hasta el día de hoy, pues en sus coordenadas se reconoce la corporalidad. La cuestión es si se le concede a ésta el estatus de viva o muerta, porque el materialismo, como hemos dicho, reduce todo lo real a lo material. Sin embargo, sí podemos decir que en tanto que el materialismo presenta la realidad como sustancia en sí, en primer lugar, y como función asignada en segundo lugar, la conciencia tendría lugar, en principio, como un epifenómeno de la corporeidad humana, lo cual también dará problemas, como una cierta reavivación del dualismo en tanto que no se le puede atribuir a la conciencia un «poder causal real sobre el cuerpo material» (Macraigne, 2013: 40), pero esto es algo en lo que profundizaremos más adelante en la sección 7 titulada *La emergencia de la vida y la conciliación con la materia*.

Con lo que hemos de quedarnos por ahora es con el hecho de que el antropocentrismo, según decíamos antes, es la nota común del dualismo gnóstico y también de los sucesores monistas, pues lo mismo da que el idealismo reduzca la realidad al contenido de la conciencia que el materialismo reduzca todo lo existente a la materia extensa muerta y despojar activamente de valor a toda la naturaleza, con el consiguiente comportamiento que la humanidad tendrá con ésta. Ese comportamiento será precisamente lo que señalaremos acerca del materialismo moderno, pues es con éste cuando se inaugura lo que Jonas llama «el programa baconiano».

El ideal baconiano es una alusión directa a la filosofía de Francis Bacon, uno de los principales iniciadores de la epistemología empirista moderna. Sin embargo, acerca del antropocentrismo que describíamos, lo interesante es ver cómo éste está contenido en el propio Descartes, pues es él quien consolida el mecanicismo a partir de su dualismo. Que el ser humano sea quien alberga a las dos sustancias es el culmen del antropocentrismo. De esta manera, la idea mecanicista mediante la cual el humano se distancia de la naturaleza y la aprehende bajo la idea del autómata cartesiano cala lo suficientemente hondo como para que, junto al *Novum organum* de Bacon se allane el camino para lo que conocemos por ciencia moderna. Para que nuestro mapa conceptual se aclare en es punto podemos valernos de la siguiente cita de José Manuel Chillón:

> La originalidad del sistema de Bacon se basa no en su contenido, sino en su concepción del método, esencialmente experimental, cualitativo e inductivo al que denominó *via et ratio*, un método de descubrimiento no demostrativo; un método que establece axiomas mediante la abstracción de propiedades a partir de las observaciones. (2016: 79)

En la línea de lo que hemos ido diciendo, el programa baconiano no solamente representa la generalización de la razón instrumental y el culto a la utilidad, sino que también implica un desvío de «los fundamentos metafísicos y de la ética y, con ellos, la posibilidad misma de contrarrestar los efectos negativos de la técnica, sometiéndola a estrictos criterios morales. De ahí que la tendencia a volverse contra el hombre sea connatural a la técnica moderna» (Sepúlveda Férriz y Moratalla, 2011: 9-10). Lo que se le quita a partir de este punto a la *res extensa* es la «participación de la cualidad» (Jonas, 2017: 85). Los autómatas orgánicos no actúan en base a una intencionalidad propia. Carecen, pues, de instinto de perseveración en la existencia. La realidad material y orgánica no tiene rasgos cualitativos, y a partir de aquí empieza el avasallamiento técnico del ser humano. De esta manera lo expresa Jonas:

> Todo lo anterior nos lleva a la observación de que la principal debilidad, sí, la absurdidad de esta doctrina, reside en que niega a la realidad orgánica su principal y más patente característica: la de que en cada una de sus individuaciones muestra una tendencia propia a la existencia y al cumplimiento, esto es, al hecho de que la vida se quiere a sí misma. (2017: 87)

Al eliminar la cualidad, también se desecha el criterio gradual por el cual se mide la «animidad» de los organismos, pues desde el cartesianismo únicamente se concibe como «racional» el ámbito de interioridad conocido de primera mano, que es el alma o mente humana. La polarización es máxima en tanto que no se pretende inmiscuir al ser humano en la escala de la animalidad, en la que todos los rangos de organismos ahí presentes participan en mayor o menor medida de una racionalidad que le va intrínseca al ser mismo. El dualismo gnóstico representado máximamente en la filosofía cartesiana da alas al intento de su superación por vía del monismo en cuanto acentúa el problema de la interrelación o reciprocidad en las dos sustancias presuntamente separadas, pues desde la propia experiencia humana se adquiere la impresión empírica de cómo el orden del ser espiritual consigue propulsar el movimiento corpóreo.

4. LA IMPOTENCIA ANTE LA MUERTE

El antecesor primigenio de la gran ofensiva a la que nos enfrentamos es ubicada por Jonas en un momento antropológico concreto, y tal momento es cuando la ausencia de vida se conceptualiza y queda como un acontecimiento

que permanentemente pone en contradicción a la vida. Antes de tal momento la humanidad se regía por lo que Jonas llama el «panvitalismo» (2017), mediante el cual se percibe viveza en todos los ámbitos de la realidad, como si ésta estuviera penetrada por un alma. Bajo ese paradigma la muerte únicamente era interpretada como una transformación o transición inherente a la vida misma. Pero ese paradigma cambia cuando la capacidad metafísica de los seres humanos se hace capaz de concebir la ausencia del ser. Al involucrar este concepto en el tablero el fenómeno de la vida se torna extraño, porque se hace inestable. Por ello el foco cambia de dirección y el pensamiento humano toma como objeto de conocimiento aquello que carece de vida, ya que la materia yerma es lo que adquiere el estatus de «lo natural». La vida ha dejado de ser lo natural y ha pasado a ser un problema de difícil resolución.

Desde este momento se funda una ontología que dirige la cognoscibilidad al dominio de lo muerto –que ahora es toda la materia extensa a la que anteriormente se le atribuía vitalidad (siendo un ejemplo paradigmático los panteones politeístas que en muchos casos expresaban fenómenos naturales)– y que sienta las bases para lo que de aquí en adelante venimos llamando «pensamiento moderno». Lo que tal pensamiento comienza a esgrimir es que la distancia entre la percepción del Yo y la realidad externa es tal que no queda sino atribuirle a tal realidad el estatus de «muerta», porque el Yo se ha recogido a tal nivel que ha descubierto en tal recogimiento unas cualidades que terminan generando una disociación radical entre nosotros y el entorno. En esta absoluta separación entre sustancias es donde tiene lugar la génesis de lo que antes describimos como «dualismo gnóstico». Jonas expresa de forma contundente el dilema humano por resolver el problema de la muerte en la siguiente sentencia:

> En el cenit de su poder, cuando la nueva ontología dominaba sin resistencia alguna, la superación de la contradicción, la solución del enigma, no podía tener lugar más que a favor de la muerte. (2017: 29)

La solución que aporta el monismo sobre el fenómeno de la conciencia es la visión emergentista. Es decir, la conciencia sería reconocida como un fenómeno inmaterial pero que emerge de la naturaleza, es decir, de unas condiciones materiales supuestamente idóneas. Por tanto, la aparición de la conciencia es parte del proceso evolutivo darwiniano, y asimismo, la aparición de los fines que deben regir nuestra conducta son causa de la aparición de la conciencia, por lo que se sigue negando que la naturaleza en sí misma sea objeto de la teleología, o sea, que posea valor por sí misma. En este sentido, el emergentismo acaba sosteniendo un subjetivismo ético. Jonas identifica un error argumental en esta posición, y es que la conciencia no es un fenómeno desvinculado de los niveles precedentes que dieron lugar a su aparición, en el sentido de que simplemente se añade a la cadena fenoménica, sino que se retrotrae a éstos y los modifica. Esto quiere decir que la conciencia se convierte en causalidad autosuficiente de

otros fenómenos en la realidad. La conciencia no tiene entonces el mismo estatus ontológico que las causas anteriores (inconscientes), y eso quiere decir que en el apilamiento de fenómenos que la realidad ofrece hay un punto de partida más adecuado para comprender el proceso causal, y es el eslabón superior que no se limita a continuar el proceso, sino que se «da la vuelta» e interviene en las condiciones iniciales de su propia existencia. Esto es, desde una definición muy superficial, lo que implica la conciencia. Este razonamiento nos pone en las puertas de una jerarquía en el orden del ser, y a partir de ahí es desde donde Jonas intentará hacer lo que yo he considerado un «rescate humanista».

5. EL RESCATE HUMANISTA DE JONAS

El rescate humanista de Jonas se basa en la resurreción de la metafísica para la reconstrucción del sentido humano y de la teleología. Sólo desde la metafísica podremos esbozar una antropología que dote de valores a la humanidad y ulteriormente, tras la comprensión de la función teleológica humana, dote de esos valores esenciales a la vida en sí misma. La metafísica es la herramienta que nos permite en este caso insuflar a la filosofía de un ímpetu organizador de las ciencias, en vista de la crisis de identidad que la fenomenología señaló en éstas. Podemos decir, en consonancia con las tesis de Jonas, que la unificación total entre ciencia y técnica (tecnociencia) que representa la ciencia moderna es la causa de tal crisis (2015).

Esta relación de dependencia que ha venido manteniendo la ciencia respecto de la técnica es fruto de esos rasgos conceptuales que venimos describiendo y que han sido desarrollados en el predominio ontológico de la muerte. Por ello, la reclamación de la vida tiene que venir acompañada de un reclamo teleológico asimismo, y que como hemos dicho, se esbozará desde la actividad metafísica, en tanto en cuanto es la rama del conocimiento que encarna de mejor manera el interés intelectivo puro, que opera conceptualmente sin la presión de una exigencia técnica[5]. Pero la recuperación de la que estamos hablando no implica que queramos recuperar antiguas nociones éticas, ya que éstas son descartadas por Jonas, en tanto que participan de varios problemas, aunque aquí podemos destacar dos. El primero es el antropocentrismo que va ligado a estas éticas tradicionales, ya que indirectamente se parte de la idea de lo extenso como ajeno al ser humano y desprovisto de valor más allá del utilitario. El segundo problema que nace del anterior es que el ser humano deja de percibir a su entorno como deteriorable, con capacidad de recibir negativamente las acciones humanas sobre sí. Como sólo se tiene en cuenta el razonamiento cuantificador

5 Aunque en el presente caso podría matizarse esto, en la medida en que lo que queremos es provocar a través de la fundamentación teorética una reacción práctica (posiblemente política) que detenga el actual abuso de la tecnociencia a la naturaleza.

y no el cualificante, no se prevé el perjuicio que puede ser «devuelto» a la humanidad. En su afanamiento abstracto, la ética tradicional no toma en consideración el carácter acumulativo de la realidad, ya que la propiedad de lo acumulable es una valoración cualitativa que no se le ha atribuido a la naturaleza. Por ello expresa Jonas lo siguiente:

> Se pensaba que la situación básica del hombre ante el hombre, en la cual tiene que probarse la virtud y manifestarse el vicio, permanece invariable; con ella empieza toda acción, una vez más, desde el principio. (2015: 33)

En contra de lo que pueda parecer, Jonas no apela a una idealidad abstracta desvinculada de la praxis (lo que sería restaurar el dualismo, realmente), sino que el objetivo ha de ser recuperar el orden procesual por el cual primero descubrimos dentro de nuestra realidad una serie de valores que la penetran y la rigen, y una vez la conciencia asimila teoréticamente tales valores vuelve a afanarse en la labor práctica e interactiva con la realidad material para aplicar ese nuevo estado consciente y ese nuevo rol. Es, en definitiva, el razonamiento fenomenológico por excelencia, a saber, que el enfrentamiento con lo real primerizo siempre surge en aras de una posterior reconciliación. Desde esa procesualidad es desde donde puede hablarse de la libertad, porque esa libertad es la toma de consciencia de cómo tiene que ser la «vuelta» de la mera abstracción de lo real a lo real mismo.

Jonas plantea toda esta reivindicación humanística como el acto por el cual el ser humano logra entender lo que la naturaleza exige de sí, y cómo ella exhibe en todo momento el argumento por el cuál la existencia es preferible a la inexistencia (2017). El argumento siempre ha estado ahí patente y el ser humano únicamente tiene que estar en posición de recibirlo y actuar en consecuencia, acorde a tal mandato natural. En esa decisión va la libertad, porque la libertad es indisociable de la vida misma y por ello los humanos han de hacer lo necesario para mantener esa libertad. Una afirmación muy interesante al respecto es la siguiente:

> La libertad es una característica ontológica que se presenta en los niveles primigenios de lo orgánico hasta alcanzar su culminación en el ser humano bajo la forma de libertad moral. (Sepúlveda Férriz y Moratalla, 2011: 15)

Más adelante en la sección 8 titulada *La libertad tras el metabolismo* avanzaremos sobre la importancia de la libertad como algo inherente al organismo, pero por ahora podemos dejar en claro que la recuperación humanista que Jonas propone se basa en el aprovechamiento de la peculiar situación que el ser humano tiene. Al descubrir o desvelar las tensiones de lo real también desvela asimismo la posibilidad de emancipación. He aquí la gran paradoja que enuncia

Jonas, y que presenta como la aparente contradicción entre esa libertad que mencionamos y la necesidad inexpugnable de los procesos físico-químicos.

> Las grandes contradicciones que el ser humano descubre en sí mismo–libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, vinculación y aislamiento, creatividad y mortalidad–tienen sus prefiguraciones germinales ya en las formas más primitivas de la vida, y cada una de ellas mantiene el precario equilibrio entre ser y no ser, encerrando en sí misma desde siempre un horizonte interior de "trascendencia". (Jonas, 2012: 6-17)

La comprensión y la asunción del condicionamiento biológico le permite al ente descubrirse a sí mismo. Este razonamiento no nos es desconocido en absoluto en las coordenadas fenomenológicas, pero lo que Jonas aporta con su reflexión es que lo orgánico es aquello que puede objetivizarse y por lo tanto autodelimitarse ónticamente.

6. LA CONSOLIDACIÓN DEL NO-SER POR MEDIO DEL DARWINISMO

Para Jonas hay un momento donde se produce una corrección severa a todo ese antropocentrismo surgido del dualismo y del mecanicismo cartesiano, y es en el nacimiento del darwinismo. Cuando la teoría de la evolución entra en juego ya no se acepta el distanciamiento entre el hombre y la naturaleza a la que atribuye mecanicidad. La corporalidad humana es reducida también – cualitativamente hablando, o mejor dicho, cuantitativamente, pues al igual que decíamos antes que la realidad orgánica externa era despojada de la cualidad lo mismo le acontece ahora todos los organismos sin excepción, incluido el ser humano - a simple extensión material.

> (...) la teoría de la evolución, convertida ahora en una parte inseparable del monismo moderno, difumina las últimas trazas de la línea de separación en la que descansaba el entero argumento de la contraposición o contraste entre "naturaleza" y "hombre". (Jonas, 2017: 59)

El materialismo encuentra plena coherencia en el siguiente razonamiento, a saber, que todo lo producido por una causa no se distingue ónticamente de la causa misma. En este caso, todo lo producido lo es por la naturaleza material y por lo tanto todo se encuentra en un rango idéntico. Al unificar ontológicamente todo el orden del ser se prevé la posibilidad de explicar perfectamente todas las causalidades exhibidas en el devenir. Lo único que importa, a fin de cuentas, es la captación de la procesualidad que se da en el ser. El materialismo pone las condiciones idóneas para ello, pues todo lo existente es sometido a la temporalidad (el idealismo no podría decir eso, en tanto que desvincula a la conciencia de lo corporal). La única diferencia que hay entre una cosa y la otra es su lugar

en la secuencia temporal en la que han «aparecido». No hay en la procesualidad causal ninguna noción de trascendencia que dote de cualidad sustancial diferenciada ni tampoco de esencia a las creaciones. No hay ningún orden establecido, sino que cualquier punto es una referencia válida para explicar la «historia del ser». Jonas afirma en una clarísima cita lo siguiente:

> Todo momento del tiempo, con solo que dispongamos de los datos relativos a cuerpos, posiciones y fuerzas, proporciona igual de bien que cualquier otro la base para calcular los estados de todos los demás momentos pasados y futuros. Para el intelecto analíticamente ilimitado de la ficción laplaciana, la gigantesca ecuación correspondiente a un instante dado contiene toda la historia pretérita y futura del mundo. El mundo se concibe desde entonces como la historia global de la materia, y ya no como un determinado orden de la misma. (2017: 63)

El mundo pasa a ser, entonces, una ecuación. Una ecuación que puede ser resuelta desde cualquier punto de la cadena del devenir. Como vemos, esto es un claro antecedente relativista, pues resulta indiferente el origen del efecto, en el sentido de contener realidad por sí. Tradicionalmente en las metafísicas de tiempos pasados se pensaba que la causa contenía más realidad que el efecto (y de hecho, precisamente por eso la causa primera había de ser lo más grande que pudiera concebirse, a saber, Dios), pero eso ha quedado invalidado con este nuevo paradigma. Sencillamente ha pasado a ser indiferente para el propósito comprensivo del ser.

A nivel científico este aparente golpe al antropocentrismo tiene como resultado que en los intentos de explicación de los fenómenos se bloquee a la teleología por el motivo de considerar a ésta como un rasgo «antropomórfico ilegítimo» (Macraigne, 2013: 38). El antropomorfismo tendía a designar causas finales en aquellos procesos que percibía, pero con la actualización darwinista del materialismo se ha pasado a operar únicamente con causas eficientes. Y cuando decimos «únicamente» se debe no sólo a que se elimine la causa final que hemos dicho, sino también la causa formal. Esto es así porque la evolución «presupone la existencia de la especie, porque es ésta última la que proporciona en los progenitores el plan predeterminado que se «desenvolverá» en cada generación» (Jonas, 2017: 66). La causa formal implica la dicotomía aristotélica entre potencia y acto, por la cual la forma de lo producido está contenida ya en lo producente, y por ello el hecho de «evolucionar» como tal es actualizar la encarnación de esa especie, que es la formalidad en sí misma[6]. Pero la razón por la cual el darwinismo rechaza a la teleología es por encomendar al azar esa evolución de

6 En este sentido cabe recomendar el enfoque que adopta Antonio Diéguez, para quien la vida como «género natural» requiere de un código genético, el cual es entendido como un «programa genético que garantiza la fidelidad de la herencia» (Diéguez, 2008: 85). Esa herencia, que sería un componente de tipo informacional, en conjunción con la capacidad auto-organizativa o *autopoiesis,* describiría de la mejor manera a la vitalidad.

las especies, porque la potencia de los futuros actos cae en el dominio de la subjetividad de los actos actuales y productores. Es imposible, de esta manera, que haya un lugar para algo así como una «ley natural», la cual implicaría un «imperio de los fines», sino que lo que pervive es una «selección natural» que inaugura una noción de naturaleza absolutamente impredecible para el intelecto humano, pues ésta ha dejado de tener «plan» y en ella el azar juega un papel muy importante desde este momento. Jonas es muy contundente respecto a este asunto, ya que para él este «acontecimiento filosófico de primer rango» (2017: 69) es una «victoria final del nominalismo sobre el realismo» (*Ibid*.). A la realidad se le han sustraído sus esencias y por tanto ya no se la puede medir en términos cualitativos, sino únicamente cuantitativos. Sólo un caos de extensión material es lo que nos lega el darwinismo, pues ni siquiera el concepto de «especie» como tal puede sostenerse desde sus coordenadas. La especie tal y como fue desarrollada por el platonismo y el aristotelismo traía consigo una esencia y por tanto una causa final, pero si éstas dos cosas no tienen relevancia en el evolucionismo, entonces no tiene sentido plantear algo así como una especie, la cual debería especializarse formalmente en un cometido ontológico concreto. Pero eso deja de ser así cuando a la esencialidad propia de la especie le sustituyen las condiciones (*Ibid*.), las cuales son absolutamente variables. Si la raíz de la vitalidad son las condiciones, entonces eso quiere decir, de nuevo, que el organismo no tiene forma de diferenciarse del entorno, y por ello, la noción misma de organismo se ahoga en la noción de sistema. He aquí el peligro, por tanto, de la sistematicidad, la cual anula cualquier atisbo de libertad, entendida ésta como escape de esas condiciones preexistentes. El darwinismo fomenta la idea de que el organismo carece de una determinación propia (causa formal), y por tanto, implica el ataque más directo hacia la idea de la vida, la cual no queda eliminada, pero sí reducida a mínimos, como mero instinto de supervivencia. A lo que se atiene la vida a partir de ahora es a un imprevisto constante, pues nada de lo que pueda ocurrirle en su proceso vital estaba previsto en su potencia.

Volviendo un momento a Macraigne, es interesante como este autor trae a colación el concepto de «identidad», pues es ésta la que tiene que salir a flote si hablamos de un organismo vivo. Pero bajo el paradigma darwinista no hay identidad posible, ya que se diluye en la materia. Por ello, la identidad biológica de la que habla tiene que servir como contraataque hacia esa materialidad omnipresente y omnisciente. De ahí que afirme lo siguiente:

> A través de la forma dinámica de un ser vivo, que sobrevive al aquí (lugar) y ahora (instante), se constituye una identidad cuya relación de necesidad con la materia es también libertad, de tal manera que es la identidad material del organismo que aparece como un accidente. (2013: 41)

La materia debería concebirse como el accidente del que participa la formalidad del organismo sin que éste suponga una interferencia en su determinación esencial. La materia es el sustrato con el que se corporeiza e individualiza el organismo sin que ello signifique que el motor de esa corporeidad material sea asimismo material. Desde este prisma quedaría patente que la defensa orgánica que puede extraerse de los planteamientos de Jonas exhibe inevitablemente un hilemorfismo. La conjunción entre materia y forma nos dota de un criterio valorativo gradual. Desde la gradualidad obtenemos un instrumento conceptual de medición de la perfección o imperfección, en base a la adecuación de un ser con respecto a la forma preestablecida (género) de la que participa, o sea, al ideal al que teóricamente aspira. Pero el darwinismo, al no atenerse a la formalidad y al someter a los seres a un imparable río de flujo dinámico–el devenir– no hay momento para que cuaje la imagen formal de un ser. De este modo, antes que valorar positiva o negativamente la actuación de un ser con respecto al género presupuesto que deberíamos asignarle, se funda directamente un nuevo tipo de ser, un nuevo género. Como no «da tiempo» de apresar intelectivamente un modelo ideal–pues hemos decidido valorar únicamente el éxito de un ser en función de su adaptación a las eventualidades de un entorno concreto – entonces no nos queda sino caer en una posición, como vemos, extrema para el pensamiento. Nuevamente, en este ejemplo se vuelve a poner de manifiesto cómo la teoría de la evolución sirve como sustrato para el existencialismo que vendrá más tarde.

Entonces, cuando a la humanidad le acompaña un cariz terrorífico es cuando ésta empieza a acogerse al paradigma de la indiferencia, pues es en ese momento donde la realidad pierde su estabilidad y da paso a un abismo del que no se pueden extraer ni causalidades ni finalidades, que es en última instancia lo que nos lleva a la situación en la que estamos. En lo que Jonas entiende por paradigma moderno la naturaleza es una masa estéril despojada de toda intencionalidad, y ante tal truculenta observación, no hay motivación por la contemplación, ya que estamos fundando la premisa por la cual no hay razón en la causalidad de nuestra propia existencia ni tampoco sobre el final de la misma. Lo que únicamente adquiere importancia en este punto, es el ámbito de lo cuantificable de la materia, a fin de sustraer de ella los recursos necesarios que cubran las necesidades (de nuevo, antropocentrismo). El mero acto de cuantificar exime al ser humano de dictaminar valorativamente sobre la realidad, y consolida el escudo de neutralidad al que la ciencia buscará acogerse, y que Jonas llamará «neutralidad axiológica». Esa neutralidad es la que hace que la valoración de la razón no sea más que en un sentido instrumental para la supervivencia que como dijimos, es lo único que llega a expresar su «viveza». Por este criterio, la razón humana no es más que la agilidad del tigre o la altura de la jirafa. Por esto, Jonas señala muy acertadamente que la razón ya «no es ella misma un criterio, sino que es medida con arreglo a criterios ajenos a su legislación» (2017: 71).

La pérdida del sentido de trascendencia impide el «cálculo moral» (Jonas, 2015: 41), porque al no desvelar la temporeidad de la existencia no puede encontrar responsabilidad con respecto al futuro. Por eso el imperativo de Jonas va a decir que «añade al cálculo moral el horizonte *temporal* que falta en la operación lógica del imperativo kantiano: si este último remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro imperativo remite a un *futuro* real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad» (*Ibid.*). Es decir, que si hay algo que la abstracción puede atrapar y contemplar es la inminencia de la posibilidad. En definitiva, el futuro determinable por el presente en el que actuamos. Si sabemos dirimir entre causas y efectos el ser humano debe ser capaz de ubicarse hermenéuticamente (de la misma forma en que lo hace cuando se compara con el pasado y adquiere una perspectiva sobre su situación en la historia[7]) y contemplarse a sí mismo como posible causante de un mal en el futuro. Reconocer el carácter temporal de la realidad es reconocer la mundanidad asociada a nuestra esencia. Por tanto, concebir esa temporalidad ya abre la posibilidad de proyectar sentidos trascendentes que guíen nuestra conducta en el presente, evitando así tanto la desvinculación con la realidad futurible como la perpetuación de la vivencia inauténtica[8].

No obstante, lo que estamos haciendo es plantear la futureidad como objeto de consideración ética, pero la cuestión es si esto puede tener algún fundamento filosófico que pueda llegar a convencer a los seres humanos. No digo esto en un sentido pragmatista, sino en el sentido realista de que, en última instancia, quien va a aplicar las consideraciones éticas y ontológicas que nosotros como filósofos y filósofas estamos haciendo es el poder político, y esto es algo que Jonas sabe cuando afirma que «el nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado, pues éste no constituye la dimensión causal en la que tal imperativo es aplicable» (Jonas, 2015: 40). La pregunta que tenemos que hacernos, entonces, es la siguiente: ¿a qué vivencia del presente podemos apelar para incitar una preocupación por el futuro? La respuesta es el miedo. De hecho, el miedo es algo ampliamente fundamentado éticamente, pero como el autor que estamos tratando aquí ha propuesto una ética ontológica será menester fundamentar ese miedo ontológicamente y sobre todo rastrear sus orígenes filosóficos. Esto quiere decir que tenemos que detallar la relación que tiene no sólo nuestra especie, sino el organismo en general, con el no-ser, con la posibilidad de la muerte. Pero si ese no-ser supone una amenaza

7 El «ser histórico» de Ortega.

8 Esta es una alusión claramente heideggeriana, pues para Heidegger la vida inauténtica es aquella que se afana en el trato con lo real impersonalmente («caída», *Verfallen*) sin haber pasado por el momento de la *epojé* (suspensión del juicio) que pone entre paréntesis a la realidad y extrae a partir de ahí el carácter contingente de la existencia (y que deriva en una situación de angustia). A partir de esa ubicación existencial se abre la posibilidad de distanciarse de lo meramente óntico y pasar a hacer ontología, que es lo que no quiere hacer ni el nihilismo, ni el monismo materialista, ni en general el paradigma de la ciencia moderna al que fustiga Jonas.

para la vida es porque hay una relación concreta entre la vida y el no-ser que no está teniendo en cuenta el modelo actual, y pone de manifiesto implícitamente cómo se ha abandonado la teorización sobre la propia vida como fenómeno existente. Sin embargo, ocurre que si la humanidad se encuentra enfangada en una praxis técnica constante sin querer salirse de ella, sólo un susto material podrá, al parecer, terciar el rumbo humano actual. De este modo, la forma en la que Jonas busca operar es bajo la amenaza de la inminencia de tal susto, pues como dice, «solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *que* está en juego» (2015: 65).

Ahora cabe decir, en este sentido, que el criterio selectivo que el darwinismo le achaca a la naturaleza es una suerte de fe puesta en la naturaleza. Como la única racionalidad que se maneja es la instrumental, se origina una filosofía del descarte, y por tanto se da por sentado que los descartes que la naturaleza realiza son «racionales» o mejor dicho, son lo único que puede rescatarse racionalmente. Por eso Jonas ve cierta oscuridad en el criterio de selección natural desde el cual se confía en un progreso necesario, porque éste sólo da cuenta de cómo el ser perece y no de cómo se origina.

«La selección es por su naturaleza propia un sustitutivo negativo de la teleología: explica la desaparición, no la aparición de formas; reprime, pero no crea». (Jonas, 2017: 75)

Desde un paradigma así parece que la naturaleza únicamente es destructora y no constructora. Y por esta razón, esta concepción implica un meliorismo[9] que asume que la adaptación del ser es la única muestra de valor, en tanto que le sirve útilmente al medio purgador al que se enfrenta. La formalidad no importa mientras el ser continúe ahí, por eso bajo este criterio no podemos hablar – con arreglo a los géneros que teníamos antes en consideración – de «degeneraciones», porque lo que perdura es exitoso, sin atender a la forma en que lo hace.

7. LA EMERGENCIA DE LA VIDA Y LA CONCILIACIÓN CON LA MATERIA

Para plantear la emergencia de la vida tenemos que resolver el problema que deja el monismo materialista cuya concepción de la materia es la legada por el dualismo, es decir, aquella que desvincula a la materia de la vida. Es aquí donde para resolver tal problema tenemos que poner nuestro esfuerzo conceptual en explicitar en qué consiste la vida como fenómeno y por qué la esencia de la vida es un obstáculo ontológico para los objetivos del cientificismo de raigambre nihilista y existencialista. Jonas es sabedor del inminente conflicto que la vida orgánica va a proponer y por ello afirma que «el cuerpo orgánico representa la crisis

9 Con este concepto hago referencia a una visión filosófica que considera que el futuro siempre es mejorable.

de toda ontología conocida, así como el criterio para toda ontología futura que pueda presentarse como ciencia» (2017: 34). Hablamos de una conciliación con la materia porque el dilema principal surge de no saber dónde ubicar ontológicamente al cuerpo vivo, si como parte de lo extenso mismo que ya está despojado de toda vitalidad, o si, en vez de eso, como algo sustancialmente indiferenciado de tal materia extensa, y por tanto, como algo incognoscible desde los parámetros materialistas. Unos parámetros que, por otra parte, son irrenunciables para nuestra defensa de lo orgánico, puesto que desde las coordenadas materialistas es desde donde puede tener cabida la pregunta por lo orgánico, ya que si cayéramos al otro lado del monismo, o sea, el idealismo, el problema sobre la diferenciación entre el cuerpo vivo y la naturaleza carente de vida que se establece por la vivencia de la muerte no podría siquiera plantearse, porque desde las coordenadas idealistas no se puede conocer a la otredad[10] verdaderamente (pues sólo a través de la corporalidad podemos hacerlo), por lo que tal perspectiva está condenada al solipsismo, como dijimos antes. El monismo idealista contribuye a la desfamiliarización entre el mundo y el humano, porque su labor presuntamente teórica y contemplativa no consigue atar las conexiones causales de las cosas porque al eliminar de la ecuación la corporalidad la conciencia queda planteada como testigo de un devenir de lo extenso[11], pero que al no tener capacidad operativa sobre esa extensión material no puede capturar las imbricaciones esenciales de las cosas. En este sentido, podemos disuadir a cualquier monismo, ya sea materialista o idealista de diagnosticar ontológicamente a la realidad, dado que ambas visiones contienen manifiestas incapacidades conceptuales.

Por eso, dicho esto, tenemos que decir que el saber real adquirible sobre la realidad se da en la experiencia de la fuerza, en la notificación de una resistencia. La capacidad direccional es la expresión máxima del organismo, como expresa Jonas en la siguiente cita:

> La vivencia de la fuerza viva, concretamente de la propia, en la actividad del cuerpo es la base para las abstracciones de los conceptos universales de eficiencia y causalidad, y es el «esquematismo» del cuerpo vivo dotado de dirección, no el de una intuición neutral y receptiva, el que media entre la formalidad del entendimiento y el dinamismo de lo real. (2017: 38)

En esa cita podemos apreciar cómo se pone de manifiesto la importancia de la participación activa en la realidad dinámica, en contraposición al tipo de inteligencia que presuntamente operaría sin referencias empíricas y vitales. Al hablar de la vida orgánica estamos desvelando un tipo de inteligir muy concreto,

10 La consciencia ajena o como diría Hegel, el Otro-como-Yo.

11 A este respecto Jonas dice que «nuestro saber sería meramente perceptivo», en un sentido humeano (2017: 36)

que es aquel que necesita extraer una referencia vital en la cual la corporeidad que intelige se enfanga. No hay idealidad extraíble sin la interpelación existencial entre el sujeto y el objeto, ya que desde esa interacción es donde se generan los significados, porque éstos no pueden operar al margen de lo real, y por tanto no pueden ser captados apriorísticamente. La inteligencia requiere de la comprobación vital –y por tanto, corporal– para adquirir el sentido de la dinamicidad de lo real. Sólo al meternos en el fango de la realidad podemos notificar las causas y los efectos, en la medida en que nos afectan y acechan. Es en la vivencia, en la intervención sobre el mundo, en la predisposición al enfrentamiento donde se pueden percibir los rastros que quedan en la realidad, y de ahí aprehendemos intelectivamente el devenir.

En este sentido, me gusta hablar de la «autonoción en la automoción» como forma de determinar la esencia del organismo. En el movimiento comienza la asimilación de la realidad porque en esa esencia motriz del organismo se configura la espacialidad y la temporalidad a su vez. Jonas entiende que el organismo es un «organismo-entorno» (2017: 155), y esto es porque su movilidad es fruto de un impulso volitivo que es determinado por la disposición en la que la espacialidad y la temporalidad dejan al entorno. Cuando hablamos de «disposición» hablamos de ubicaciones espacio-temporales que codeterminan la «postura existencial» de los organismos. Es decir, en la distribución posicional de los entes adquiero las nociones de mediatez e inmediatez, de cercanía y lejanía. Cobra mucha importancia a este respecto la idea de «energía», puesto que etimológicamente significa «puesta en marcha», y eso es precisamente lo que no puede obviar de ningún modo el organismo. Por tanto, cuando hablamos de vida hablamos de un «ser energético» y también «enérgico», pues por un lado tiene que serlo por la necesidad impuesta por la naturaleza de estar en marcha constante y por otro por la voluntariedad propia con la que se dispone a ejecutar esa naturaleza suya. Lo enérgico de su carácter es el *conatus* spinoziano por el cual la actitud vital se inclina a cumplir con su naturaleza (el intercambio energético) pese a la radical separación biológica existente entre su propia identidad y el medio que le sirve de alimento (independencia energética temporizada).

En este punto es preciso mencionar que las últimas consideraciones que venimos haciendo aplican para un tipo de vida muy concreto, la vida animal, que es el tipo de vida a la que le va asociada de manera ineludible la libertad. Sintetizaré lo dicho hasta aquí con una cita muy pertinente:

> (…) a través de la vida, el ente dice sí a sí mismo, aunque sólo los seres humanos podemos discernir la verdad ontológica de que la vida en el Ser es infinitamente y absolutamente mejor que su ausencia de ser. (…) Además, al diferenciarse del conjunto de la totalidad de los entes, el hombre mantiene íntegramente su condición existencial y ontológica de "sujeto", autoconsciente, libre y capaz de "saber" (...). (De la Vega, 2015: 33-35)

8. LA LIBERTAD TRAS EL METABOLISMO

Jonas tiene claros los atributos de los animales como organismos libres, y es que su libertad radica precisamente en su pasión. Los animales se desvinculan de la actividad vegetativa por la llamada de los apetitos emocionales. O también podría enunciarse de manera contraria, y es que los animales poseen apetitos emocionales porque su constitución les permite alejarse de la exigencia orgánica por su capacidad de carga o almacenamiento de esos elementos nutritivos asimilados para sí. La actividad del animal puede interpretarse como una externalización del beneficio adquirido previamente, y cuya duración vendrá determinada en base a las funciones que el organismo tenga que cumplimentar. Pero este razonamiento nada tiene que ver con un determinismo, sino que precisamente esquivamos ese determinismo y abrazamos a la libertad porque lo que la exteriorización del animal implica es que hay riesgo. Quien no tiene riesgo es el organismo vegetal, ya que éste no posee movimiento. La planta no necesita moverse para obtener su sustento, pues su esencia no posibilita un enfrentamiento entre su propio ser y el entorno, porque es el entorno mismo, en tanto que su funcionamiento metabólico garantiza una adquisición de nutrientes inmediata. No hay entonces, percepción de la carestía, por lo que no puede haber pasiones. Dice Jonas que «la satisfacción es simultánea a la actividad vital» (2017: 156). De hecho, la forma en que hablamos en este caso de una «satisfacción» es como proyección nuestra en tanto que seres con percepción de la carencia, puesto que, libertad es conciencia de la necesidad, y del mismo modo, la satisfacción como tal no es algo que la planta pueda experimentar. De ese modo, la planta no obtiene una vivencia vigilante, y es que es precisamente la vigilancia como proyección del peligro exterior y reconocimiento de la alteridad lo que individualiza. En este sentido es interesante rescatar la siguiente reflexión de Scheler, en la cual se sintetizan, a mi juicio, las últimas reflexiones:

> En cambio, lo que falta asimismo completamente a la planta son las funciones de notificación que encontramos en todos los animales y que determinan el trato de unos animales con otros, y emancipan ampliamente al animal de la presencia inmediata de las cosas, que tienen para él una importancia vital. (1938: 32)

La libertad orgánica sólo la da la retroactividad del organismo con su entorno, con el que no sólo hay un proceso de intercambio, sino que hay una intimación con el contenido asimilado en tal intercambio. El animal llega a exhibir su estado actualizado tras el intercambio orgánico, en su energía, en su aspecto, en su potencia móvil, etc. En la planta no es tan notoria esa exhibición (aunque también la hace a su ritmo), por estar anclada a una ubicación fija y a las fuentes de nutrición. En cambio, la naturaleza animal obtiene la posibilidad de desasirse de la localización anclada y pone en marcha un cronómetro vital que dota de mayor movimiento a la dirección energética adquirida, pues se genera una relación de sustracción bilateral entre las funciones animales y las

vegetativas, lo cual es, como también diría Scheler, «la condición fundamental del ritmo de los estados de vigilia y sueño» (1938: 34). A partir de ese ritmo se marca en el organismo lo que por ejemplo Zubiri llama el «tono vital» (2004), porque las funciones que el ser vivo realiza tienen siempre la finalidad de establecer una tonificación vital concreta, que a efectos existenciales podemos definir como una forma concreta de estar en el mundo y de sentirse.

La función ontológica del metabolismo consiste en perfilar al ser mediante la inminencia del no-ser. La apertura a la posibilidad de la inexistencia predispone la actitud del ser y por ello el ser orgánico no es simplemente una afirmación, sino que ha de ser una reafirmación de sí. Y a efectos biológicos podemos decir que el ser se predispone a la búsqueda de lo que llamo «existencia vitaminada». El metabolismo de la vida orgánica es el reconocimiento de la «realidad vitaminante» que proporciona la reafirmación del organismo. La referencia a la vitamina como elemento nutritivo obedece a su etimología. Es decir, las aminas son las derivaciones que surgen de los sustituyentes del hidrógeno, y son el producto de esa síntesis que es la descomposición. Esa descomposición orgánica es la forma en que el devenir de lo real afecta al organismo y modifica o actualiza su sustrato óntico pero sin cambiar su identidad como tal. Ese proceso metabólico que descompone a una realidad objetivable expresa el despliegue de lo real en su diversidad. Y este punto en concreto es interesante porque es la forma en que la vida se reafirma en tanto que lo que caracteriza al no-ser, dice Jonas, es que «tiene de su lado la generalidad o la igualdad de todas las cosas» (Jonas, 2012: 23).

9. LA DESEABILIDAD DE LA VIDA Y EL ROL HUMANO

Una vez que hemos fundamentado ontológicamente el principio de la vida acudiremos en este punto a las directrices ofrecidas por Jonas principalmente en *El principio de responsabilidad* (2015). Por tanto, desde este punto de vista la vida se hace deseable para la humanidad porque esa deseabilidad le es natural a su esencia, como hemos tratado de manifestar aquí. Entonces, a fin de vincularse a esa finalidad que es prolongar la vida y mantenerla, tenemos que atender a las directrices de carácter ético, que no es sino la biología filosófica quien debe dárnoslas. En tanto que reconocemos, asimismo, que la humanidad tiene un gran poder potencial para ejercer sobre la naturaleza, hay que evadir esa concepción filosófica según la cual lo posible se convierte en tarea obligatoria para la voluntad. En este sentido es necesario rescatar la siguiente cita:

> La capacidad para la responsabilidad significa ya el estar sujeto a su precepto: el poder mismo conlleva el deber. (Jonas, 2015: 138)

Es necesario traer a colación un concepto que mencionamos al principio de este trabajo, que era el de la «heurística del temor», pues el temor propio que cualquier ser vivo siente debido a la amenazante mundanidad que nos provoca a su vez el *saber-nos* corruptibles y susceptibles, es lo que va a determinar cada postura que tomemos en relación a la naturaleza. Y es que ese temor, en el fondo, ha sido la fuente de todas las desviaciones filosóficas que la humanidad ha tomado para intentar paliarlo. Pero la enseñanza ética fundamental de la biología filosófica es que la corruptibilidad inherente a la naturaleza orgánica es motivo de riqueza y por tanto de celebración y contento. Jonas se acoge a esta noción de temor principalmente porque la considera como más realista y en mayor consonancia con nuestra naturaleza.

Ciertamente, podría decirse que en nuestra defensa de la vida hacemos algo que también hace el nihilismo, que es ser guiados por lo que todavía no es, por el no-ser, en tanto que nuestra praxis en el presente tiene como meta legar unas condiciones propicias para la vida a humanos que todavía no están aquí. Pero hay una diferencia fundamental, y es que no es el no-ser, sino la potencialidad de nuestra especie, que hemos considerado como valiosa en tanto que vida orgánica. De las futuras vidas que están por venir conocemos el valor, de los despliegues técnicos que están por venir no conocemos nada. Ahí se justifica el temor que ha de servirle a la humanidad en tanto que seres vivos como guía de tránsito en la naturaleza. Por tanto, podríamos extraer como conclusión de todo este análisis que una actitud basada en la prudencia (la *phronesis* aristotélica) podría ser la que finalmente nos sirva para ese propósito de perpetuación de nuestra especie y de la de nuestro entorno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHILLÓN, JOSÉ MANUEL (2016). *El pensar y la distancia*. Ediciones Sígueme (Original publicado en Salamanca).

DE LA VEGA, MARTHA (2015). "Dos vertientes de la filosofía de la vida: Friedrich Nietzsche y Hans Jonas". *Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales 75 (1-3)* URL: https://acfiman.org/wp-content/uploads/2023/02/bacfiman75.1-3.29.pdf

DIÉGUEZ, ANTONIO (2008). "¿Es la vida un género natural? Dificultades para lograr una definición del concepto de vida". *ArtefaCToS*, *1 (1)*, pp. 81-100 URL: https://revistas.usal.es/cinco/index.php/artefactos/article/view/17

JONAS, HANS (2017). *El principio vida: hacia una biología filosófica*. Trotta (Original publicado en Madrid). Fecha de publicación original: 1966.

JONAS, HANS (2015). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder (Original publicado en Barcelona). Fecha de publicación original: 1979.

JONAS, HANS (2012). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Herder (Original publicado en Barcelona). Fecha de publicación original: 1998.

SPINOZA, BARUCH (2011). *Ética*. Alianza Editorial (Original publicado en Madrid). Fecha de publicación original: 1677.

MACRAIGNE, STEVE (2013). "Identidad bio-lógica: Sobre la constitución de la identidad en la biología filosófica de Hans Jonas". *Revista Latinoamericana de Bioética*, *13 (1)*, pp.34-49 URL: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127029196004

MORATALLA, TOMÁS DOMINGO (2007). "La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica". *Thémata, Revista de filosofía*. *(39),* pp.373-380 URL: https://institucional.us.es/revistas/themata/39/art48.pdf

NÚÑEZ DE CASTRO, IGNACIO (2005). "Reflexiones sobre la técnica: desde Ortega y Gasset hasta Hans Jonas". *Paradigma: revista universitaria de cultura*, pp.4-6 URL: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2943858

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (2014). *La rebelión de las masas*. Alianza Editorial (Original publicado en Madrid). Fecha de publicación original: 1929.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (2005). *¿Qué es filosofía?*. Alianza Editorial (Original publicado en Madrid). Fecha de publicación original: 1929.

ROSALES RODRÍGUEZ, AMÁN (2001). "Nihilismo y tecnología: Hans Jonas y la filosofía de la historia". *Sapientia,* 56 (209), pp. 213-235. URL: https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12616

SCHELER, MAX (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Losada (Original publicado en Buenos Aires). Fecha de publicación original: 1928.

SEPÚLVEDA FÉRRIZ, JOSÉ LUIS. MORATALLA, TOMÁS DOMINGO (2011). "La transformación del obrar humano en la época de la civilización tecnológica y la exigencia de una nueva ética". *Principios*, *18 (30)*, pp. 5-26 URL: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3877219

VOLPI, FRANCO (2005). *El nihilismo*. Editorial Biblos (Original publicado en Buenos Aires).

ZUBIRI, XAVIER (2004). *Inteligencia sentiente*. Tecnos (Original publicado en Madrid). Fecha de publicación original: 1980.

RESEÑAS

UNA BUENA CAJA DE HERRAMIENTAS CRÍTICAS

A GOOD CRITICAL TOOLBOX

Reseña de: García López, Daniel J. *Ínsulas extrañas. Una ontología jurídica de la vida a través de la Italian Theory (Agamben, Esposito, Rodotà, Resta)*, Valencia: Tirant Lo Blanch, 2023, 467 pp.

JULIÁN CHAVES GONZÁLEZ
Investigador predoctoral (FPU)
Universidad Complutense de Madrid
Madrid/España
juchaves@ucm.es
ORCID: 0000-0002-1211-7906

Recibido: 06/02/2024
Aceptado: 06/02/2025

Seguramente no haya llamado lo suficiente la atención la numerosa variedad de editoriales españolas que han publicado, y siguen publicando, los textos de Giorgio Agamben, ni se haya reparado tampoco mucho en las frecuentes visitas de Roberto Esposito,[1] pero lo cierto es que, en el contexto filosófico español, la *Italian Theory* se ha situado como una referencia cada vez más ineludible. Sin embargo, no se había publicado hasta ahora ninguna panorámica crítica del pensamiento italiano contemporáneo, tampoco ningún estudio de su recepción española, ni siquiera una breve introducción a la corriente. Todo lo anterior lo ha venido a colmar el libro de Daniel J. García López, *Ínsulas extrañas,* que introduce contextual y bibliográficamente la corriente italiana, expone su influencia en el ámbito

1 La última ocasión, muy reciente, tuvo que ver con el seminario *Institución: pathos y ethos. IX Seminario Crítico-Político Transnacional*, celebrado los días 16 y 17 de junio de 2022 en la Universidad Complutense de Madrid y organizado por esta misma universidad junto con Harvard University, UC Riverside y USC Dornsife.

académico español (y especialmente, granadino), y revisa las obras no sólo de Agamben y Esposito, sino también de los juristas, Stefano Rodotà y Eligio Resta, cuyas obras, por primera vez de manera general, son expuestas en el contexto castellanohablante. Por eso, una de las mayores virtudes del libro es ofrecerse como una «caja de herramientas» (p. 49) con la que introducirse y apoyarse en la *Italian Theory* a la hora de pensar la vida, pero, en cierto modo, también puede leerse como una polémica general sobre el derecho, con dos posiciones enfrentadas (p. 408): la de Agamben y Resta, que enfatizan la violencia contenida en todo derecho, y la de Esposito y Rodotà, que buscan imaginar una salida del derecho todavía dentro del derecho. Sea como fuere, el estudio de García López recorre críticamente las obras de los cuatro autores haciéndose eco de sus críticas más recientes, señalando sus puntos de cruce y sus puntos de divergencia, e insertándolos en la tradición filosófica y contemporánea, por lo que el libro se dirige no sólo hacia el lector iniciático, sino también hacia el experto.

La primera y más general contribución de García López viene anunciada por el subtítulo, una *ontología jurídica de la vida,* un concepto que sirve de columna vertebral al libro y que anuncia los dos asuntos de los que se ha ocupado principalmente la *Italian Theory*: el derecho y la vida. Pueden defenderse otros avatares filosóficos o contextuales para defender la unidad de la corriente o la pertenencia de diversos autores a una misma generación, como la hibridación filosófica con Francia y Alemania, la primacía de la praxis política o el tono filosófico de afirmación (pp. 60 y ss.) —y no digamos ya el concepto de lo impolítico (pp. 93 y ss.), que parece no haber tenido el éxito esperado—, pero la situación central de la categoría filosófico-política de «vida», desde, al menos, la publicación del ya clásico *Homo sacer* (Einaudi, 1995), ha situado a los autores en la estela de la biopolítica foucaultiana, o sea, en una encrucijada filosófica donde cabía problematizar la vida a través de la filosofía política y donde, sobre todo, cabía cruzarse con el derecho. Es cierto que pueden aducirse otros rasgos de la corriente, y García López los señala dentro de la «vía larga» con que Esposito se mira y mira su propio tiempo filosófico (pp. 68-74), pero no es menos cierto que hay una «vía corta» por la que se puede captar que la teoría italiana contemporánea es una relectura de Foucault, tal como indica Darío Gentili y recoge García López (pp. 74-77). En el prólogo a la edición inglesa de *Il debito del vivente,* el libro de Elettra Stimilli que continúa algunas investigaciones de Agamben, el mismo Esposito señala que la *Italian Theory* se sitúa justo allí donde el pensamiento foucaultiano quedó interrumpido.[2] Es ahí, en esa brecha, donde la vida y el derecho se encuentran. El excurso I del libro de García López (pp. 113-128) se sitúa ante las puertas de la ley y señala las principales contribuciones a la filosofía del derecho en el siglo XX, donde resuenan las voces de algunos referentes fundamentales de la corriente italiana como Kelsen, Benjamin y Schmitt, cuyas obras se salen al paso

2 Esposito R., «Foreword to the English translation», en Stimilli, E. (2017), *The debt of living. Ascesis and capitalism*, traducido por Adrianna Bove, Nueva York: SUNY University Press, p. vii.

justo en el punto más oscuro, pero quizá más central, del vínculo entre el derecho y la vida, o sea, la violencia. Los hallazgos filosóficos con que García López ha dado en las *Ínsulas extrañas* tienen por mapa ese asunto triple: la vida, el derecho y la violencia.

En base a este esquema general, los libros de Giorgio Agamben resultan casi paradigmáticos, quizá no fundantes (pp. 64-65), pero sí cimentadores. El importantísimo concepto benjaminiano de «nuda vida» encontró su articulación agambeniana precisamente en el vínculo entre Foucault y Schmitt, o lo que es lo mismo, entre la biopolítica y la soberanía (pp. 144-145). Toda la obra crítica de Agamben (en García López, cap. III.3) es seguramente lo más conocido de la teoría italiana. Menos se conoce el intento de anulación o abolición con que Agamben ha querido desvestir de importancia política a esos dos conceptos, pero García López le concede la misma importancia (pp. 185-219). Contra el derecho que encuentra su núcleo en la excepción y la violencia, o sea, contra Schmitt, Agamben ha propuesto una inmanencia de la regla por la cual esta tiene su origen en la vida práctica. Vida y regla se confunden y equivalen allí donde la vida se asemeja al arte, donde se produce una «forma-de-vida» que no surge de la regla, sino que hace surgir reglas de sí misma (pp. 194 y ss.); así ocurre con la propiedad de las cosas, que Agamben cancela y sustituye por el «uso», lo cual rompe con la centralidad jurídica del concepto de propiedad. La teoría de la forma-de-vida enlaza con la defensa de una «potencia destituyente» o una pura potencia que es sólo poder constituyente y que se define por «poder su impotencia», por ser capaz, como un Bartleby, de decir que no (pp. 200-202), o por mantenerse siempre libre de poder ser lo que sea, como un Pinocho.[3] Nótese cómo estas dos contribuciones de Agamben responden tanto al problema schmittiano del derecho, en la medida en que el derecho se presenta como «juego» con la vida (p. 202), como a la propuesta política del cuidado de sí, en tanto la enunciación filosófica de la forma-de-vida es el intento de continuación del problema que Foucault dejó abierto (y sobre el cual debe leerse, sobre todo, la primera parte de *El uso de los cuerpos*).

En el caso de Esposito, García López desdice un tópico que seguramente ha acompañado al lector contemporáneo y que tiene que ver con pensar la obra del autor napolitano a través de la centralidad continental del concepto de comunidad. Si bien es un paso obligado para cualquiera que revise su obra (pp. 234-247), *Ínsulas extrañas* se centra en la importancia crítica del concepto de *immunitas* (pp. 247-270) y señala, sobre todo, que la propuesta política que se le contrapone no es la de lo comunitario (o no principalmente), sino la de lo impersonal (pp. 270-287). De hecho, el paradigma de lo inmunitario mediante el cual se niega la vida para protegerla, y que ya aparecía en *Communitas* (p. 247), encuentra su momento

3 Sobre el personaje de Pinocho como un ejemplo de forma-de-vida, puede leerse nuestra contribución, Julián Chaves González, "El niño sin carácter ni destino. Nota crítica en torno al *Pinocho* de Giorgio Agamben", Revista de Filosofía, vol. 49, nº 2, pp. 615-614, DOI: https://doi.org/10.5209/resf.87641.

teórico más álgido en el desarrollo del dispositivo de la persona, que viene a definir la categoría jurídica central, proveniente del derecho romano, por la cual se incluye la existencia de una vida en el derecho a costa de excluir otras vidas (pp. 274-275). Por ello, Esposito comienza a construir una filosofía de lo impersonal que busca «un derecho inmanente a la vida, a la forma de vida, sin las pretensiones de neutralización, separación u orden» (p. 285). Aquí se cruzan las propuestas de Agamben y de Esposito, pero con la diferencia fundamental de que este segundo concibe lo impersonal como una reestructuración del derecho y no como su abolición (p. 286). No obstante, García López ya había señalado que la salida del derecho por dentro del derecho pretendida por Esposito con lo impersonal fue un «callejón sin salida» (p. 102), por lo que estos últimos años su pensamiento ha dado un giro hacia lo instituyente que, apoyado en la obra de Claude Lefort, consiste en una defensa de la institución como elemento que articula el orden y el conflicto y los mantiene vivos en su diferencia (pp. 296 y ss.). En cuanto al derecho, la conversación teórica con el jurista Santi Romano encuentra un «derecho vivo» o «animado» en las instituciones, cuya legitimidad jurídica, equivalente a la del Estado, vehicula un pluralismo jurídico que de nuevo conserva un orden sin sacrificar la diferencia (p. 305).

Una de las contribuciones más brillantes del libro de García López es haber encontrado en las obras de Rodotà y Resta muchos asideros jurídicos para las propuestas de Agamben y Esposito. Ya dijimos que podíamos situar a Rodotà más cerca de Esposito, quienes además han mantenido algún debate (pp. 311-312), y a Resta en los umbrales de Agamben. Las contribuciones de Rodotà se articulan en torno a los dos conceptos de bien común y «derecho biografiado»; mientras que la defensa de los bienes comunes pretende desplegar un «constitucionalismo de las necesidades», basado en las obras de Amartya Sen y Martha Nussbaum, con el que centrarse no en la persona jurídica sino en la concreta y redefinir, con ello, la solidaridad jurídica (pp. 313-331), la propuesta de un derecho de salida, cuya clave de bóveda se encuentre en la biografía, busca rescatar a esa persona concreta y desanudar el sangrante nexo entre la vida biológica y la violencia legal, y hacerlo para restituir de dignidad social a la persona jurídica a través del cuidado de su memoria, su existencia y su autodeterminación (pp. 339-351). No puede entrarse aquí en detalles, pero la preocupación todavía jurídica por la persona y lo común de la propiedad enlazan a Rodotà con dos asuntos fundamentales de la filosofía de Esposito. Por su parte, Resta enfatiza la crítica con la que Agamben ha situado el problema del derecho en el centro de la filosofía política contemporánea, y que es su vínculo íntimo con la violencia. Resta recupera la obra de René Girard, que Agamben había abandonado por convencimiento (véase el umbral de la parte segunda de *Homo sacer*), con la que muestra el origen violento de lo jurídico pero, a su vez, la teología del sacrificio que subyace al derecho (pp. 366-376). Más interesante es su concepción de un «derecho fraterno» y de un «derecho viviente», que consistirían en un derecho sin violencia, de amistad pública y con la vida como categoría central afirmativa, o dicho en términos más concretos, un derecho que

considera a la vida como «excedente» y no como aquello que debe atraparse y abstraerse en una categoría jurídica sin contacto con lo concreto (pp. 376-397). Resta despliega así una teoría del derecho muy semejante a la de Rodotà, con el caso concreto de una vida concreta (o sea, de una biografía y no de una biología, de un cuerpo vivo y no de un cuerpo inmunizado) en su centro, aunque su crítica de la violencia jurídica lo aleja de una propuesta que todavía quiera conservar a lo personal o lo institucional jurídico.

Del recorrido teórico que ha seguido García López a través de estas *Ínsulas extrañas,* cabe destacar un punto de vista no tan puesto en práctica en el tratamiento crítico de la *Italian Theory*, y que es el punto de vista propositivo. De esta manera, el libro viene a confirmar las opiniones generales al respecto de la corriente, a saber, que se trata de una corriente que privilegia lo práctico sobre lo teórico y que, a su vez, propone un tono afirmativo contra la negatividad alemana y la deconstrucción francesa (pp. 62-63). Así, García López ha abierto la puerta a que nos hagamos cargo de unas filosofías del derecho que se esfuerzan en imaginar otro derecho, desvinculado de la fuerza, conservador de la diferencia, inclusivo con el otro y afirmante de la vida, la vida concreta y no su invención abstracta o su artefacto violento.

LECCIONES DE SACRISTÁN PARA EL SIGLO XXI

SACRISTÁN'S LESSONS FOR THE 21ST CENTURY

Reseña de: SACRISTÁN LUZÓN, Manuel, *Filosofía y Metodología de las ciencias sociales* (II). Salvador López Arnal y José Sarrión Andaluz. (Eds), Barcelona: Editorial Montesinos, 2024, 618 págs.

ENRIQUE FELIP EXPÓSITO
Graduado en Humanidades
Máster Universitario en Estudios Avanzados de Filosofía. Universidad de Salamanca.
Universidad Carlos III de Madrid
Madrid/España
id00836564@usal.es

Recibida: 23/01/2025
Aceptada: 06/02/2025

En mayo de 2024, Salvador López Arnal y José Sarrión Andaluz publicaban el segundo tomo de *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, colección en la que editan una prolija selección de apuntes, notas y textos de diversa índole, todos ellos inéditos previamente, de Manuel Sacristán Luzón. Por mi parte, realizo esta breve reseña en el ocaso de ese mismo año 2024, consecuentemente en los albores del que marcará el inicio del segundo cuarto del siglo XXI. Así las cosas, es inevitable apreciar cierta justicia poética respecto del momento histórico en el que esta reseña se redacta, teniendo en cuenta que, en el año 2025, el cual se cierne inminentemente sobre nosotros, tiene lugar el centenario del nacimiento de Sacristán y se cumplen cuarenta años de su fallecimiento. Su defensa de la libertad política y la justicia social conllevó para nuestro autor, en primera instancia, la imposibilidad de continuar la labor académica que venía desarrollando en la Universidad de Barcelona, de la que fue apartado por motivos políticos hasta en dos ocasiones, primero en 1965 y más tarde en 1973. Sin embargo, la publicación de estos textos inéditos de Sacristán, gracias al trabajo de López Arnal y Sarrión Andaluz, constituye una

prueba evidente de que tales esfuerzos por reprimir los ideales, así como a las personas en las que estos toman cuerpo y entran en acción, resultan vanos en última instancia. Parece apropiado parafrasear, en este sentido, a Pablo Neruda: podrán cortar las flores, pero no deshacerse de la primavera; y así, Manuel Sacristán sigue ejerciendo como referente teórico y práctico a la hora de encarar las problemáticas más acuciantes del presente siglo, y sus escritos siguen siendo abono fértil para las generaciones que, desde su muerte en 1985, han ido germinando sucesivamente.

Por ejemplo, referente fue, y es, respecto de cuestiones tan complejas y actuales como la relativa a las relaciones existentes entre ciencia y política; en concreto, tal y como queda recogido en la obra reseñada[1], respecto de la plausibilidad de poder armonizar el ámbito científico-técnico con una "intención socialista clásica, quiere decir, al mismo tiempo, comunitaria y no autoritaria" (p. 113). Siendo Sacristán buen conocedor del quehacer científico y de su tradición histórica, así como una personalidad intelectual profundamente crítica con la imbricación productivista de ciencia, tecnología y capital, no podíamos esperar del mismo una respuesta sencilla y unilateral a dicha cuestión; así, el autor se desmarcaba explícitamente en sus reflexiones de ciertas corrientes teóricas de inspiración naturalista, divulgadoras de "una versión rosa del pasado de la humanidad"[2] (p. 108), a la par que reconocía que las dificultades teóricas no podían servir como excusa para bloquear la construcción de alternativas al modelo científico del productivismo capitalista, pues "en la práctica, hoy, ningún radicalismo naturista es excesivo tal como estamos" (p. 109).

Ante esta aparente encrucijada, Sacristán propone una relectura de la tradición que nos acerque a la comprensión de lo que la ciencia es, y, por tanto, de su significación como planteamiento o problemática epistemológica y ontológica. En primer lugar, siguiendo a Heidegger, habla de aquella como "algo caracterizado por servir al destino de disponibilidad segura del ente basado en la esencia de la técnica que es provocación y explotación del ente" (p. 103), caracterización que adquiere su verdadero relieve al constatar que "estamos finalmente percibiendo que lo peligroso, lo inquietante, lo problemático de la ciencia es precisamente su bondad epistemológica" (p. 106), de la que se deriva aquel poder humano a partir del cual disponibilizamos el entorno para con nuestra mano y voluntad, ya que

1 Primera sección, titulada "Metodología, filosofía de la ciencia y política de la ciencia, 1978-1979", cuarto apartado, titulado "Reflexión sobre una política socialista de la ciencia", en las páginas 97-135.

2 Es decir, un planteamiento "de la contradictoriedad de esa terrible dialéctica hombre-naturaleza" (p. 108) que absolutizase idealmente a la naturaleza como paraíso idílico, así como a las comunidades humanas agrarias del pasado como perfectamente imbricadas en dicha naturaleza bucólica, despreciando consecuentemente todas aquellas realidades y rasgos culturales emanados históricamente de la Modernidad, tales como la ciencia, en el sentido en que la entendemos hoy día. Según Sacristán, este posicionamiento ideológico conlleva dar "flanco a fáciles destrucciones por parte de todos los lacayos de las compañías eléctricas y de otras grandes industrias pesadas" (p. 109).

> Si los físicos atómicos se hubieran equivocado todos, si fueran unos ideólogos pervertidos que no supieran pensar bien, no tendríamos hoy la preocupación que tenemos con la energía nuclear. Si los genetistas hubieran estado dando palos de ciego y hubieran estado obnubilados por prejuicios ideológicos, no estarían haciendo hoy las barbaridades de la ingeniería genética. Y así sucesivamente. (p. 106)

Virtud esta que, sin embargo, se convierte en vicio a través de su subordinación a la "excesividad biológica de la especie humana, una capacidad no simplemente social sino verdaderamente orgánica (…), de excederse en su relación con la naturaleza hasta el punto de autodestruirse" (p. 110). Vemos aquí resumida la terrible dialéctica de la ciencia como fundamento de la Modernidad, transformada a través de su propio despliegue histórico: desde su apariencia inmediata, como mirada inocente sobre una realidad objetiva independiente de lo humano, a medio de destrucción de las condiciones necesarias para el ámbito fundamental de toda objetivación, es decir, este mismo elemento humano. La más excelsa herramienta intelectual de la que nos habíamos dotado con el fin de asegurar nuestra existencia, en una especie de emulación prometeica ejercida hacia nosotros mismos, se revela como el mayor catalizador de nuestro impulso tanático, confirmando, tal vez, que el fuego del Olimpo no estaba hecho para ser propiedad de los mortales.

Sin embargo, más allá de la tónica general de pesimismo que alberga esta perspectiva, ya bien conocida por todos nosotros, Sacristán reivindica la necesidad imperiosa de buscar una forma novedosa de control humano sobre la maquinaria científico-técnica, ligada en la actualidad al productivismo ilimitado, con tan fatales consecuencias. En otras palabras, reivindica la necesidad de una "ética revolucionaria de la mesura"[3] (p. 115), respecto de la cual llega a encontrar antecedentes históricos en los propios orígenes del pensamiento científico moderno, justamente en "la tradición científica más denostada, más condenada y menos leída (…), es decir, Bacon, en *La Nueva Atlantis*" (p. 115), obra en la que se desarrolla la diferencia entre los experimentos fructíferos y lucíferos[4], así como se establece la necesidad de ejercer un control racional de la investigación y sus productos. Por tanto, el autor defiende la necesidad, así como la plausibilidad, de una agencia histórica colectiva, surgida de

3 Sacristán siempre mantuvo que dicha política socialista de la ciencia, así como la aplicación de las medidas concretas que en ese sentido propone, solo podría tomar cuerpo una vez hubiese tenido lugar "un cambio de la naturaleza de clase del poder estatal (…), es decir, una revolución real, (…), no como ocupación gradual, por resbalamiento, de sectores de poder del Estado capitalista, sino como destrucción del Estado capitalista." (p. 114). De ahí el obligado adjetivo de "revolucionaria" para la ética mesurada que propone.

4 "…ha explicado que hay dos clases de experimentos, los fructíferos, que no importan mucho una vez que se supera las necesidades elementales, y los lucíferos, con un gracioso filosófico-teológico chiste satánico, que esos sí son los que importan porque traen luz, como la palabra lo indica, aunque no sirvan para nada, aunque no sean fructíferos." (p. 115).

> …un denominador común, que es la transformación de la vida cotidiana y de la consciencia de la vida cotidiana. Un sujeto que no sea opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante (…), una conversión. (p. 111)

Requisito imprescindible a la hora de trazar

> …un cambio radical de tecnología, [que] es un cambio de modo de producción y, por tanto, de consumo, es decir, una revolución; y que por primera vez en la historia que conocemos hay que promover ese cambio tecnológico revolucionario consciente e intencionadamente. (p. 7)

Esta reflexión de Sacristán, en torno a la posible relación entre ciencia y política socialista, no es sino un ejemplo escogido por el autor de la presente reseña, entre todos los disponibles en la obra que es objeto de la misma, de ciertas formas del discurrir intelectual de aquella figura preeminente, si no del pensamiento contemporáneo español en su conjunto, como mínimo de su corriente específicamente marxista.

Como puede apreciarse, he decidido centrar mi presentación del libro reseñado, así como del propio Manuel Sacristán, en la exposición de las palabras del mismo autor, quizá pecando por exceso en ciertos momentos. A pesar de ello, mantengo mi decisión de plagar de citas constantes la presente reseña, brotando en ella como setas en un campo húmedo, pues es a través de las palabras que conocemos el pensamiento; en particular, son las palabras usadas por una persona las que constituyen, en primera instancia, el medio a través del cual alcanzamos a entender, al menos parcialmente, a dicha personalidad; es decir, las que transforman un alguien en una identidad. Y es que, justamente, lo que constituye la esencia de esta obra, *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, a pesar de lo aparentemente aséptico del título, es la íntima comunión entre quien lo lee y el autor de las notas, programas docentes, conferencias y diversos textos que encontramos recogidos en este libro; y ello, naturalmente, gracias al trabajo de selección, así como de complementación a través de valiosas notas adicionales, que han realizado López Arnal y Sarrión Andaluz.

Intimidad lograda, decíamos, gracias a la palabra, que se presenta, en el caso de Sacristán, de forma clara y concisa, humilde a la par que dedicada a cuestiones de la mayor sutileza intelectual, y, sobre todo, eminentemente honesta, o al menos así se lo ha parecido a este lector, desconocedor de multitud de las aristas que componen la polifacética personalidad del autor, previamente a la llegada a mis manos de la obra aquí tratada. Dicha cercanía, a su vez, puede ser fructíferamente explotada por perfiles e intereses muy diversos: desde personas que quieren conocer algo más de Sacristán, ya sea con fines académicos, políticos o personales, a través de la lectura de las transcripciones de conferencias o de los textos más sustanciales aquí recogidos; hasta personal investigador, cuyos interesen se centren o linden con

aspectos tales como, por ejemplo, la labor que el autor desempeñó como docente universitario, a través de la revisión de los materiales y documentación que pueden encontrarse en estas páginas. Por tanto, y a modo de conclusión, son estos dos aspectos de la obra reseñada, relativos, por un lado, a la perspectiva privilegiada que otorga a la hora de perfilar la figura intelectual de Manuel Sacristán Luzón, y, por el otro, a la multiplicidad de intereses que puede recoger dicha exposición del autor a través de sus mismos textos inéditos, las dos principales virtudes que aquella alberga.

SABIDURÍA Y HUMILDAD

WISDOM AND HUMILITY

Reseña de: José SARRIÓN ANDALUZ e Iñaki VÁZQUEZ ÁLVAREZ (eds.), *Salvador López Arnal, La humildad de un sabio. Escritos en homenaje a su trayectoria intelectual y militante*. Madrid: Editorial Dykinson, 2024, 311 pp. DOI: 10.14679/3294.

JOSEFA CAROLINA FORTUNO HERNÁNDEZ
Doctora en Finanzas Públicas.
Investigadora de Tiempo Completo Académico de Carrera Titular C
Adscrita al Instituto de Investigaciones y Estudios Superiores, Económicos y Sociales
Universidad Veracruzana
Veracruz/México
jfortuno@uv.mx carofortuno@gmail.com

Recibida: 14/01/2025
Aceptada: 06/02/2025

La vida del filósofo y matemático Salvador López Arnal ha inspirado a una nueva generación de cultivadores de un pensamiento emancipatorio dentro y fuera de España. Dos de ellos, José Sarrión e Iñaki Vázquez, quisieron rendirle un reconocimiento a sus prolíficos 54 años como escritor, militante, activista de izquierda y editor -desde hace 30 años- de la obra del destacado filósofo español Manuel Sacristán Luzón y, desde hace 12 años, de los trabajos del filósofo y ensayista español Francisco Fernández Buey.

El libro-homenaje, motivo de esta recensión, reúne a 44 autores procedentes de diversas áreas, que exponen el alcance e impacto directo de la importante actividad intelectual de Salvador López en el desarrollo y divulgación de sus investigaciones, así como en sus vidas personales; los hay filósofos, politólogos, poetas, cineasta, historiadores, médicos, economistas, matemáticos, bibliotecarios, ingenieros, educadores, sociólogos, abogados y una neuróloga.

La estructura del texto inicia con un poema original que incita a "Levantar los ojos y alzar el corazón". La presentación expone el rasgo sobresaliente de López Arnal como un intelectual del pensamiento español cuya constante determinante son su humildad y su enorme sabiduría. Le sigue una semblanza biobibliográfica que recorre su vida intelectual con algunos pasajes biográficos que sustentan su personalidad valiente, su inteligencia transgeneracional, exigencia y amor por la literatura, la filosofía, la matemática, las ciencias exactas, la química, la medicina, la biología, la música, la poesía, el cine y la política. Antecedentes que le ayudan a encontrarse con la persona y obra de Manuel Sacristán Luzón, que ha marcado su vida intelectual y de investigación en diversos temas. La vida laboriosa de Salvador se resume actualmente en: autor/editor de 57 libros, 29 capítulos de libro y 94 artículos. Cabe añadir su cualidad como entrevistador, reseñista de libros, traductor y columnista de opinión.

Posteriormente, el libro se divide en seis secciones: La primera, *Salva en la distancia*, comprende siete capítulos que expresan, desde el primero hasta el último, cómo los autores se encuentran con un intelectual humilde en su sentido etimológico radical, cuya minuciosidad documental lo convierte no sólo en el mejor conocedor de las obras de Manuel Sacristán (el Ortega de izquierdas del siglo XX español) y de Francisco Fernández Buey, sino también en un erudito divulgador, narrador, historiador y pensador político, un verdadero polihistor, con aspiraciones de vivir en una república democrática ibérica; alguien para quien ningún tema humano es ajeno, así sea difundir una obra científica filosófica monumental, escribir sobre los *Efectos de la energía nuclear en la salud y el medio ambiente* o su posición científica respecto a las vacunas. Hombre singular, cuya bondad es *conditio sine qua non* de su hermanamiento con la amistad.

La segunda sección, *Trabajar con Salvador,* la conforman también siete capítulos que lo enmarcan como la antítesis del intelectual de izquierda que se mueve por el ego, el dinero o el poder. Trabajador incansable y productivo, cuya característica es incorporar corazón en sus trabajos, ya sea desde los grupos editoriales de revistas como *El viejo Topo*, Ediciones de Intervención Cultural, sello Montesinos, páginas web como *Rebelión.org*, *espai-marx.net*, entre otras, donde siempre se dedica a los textos de los demás, o agitando mentes desde su blog https://slopezarnal.com donde divulga lo que escriben otros. Sólo por esa esencia Salvador ha podido difundir literatura marxista, comunista y sus propias interpretaciones, con un filosofar autónomo, en la filosofía de todos los momentos. Por esta manera de trabajar ha generado y mantenido amistades transatlánticas, pero también ha resultado ser una persona incómoda para colectivos políticos, militantes y académicos. En esta sección se presenta una lista de la imprescindible participación de Salvador en la asociación político cultural Espai Marx.

El estilo de pensamiento de Salvador, integra la tercera sección. A través de ocho capítulos los autores exponen algunas de las facetas del programa intelectual de Salvador, a saber: contribuir a estudiar la filosofía española contemporánea desde

una perspectiva sociológica, donde su mirada sociocrítica se advierte por su marxismo analítico y el pensamiento sacristaniano. Desde lo que Salvador ha llamado *filosofía mundana*, porque identifica a la filosofía con una tarea de formación y de comunicación; de ahí su voluntad de llevar la conciencia crítica a la persona común, amas de casa, obreros, maestras de escuela, asociaciones de vecinos o maestros de taller. Otros autores exponen que Salvador parece encontrar la savia de la filosofía en la conversación; por ello es un maestro de la entrevista, elevada por él a género filosófico de primer orden, un método de estudio y aprendizaje. También destacan su labor de desbrozamiento, de pulir conceptos, de reconstruir genealogías, como un trabajo enorme que lo hace el mejor conocedor y analista de la obra de Manuel Sacristán; y por tanto, se convierte en la ladera de acceso a su rico legado. Su permanente vínculo con la lucha de los movimientos sociales y su interés genuino hacia las cuestiones interdisciplinarias lo convierten en un verdadero polímata.

En *La entrevista como género filosófico*, sección cuarta, los autores coinciden en que la amistad con Salvador también nace entre papeles, como lo prueban sus más de 400 entrevistas que exponen el pensamiento de la izquierda intelectual. En ellas se descubre su interés por las cuestiones epistemológicas y los problemas existentes entre ciencia, tecnología y poder, que sirven para la reflexión sobre la filosofía de la ciencia. Salvador es un cronista filosófico que convierte una virtud moral, su generosidad intelectual, en una metodología filosófica original y fructífera, ayudando a otros a explicarse mejor de lo que lo harían por sí mismos. Quizá sean sus entrevistas, con preguntas siempre atinadas, su mayor contribución a la difusión del pensamiento marxista en castellano.

La quinta sección, *Salvador, maestro de generaciones*, permite conocer el significado e impacto que Salvador tuvo y tiene en la formación política de una generación de jóvenes comunistas. Aquí expresan cómo sus escritos y entrevistas en el *Viejo Topo* han servido de base para charlar, discutir en asambleas o exponer en panfletos; sus listas de libros, comentarios, escritos, selecciones de noticias, convirtieron a Salvador en una referencia política, alguien al que había que leer. Gracias a su tenaz trabajo editorial los jóvenes de izquierda conocieron la obra de Manuel Sacristán y de Francisco Fernández Buey, así como la reconstrucción de sus pensamientos, y por ello es solicitado para ayudar y apoyar innumerables tesis doctorales *in pectore*, investigaciones y artículos. Es reconocido, con varios ejemplos, como un profesor excepcional que irradiaba sabiduría, lo que hacía de sus estudiantes sujetos plenos con capacidad crítica, no sólo receptáculos del conocimiento.

Finalmente, la sección sexta presenta a Salvador como *Arqueólogo de Manuel Sacristán y de Francisco Fernández Buey*. Según los autores, salvar a nuestros muertos para seguir alimentando la memoria de los vivos ha sido, para Salvador, una tarea ingente, no sencilla: su análisis y edición de libros de Manuel Sacristán y después de Francisco Fernández, lo ha realizado con verdad y pasión minuciosa para que podamos hacernos un retrato bastante exacto de lo que ellos significaron en la cultura política e intelectual como su excepcional contribución a la

conformación de la tradición marxista y comunista en España. También es calificado como detective científico, tal como Piero Sraffa hizo con Gramsci, al poner orden en su obra fragmentada y dispersa; y con la obra de David Ricardo, al rehabilitar el enfoque de la economía política clásica, con lo que estableció las premisas para una crítica de la teoría económica marginalista. Tal como la tarea homérica que Salvador se ha autoimpuesto a través de buscar, rescatar, transcribir y divulgar la obra de Manuel Sacristán para ayudarnos a comprender los nuevos problemas y desafíos sistémicos que la realidad nos exhibe.

Por eso la revisión de toda su investigación que se presenta al final del libro es invaluable e inmarcesible a través de los años. Su labor es comparada con la que Friedrich Engels hizo con la obra de Marx. En este libro-homenaje se comenta que Sacristán no tuvo tiempo de escribir ninguna obra sistemática sobre la dialéctica. Sin embargo, Salvador lo hizo pacientemente al reunir, ordenar y anotar los textos dejados por Sacristán sobre el tema y publicar un libro de 380 páginas *Sobre dialéctica*, que ahora forma parte de la herencia de Manuel Sacristán

La vida y obra de Salvador López Arnal ha conseguido demostrar y hacer presente un concepto vivo, abstracto y universal, que pasa por procesos iterativos y multidimensionales que lo mantienen indestructible en el eterno presente: el amor. Este concepto todavía no establece un consenso científico o etimológico para sí; sin embargo, es algo tan humano y al mismo tiempo tan complejo que ha maravillado y asombrado a lo largo de la historia, por eso contamos con cientos de análisis desde diversas aristas (filosóficas, psicológicas, biológicas, antropológicas, sociológicas y de neurociencias). Una de sus dimensiones es la Amistad, cuyas raíces indias y europeas significan "amar de manera libre" y en vocablos griegos forman la frase "a ego" ("sin ego" "sin yo"); ambos significados refuerzan su sello libertario -desde la libre elección- que permite conformar vínculos afectivos comunes entre los seres humanos. Aristóteles en *Ética para Nicómaco* enseña cómo surge y se afianza teóricamente la amistad, distingue tres tipos: por interés, por placer y por amistad perfecta.

El libro *Salvador López Arnal, la humildad de un sabio*, ostenta amorosamente desde su título la práxis de la teoría de la amistad de Aristóteles. Si bien los editores aclaran que están escritos en homenaje a su trayectoria intelectual y militante, en realidad es un decir "te amo amigo desde el interés, el placer y la amistad perfecta" lo que resuena en todas y cada una de sus partes a través de la pluma de cuarenta y cuatro autores.

"LAS HORAS DE LA FILOSOFÍA": ACCIÓN COMUNICATIVA Y ÉTICA CLÍNICA

"HOURS OF PHILOSOPHY": COMMUNICATIVE ACTION AND CLINICAL ETHICS

Reseña de: Carlos POSE, *Teoría y práctica de la consultoría en ética clínica. Modelo deliberativo de resolución de conflictos.* Granada: Editorial Comares, 2022, 194 pp

MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
Doctor en Filosofía
Profesor Titular de Universidad
Universidad de Santiago de Compostela
Santiago de Compostela/España
martin.gonzalez@usc.es
ORCID: 0000-0002-4864-5401

Recibida: 15/11/2024
Aceptada: 06/02/2025

Carlos Alberto Pose Varela, Doctor en Filosofía, como se indica en la solapa de esta obra, 'es profesor de filosofía en el Departamento de Filosofía y Antropología de la Universidad de Santiago de Compostela. Es autor de varios libros, entre ellos, *Lo bueno y lo mejor. Introducción a la bioética médica* (2008), *Bioética de la Responsabilidad. De D. Gracia a X. Zubiri* (2011), *La antropología filosófica de X. Zubiri* (2022) y de numerosos artículos sobre diversos temas de filosofía teórica y práctica. Desde 1997 participa en los Seminarios de investigación de la Fundación Xavier Zubiri de Madrid y desde el 2008 tutoriza, en esta misma institución, un curso de Introducción a la filosofía de Zubiri. Durante varios años ha estado integrado en un Proyecto de investigación sobre Tecnociencias Sociales y Humanas, dentro del cual ha llevado a cabo investigaciones en torno al papel de los sentimientos y los valores en la toma de decisiones. Desde el año 2014 colabora con la Fundación de Ciencias de la Salud en los programas de formación en bioética y ética clínica dirigidos a

profesores y profesionales de la salud, y es el Jefe de Redacción de la revista *EIDON*. También pertenece al Consejo de Redacción de la revista *Ágora*'. No se puede decir, precisamente, que sea mal cartel publicitario y para la divulgación de un trabajo al que ha entregado, con vocación y curiosidad orteguianas, su vida. La interesa la filosofía española, los seguidores cercanos o lejanos, lo mismo ha dado, de D. José Ortega y Gasset, y, como éste, no evade el debate y reflexión sobre temas de su tiempo, candentes, en el caso presente los de la bioética. Hay tradición de investigación sólida a sus espaldas, y sensibilidad extrema por los temas, y no menudos, que interesan a todos, al filósofo, al profesional de la medicina, a los medios de comunicación, a las instituciones (en este caso sanitarias) y a la ciudadanía en general. Tampoco se puede decir que éste sea una tarea menor, y un compromiso caprichoso. Baja al terreno y aborda con rigor y seriedad los temas. Hay un capítulo suyo en un libro, libro-homenaje en este caso, *Las horas de la filosofía* (2013), al muy querido Ildefonso Murillo, que fue rector de la Universidad Pontificia de Salamanca, que me ha conmovido especialmente: «Alma, psique, intelecto en X. Zubiri», donde él se codea con los grandes, tanto de la historia de la filosofía española como de la ética, Antonio Heredia Soriano, Juana Sánchez-Gey Venegas, Antonio Pintor Ramos, Adela Cortina Orts, Jesús Marcial Conill Sancho, y tantos otros. Se reclama su colaboración, como se puede observar, en proyectos de gran envergadura, y no es intelectual menor. Otros hemos tenido ocasión de asistir a su entrega total a la filosofía, un excelente olfato para los temas de actualidad, su abnegación en su labor pedagógica, el fino análisis de sus intervenciones en tribunales, sean de grado, máster o tesis, su generosidad de colega, y el cariño de que goza entre sus alumnos. La filosofía española tiene en él y en su trabajo un gran paladín, que le garantiza perspectivas de futuro.

Nuestro libro: consta de una Presentación y cinco granes capítulos: Cap. I: Los indicios de la consultoría ética: los comités de ética y su constitución; Cap. II: El nacimiento de la ética clínica y el auge del «eticista» como consultor; Cap. III: El papel de la instituciones y comisiones de bioética en el desarrollo de la ética clínica; Cap. IV: La consultoría en ética clínica en la actualidad: revisión crítica de los modelos de mediación y propuesta de un modelo deliberativo; y Cap. V: La práctica de la consultoría en ética clínica. Ya sólo el título de los capítulos nos trae a la memoria dos viejas ambiciones de la filosofía como vocación y disciplina: la fuerza de la «palabra sagrada» en la curación y «el cuidado del alma», tan platónico, desde luego, pero tan en la línea de la historia de la ética-política (sea en el sentido, pero el orientación liberal, indicado para las éticas helenísticas por Martha C. Nussbaum, como «terapias del deseo», *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística* (ed. española, 2003) como en el sentido, más de orientación marxista, al estilo de J. Habermas: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (1963, ed. española 1987), *Teoría de la acción comunicativa* (1981, 2 vols., ed. española 1987), *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983, ed. española 1985), *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos* (1984, 1989); *Aclaraciones a la ética del discurso* (1991, ed. española 2000); *Israel o Atenas. Ensayos sobre*

religión, teología y racionalidad (2001, ed. española 2011); *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (2003). Tiene el mérito, y no es menor, por lo tanto, de convocar voces antagónicas sobre temas de justicia, ética y biología. Cumple plenamente, desde nuestro modesto punto de vista, con un canon, que repetían los clásicos: «*Medicina et philosophia duæ sorores sunt*» (Juan de Alejandría, lo decía así: «En efecto, Aristóteles, queriendo mostrar la íntima relación entre la medicina y la filosofía, llego a decir: 'la filosofía es la medicina del alma; y por ello el filósofo se esfuerza en la curación de las pasiones del alma.' Estas son muchas y diversas, como la ambición y la lujuria, el deseo desmesurado que se sale de lo razonable, y otras muchas de esta índole, a todas ellas el filósofo se esfuerza en mitigar y dominar, como a enfermedades. La medicina la definió así: 'La medicina es la filosofía del cuerpo, porque el médico investiga sobre el cuerpo humano, en primer lugar, aclarando su composición, luego analizando los humores temperamentales, los distintos miembros, y sus funciones'. También estableció Aristóteles: 'La filosofía y la medicina son dos hermanas'». La fórmula que encontramos en Agnelo de Ravena es: «El cuarto filósofo, Aristóteles, estableció que la medicina es la filosofía del cuerpo, y la filosofía es la medicina del alma; y habló así con justicia, porque la medicina y la filosofía son 'dos hermanas', y las dos artes son muy provechosas para los hombres. La medicina cura los vicios del cuerpo, y la filosofía cura los vicios del alma»). Entre los vicios del alma, defendía Aristóteles, los primeros son aquellos en que se juega de la formulación correcta de los problemas, calibrando argumentos, y deliberando en el diálogo antes del juicio. Un problema bien formulado garantiza la mitad del trabajo intelectual acerca de su resolución. El autor de este trabajo nos pide la vuelta a estas raíces y defiende la pertinencia de las fórmulas mismas de partida. Lo hace además con suma claridad, y con una información rigurosa, poniéndonos al tanto de los debates internacionales sobre los problemas, razonando sus propuestas, y dándole vida al auténtico arte del razonar útil, la filosofía. El arranque del libro nos prueba la magnitud de su tarea: «A principios de los años 70 nacía en EE.UU. una nueva disciplina denominada por Van Rensselaer Potter "bioética". El término dio lugar, nada más nacer, a dos concepciones éticas distintas, una biológica y otra médica. La visión biológica de Potter, más centrada en la relación del ser humano con su medioambiente, pronto quedó marginada, a pesar de desarrollarse al poco tiempo como una bioética global. Fue la figura de Hellegers la que impulsó su criterio hacia una bioética médica. Tanto el *Kennedy Institute*, dirigido por Hellegers, como la *National Comission* y la *President's Commission* fueron organismos decisivos para que la bioética médica adquiriera visibilidad, desarrollara su lenguaje y se dotara de los principios éticos fundamentales hasta constituirse en bioética cínica» (Presentación). Lo que ocurrió con esta disciplina en el último medio siglo, no sólo en el mundo americano y anglosajón, sino en el europeo en general, o en el Estado español, es lo que se nos expone en este excelente trabajo. Las leyes protegen, el papel del Estado, cuando lo es de derecho, debe ser el de garantizar las mejores medidas pactadas y debatidas en los foros pertinentes, especialmente en el legislativo, pero eso no impide que se cierren los debates, sobre todo cuando son

sobre temas tan agudos como el aborto o la eutanasia, ¿qué decir del tráfico de órganos?, ¿y tantos otros ángulos ciegos a la la opinión pública?, la bo—política en el peor de los sentidos, ¿el terrorismos de las patentes en farmacia?, sobre los que la filosofía práctica debe poner su grado de arena y, sobre todo, denuncias, investigación, y surtido amplio, rigurosos y generoso de argumentos. Pero hay muchos otros más en la palestra ligados precisamente a la biotecnología (cirugías «trans—género», prolongación artificial de la vida, vientres de alquiler, células madre, la eugenesia, prótesis mecánicas, el tráfico de órganos a costa de la pobreza del mundo y de los niños y adolescentes marginados y que viven en la calle, una mafia oculta y protegida, sospechamos, por círculos oligárquicos y desalmados, etc.; una larga lista que el nuevo capitalismo cognitivo no va a resolver, sino más bien, tal vez contribuya y de forma dolosa y criminal a agudizar, que se mueve entre la optimación de los servicios de salud hasta la protección legal frente a la delincuencia organizada). Siempre hay la tentación, en países de tradición católica secular como el nuestro (o Polonia o Irlanda), en obstaculizar iniciativas novedosas y alternativas o generar senados de colegiados y autoridades. La sociedad se ha vuelto global y extremadamente dinámica. La era de las nuevas tecnologías, por lo demás, supone nuevos retos al debate crítico del que la filosofía debe formar parte. Es lo que reivindica Carlos Pose, con sus propuestas concretas, con sus investigaciones de largo alcance sobre los debates en torno al papel de las instituciones y profesionales, con sus precisos balances, estemos más o menos de acuerdo con enfoques concretos, pues el pluralismo es base y motor del diálogo y debate en vivo siempre.

Si quisiéramos concretar en tres calificativos la naturaleza del trabajo, deberíamos a la fuerza hablar de compromiso con la realidad más actual, rigor y sentido pedagógico, por su claridad. Siempre se habla de los caminos que otras disciplinas, la física cuántica o la ciencia en general, han logrado ir cegando a la filosofía. Este trabajo habla sin embargo de su prometedor futuro hoy. *Las horas de la filosofía* (2013), como se decía en el libro-homenaje a Ildefonso Murillo, no han pasado.

UNA REVISIÓN FILOSÓFICA DE LA TRADICIÓN ARTÍSTICA

A PHILOSOPHICAL REVIEW OF ARTISTIC TRADITION

Reseña de: Cofré, Juan Omar, *Filosofía de la Obra de Arte y la Literatura. (Enfoque Fenomenológico)*, tomo I, Corporación Cultural Diadokhé, Santiago de Chile, 2023, 323 pp.

CARLOS ISLER SOTO
Doctor en Derecho, Doctor en Filosofía
Profesor de Filosofía del Derecho
Universidad San Sebastián
Valdivia/Chile
carlos.isler@uss.cl
ORCID: 0000-0003-4360-7497

Recibida: 09/04/2024
Aceptada: 06/02/2025

El libro que reseño es el primer tomo de la más reciente obra del destacado filósofo chileno-español Juan Omar Cofré Lagos. En él trata sobre uno de los temas que más le han apasionado desde su juventud, la filosofía del arte. Se trata del primer volumen de una trilogía dedicada a la filosofía del arte, de la cual el segundo está dedicado específicamente a la literatura, y el tercero, a la idea de ficción, esencia del arte y de la literatura en la filosofía de Cofré.

En este libro, Cofré quiere defender sobre todo una tesis principal, a saber, que "la obra de arte es esencial e irrenunciablemente una entidad intencional de mera ficción" (p. 14). La defensa de dicha tesis es lo que unifica los temas de cada uno de los doce capítulos de este notable trabajo.

Según Cofré existen diversos modos de la realidad. Por ello, la obra de arte es un mundo en sí mismo, aunque su modo de existencia sea diverso del de otros tipos de entes: existen los entes "reales" como los que encontramos en el mundo empírico, los ideales, como los números, y los mentales, como nuestras

representaciones y sensaciones. La obra de arte no tiene ninguno de estos modos de ser y, sin embargo, de algún modo existe. Cofré llama a tal modo de existir "irreal", no porque sea "no real", sino porque es una entidad puramente intencional.

Por ende, la obra de arte, siendo un mundo en sí mismo, no puede ser instrumentalizada para otros fines, sean estos políticos, morales o religiosos: "*la obra de arte no es nunca un medio para un fin y es, en cambio, siempre un fin en sí misma*" (p. 36). Distinta de la obra de arte -por ejemplo, el "Senecio" de Paul Klee- cuya existencia es objetiva, es, en cambio, el objeto estético, que es "lo que se constituye en la íntima y personalísima experiencia de la lectura o contemplación" (39). Tal objeto estético, naturalmente, depende en su existencia no solo de la obra de arte, sino también de quien la contempla.

El fenómeno artístico que, recordemos, constituye un mundo propio, no es asequible solo mediante los sentidos y la racionalidad, aunque la operación de éstos se encuentre presupuesta en tal acceso, sino mediante la intuición estética: "Intuir estéticamente es aprehender, captar sin conceptos y sin que nada medie entre la conciencia que intuye y el fenómeno intuido" (p. 21). A la intuición estética sigue el juicio de gusto.

Del mismo modo que el arte no está al servicio de otras causas, tampoco es función suya el representar la realidad, aun cuando la realidad sea causa del arte, en cuanto el artista toma de la realidad la materia con la cual realizar la obra. De este modo, el artista, al realizar su obra, sigue "leyes estrictamente estéticas" (p. 56), no necesariamente las leyes que rigen en el mundo empírico. La función del arte no es representar sino mostrar, precisamente el nuevo mundo creado por la obra de arte. "En el arte la realidad, en sentido empírico, orienta, pero no determina. La realidad histórica y social suele ser motivo y ocasión para ir desde ella a otra forma de realidad que es la que cada obra instaura y constituye mediante recursos puramente artísticos" (p. 59). El arte, en consecuencia, contra las teorías de Platón, y también de ciertas corrientes marxistas contemporáneas promotoras del "realismo socialista", no tiene por función representar mundo alguno, sino crear uno nuevo. Pero decir que la obra de arte es ficción no significa decir que ella constituya un engaño: precisamente porque no tiene pretensión de representar realidad alguna, mal se puede decir que un artista "engañe" al presentar un mundo nuevo.

La realidad empírica, incluyendo las leyes causales que la rijen, es la causa material de la obra de arte: "Nada puede estar en el arte -como en el sueño- si antes no ha estado en la realidad" (p. 70); es condición necesaria para el surgimiento de la obra, pero no suficiente. Se requiere la organización de esa realidad por el artista, la forma. La realidad empírica, y también la espiritual y metafísica, es fuente de la obra, pero no argumento de la misma.

Ahora bien: la obra de arte constituye un mundo nuevo, ficticio, y por ello no necesariamente se encuentra limitado por las leyes que rigen nuestro mundo empírico. Sin embargo, sí hay leyes que limitan lo posible en el mundo artístico, simplemente porque son leyes que limitan lo posible en cualquier mundo: las leyes fundamentales de la lógica. La adecuación de la obra de arte a esos principios lógicos le otorga verosimilitud, pero "la verosimilitud artística es absolutamente independiente de la verosimilitud causal e histórica" (p. 91). Naturalmente, para que una obra de arte sea, precisamente tal, y no una mera invención sin carácter artístico, debe adecuarse a otras leyes: las leyes estéticas, pero estas leyes "la propia obra instaura e instituye" (p. 94).

Una vez aclarado lo anterior en los primeros cinco capítulos, Cofré dedica el capítulo VI a criticar algunas nociones extendidas, pero inapropiadas, acerca de la naturaleza del arte. Ante todo, contra la tesis platónica, el arte no es imitación. Y no puede serlo, primero, porque si lo fuese, la mejor obra sería, simplemente un duplicado de la naturaleza, en circunstancias de que toda obra de algún modo se aparta de la naturaleza. Más aún, si el arte tuviese como función solo reproducir una realidad ya existente, no tendría sentido: ¿qué necesidad hay de una reproducción de algo, ahí donde existe el original (la naturaleza)? Más aun: la reproducción o imitación, muy difícil en ciertas artes (pintura), resulta imposible en otras: "¿Cómo imita un concierto de piano?, y ¿cómo imita una catedral? y ¿qué imita?" (p. 122). Por último, la idea de que el arte imita algo es totalmente incompatible con una característica esencial de la obra de arte: la libertad del creador.

Tampoco puede entenderse el arte como expresión de o buscando la belleza, al menos si tenemos en consideración la revolución causada en el arte contemporáneo. "No se exagera cuando se dice que el arte en el siglo XX ha sufrido la transformación más radical de su historia" (p. 129). Por lo demás, muchos objetos naturales también son bellos, y no por ello son obras de arte.

Por último, tampoco es el arte lenguaje, como pretenden ciertas teorías contemporáneas. Primero, porque la esencia del lenguaje es ser un instrumento, y el arte no es instrumento sino fin en sí mismo. Además, porque todo lenguaje supone la existencia de un conjunto de signos convencionalmente representativos de la realidad (las palabras), que mediante ciertas reglas gramaticales, conocidas por hablante y auditor, pueden ser combinados de modo correcto para generar unidades de significado mayores. Tal cosa no existe en el arte: no se puede hacer un "diccionario del arte" que pueda decirnos qué "significa" tal o cual color, al modo como un diccionario de español nos puede decir qué significa la palabra "perro" y tampoco hay reglas fijas conocidas por artista y espectador que determinen el modo correcto de combinación de tales unidades mínimas de significado. No hay una gramática del arte. Por ello, tampoco la literatura es lenguaje, aun cuando utilice el lenguaje como su materia prima.

El interesante capítulo VII trata sobre algunas teorías de la poética contemporánea, particularmente, el formalismo ruso, el Cïrculo de Praga y las teorías de Jakobson. Cofré muestra los aportes y limitaciones de tales teorías. Respecto del formalismo ruso, sostiene que este contribuyó a mostrar la objetividad de la obra literaria y algunas condiciones necesarias de la obra poética, como el uso de ciertos artificios formales por parte del artista. Sin embargo, erró al considerar que la esencia de la obra consistía en el uso de tales artificios. Del mismo modo, apuntó correctamente a otra condición necesaria de la obra poética: el uso de un lenguaje desviado, por el uso de mecanismos de construcción insólitos, respecto del natural. Sin embargo, el uso de tal lenguaje tampoco expresa la esencia de la obra poética, dado que hay otros textos en los que se usa un lenguaje desviado respecto del natural, sin que ellos constituyan una obra de arte (la publicidad, por ejemplo) (cfr., p. 163). De este modo, afirma Cofré, "el arte no se agota en la forma" (p. 164).

Posteriormente, el Círculo Lingüístico de Praga puso de relieve la importancia del signo en la obra poética, un signo que se refiere, no a la realidad, sino a sí misma. Asimismo, Roman Jakobson sustuvo luego que lo esencial de la obra poética consiste en ser expresión del uso poético del lenguaje.

Sin embargo, Cofré discrepa de todos ellos porque lo esencial de la obra poética, y artística en general, no radica en ser un signo de sí mismo, ni en la función del lenguaje utilizada, sino en ser un mundo ficticio. La obra poética, en particular, no se refiere a sí misma, sino a entes de ficción. Concluye este capítulo con un análisis extremadamente bien logrado de cómo puede hablarse de "verdad" y "falsedad" en relación a la obra de arte: mientras que no se da en ella "verdad extramundana" -referida al mundo real-, sí pueden darse en ellas oraciones susceptibles de "verdad intramundana" -referidas a ciertos entes ficticios dentro del mundo ficticio creado por el autor-.

El capítulo VIII (pp. 185-217) trata sobre la obra del conocido filósofo del arte marxista húngaro Georg Lukács. Lukács llamó a su teoría del arte "realismo crítico", y sostenía que la función del arte consistía en reflejar la realidad, pero reflejar no la superficie de ella, sino su estructura y leyes profundas, las cuales sólo conoce el marxista, ya que el marxismo enseña la relación de dependencia de la superestructura política, social, ideológica y artística respecto de la infraestructura formada por las relaciones económicas de producción, lo mismo que las leyes que rigen el desarrollo necesario de tal infraestructura. Pues bien: el verdadero artista, sostiene Lukács, refleja tal realidad en su obra. Esto implica, igualmente, que el artista debe estar comprometido con la causa del proletariado. La obra de arte refleja esta estructura profunda de la realidad al hacer coincidir de modo inmediato en la obra la esencia de la cosa con su aparencia, la imagen con el concepto, lo universal en lo particular.

Cofré critica decididamente la teoría de Lukács, ante todo, porque éste, cegado por su fanatismo ideológico, llega a negar carácter artístico a la obra de multitud de artistas cuya calidad hoy nadie discute, como Van Gogh, Marc, Picasso, Joyce o Kafka, en cuanto dichos artistas no "reflejarían" la realidad concebida al modo marxista. Y es que toda la idea de que el arte tiene por función reflejar la realidad es errónea, más aun si se supone que el acceso a esa realidad exige el conocimiento de las tesis del marxismo leninismo sobre la sociedad y su historia necesaria.

En el capítulo IX, Cofré trata sobre la obra de arte como proceso de reconstrucción, y expone cómo teóricos contemporáneos, como Hans Robert Jauss, han puesto de relieve la importancia del papel del espectador de la obra de arte. En efecto, tradicionalmente se había pasado por alto que, sin la contribución activa del espectador, que recrea la obra de arte, ésta permanece inerte: "Un libro no es un libro hasta que se lo lee; un film nada es sin público que lo 'lee' y lo recrea" (p. 220). De este modo, "obra y lector constituyen una especie de sociedad en la que no se obtienen resultados si no es por el concurso activo y fecundo de ambas partes" (p. 221).

El capítulo X trata sobre la teoría de la obra literaria del filósofo chileno Felix Martínez-Bonati. Cofré expone tal teoría y la somete a crítica mostrando cómo yerra al calificar al lenguaje de la obra literaria como un lenguaje imaginario compuesto parcialmente por pseudofrases. El lenguaje de la obra literaria, dice Cofré, es real, lo que es irreal es el referente de tal lenguaje.

Los capítulos XI y XII exponen, en diálogo con la teoría de los actos de habla, la teoría de Cofré sobre la naturaleza de la obra de arte literaria. Cofré critica de modo muy convincente la teoría de Searle, para quien el novelista no emite realmente actos de habla, sino que pretende hacerlo. La clave del error de Searle está en no distinguir entre el novelista y el narrador. Para Cofré, quien realmente realiza actos de habla es el narrador, personaje ficticio creado por el autor y distinto de él, y este narrador emite verdaderos actos de habla, con verdaderos referentes ficticios dentro del mundo ficticio en el cual él se encuentra. Sólo esta referencia permite entender, además, que sus oraciones tengan sentido. Y tanto el narrador como el mundo ficticio son una creación de la conciencia imaginante del autor, mundo recreado por la conciencia imaginante del lector. De este modo, la clave para comprender la naturaleza de la obra literaria es la idea de conciencia, pasada por alto por la filosofía analítica del lenguaje, pero correctamente realzada por la fenomenología desde Husserl. No hay mundo sin conciencia, pero puede haber distintos tipos de conciencia, entre ellos, la imaginante, tanto del autor como del lector, que dan origen a un mundo ficticio al cual pertenece el narrador y cuyo discurso, lejos de referirse a sí mismo, como sostenía el formalismo, y lejos de estar constituido por actos aparentes de habla, está constituido por verdaderos actos de habla dotados de referentes ficticios en

tal mundo ficticio y siendo, por tanto, susceptibles de verdad y falsedad también dentro de ese mundo ficticio.

El libro que reseño es realmente una gran contribución a la filosofía del arte. Es el fruto de una reflexión que ha realizado el autor por décadas sobre el ser de la obra de arte, y se aprecia tal madurez en la reflexión, tanto en la exposición, verdaderamente erudita, de las teorías contemporáneas sobre el arte y sobre filosofía en general, como en la propia reflexión crítica sobre ellas. Mención aparte merece el esmerado estilo de la exposición, de una elegancia en el uso del lenguaje que poco se ve en los estudios contemporáneos. Es recomendable tanto para quien ya posee conocimientos sobre la materia, en cuanto permite conocer el profundo pensamiento de Cofré sobre el ser de la obra de arte, como para quien se inicia en los estudios de tal materia, en cuanto, además del beneficio anteriormente mencionado, podrá conocer, en una exposición clara y amena, las principales teorías sobre la naturaleza de la obra de arte que se han defendido en la época contemporánea.

LA EXPERIENCIA ESTÉTICA: UNA BISAGRA ENTRE LO OBJETIVO Y LO SUBJETIVO

AESTHETIC EXPERIENCE: A HINGE BETWEEN THE OBJECTIVE AND THE SUBJECTIVE

Reseña de: Juan Omar Cofré, *Filosofía de la obra de arte y la literatura*. Tomo II. Santiago de Chile: Corporación Cultural Diadokhé, 2023, 238 págs.

DIEGO PÉREZ LASSERRE
Docente Investigador
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Universidad San Sebastián
Valdivia/Chile
diego.perezl@uss.cl
ORCID: 0000-0002-0665-4203

Recibida: 18/04/2024
Aceptada: 06/02/2025

> "No somos productores del ser, pero sí lo detectamos. La obra no es un pura nada, es un *ente real* y un *ser estético* en potencia que está ahí siempre dispuesto a ser descubierto, detectado y traído a la realidad por la conciencia imaginante" (Cofré 2023, 189).

El segundo tomo del libro *Filosofía de la obra de arte y la literatura* de Juan Omar Cofré ilustra que un análisis riguroso de la experiencia estética tiene la capacidad de develar no solo cuestiones relativas a la belleza o al juicio de gusto, sino también al modo en el que opera la comprensión humana en general. El enfoque que sigue Cofré es fenomenológico. Es decir, pretende aproximarse a

las condiciones de mostración de la cosa—en este caso, de la obra de arte y la literatura—suspendiendo todo juicio previo (Cofré 2023, 21).

Si bien el texto de Cofré contiene ocho capítulos, a grandes rasgos se puede decir que el libro está dividido en dos partes. La primera, que va del capítulo uno al siete, puede considerarse como un recorrido histórico por los distintos modos en que los herederos de Husserl tematizan la experiencia estética. En la segunda parte, en cambio, Cofré expone la dinámica que él estima se devela en la contemplación de una obra de arte. Los capítulos iniciales de la obra están dedicados al pensamiento de Husserl (I) y a enunciar, de modo general, como sus sucesores tematizan la experiencia estética (II). Los acápites siguientes los dedica Cofré a los pensamientos de Ingarden (III), Heidegger (IV), Souriau (V), Dufrenne (VI) y Sartre (VII). En el capítulo final (VIII), como ya se adelantó, Cofré desarrolla un pensamiento propio en torno a la experiencia estética y lo aplica realizando un breve análisis de *La última cena*.

La tesis principal del autor, si es que la entendimos bien, es que hay dos polos que colisionan en toda experiencia estética. Por un lado, está la realidad cósica del fenómeno artístico. Por la otra, la subjetividad del espectador, de quien contempla e interpreta la obra de arte (Cofré 2023, 198). El recorrido histórico por el que nos lleva Cofré ilustra como los herederos de la tradición fenomenológica reconocen esta tensión y, por regla general, optan por inclinar la balanza a un lado u otro. Esto es, o le dan mayor énfasis a la dimensión óntico-objetiva de la obra de arte, o ven en la subjetivación estética la clave para entender la dinámica del modo en el que el ser se devela en la obra de arte.

Husserl y Souriau, comenta Cofré, son ejemplos de fenomenólogos que se inclinan hacia la objetividad. En el caso de Husserl, quien es el padre de la fenomenología, es su afán anti-dogmático lo que permite entenderlo en tanto inclinándose al objetivismo. Si bien el concepto husserliano de *correlación* es el que incorpora la subjetividad del agente en las condiciones bajo las cuales una cosa se muestra o hace presente, la pretensión de Husserl es obtener datos puros. Es decir, evitar que los datos obtenidos por medio de los sentidos se vean distorsionados por los prejuicios del agente que aprehende la cosa (Cofré 2023, 21). Por su parte, Souriau argumenta que la soberanía epistémica en la experiencia estética no la tiene el artista o el espectador, sino la obra. Para Souriau, dice Cofré (2023, 105), "la obra de arte es en sí un universo".

Ingarden y Duffrenne, en cambio, optan por dar primacía a la subjetividad en la experiencia estética. Cofré comenta que Ingarden, autor que centra su reflexión en la narración, estima que la obra literaria no posee un ser autónomo. Para Ingarden la conciencia es "*determinante* de la constitución del objeto estético" (Cofré 2023, 70). Esto porque un texto no es otra cosa que un sistema de significaciones carente de vitalidad propia. Es el lector el que viene a darle vida al texto, quien hace que este marco formal de signos y símbolos emerja con un

sentido (*Cf*. Cofré 2023, 62). En un sentido similar, Duffrenne entiende la obra de arte como "un ser *para otro*" (Cofré 2023, 122). Esto es, como una instancia para que el objeto estético se abra y despliegue *en* la pasividad de la conciencia estética (*Cf.* Cofré 2023, 137).

El caso de Heidegger y Sartre, da a entender Cofré, es bastante particular. Si bien asumen la premisa fenomenológica de que al interrogar lo que algo es se deben tematizar las condiciones bajo las cuales una conciencia particular puede hacer que la cosa se muestre o devele *en tanto algo*, estos autores parecen reconocer que ambos polos, ideal y real, aportan de igual manera en la configuración existencial de lo ente. Ambos pensadores insisten en el valor antidogmático del enfoque fenomenológico, el cual "evita la actitud comprometida con doctrinas que, cuando investigan, ya saben de antemano a dónde llegarán" (Cofré 2023, 85). También toman la experiencia estética como paradigmática respecto al modo en el que opera la comprensión humana—y su libertad, agregaría Sartre (cf. Cofré 2023, 166). Mas, tanto Sartre como Heidegger parecen negar la posibilidad de un retorno a las *cosas mismas* que logre depurar a lo ente por completo de todo aquello que aporta el sujeto al hacerse intelectualmente de la cosa. Sujeto y objeto son, en cierto sentido, *co-originarios*, de modo que una actitud fenomenológica rigurosa ha de tener apertura no solo a aquello que la realidad presenta a nuestros sentidos, sino también a lo que aporta la conciencia del sujeto en todo acto comprensivo.

Luego de esta preparación histórica, Cofré nos presenta, en el capítulo VIII de *Filosofía de la obra de arte y la literatura*, su visión en torno a la experiencia estética. De manera sintética el autor nos dice que estima que "el fenómeno artístico es complejo. Incluye dos grandes sectores íntimamente relacionados, pero distinguibles *fenomenológicamente*. De un lado está lo constituido objetiva (en el sentido de *ob-jectum*) y ónticamente en la obra como realidad cósica y, por otro, la percepción e instauración del objeto artístico como objeto estético en la intimidad de la vivencia contemplativa" (Cofré 2023, 198). Es decir, argumenta que la experiencia estética permite entender que la imagen mental o conceptual que nos hacemos de algo, es una amalgama entre aquello que se nos presenta a los sentidos y lo que el sujeto aporta para darle vida y sentido a lo ente. La experiencia artística, insiste Cofré, es algo así como una bisagra entre dos mundos, un puente que se encuentra firmemente anclado de un lado a lo tangible y, del otro, a lo suprasensible (*Cf.* Cofre 2023, 189).

No nos queda sino agregar que, si bien estimamos que falta un capítulo dedicado al modo en el que Gadamer presenta la experiencia estética como un modo particular de develar la verdad *en-el-mundo*, el texto presenta un recorrido cautivador y comprehensivo de como los herederos de la tradición fenomenológica ven la experiencia estética.

RAIMON PANIKKAR, LO ADVAITA COMO PROPUESTA FILOSÓFICA

RAIMON PANIKKAR, THE ADVAITA AS A PHILOSOPHICAL PROPOSAL

Reseña de: J. A. TESTÓN TURIEL, *La filosofía relacional e intercultural de Raimon Panikkar*. Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2024, 259 pp.

FERNANDO SUSAETA MONTOYA
Doctor en Filosofía, Doctor en Teología
Vicedecano. Profesor agregado de Filosofía
Facultad de Teología de Burgos
Burgos/España
fsusaeta@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-5975-6839

Recibida: 17 /01/2025
Aceptada: 11/02/2025

¿Se puede decir algo nuevo sobre Panikkar? Este gran y prolijo pensador español murió en Tavernet (Barcelona) en 2010 y hoy en día son ya más de cuarenta tesis doctorales las que se han defendido sobre su atrayente y original pensamiento. A lo que habría que añadir el amplio número de publicaciones (tanto de libros como de artículos) existente. Pero la profundidad de reflexión unido a la cantidad de temas que investigó hacen de él un autor al que, por lo menos de momento, hay que seguir acudiendo.

Nos ayuda para ello esta nueva publicación del profesor Juan Antonio Testón Turiel. En 2022, en la editorial Sindéresis, publicó *La Experiencia Panikkar*, y ahora prosigue en esta misma línea de investigación adentrándose en las claves filosóficas necesarias para comprender adecuadamente el legado panikkariano. Ambas publicaciones tienen su origen en la tesis doctoral en filosofía sobre

Panikkar que defendió en 2021 en la Universidad de Santiago con el título *La relación filosofía y espiritualidad en el pensamiento de Raimon Panikkar*.

Tras unas primeras palabras del catedrático de filosofía Marcelino Agís Villaverde, Testón Turiel enmarca esta obra con la *Introducción*. En 25 páginas, de forma clara, adentra al lector, por un lado, en la persona de Panikkar y su propuesta intelectual, para en un segundo momento analizar el *status quaestionis* del tema que se propone tratar: una filosofía dialógica y relacional y, por lo mismo, intercultural en el seno de una sociedad multicultural.

El ensayo está estructurado en cinco capítulos: 1.- *Las claves filosóficas de Raimon Panikkar*; 2.- *La relación de filosofía con teología*; 3.- *Relatividad radical*; 4.- *Filosofía de la interculturalidad*; 5.- *Filosofía de la ciencia*. Lógicamente se finaliza con unas *Conclusiones* en las que en 12 páginas realiza un magnífico resumen de todo lo tratado. El libro cuenta, además, con varios e interesantes apéndices. Entre ellos, una exhaustiva *Bibliografía* (36 páginas) que, por un lado, muestra el arduo y exigente trabajo que ha supuesto al autor la realización de esta monografía y, en segundo lugar, se trata de un material imprescindible para todos aquellos que deseen desde ahora iniciarse en el pensamiento de este autor universal. Se incluye finalmente un triple y útil *Índice: onomástico,* de *lugares* y de *términos.* La Universidad Pontificia de Salamanca, en una cuidada edición, la ha incluido en su colección *Bibliotheca Salmanticensis*. Serie Filosofía 4.

No aspiramos, en ningún caso, a hacer un mero resumen de la obra. Todo lo contrario. Recomendamos su lectura íntegra pues estamos convencidos de que no defraudará. Tampoco pretendemos criticar un texto que mantiene una estructura muy lógica y un discurso expositivo ágil y pedagógico. Nuestro objetivo es más humilde: señalar tres de las ideas que más nos han hecho pensar según íbamos avanzando en su lectura. Aspectos transversales a todo el libro, y con las que queremos invitar a proseguir la reflexión no solo sobre Panikkar sino sobre la cultura actual.

Lo advaita como filosofía primera

La sociedad actual rechaza mayoritariamente la metafísica en su sentido clásico. Su rechazo viene justificado por ser un discurso, a juicio de los que la critican, que tiene la pretensión de dar la respuesta definitiva -y, por tanto, ahistórica- a la pregunta sobre el por qué. Metafísica descrita como unidad y totalidad debido a estos tres principios constituyentes: a) por establecer un principio fundamentador; b) por establecer un centro aglutinador capaz de evitar el desorden y el caos; c) por establecer una finalidad. La convicción, en suma, de que la vida tiene un sentido, un Sentido Único y con mayúscula.

Frente a este carácter fundamentalista e intolerante, cada día son más los autores que recogen la intuición de Aristóteles cuando buscaba la *filosofía primera* como la ciencia más fundamental y universal de todas; aquella que permite adentrarse en las entrañas mismas de la realidad (por definición compleja y poliédrica). Una búsqueda que emana de la humildad de no sentirse dueño de la verdad, sino buscador de la misma. Compartiendo esta lógica ambiental, Panikkar no duda en apropiarse la tradicional expresión de *philosophia perennis* para darle un sentido renovado al insistir en que la filosofía debe edificarse constantemente y de forma dinámica (p. 45).

Esta filosofía primera, sin que Panikkar haga referencia explícita a ello, puede localizarse en lo que llama *intuición advaita*, que "marca no solo su dimensión intelectual sino toda su existencia" (p. 120). Hay que precisar que los indólogos europeos tradujeron advaita como no-dualidad, pero Panikkar preferirá traducirla como "a-dualidad". En sus palabras, "el advaita no es negativo sino privativo, no es la negación de la dualidad sino su ausencia" (p. 124). Frente a la tentación occidental de distinguir, separar, etc. prefiere la mirada oriental monista y mística, pues considera que es la que mejor permite captar la "armonía invisible de toda la realidad" (p. 28). Desde lo dicho, la relacionalidad (de ahí que figure en el título del libro: "filosofía relacional") se torna en uno de sus elementos fundamentales y de la que emana la dinámica cosmoteándrica tan conocida: "Así, lo Divino, lo Humano y lo Cósmico están interconectados, pero cada uno de modo independiente, aunque de una forma inter-in-dependiente" (p. 114).

En una sociedad cada día más multicultural, multirreligiosa… la solución vendría de la apuesta por lo que nos iguala, por lo que nos une, por la superación de toda lógica dualista o binaria para abrirla a lo múltiple o plural. De ahí que, junto a la relacionalidad, la interculturalidad (también presente en el título de la obra) sea otro pilar fundamental para concebir la realidad.

El amor en la raíz del comprender

El papa Francisco, el 24 de octubre de 2024, firmaba su cuarta encíclica: *Dilexit nos*. En un mundo donde el amor está siendo relegado por la lógica egoísta mercantilista, el papa insiste en la urgencia de hacer presente en nuestro mundo el corazón que una los fragmentos originarios por el individualismo egoísta. Solo el amor hace posible la nueva humanidad. Panikkar, compartiría esta misma convicción, pues estaba persuadido de que la alteridad solo podría ser enriquecedora desde la clave del amor.

Desde sus primeras publicaciones, Panikkar cuestiona la definición de filosofía como "amor a la sabiduría" para decantarse por "sabiduría del amor". Esta definición o inversión de términos conlleva un concepto dinámico tanto del acto de amar como de la propia sabiduría. El amor es por lo dicho la raíz del

comprender (no solo teórico sino vivencial) puesto que "la unión entre amor y conocimiento es lo que genera la verdadera filosofía como sabiduría" (p. 50). No podemos ignorar que "el fin de toda criatura es el amor, ya que amar es unirse con el amado con una unión mucho más perfecta que la del conocimiento" (p. 55). Solo una unión entre amor y conocer es lo que puede producir una verdadera filosofía o, mejor dicho, una sabiduría del amor.

Ante la multiculturalidad reinante, con el riesgo que ello supone para la emergencia de identidades o fundamentalismos, el amor ocupa un lugar privilegiado para que la relacionalidad y la interculturalidad vayan haciéndose vida y, por lo mismo, posibilitando unir todos los fragmentos de la realidad pluriforme. La uniformidad conlleva *de facto* anular la pluralidad y la diferencia y, por lo mismo, la aniquilación del acto de amar. No se puede olvidar que constitutivamente "el amor tiende a la unión" (p. 57).

Ante todo, un estilo de vida libre y creativo

Lo que Panikkar desea y, por lo mismo, busca, más allá de conocimientos puntuales por muy científicos o teológicos que estos sean, es un estilo de vida que corresponda de forma coherente a su filosofía primera a-dual mediante un pluralismo edificado desde la clave del amor. No puede ignorar que poseía -por nacimiento y por opción- varias identidades y todas ellas suficientemente asentadas, sin que ello le supusiese perder la propia singularidad sino todo lo contrario: enriquecerla. Hay que saber que la suma de perspectivas, bien sea por obligación o por derecho, nunca elimina la reflexión sino todo lo contrario, la impulsa. "Lo real es más que la suma de todas las opiniones posibles […] El verdadero pluralista no renuncia a sus convicciones personales, simplemente no las absolutiza" (p. 184).

Panikkar confiesa que el mayor servicio que podría prestar a su momento histórico, caracterizado como civilización monocultural y tecnocrática, es comprometerse en la defensa del pluralismo (p. 181) y hacerlo en su sentido más radical. Para ello es absolutamente necesario poseer un estilo a-dual o de diálogo polifónico, puesto que es lo único que permite seguir avanzando en una reflexión sin fin. Además, esta búsqueda ininterrumpida de la verdad debe hacerse convencidos de la inexistencia de balizas referenciales o criterios superiores. Una pluralidad o diferencia desde la clave de lo que expone en el capítulo 3: la convicción de una *relatividad radical*. "Una sola cultura no tiene las soluciones de los problemas del mundo actual. Uno de los peligros es pretender crear un supersistema que aglutine, con implicaciones políticas o religiosas" (p. 115).

La radicalidad de esta propuesta es tan exigente que entiende por pluralismo "la consciencia de la legítima coexistencia de sistemas de pensamiento, vida y acción que son considerados recíprocamente incompatibles" (p. 182); incluso

más, y aquí encontramos uno de los aspectos quizás más cuestionables -desde los esquemas clásicos- a su pensamiento: "no podemos ser pluralistas si no estamos dispuestos a superar el principio de no contradicción" (p. 185). Para ello asume lo que llama *hermenéutica diatópica* con la que pretende salvar la distancia "entre dos lugares de comprensión y autocomprensión, entre dos culturas que no tienen elementos comunes de comprensión ni tienen raíces compartidas desde las que han elaborado sus sistemas de pensamiento y de interpretación de la realidad" (p. 176). La vía simbólica o mística, tan importante en Panikkar, es la permitiría llevarlo a cabo.

Concluimos esta reseña felicitando al profesor Juan Antonio Testón Turiel por este nuevo libro introductorio de la obra de Panikkar. Le agradecemos que de forma estructurada y pedagógica haya sido capaz de presentar un pensamiento tan complejo y con tantas aristas. Fruto de este esfuerzo de divulgación emerge, a nuestro juicio, una de las críticas que se le podría formular y que la expresamos entre interrogantes, pues tal vez no se habría podido realizar otra cosa: una presentación tan ordenada y didáctica, ¿no traiciona el espíritu advaita del autor? ¿no pierde su desarrollo algo de la mística, de plenitud, de riesgo existencial o libertad espiritual que impregna toda la obra panikkariana? ¿no estaremos occidentalizando en exceso su propuesta intelectual y, por lo mismo, diluyéndola?

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Revista anual de la Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca - Salamanca / España
Vol. 52, 2025, ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

INFORME ESTADÍSTICO ANUAL DEL PROCESO EDITORIAL DE LA REVISTA *Cuadernos salmantinos de filosofía*
STATISTICS
Vol. 52, 2025

Cuadernos salmantinos de filosofía publica un número al año (marzo), 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 anónima 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.

ARTÍCULOS

RECIBIDOS (Sección Monográfica y Sección Miscelánea)	33
SOLICITADOS	1 (3,03%)
RECHAZADOS	9 (27,27%)
ACEPTADOS	23 (69,69%)
ACEPTADOS SIN MODIFICACIONES	1 (4,34%)
ACEPTADOS CON MODIFICACIONES	22 (95,65%)

RESEÑAS:

Recibidas	9
Rechazadas	2 (22,2 %)
Aceptadas	7 (77,77 %)

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Revista anual de la Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca - Salamanca / España
Vol. 52, 2025, ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

INSTRUCCIONES PARA AUTORES
VOL. 53, 2026

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 Ciencias Humanas y Sociales (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 archivarse 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 Los artículos se enviarán en formato Word directamente a la plataforma OJS, al siguiente enlace: https://revistas.upsa.es/index.php/cuadernossalmantinos/about/submissions

   En caso de dificultad, se pueden remitir a: cuadernossalmantinos@upsa.es

   -Fecha límite para la recepción de artículos: **15 de octubre**.
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 tesauro o lista de

encabezamientos de materias ampliamente conocida y usada en la especialidad, por ejemplo, el *Tesauro 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, 1981*a*, 341-345.

_____, "The Paradox of Analysis: A Solution". *Metaphilosophy*, 12, 1981*b*, 1-7.

_____, "Epistemic Reasoning". *Dialectica*, 36, 1982*a*, 169-77.

_____, *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982*b*.

_____, "On the Nature of the Psychological". *Philosophical Studies*, 43, 1982*c*, 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 galeradas 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 el **mes de marzo**.

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 de la obra reseñada 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 Iniciale(s), *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: cuadernossalmantinos@upsa.es
5. Fecha límite para la recepción: **15 de octubre**.
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: cuadernossalmantinos@upsa.es
5. Fecha límite para la recepción: **1 de diciembre**.
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.

SCIENDO

A partir del volumen 53, 2026, la revista *Cuadernos salmantinos de filosofía* utilizará la plataforma SCIENDO, de la editorial De Gruyter

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Annual Journal of the Faculty of Philosophy, Salamanca, Spain
Vol. 52, 2025, ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

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/cuadernossalmantinos/about/submissions

In case of difficulty, they can be forwarded to the e-mail: cuadernossalmantinos@upsa.es

-Deadline for the receipt of articles: **15 October**.

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, 1981*a*, 341-345.

_ , "The Paradox of Analysis: A Solution". *Metaphilosophy*, 12, 1981*b*, 1-7.

_ , "Epistemic Reasoning". *Dialectica*, 36, 1982*a*, 169-77.

_ , *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982*b*.

_ , "On the Nature of the Psychological". *Philosophical Studies*, 43, 1982*c*, 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-

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 tree 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 March. 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: cuadernossalmantinos@upsa.es

3. Deadline for receipt: **15 October**.
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 March. 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: cuadernossalmantinos@upsa.es
3. Deadline for receipt: **1 December**.
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 March. 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.

SCIENDO

From volume 53, 2026 onwards, the journal Cuadernos salmantinos de filosofía will use the SCIENDO platform of the De Gruyter publishing house.

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Revista anual de la Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca - Salamanca / España
Vol. 52, 2025, ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

INSTRUCCIONES PARA LOS REVISORES

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

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Revista anual de la Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca - Salamanca / España
Vol. 52, 2025, ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

COMPROMISOS ADQUIRIDOS POR EL REVISOR

DON/DOÑA _____, con D.N.I nº _____ 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_____

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Revista anual de la Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca - Salamanca / España
Vol. 52, 2025, ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

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

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Annual Journal of the Faculty of Philosophy, Salamanca, Spain
Vol. 52, 2025, ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

GUIDE AND INSTRUCTIONS FOR REVIEWERS

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.

Cuadernossalmantinos de filosofía 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: cuadernossalmantinos@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 filosofía*, we greatly appreciate your time and effort.

The Editorial Board

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

CUADERNOS SALMANTINOS DE FILOSOFÍA
Revista anual de la Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca - Salamanca / España
Vol. 52, 2025, ISSN: 0210-4857
E-ISSN: 2660-9509

ÍNDICE
TABLE OF CONTENTS

Presentación
Presentation
ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS, MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN, IDOYA ZORROZA HUARTE, Y SANTIAGO ORREGO SÁNCHEZ ..... I-VI

ESTUDIOS
ARTICLES

SECCIÓN MONOGRÁFICA I. *EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO (María del Carmen Paredes, Editora invitada)*

Conocimiento religioso: experiencia, convicción y testimonio
Religious knowledge: experience, conviction and testimony
GABRIEL AMENGUAL..... 5-28

La integración de los saberes en la *Monadología* de Leibniz
The integration of knowledge in Leibniz's 'Monadology'
JUAN ARANA..... 29-41

Aspectos epistemológicos del uso de grandes modelos en inteligencia artificial
Epistemological aspects of the use of large linguistic models in artificial intelligence
FERNANDO BRONCANO..... 43-58

Fenómeno y experiencia: la crítica husserliana al positivismo de la teoría del conocimiento
Phenomena and experience: The husserlian critique about the positivism of the theory of knowledge
JOSÉ MANUEL CHILLÓN 59-77

Otros cuerpos, otras mentes
Other bodies, other minds
REYNNER FRANCO 79-94

Razón pura y síntesis trascendental en Kant
Pure reason and trascendental synthesis in Kant
ANTONIO MIGUEL LÓPEZ MOLINA 95-112

Querer lo terrible: Nietzsche y el conocimiento trágico
To will the terrible: Nietzsche and tragic knowledge
MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ 113-134

Ideas y creencias en el concepto de conocimiento histórico de Ortega
Ideas and beliefs in Ortega's concept of historial knowledge
JAIME DE SALAS 135-151

Sobre la intención crítica de la teoría social del conocimiento
On the critical intention of the social theory of knowledge
DIEGO SÁNCHEZ MECA 153-164

SECCIÓN MONOGRÁFICA II. COMPRENSIÓN VITORIANA DE LA PERSONA (Idoya Zorroza y Santiago Orrego, Editores invitados)

Fondament onto-éthique de la personne chez Francisco de Vitoria
Francisco de Vitoria's onto-ethical foundation of the person
JEAN-PAUL COUJOU 167-192

El Manual de sacramentos de Francisco de Vitoria: Circunstancias de impresión, ediciones pre y post-tridentinas, epitomización y eco en nueva España
Francisco de Vitoria's Manual of sacraments: Circumstances of printing, pre-and post-tridentine editions, epitomisation and echo in new Spain
JOSÉ LUIS EGÍO GARCÍA 193-217

Dios, ley natural y conciencia moral según Francisco de Vitoria
God, natural law and moral conscience according to Francisco de Vitoria
CARLOS ISLER SOTO 219-232

La teoría del valor económico en Francisco de Vitoria: Valor, valoración y precios
Francisco de Vitoria's economic value theory: Economic value, appreciation and prices
ÁLVARO PERPERE VIÑUALES 233-251

SECCIÓN MISCELÁNEA

Volver a leer inocentemente: Una crítica a la hermenéutica historicista desde el pensamiento de Leo Strauss
Reading naïvely again: A critique of historicist hermeneutics according to the tought of Leo Strauss
JORDI FEIXAS I ROIGÉ 255-279

El problema filosófico de Dios desde la mística femenina cristiana: Un análisis de la *Escala para subir a la perfección* de María de Jesús de Ágreda
The philosophical problem of God from the perspective of the christian feminine mysticism: An analysis of escala para subir a la perfection by Maria of Jesus of Agreda
PATRICIA FERNÁNDEZ MARTÍN 281-304

Libertad, creatividad, mundo: la índole de la libertad y su sentido cosmológico desde el pensamiento de Eugen Fink
Freedom, creativity, world: the nature of freedom and its cosmological meaning in the thinking of Eugen Fink
ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO 305-325

La tensión entre liberalismo y socialismo en la filosofía política de Adela Cortina: hacia un socialismo procedimental
The tension between liberalism and socialism in the political philosophy of Adela Cortina: towards a procedural socialism
ENRIQUE HERRERAS MALDONADO Y CARLOTA GÓMEZ HERRERA 327-360

Y Dios en la física: Consideraciones teológicas de la filosofía natural en la modernidad
And god in physics. Theological considerations of Natural philosophy in modernity
JAVIER LEIVA BUSTOS 361-384

Relativismo epistémico e intercambio pragmático: una crítica a las tesis de la incompatibilidad e igual validez
Epistemic relativism and pragmatic exchange: a critique of the incompatibility and equal validity theses
YEISON MANCO LÓPEZ 385-406

La pugna sobre el ideal del sistema de sistemas entre Kant y Hegel. Una dificultad añadida a la lectura kantiana de Hegel
The struggle over the ideal of the system of systems between Kant and Hegel. An added difficulty to the kantian reading of Hegel
ANDRÉS ORTIGOSA 407-428

Tiempo, Mocionalidad y Presencia: Hacia una fenomenología de la temporalidad en la filosofía de José Gaos
Time, Motionality, and Presence: towards a phenomenology of temporality in José Gaos`s philosophy
RAFAEL PÉREZ BAQUERO 429-446

María Zambrano y Dante Alighieri: Dos espíritus peregrinos en estado de vigilia
María Zambrano and Dante Alighieri: exile as a rite of passage
MARÍA RODRÍGUEZ LORCA 447-466

La defensa orgánica. La emergencia de la vida en Hans Jonas
The organic defense. The emergency of life in Hans Jonas
SERGIO RUIZ PÁRBOLE 467-490

RESEÑAS
REVIEWS

Una buena caja de Herramientas críticas
A good critical toolbox
Reseña de: GARCÍA LÓPEZ, Daniel J. *Ínsulas extrañas. Una ontología jurídica de la vida a través de la Italian Theory (Agamben, Esposito, Rodotà, Resta)*.
JULIÁN CHAVES GONZÁLEZ 493-497

Lecciones de Sacristán para el siglo XXI
Sacristán's lessons for the 21st century
Reseña de: SACRISTÁN LUZÓN, Manuel, *Filosofía y Metodología de las ciencias sociales* (II). Salvador López Arnal y José Sarrión Andaluz. (Eds).
ENRIQUE FELIP EXPÓSITO..... 498-502

Sabiduría y humildad
Wisdom and humility
Reseña de: SARRIÓN ANDALUZ, José y VÁZQUEZ ÁLVAREZ, Iñaki (eds.), *Salvador López Arnal, La humildad de un sabio. Escritos en homenaje a su trayectoria intelectual y militante.*
JOSEFA CAROLINA FORTUNO HERNÁNDEZ 503-506

"Las horas de la filosofía": acción comunicativa y ética clínica
"Hours of philosophy": communicative action and clinical ethics
Reseña de: POSE, Carlos, *Teoría y práctica de la consultoría en ética clínica. Modelo deliberativo de resolución de conflictos.*
MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ..... 507-510

Una revisión filosófica de la tradición artística
A philosophical review of artistic tradition
Reseña de: COFRÉ, Juan Omar, *Filosofía de la Obra de Arte y la Literatura.*
CARLOS ISLER SOTO 511-516

La experiencia estética: una bisagra entre lo objetivo y lo subjetivo
Aesthetic experience: a hinge between the objective and the subjective
Reseña de: COFRÉ, Juan Omar, Filosofía de la obra de arte y la Literatura. Tomo II.
DIEGO PÉREZ LASSERRE..... 517-519

Raimon Panikkar, lo advaita como propuesta filosófica
Raimon Panikkar, advaita as a philosophical proposal
Reseña de: TESTÓN TURIEL, J. A., *La filosofía relacional e intercultural de Raimon Panikkar.*
FERNANDO SUSAETA MONTOYA 520-524

INFORME ESTADÍSTICO ANUAL DEL PROCESO EDITORIAL DE LA REVISTA
Cuadernos salmantinos de filosofía
STATISTICS
Vol. 52, 2025 525

INSTRUCCIONES PARA AUTORES
AUTHOR GUIDELINES 527-545

GUÍA E INSTRUCCIONES PARA LOS REVISORES 547-552
DOUBLE-BLIND PEERS GUIDELINES