

Revista de Filosofía

# LAGUNA

Universidad de La Laguna

45

2019



Revista  
LAGUNA

# Revista LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

web: <http://publica.webs.ull.es/publicaciones/detalle/revista-laguna/laguna/>

e-mail: [rlaguna@ull.es](mailto:rlaguna@ull.es)

## DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

## COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Juan Claudio Acinas Vázquez (ULL), Amparo Gómez Rodríguez (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (ULL), Chaxiraxi María Escuela Cruz (ULL), María del Rosario Hernández Borges (ULL), Karina P. Trilles Calvo (Facultad de Letras, Universidad de Castilla-La Mancha), Juan José Acero (Facultad de Letras, Universidad de Granada), Francisco J. Martínez (UNED), Javier Peña Echeverría (Universidad de Valladolid), Wenceslao J. González (Facultad de Humanidades, Universidad de La Coruña), María José Agra (Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela), Bernat Riutort Serra (Universitat de les Illes Balears) y Hans Hemuth Gander (Albert Ludwig Universität, Freiburg i. Br.)

## SECRETARIA

Chaxiraxi María Escuela Cruz

## CONSEJO ASESOR

Pierre Aubenque (Univ. La Sorbona), Evando Agazzi (Universidad de Génova), Seyla Benhabib (Univ. de Harvard), Victoria Camps (Univ. Autónoma de Barcelona), Javier Echeverría (Instituto de Filosofía, CSIC), Emilio Lledó (UNED), Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC), Eulalia Pérez Sedeño (Instituto de Filosofía, CSIC), Fernando Quesada (Instituto de Filosofía, CSIC), Miguel Ángel Quintanilla (Univ. de Salamanca), John Searle (Univ. de Berkeley), Ernesto Sosa (Univ. de Brown), Carlos Thiebaut (Univ. Carlos III de Madrid), Luis Vega (UNED) y J. Francisco Álvarez (UNED)

## EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna  
Campus Central. 38200. La Laguna. Santa Cruz de Tenerife

☎ +34 922 31 91 98

## DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera

Javier Torres / Luis C. Espinosa

## PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.45>

ISSN: 1132-8177 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8351 (edición digital)

Depósito Legal: TF 1263/92

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

Revista  
LAGUNA  
45

SERVICIO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2019

LAGUNA: Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. –N.º 1 (1992)–. –La Laguna: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1992–.

Semestral. Hasta N.º 7: anual.

ISSN: 1132-8177.

I. Filosofía-publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. II. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.

1(05)

#### JOURNAL INDEXED IN:

Philosopher's Index.

Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain.

CINDOC (Centro de Información y Documentación Científica).

LATINDEX

LAGUNA. Revista de Filosofía tiene como objetivo la reflexión teórica suscitada por las diferentes perspectivas abiertas ante la filosofía contemporánea: estudio crítico de los clásicos, epistemología, ontología, metafísica, hermenéutica, ética, filosofía política, filosofía del lenguaje, estética, etcétera. Se trata por tanto de una revista de carácter interdisciplinar y pluralista.

#### NORMAS DE PUBLICACIÓN

LAGUNA. Revista de Filosofía se edita de forma semestral. La entrega de los originales (artículos o reseñas de libros) se podrá hacer a lo largo del curso académico a través del *e-mail* [rlaguna@ull.es](mailto:rlaguna@ull.es).

Las colaboraciones serán sometidas a doble evaluación anónima. Es un requisito para la aceptación de los trabajos que sean aportaciones originales al tema tratado. Además de este requisito se tendrá especialmente en cuenta la coherencia en el planteamiento, la correcta fundamentación de las hipótesis y los argumentos y la adecuación de la bibliografía utilizada. Los informes de evaluación se harán llegar a los/as autores/as en un plazo máximo de cuatro meses desde su recepción.

La extensión máxima de los artículos es de veinte páginas escritas a doble espacio. Los artículos incluirán un resumen escrito en español y en inglés (*abstract*) de un mínimo de cuatro líneas y un máximo de diez, así como cinco palabras clave. Tanto las palabras clave como el título se traducirán al inglés.

La extensión máxima de las reseñas de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la reseña.

Para la elaboración de las referencias bibliográficas ha de tenerse en cuenta que se prescinde de índices bibliográficos al final de los textos y que las notas con referencias textuales o bibliográficas se sitúan a pie de página.

*Laguna*

Revista de Filosofía

*E-mail:* [servicio.publicaciones@ull.edu.es](mailto:servicio.publicaciones@ull.edu.es)

Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.

Campus Central. 38071. Tenerife. España.

## SUMARIO / CONTENTS

### ARTÍCULOS / ARTICLES

- Democracia y ciudadanía: el enfoque republicano / Democracy and citizenship: the republican approach  
*Javier Peña Echeverría*..... 9
- Recepción de Maquiavelo en España en los siglos XVI y XVII / Machiavelli's reception in Spain during the 16th and 17th centuries  
*Alfonso Tomás Sobrino González*..... 35
- La antropología spinoziana frente a la antropología cartesiana / Spinozian Anthropology versus Cartesian Anthropology  
*Daniel Moreno Moreno*..... 49
- A la escucha de Jean-Luc Nancy / Listening to Jean-Luc Nancy  
*Juan Luis Calero Santana*..... 69
- La conciencia contenida. Análisis del problema de la conciencia en la hipótesis de la mente extendida de Andy Clark y David Chalmers / The Contained Consciousness. Analysis of the problem of consciousness in the Andy Clark and David Chalmers's extended mind hypothesis  
*Óscar Barea Manuel*..... 93

### RESEÑAS / REVIEWS

- Racionalismo crítico para una época de incertidumbre / Critical rationalism for an uncertainty time  
C. ESCUELA CRUZ y D. ÁLVAREZ MONTERO (coords.), *Repensar la Filosofía. Ensayos desde la perplejidad. Homenaje a Javier Muguerza*, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2018, 238 pp.  
*Benito Romero*..... 111
- La revolución de la libertad / The freedom Revolution  
H. ARENDT, *La libertad de ser libres*, Barcelona, Taurus, 2018, 87 pp.  
*Luis Aarón González Hernández*..... 118
- A propósito de Henry David Thoreau / About Henry David Thoreau  
H.D. THOREAU, *Poemas*, ed. y trad. de Javier Alcoriza, Cátedra, Madrid, 2018, 336 pp.  
*Antonio Fernández Díez*..... 120



La nueva temporalidad en los límites de lo *vivable*: apuntes para una resistencia / The new temporality in the limits of what is *liveable*: notes for a resistance

M. GARCÉS, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017, 80 pp.

*Julio Alejandro Carreño Guillén*.....

122





Lucas Cranach *el Viejo*, 1535.





DEMOCRACIA Y CIUDADANÍA:  
EL ENFOQUE REPUBLICANO  
VII CONFERENCIA JAVIER MUGUERZA.  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

Javier Peña Echeverría  
Universidad de Valladolid  
[javierp@fyl.uva.es](mailto:javierp@fyl.uva.es)

RESUMEN

Este artículo sostiene que hay un enfoque característicamente republicano de la política que puede proporcionar ideas y reflexiones útiles para afrontar la crisis contemporánea de la democracia y de la ciudadanía. Para presentar este enfoque, el artículo parte de tres conceptos básicos de la teoría política republicana –libertad como no dominación, autogobierno e igualdad–: las concepciones de la democracia mantenidas por los pensadores republicanos dependen en gran medida de cómo hayan sido interpretados y del lugar relativo que se les atribuya. En segundo lugar, se aborda el debate actual respecto al modelo político neorepublicano de democracia, así como las propuestas republicanas de giro hacia una democracia social, que enlazan con la tradición socialista. Por último, se subraya el papel que desempeña en el enfoque republicano una ciudadanía activa, dotada de virtud cívica y dispuesta a la participación y la deliberación.

**PALABRAS CLAVE:** republicanismo, democracia, ciudadanía, libertad como no dominación, autogobierno, igualdad, virtud cívica, participación, deliberación.

DEMOCRACY AND CITIZENSHIP: THE REPUBLICAN APPROACH

ABSTRACT

This article defends that there is a distinctly republican approach that can provide ideas and reflections that are useful to face the contemporary crisis of democracy and citizenship. The starting point is provided by three basic concepts of the republican political theory –freedom as non-domination, self-government and equality–: the conceptions of democracy endorsed by republican authors depend to a great extent on how such concepts have been interpreted and the relative place given to them. Furthermore, the paper addresses the present debate about the neo-republican political model of democracy, as well as the republican proposals of turn towards a social democracy, linked to the socialist tradition. Finally, we stress the role that an active citizenship, endowed with civic virtue and willing to participate and deliberate, plays in the republican approach.

**KEYWORDS:** republicanism, democracy, citizenship, freedom as non-domination, self-government, equality, civic virtue, participation, deliberation.



## INTRODUCCIÓN

El republicanismo despierta hoy un interés renovado, particularmente en el ámbito académico, pero también fuera de él<sup>1</sup>. Creo que este interés está relacionado, al menos en parte, con una preocupación generalizada por la situación y el futuro de las sociedades democráticas que, aunque tiene ya décadas, ha arreciado con la última crisis económica mundial y sus efectos políticos. Teóricos, políticos y ciudadanos corrientes coinciden en hablar de «crisis de la democracia», por más que difieran en sus diagnósticos, sus temores y sus propuestas de solución.

Sin pretender entrar aquí, ni siquiera sumariamente, en los aspectos fundamentales de esta crisis, sus causas y sus consecuencias, hemos de llamar la atención sobre el hecho de que la democracia realmente existente es una democracia liberal, caracterizada como tal por un diseño institucional, pero también por principios y valores característicos. Eso da pie a preguntarse por la posible relación entre la crisis contemporánea de la democracia y la forma que adopta la vida política bajo el neoliberalismo: vaciamiento de la política, privatización de la ciudadanía y subordinación de la vida pública a la lógica del mercado. Pero en cualquier caso las democracias liberales actuales despiertan escasa adhesión y compromiso entre los ciudadanos, agobiados y desencantados.

Por otra parte, el llamado «socialismo real» parece ya definitivamente desacreditado y el Estado de bienestar se encuentra en crisis, sobrecargado y burocratizado<sup>2</sup>. Seguramente por eso en los últimos tiempos muchas miradas se han vuelto hacia el republicanismo, confiando en que puedan rescatarse de esta antigua tradición política ideas y propuestas para construir un modelo viable y más satisfactorio de democracia y de ciudadanía.

A mi juicio, no deberían albergarse expectativas desmesuradas de hallar una democracia republicana completamente diferente de la liberal. Pero el republicanismo cuando menos puede aportar una reflexión sobre los principios, el sentido y los fines propios de la democracia y de la política misma, y en consecuencia puede ser valioso para pensar cómo revitalizar una democracia que en su estado actual nos parece deficiente e insatisfactoria.

---

<sup>1</sup> Este artículo es una versión corregida de la VII Conferencia Javier Muguerza, que pronuncié el 24 de octubre de 2019 en la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Laguna. Agradezco vivamente la invitación a los directores de la Cátedra Javier Muguerza, Pablo Ródenas y Vicente Hernández Pedrero, así como al profesor Roberto Rodríguez Guerra, de la misma universidad. El azar ha querido que mi intervención haya tenido lugar el mismo año del fallecimiento del profesor Muguerza, de cuyo magisterio y humanidad nos hemos beneficiado extraordinariamente todos los que pudimos disfrutar de sus lecciones y su conversación, incluidos aquellos que no fuimos discípulos o colaboradores directos suyos. Sirvan estas líneas de modesto homenaje a quien tan valiosas reflexiones y sugerencias sobre democracia y ciudadanía nos ha dejado en sus escritos.

<sup>2</sup> Cf. McIVOR, M.: «Republicanism, socialism and the renewal of the left», en CALLAGHAN, J., N. FISHMAN, B. JOHNSON and M. McIVOR: *In Search of Social Democracy: Responses to Crisis and Modernisation*. Manchester, Manchester University Press, 2009, p. 253.

Antes de seguir adelante conviene introducir algunas observaciones sobre qué designamos con el término «republicanismo». Primero, porque la tradición republicana tiene una historia dilatada y es plural. Además, porque hay críticos que ponen en duda que su reconstrucción actual —el llamado «neorrepublicanismo»— mantenga continuidad con esta tradición, o que constituya una concepción política específica, sustancialmente diferente del liberalismo.

No parece descabellado hablar de una tradición republicana para referirnos a la continuidad a lo largo de siglos de ciertos términos, nociones y enfoques sobre la sociedad política, la vida cívica, la libertad y el gobierno, que proporcionan el marco léxico y conceptual de la teoría y la práctica política hasta la Edad Contemporánea. Es precisamente el entronque en un corpus literario que proviene de la Antigüedad lo que dota al discurso republicano de una identidad reconocible a través del tiempo. Maquiavelo, Mariana, Harrington, Spinoza, Montesquieu, Smith, Rousseau, Madison o Jefferson se educaron, como cualquier hombre culto de su tiempo, con la lectura de clásicos como Aristóteles, Livio, Cicerón o Plutarco, que habían acuñado los conceptos y valores típicamente republicanos. De hecho, encontramos términos y enfoques propios de esta tradición también en autores que ordinariamente no son considerados republicanos, como Locke o Smith<sup>3</sup>.

Es cierto, por otra parte, que el término «republicanismo» estuvo ausente del vocabulario político hasta los años 70 del pasado siglo<sup>4</sup>, cuando algunos historiadores contrapusieron a la interpretación dominante de la revolución americana en clave liberal la influencia de la tradición republicana en Gran Bretaña y en Norteamérica<sup>5</sup>. Junto con los trabajos posteriores de Skinner y la escuela de Cambridge, pusieron de relieve la existencia histórica de un vocabulario específico y una concepción del gobierno ciudadano de raíz romano-republicana en la Italia renacentista, que tuvo continuación en la Europa atlántica moderna, y que es anterior al léxico e interpretación liberales de la política.

Partiendo de esta recepción de la tradición republicana se ha desarrollado en el mundo académico el neorrepublicanismo, que pretende ser una filosofía política válida para el presente y el futuro de las sociedades democráticas, alternativa al liberalismo. En esta reconstrucción ha destacado Philip Pettit, autor de una presentación sistemática de la filosofía política republicana, cuyo pensamiento se ha

---

<sup>3</sup> He apuntado alguna vez que quizá sea justamente su abrumadora presencia en la cultura política occidental lo que ha hecho que el republicanismo se haya convertido en una tradición casi invisible hasta fechas recientes (Cf. PEÑA, J.: «La consistencia del republicanismo». *Claves de razón práctica*, 187, 2008, pp. 34-41). Sobre el republicanismo de Locke y Smith, cf., entre otros, J. MUNDÓ: «Autopropiedad, derechos y libertad» en M.J. BERTOMEU, A. DOMÈNECH y A. DE FRANCISCO: *Republicanismo y democracia*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, pp. 187-208; CASSASAS, D.: *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*. Barcelona, Montesinos, 2010.

<sup>4</sup> Cf. GEUNA, M. (1998): «La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali». *Filosofia politica*, 1998, XII, 1, pp. 101-132.

<sup>5</sup> En esta línea destacan historiadores, como Bailyn, Wood o Pocock, cuyo libro *The Machiavellian Moment* (1975) ha sido extraordinariamente influyente en la recuperación del republicanismo histórico.





convertido en referencia obligada para las muchas publicaciones y debates actuales sobre el republicanismo. Pero habría que añadir muchos otros nombres, entre ellos los de algunos autores republicanos hispánicos, que han hecho valiosas aportaciones a la recepción y reconstrucción del republicanismo<sup>6</sup>.

Hay que advertir, por otra parte, que la tradición republicana dista de ser unitaria; es difícil hablar de republicanismo en general. Al fin y al cabo, es una tradición, más que una teoría con un conjunto ordenado de tesis explícitas<sup>7</sup>. Sus exponentes históricos, situados en épocas y contextos diferentes, mantienen posiciones diversas, y hasta encontradas en aspectos fundamentales. No todos los teóricos republicanos dan prioridad a los mismos conceptos, ni los entienden en el mismo sentido. Lo mismo ocurre en el republicanismo académico actual, en el que no siempre se interpreta la tradición de igual manera, y se mantienen importantes diferencias respecto a la libertad, la igualdad o la democracia, como se verá más adelante.

Buena prueba de la heterogeneidad interna de la tradición republicana sería el desacuerdo entre los historiadores y teóricos republicanos acerca de las fuentes y la orientación fundamental del republicanismo. Rawls recoge y difunde la distinción de Taylor entre humanismo cívico y republicanismo clásico, próxima a la que después hizo Pettit entre una tendencia «neoateniense», que destaca el valor intrínseco de la participación y vida cívica para la realización humana<sup>8</sup>, y otra «neorromana» que considera la participación cívica instrumental respecto a la libertad un objetivo primordial<sup>9</sup>. El propio Pettit considera más tarde inapropiado el término «neoateniense» para referirse al humanismo cívico, y traza una nueva distinción entre dos tradiciones del republicanismo moderno, la italiano-atlántica y la franco-germana (Rousseau y Kant), separadas por sus posiciones respecto a las instituciones políticas y a la ciudadanía<sup>10</sup>.

Esta última división entre modelos republicanos es particularmente interesante para nuestro tema, porque atañe directamente a la relación entre republicanismo y democracia. Podemos distinguir en la historia de la tradición republicana entre un republicanismo aristocrático, preocupado por asegurar el gobierno de los

---

<sup>6</sup> Cabe destacar a Antoni Domènech, fallecido en 2017, autor de trabajos importantes para la interpretación y revisión del pensamiento republicano, algunos de los cuales se citan en este artículo. Nos hemos referido también a aportaciones de Ovejero, De Francisco, Martí o Villacañas; pero la lista podría ser bastante más larga.

<sup>7</sup> Cf. OVEJERO, F.: *Incluso un pueblo de demonios. Democracia, liberalismo y republicanismo*. Buenos Aires, Katz, 2008, p. 128.

<sup>8</sup> En la que se situaría típicamente Arendt, y en buena medida Pocock, Sandel y Taylor.

<sup>9</sup> Aquí se incluirían el propio Pettit, Skinner y Viroli, entre otros. Pero hay otras clasificaciones. Por ejemplo, Bellamy incluye una tercera tendencia, derivada del republicanismo ilustrado de Kant y Paine, en la que incluye a Habermas. Cf. BELLAMY, R., «Republicanism. Non-Domination and the Free State», en DELANTY, G. y S. TURNER, (eds.): *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory*. Nueva York, Routledge, 2011, pp. 130-137.

<sup>10</sup> Cf. PETTIT, P.: «Two Republican Traditions», en Andreas NIEDERBERGER and Philip SCHINK, (eds.): *Republican Democracy. Liberty, Law and Politics*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.

mejores y reticente al gobierno popular, y un republicanismo de orientación democrática, que trata de extender la libertad y la ciudadanía entre la gente común. Esta división tiene cierta continuidad en el republicanismo actual, en el que, aun coincidiendo todos sus exponentes en vindicar la democracia, hay posiciones diferenciadas respecto al valor del autogobierno y el alcance de la igualdad, así como en la lectura que hacen de la tradición republicana. Pettit considera que Rousseau encarna una desviación errada respecto a la mejor tradición del republicanismo, la que enlaza con la democracia constitucional, mientras McCormick sostiene que el grueso de la tradición republicana tiene una visión aristocrática, elitista, de la democracia, y que por lo tanto «los demócratas deben preocuparse cuando los filósofos emplean el lenguaje del republicanismo»<sup>11</sup>; otros estudiosos creen que el socialismo entronca en la tradición del republicanismo democrático<sup>12</sup>.

Esto permite a los críticos del republicanismo poner en duda tanto que constituya una doctrina unificada, puesto que el neorepublicanismo agrupa a autores y posiciones muy dispares, que se sirven de una selección parcial de autores y tesis dentro de una tradición vagamente definida<sup>13</sup>, como que se trate de una alternativa real al liberalismo, puesto que en realidad los propios autores neorepublicanos manifiestan su adhesión a valores y principios inequívocamente liberales (hasta el punto de que resulta verosímil hablar de un «liberalismo republicano»<sup>14</sup> o de un «republicanismo liberal»<sup>15</sup>).

Aquí no se responderá a esas críticas. Daré por supuesto que es posible delimitar un enfoque republicano diferenciado, con ciertos conceptos y principios de justificación característicos, que sin oponerse al liberalismo punto por punto en la determinación de los principios e instituciones de la sociedad democrática, repre-

---

<sup>11</sup> MCCORMICK, J.P.: *Machiavellian Democracy*. New York, Cambridge University Press, 2011, p. 141.

<sup>12</sup> Cf. DOMÈNECH, A.: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona, Crítica, 2004; McIVOR, art. cit. Recientemente, MULDOON, J.: «A socialist republican theory of freedom and government». *European Journal of Political Theory*, Online First, mayo 2019, pp. 1-21. DOI: 10.1177/1474885119847606.

<sup>13</sup> Cf. RIVERO, A. (2005): «Republicanism y neo-republicanismo». *Isegoría*, 33, 2005, pp. 5-18; VILLAVARDE, M. J.: *La ilusión republicana*. Madrid, Tecnos, 2008; AGULLÓ, M.V.: *Republicanism y democracia liberal. Una crítica del pensamiento político republicano*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016.

<sup>14</sup> Cf. DAGGER, R.: *Civic Virtues*. Nueva York, Oxford UP., 1997.

<sup>15</sup> Cf. SUNSTEIN, C. (2004): «Más allá del resurgimiento republicano» en OVEJERO, F., J.L. MARTÍ y R. GARGARELLA (comp.): *Nuevas ideas republicanas*. Barcelona, Paidós, 2004, pp. 137-190. Si, por el contrario, nos fijamos en algunos aspectos típicos en el pasado de la tradición republicana, encontramos ciertos rasgos o elementos que difícilmente podrían encajar en las sociedades democráticas modernas, como el militarismo, la perspectiva sexista o el patriotismo excluyente. El republicanismo aparece entonces como una tradición obsoleta, apropiada en todo caso para sociedades pequeñas, poco complejas y autárquicas: pequeñas repúblicas de propietarios agrarios, milicia nacional y virtudes marciales. Pero es obvio que quienes se interesan hoy por el republicanismo no pretenden revitalizar tales rasgos o prácticas, sino nutrirse de perspectivas y conceptos que pueden tener vigencia en el mundo actual.



senta un contrapunto crítico a la visión «naturalizada» del modelo político y social vigente (neoliberal). Tiene otro modo de concebir la libertad política, y otra perspectiva de la relación de los individuos entre sí en el mundo social: la perspectiva de la república y de la ciudadanía.

Eso no obsta para que el republicanismo actual acepte valores que asociamos habitualmente al liberalismo, como el pluralismo o la tolerancia<sup>16</sup>, ni excluye que puedan coincidir republicanos y liberales en su apoyo a programas y medidas políticas concretas. Hablamos aquí de modelos, de herramientas que nos permiten agrupar ciertas tesis, posiciones y acentos característicos, en la práctica dosificados y mezclados en proporciones diversas en los distintos autores<sup>17</sup>.

Por otra parte, este artículo no pretende basarse en una interpretación única, supuestamente canónica, del republicanismo, sino que intentará tener en cuenta la diversidad de posiciones republicanas respecto a la democracia –sobre todo las contemporáneas, puesto que aquí nos ocupamos de la democracia actual, pero sin desdeñar el recurso a los clásicos republicanos–. Al respecto hay que señalar que la obra de Pettit es una referencia obligada, pero el objeto de este artículo no es hacer una revisión crítica de su teoría, sino presentar el enfoque (o en algún punto, los enfoques) republicano(s) sobre la democracia y la ciudadanía.

Para ello nos referiremos en primer lugar a tres conceptos básicos de la teoría política republicana, los de libertad como no dominación, autogobierno e igualdad: de cómo hayan sido interpretados y del lugar relativo que se les atribuya depende en gran medida la concepción de la democracia mantenida por los pensadores republicanos. Posteriormente se abordará el debate existente respecto al modelo político neorepublicano de democracia, para considerar después las propuestas republicanas actuales de giro hacia una democracia social. Por último, haremos hincapié en el papel de una ciudadanía activa, dotada de virtud cívica y dispuesta a la participación y la deliberación.

## LIBERTAD COMO NO DOMINACIÓN, AUTOGOBIERNO E IGUALDAD

La libertad ha sido un valor fundamental para el republicanismo a lo largo de su historia, y muchos neorepublicanos consideran que toda la teoría política debe entenderse a partir de ese concepto, base de la legitimidad política y principio inspirador del orden institucional y jurídico. Además, el concepto de libertad les permite trazar la línea divisoria entre republicanismo y liberalismo: podemos distin-

---

<sup>16</sup> LABORDE, C. y MAYNOR, J. (2008): «The Republican Contribution to Contemporary Political Theory» en Id. (eds.), *Republicanism and Political Theory*. Oxford, Blackwell, 2008, p. 1: «... la mayoría de los republicanos contemporáneos toman en serio las circunstancias de la modernidad liberal –individualismo moral, pluralismo ético, visión instrumental de la vida política– y tratan de adaptar a ellas las viejas concepciones republicanas».

<sup>17</sup> Cf. PEÑA, 2008, p. 35.





guir uno de otro a partir de sus respectivas concepciones de la libertad política, de las cuales se siguen diferentes visiones de la democracia y del lugar de los individuos en la vida pública. Por su parte, los críticos del republicanismo se sirven igualmente de este concepto, ya sea para censurar la identificación entre libertad y autogobierno colectivo en el republicanismo clásico, o para mostrar que el concepto republicano de libertad puede ser integrado en el liberal. Aquí me limitaré a recordar las líneas generales de la concepción republicana de la libertad, sin entrar en los matices y precisiones que los propios teóricos republicanos y sus críticos han ido introduciendo en el debate durante los últimos años a través de centenares de ensayos y artículos.

Philip Pettit ha caracterizado la noción republicana de libertad como *no dominación*, haciéndose eco de la concepción romana de la libertad que la caracteriza en contraposición a la servidumbre, la condición de quien vive *in potestate domini*, a las órdenes de un señor. Quien está dominado depende de la voluntad arbitraria de otro, sea este un amo o un déspota<sup>18</sup>; aquel que es libre no está sujeto a dominación.

Este concepto de libertad difiere del característicamente liberal, que entiende la libertad como *no interferencia*: un individuo es libre en la medida en que sus decisiones y acciones no son impedidas u obstaculizadas intencionalmente por otros<sup>19</sup>.

El republicanismo sostiene, por el contrario, que lo que caracteriza la libertad en el mundo social no es el hecho de que algunas acciones no sean interferidas, sino gozar de una condición que permita al individuo estar protegido en sus opciones de acción frente a la dominación.

Los republicanos advierten de que la ausencia contingente de interferencia en las acciones no garantiza libertad. Puede apreciarse con un ejemplo al que recurre Pettit reiteradamente. Bajo un amo benévolo, un esclavo puede disfrutar de hecho de una amplia y continuada serie de acciones no interferidas. Sin embargo, su situación es de plena vulnerabilidad, sujeto como está a un cambio caprichoso de opinión de aquel de quien depende, frente al que en todo momento ha de mantener una actitud obsequiosa. Es decir, sigue estando sujeto a dominación, aun si no está sujeto a interferencia actual, porque depende de la voluntad de otro<sup>20</sup>.

De manera que puede haber dominación sin interferencia, o con una interferencia sutil, como de hecho ocurre a menudo en las relaciones laborales, o en la pareja cuando una de las dos partes no tiene recursos económicos propios, por ejem-

---

<sup>18</sup> Skinner observa que esta libertad como no dependencia es la que reivindicaban los republicanos ingleses frente a la monarquía absoluta. Esta, por cierto, fue la concepción común de la libertad hasta el siglo XIX. (Véase SKINNER, Q.: «La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?». *Isegoría*, 33, 2005, pp. 19-49).

<sup>19</sup> Esta concepción de la libertad se apunta ya en Hobbes (*Leviatán*, capítulo XXI). También conciben así la libertad Bentham y Pailey, según Pettit. Cf. PETTIT, P.: *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 63-75. Pero sobre todo hay que tener en cuenta que así define Berlin la libertad «negativa». La tesis de Berlin sobre la libertad ejerce una notable influencia en la posición de Pettit, que se esfuerza en probar que el concepto republicano de libertad no se identifica tampoco con la libertad «positiva» de la que habla Berlin.

<sup>20</sup> Cf. PETTIT, P.: «Freedom in the market». *Politics, Philosophy & Economics*, v. 5 (2), 2006, pp. 132-138. DOI: 10.1177/1470594X06064218.





plo. Esa es la razón por la que, aun sin ser inmediatamente coaccionado, el dominado se comporta de forma deferente y obsequiosa con su dominador.

En cambio, puede haber interferencia sin que haya dominación. En una república el ciudadano no puede hacer cuanto le place; está sujeto a la interferencia de las leyes que regulan la conducta social de las personas. Sin embargo, es libre en la medida en que está protegido por un sistema legal creado con su consentimiento o bajo su control, y no depende de la decisión arbitraria de una autoridad o de cualquier otra persona<sup>21</sup>. Es la protección frente a la interferencia arbitraria, no la ausencia de interferencia, lo que caracteriza al sujeto libre.

Es importante observar cómo, por consiguiente, para el republicanismo la libertad es sobre todo una condición del agente, un estatus que garantiza una posición a resguardo de la interferencia arbitraria, más que la condición de una elección particular, una situación contingente en la que no hay de hecho interferencia de otros. Eso se debe al diferente trasfondo ontológico-social de las concepciones liberal y republicana.

En el enfoque liberal, el individuo es concebido como un sujeto anterior y aparte de cualquier marco social, que tiene planes de acción independientes que aspira a realizar sin impedimentos externos. Es individuo antes que ciudadano. En consecuencia, se ve a sí mismo como libre en la medida en que otros no pongan el pie en su propio terreno, no coarten su iniciativa. Por eso mismo no pretende tanto la ayuda de otros, o gozar de la protección de las instituciones estatales, como evitar la intromisión de los demás –y señaladamente la de los poderes públicos– en sus libertades y derechos naturales.

En cambio, desde la perspectiva republicana el individuo es visto como formando parte de una sociedad de individuos vulnerables e interdependientes que se sostiene mediante normas acordadas en interés común. Un sujeto aislado estará siempre amenazado o sometido a la dominación de otros, sobre todo si no cuenta con recursos excepcionales de riqueza o de fuerza. Su libertad estriba en disfrutar de un estatus tal que pueda convivir con otros iguales sin que le dominen, sin que otros tengan capacidad de interferir arbitrariamente en su vida. Pero esa es una condición que un individuo no puede garantizarse por sí solo: no bastan los recursos y estrategias de una sola persona para estar a salvo de la dominación ajena. El único modo de poder ser realmente libres es contar con una red de instituciones y normas que regulen la vida en común, evitando la intromisión incontrolada de poderes no sujetos a las leyes. Para escapar a la precariedad de una situación anárquica en la que los poderosos pueden interferir arbitrariamente en su existencia, el ciudadano necesita un orden normativo que garantice su estatus de libertad. Es decir, una república.

La libertad republicana se afirma por consiguiente no frente a la ley, sino por medio de la ley. En realidad, fuera de la ley no hay libertad. La ley es valiosa, no porque sea un instrumento necesario para garantizar una libertad preexistente, sino porque es ella la que crea por su acción la libertad.

---

<sup>21</sup> Cf. PETTIT: *Republicanismo*, pp. 93-94.

La relación entre ley y libertad es concebida, por tanto, de modo diferente que en el liberalismo. Desde la perspectiva de la libertad como no interferencia, las leyes son siempre restricciones de la libertad, aunque en muchos casos sean aceptables porque proporcionan a cambio otros bienes, como la seguridad, o por razones de justicia. En cambio, para los republicanos la ley –si es conforme al interés manifiesto de los ciudadanos– es fuente de la libertad, porque impide la dominación de los más fuertes, crea derechos, impide privilegios e iguala a sus destinatarios. Es verdad que interfiere en el espacio de acción de los ciudadanos; pero no supone dominación, sino liberación<sup>22</sup>.

Algunos afirman que esta conexión entre libertad y ley pertenece igualmente a la tradición liberal, que ve en el imperio de la ley la garantía de la libertad<sup>23</sup>. Pero, aunque liberalismo y republicanismo puedan coincidir en el aprecio de la ley, su relación con la libertad es diferente. El liberalismo parte, como se ha indicado, de una libertad originaria, prepolítica, y por eso ve en la ley un instrumento que la restringe, aunque a cambio proporciona un ámbito seguro de no interferencia; y en esa medida puede apreciarla como instrumento de defensa de sus derechos, en tanto se limite al mínimo necesario para garantizar la coexistencia social. Para el republicanismo, en cambio, la ley sustituye la dependencia originaria de los más débiles respecto a los más poderosos por un orden que iguala y protege a todos. No es una restricción aceptable de la libertad, sino su condición de posibilidad.

Este arraigo político de la libertad se extiende igualmente a la concepción republicana de los derechos. Para la filosofía política liberal, los derechos son facultades naturales que los individuos poseen previamente a, y con independencia de, las instituciones políticas, que han de limitarse a reconocerlos. En cambio, en el esquema conceptual republicano los derechos individuales no pueden ser anteriores e independientes de las instituciones y el ordenamiento jurídico, sino que son creados y mantenidos por los propios ciudadanos a través de sus instituciones políticas. No caen del cielo ni están inscritos en la naturaleza, sino que son establecidos y sostenidos políticamente<sup>24</sup>.

Puede decirse, por consiguiente, que la libertad individual es inseparable de la condición política de ciudadano: *libertas* equivale a *civitas*<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Por ejemplo, la posibilidad de no ser dominados que tienen trabajadores asalariados, mujeres, inmigrantes o miembros de minorías está ligada a normas y medidas políticas que impidan el abuso y la explotación por parte de conciudadanos o grupos poderosos.

<sup>23</sup> Según Larmore, sólo en el liberalismo utilitarista se concibe la libertad en términos de simple no interferencia. Liberales como Locke, Constant o Rawls defendieron el valor de la ley como marco y garantía de la libertad. Cf. LARMORE, C.: «A Critique of Philip Pettit's Republicanism». *Nous*, vol. 35, Supplement 1, 2001, pp. 229-243.

<sup>24</sup> Hay que tener en cuenta que todos los derechos, aun los negativos, dependen de la existencia de un costoso sistema institucional de protección y justicia. «Los republicanos son escépticos respecto a las exposiciones de derechos que abstraen por completo de las condiciones políticas de su formulación, realización y protección» (LABORDE y MAYNOR, *op. cit.*, 16).

<sup>25</sup> FARRELL, L.: «The politics of non-domination: Populism, contestation and neo-republican democracy». *Philosophy and Social Criticism*, Online First, 2019 (DOI: 10.1177/0191453719866236),



Ahora bien, si Pettit, el más caracterizado exponente del neorrepblicanismo, toma distancia respecto al modelo de la libertad como no interferencia, se esfuerza tanto o más en apartarse de la concepción positiva de la libertad como participación en el gobierno. Aunque sostenga que se trata de un tercer concepto de libertad, lo cierto es que su definición de la libertad en términos de no dominación se orienta al aspecto negativo de la libertad: es concebida como libertad de los individuos frente al poder dominador, de manera que el énfasis se pone en cómo los ciudadanos pueden sustraerse a cualquier dominación, incluida –o quizá en primer lugar– la dominación estatal. Incluso si se insiste en la importancia de las instituciones y de la participación política para la libertad, la conexión entre ciudadanía y libertad es instrumental: el cumplimiento de los deberes cívicos es una condición para el despliegue de proyectos y tareas individuales que ya no lo son<sup>26</sup>. La concepción de la relación entre el individuo y la sociedad política parece situar la libertad enfrente del poder, que aparece como una instancia externa, más que reclamarlo como recurso liberador: el neorrepblicanismo comparte en buena medida con el liberalismo el sesgo individualista y «negativo».

Sin embargo, es difícil entender cómo puede desligarse la preocupación por estar a salvo de la dominación ajena de la preocupación por el autogobierno. El sujeto libre del Derecho romano que sirve de inspiración a la idea de libertad como no dominación es libre porque es un *dominus*, un señor que por ser *sui iuris* se rige a sí mismo, es capaz de vivir según sus propias normas<sup>27</sup>. La condición de libre radica en el poder de quien vive entre iguales y no depende de un superior.

Por eso, en un mundo social habitado por individuos que son ineludiblemente interdependientes, en el cual hay desequilibrios notables de poder, la posibilidad que cada uno tiene de protegerse de la dominación ajena y de ser señor de la propia vida radica en constituir conjuntamente el autogobierno colectivo, capaz de crear y hacer valer normas que obliguen a todos por igual y de establecer directrices de acción encaminadas a alcanzar el interés común, de manera que cada cual mantenga una relación de no dominación con sus conciudadanos. Más aún si tenemos en cuenta que «la dominación es una propiedad de relaciones sociales jerárquicas, no

---

p. 5: «En suma, la libertad como no-dominación es una relación intersubjetiva universalmente igualitaria entre ciudadanos, bajo leyes adecuadamente creadas».

<sup>26</sup> Como viene reiterando Skinner desde hace tiempo. Cf. SKINNER Q.: «La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas», in RORTY, R., SCHNEEWIND, J.B., SKINNER, Q. (comps.): *La filosofía en la historia: ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 227-259; SKINNER, Q.: «The republican ideal of political liberty», en G. BOCK, SKINNER, Q. y VIROLI, M. (eds.): *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge, Cambridge U.P., 1990, pp. 293-309.

<sup>27</sup> Por cierto, es la capacidad de gobernarse a sí mismo racionalmente, en vez de ser esclavo de sus pasiones, lo que constituye la libertad del hombre en el terreno moral. Como escribe Spinoza, en términos republicanos: «Llamo “servidumbre” a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente (*sui iuris*), sino que está bajo la jurisdicción de la Fortuna» (SPINOZA, B.: *Ética*, IV, Prefacio. Traducción de V. Peña. Madrid, Alianza, 1987).

simplemente una propiedad de individuos aislados»<sup>28</sup>. Es necesario afrontar tanto el hecho de la dominación como la aspiración a la libertad en una perspectiva pública.

Por eso no cabe separar la protección frente a la dominación de la cuestión de quién gobierna, puesto que del gobierno dependerá el estatus y el contenido de las normas y medidas que refuercen o contrarresten los intentos de dominación y determinen los objetivos comunes. Es el autogobierno de los ciudadanos iguales lo que puede constituir y asegurar la libertad republicana frente a la interferencia arbitraria de poderes oligárquicos que impongan su beneficio privado: idealmente al menos, todos han de tener voz e influencia igual en la conformación y adopción de las decisiones que afectan a todos<sup>29</sup>. La libertad estriba, más aún que en normas y medidas de protección frente a un dominador externo, en el ejercicio del poder de crearlas y orientarlas en un sentido que contrarreste la dominación.

Esta definición de la libertad política como autogobierno se sitúa, claro está, en la senda de Rousseau, quien cifra la libertad en el establecimiento de una comunidad política en la que la reciprocidad de derechos y obligaciones hace posible que nadie dependa de la libertad ajena, siendo cada ciudadano al mismo tiempo autor de las normas a las que se somete. Ciertamente, la propuesta rousseauiana no carece de problemas, especialmente el de cómo sea posible conjugar el autogobierno colectivo con la autonomía individual. Esta cuestión ha sido el blanco de la crítica que el liberalismo clásico dirige a Rousseau, y creo que condiciona en gran medida la caracterización neorepublicana de la libertad. Volveremos más adelante sobre esta crítica, que merecería una consideración más detallada de la que aquí puede concedérsele.

En todo caso, no está fuera de lugar advertir, como lo hacen los republicanos actuales que vinculan la libertad republicana al autogobierno, que, aun reconociendo estos problemas, los neorepublicanos como Pettit «restringen indebidamente su explicación de la libertad, centrándose exclusivamente en el ideal «negativo» de libertad como no-dominación», y que «lo que es significativo para los ciudadanos es, no sólo una condición de protección contra el ejercicio arbitrario del poder, sino formar activamente el carácter y la dirección de las instituciones públicas a través de la participación en procesos de autogobierno»<sup>30</sup>. Hasta el punto de que el autogobierno no puede ser considerado solamente como un instrumento de la libertad, sino que es intrínseco a ella<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> THOMPSON, M.J.: «The two faces of domination in republican political theory». *European Journal of Political Theory* 17(1) 2018, p. 47. DOI: 10.1177/1474885115580352.

<sup>29</sup> Como observa Dagger: «... los republicanos, sean cuales sean sus diferencias en otros puntos, coinciden en que “el autogobierno es en algún sentido libertad mediante el gobierno”, no libertad plena de (from) él». DAGGER, R.: «Neo-republicanism and civic economy». *Politics, Philosophy & Economics*, 5 (2), 2006, p. 153. DOI: 10.1177/1470594X06064219.

<sup>30</sup> MULDOON, J.: «A socialist republican theory of freedom and government», pp. 6-7.

<sup>31</sup> ROSTBØLLOSTBOO, C.F.: «Non-domination and democratic legitimacy». *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 18: 4, 2015, p. 432: «La imagen de la vida libre que dibuja el ideal de la no-dominación es, no tanto una consecuencia de la democracia, como algo constituido por la democracia en las mismas relaciones que crea entre los ciudadanos. Que nadie sea el dueño político de otro es un ideal que es inherente a la democracia».



Por consiguiente, hay que tener en cuenta que la concepción republicana de la libertad como no dominación y el autogobierno republicano están estrechamente conectados con la *igualdad*. No es que la libertad sea lo mismo que la igualdad, pero no hay libertad sin igualdad, como ya advertía Cicerón<sup>32</sup>.

Para ser realmente libre, es decir, no estar sujeta a la dominación de otros y ser capaz de gobernar su propia vida, una persona ha de estar en una relación de igualdad de poder con aquellos con quienes convive, encontrarse en un nivel parejo de capacidad y recursos; porque las desigualdades de poder, o al menos las desigualdades notables, se traducen en capacidad de interferencia arbitraria por parte de los más aventajados y de vulnerabilidad de los demás conciudadanos, que por tanto dependerán de ellos y estarán a su merced. La libertad resulta incompatible en la práctica con desigualdades notables de recursos, de poder y de riqueza, las cuales hacen dependientes a la mayoría de los ciudadanos de la voluntad de la minoría de poderosos que puede inclinar a su arbitrio y en su favor instituciones, normas y conductas.

La libertad exige, en primer lugar, igualdad ante la ley de todos los ciudadanos, porque si el estatus legal de estos es desigual, jerarquizado, el orden institucional establecerá o reforzará la dominación de los privilegiados sobre el resto.

La libertad requiere, así mismo, aproximarse al ideal de la igualdad política. Todos los intereses y demandas han de ser tenidos en cuenta, todos han de poder participar en la toma de decisiones y todos han de tener igual voz e igual peso en el proceso de formación de la voluntad política. Pese a las dificultades prácticas (como la desigualdad creada por la representación), el diseño institucional y normativo del autogobierno republicano apunta a ese ideal<sup>33</sup>.

Ahora bien, no basta con la igualdad legal y cívica para estar protegidos de la dominación. Los republicanos son conscientes de que la suficiencia económica es condición indispensable de la libertad, bien sea que de ello se derive una consecuencia restrictiva —que sólo los propietarios son libres, y sólo ellos pueden ser ciudadanos—, o bien una inclusiva —que hay que universalizar la propiedad para que todos sean ciudadanos plenos—. No es posible separar la dominación económica de la política: quien acapara los recursos materiales impone su voluntad y sus normas a quienes carecen de ellos<sup>34</sup>.

Esta relación entre libertad e igualdad pone de manifiesto cómo el ideal republicano de libertad es más exigente que el liberal. Mientras la libertad enten-

---

<sup>32</sup> «La libertad no reside más que en aquellas sociedades en que el sumo poder reside en el pueblo, y ciertamente nada hay más agradable para la libertad, y que, si no es igual para todos, no es libertad» (CICERÓN: *Rep.* I, 31).

<sup>33</sup> Cf. OVEJERO, F.: *Incluso un pueblo de demonios*, pp. 139-144.

<sup>34</sup> Como observa A. DOMÈNECH (*El eclipse de la fraternidad*, p. 53): «Todos los republicanos, de derecha o de izquierda, desde Aristóteles o Pericles y Cicerón o Catilina hasta los conventuales franceses y los *Founders* americanos, pasando por Maquiavelo, Montesquieu, Harrington, Adam Smith y Rousseau, han partido siempre de la *descripción* de una sociedad civil pugnazmente escindida en clases o grupos de intereses materialmente arraigados e históricamente cristalizados, siendo sus diferentes proyectos *normativos* otros tantos intentos de componer y ajustar —o yugular y excluir— algunos de esos intereses».

dida como no interferencia es compatible con la desigualdad de poder y de recursos materiales, en tanto los actores no sean forzados a actuar contra su voluntad en sus acuerdos e intercambios<sup>35</sup>, la libertad republicana tiene como condición inherente la igualdad real, puesto que sin ella es inviable la no dominación. Otra cosa es cómo se delimite el ámbito de los iguales: la igualdad republicana puede quedar limitada a quienes dispongan de propiedad suficiente para estar a salvo de la interferencia ajena y disfrutar de la plena ciudadanía.

En resumen, la idea republicana de libertad gira en torno a algunos elementos nucleares –no dominación, autogobierno e igualdad– que demandan un modo particular de concebir la democracia y la ciudadanía. No obstante, hay dentro del republicanismo interpretaciones y énfasis diferentes respecto a estos conceptos.

## DEMOCRACIA: INSTITUCIONES Y CONTROL CIUDADANO

Como suelen subrayar los críticos del republicanismo, históricamente predominó un republicanismo de tipo aristocrático u oligárquico, que reservó la plena ciudadanía, y por tanto la plena capacidad de autogobierno, a una parte minoritaria de la población. Sin embargo, el círculo de los ciudadanos fue ampliándose con el tiempo, gracias a sucesivas luchas por el reconocimiento, hasta el punto de que hoy cualquier republicano admite que todos los miembros adultos de una sociedad política son capaces de autonomía (de juicio formado e independiente), y por consiguiente de ciudadanía. Para hacer que esto sea real, se entiende que corresponde a los poderes públicos garantizar que todos puedan disfrutar de las condiciones de independencia material e instrucción que hacen posible el ejercicio de la autonomía, privada y pública, y cuya ausencia pudo justificar en el pasado hasta cierto punto la posición elitista de muchos teóricos republicanos. Quizá la cuestión pendiente para el republicanismo –y, por cierto, para las sociedades democráticas en general– en el terreno de la inclusión política es el acceso a la participación política de aquellos residentes (inmigrantes, refugiados) que, sin ser ciudadanos, son igualmente afectados por la estructura normativa y las decisiones políticas de la sociedad en la que viven.

Pero no se trata sólo de que el republicanismo esté hoy abierto a la inclusión cívica; se diría además que tiene un vínculo profundo con la democracia, en la medida en que liga la libertad como no dominación al autogobierno de los ciudadanos iguales. Como además está comprometido profundamente con la igualdad, parece requerir una democracia radical, que haga efectiva la igualdad política de los ciudadanos mediante la intervención pública igualadora, redistributiva de recursos mediante normas y políticas públicas.

---

<sup>35</sup> De manera que «los liberales han estado siempre de alguna manera ciegos al modo en que las relaciones de poder distorsionan las libertades civiles y políticas» (BELLAMY, R.: «Being liberal with republicanism's radical heritage». *Res Publica*, 8, 2002, p. 272.



Sin embargo, se ha advertido más arriba que hay diferencias entre los republicanos respecto a cómo entender el concepto de libertad, y estas diferencias se reflejan en la relación que establecen entre libertad y democracia, así como en el modo de concebir la democracia.

Es interesante a este respecto considerar la posición de Pettit, que se ha ocupado por extenso del tema en sus escritos. Al hablar de la democracia, el filósofo neorepublicano deja claro que el bien básico y el objetivo fundamental que se trata de proteger, desde un punto de vista republicano, es la libertad como no dominación, y que lo que él pretende es especificar cuál es el orden institucional adecuado a ese ideal normativo. Por consiguiente, el valor de la democracia es instrumental, no intrínseco: es un medio para promover la libertad política, no un rasgo esencial de la misma<sup>36</sup>. Pettit hace notar que la democracia es más importante para el republicanismo que para los defensores liberales de la libertad como no interferencia, para los cuales todo gobierno coarta la libertad, y esta podría en principio mantenerse igualmente bajo un dictador benévolo; considera que la democracia tiene un papel central, porque sin ella no se podría proteger a los ciudadanos de la dominación pública del gobierno<sup>37</sup>, pero no es menos cierto que, a su juicio, «la razón de ser de la democracia es guardar[nos] contra la dominación del Estado»<sup>38</sup>.

Podemos comprobar, por tanto, cómo la concepción de la libertad en términos negativos, como no dominación, conduce a Pettit a una concepción de la democracia también negativa: la democracia no es la institucionalización del autogobierno, sino de un sistema de protección frente a la dominación pública. Conforme a esta preocupación, Pettit formula una teoría de la democracia a la defensiva, una democracia «de resistencia»<sup>39</sup> frente al abuso de la mayoría y el populismo.

Es interesante ver cómo se sitúa el filósofo respecto a la tradición republicana sobre este asunto. Al hablar de la democracia, Pettit tiene ante sí la imagen de Rousseau como el adversario que representa justamente aquello de lo que él quiere huir. Considera que el filósofo ginebrino «traicionó la tradición precedente abrazando la idea de la soberanía popular»<sup>40</sup>, que iguala la libertad a la participación política, atribuyendo a los ciudadanos el papel de legisladores que comparten un poder unitario e incondicionado, una voluntad común que no deja lugar a la disidencia. Se distancia por tanto de un republicanismo que denomina «comunitarista»<sup>41</sup>, y se suma a las críticas liberales que, de Constant a Berlin, advirtieron del peligro de identificar la

---

<sup>36</sup> PETTIT: *Republicanismo*, p. 50: «El control democrático es ciertamente importante en esta tradición, pero su importancia le viene, no de su conexión definicional con la libertad, sino del hecho de que sea un medio de promover la libertad». Sobre la evolución del pensamiento de Pettit respecto a la relación entre libertad y democracia, cf. ROSTBØLLOSTBOO, «Non-domination and democratic legitimacy», pp. 424-439.

<sup>37</sup> PETTIT, P.: *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World*. New York, W.W. Norton & Company, 2014, p. 145.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>39</sup> Cf. FARRELL: art. cit., p. 13.

<sup>40</sup> PETTIT: «Two Republican Traditions», p. 187.

<sup>41</sup> Y antes había calificado como populista (PETTIT: *Republicanismo*, p. 50).



libertad con el autogobierno colectivo: el gobierno de una mayoría, en el que ha de traducirse en la práctica la voluntad general, bien puede desembocar en una tiranía de la mayoría sobre los individuos y las minorías disidentes. Haciéndose eco de esa advertencia liberal, los neorrepublicanos vienen a sostener que lo que importa para garantizar la libertad no es que los ciudadanos tengan el gobierno, sino que estén protegidos de la posibilidad de la dominación del gobierno mediante un sistema institucional apropiado y un control vigilante de los ciudadanos.

Es revelador que Pettit sitúe su republicanismo en la senda de la que llama «tradición italiano-atlántica», a la cual caracteriza por su defensa de la constitución mixta –presentada de manera idealizada como institucionalización del control y equilibrio mutuo de poderes y el imperio de la ley y las libertades básicas<sup>42</sup>–, y por lo que llama «ciudadanía contestataria»: esos son los instrumentos principales para evitar la interferencia dominadora del Estado<sup>43</sup>. Como señala Axtmann, «en la tradición republicana que Pettit favorece, y dentro de la cual propone formular su teoría contemporánea de la democracia, “democracia” no era un tipo de régimen que estos republicanos estuviesen dispuestos a instituir y defender con entusiasmo como una manifestación de “libertad”, sino que deseaban contenerla y matizarla con empeño en la medida en que era vista como una amenaza para la libertad»<sup>44</sup>. Pettit se situaría más bien, según Axtmann, en la línea del republicanismo de tendencia aristocrática que va de Cicerón a Hamilton.

El propio autor define su modelo democrático como «democracia contestataria»<sup>45</sup>, porque no se basa en que el pueblo tenga poder, sino en que el pueblo –o mejor, «la gente», porque se trata de los ciudadanos tomados individualmente– controle en condiciones de igualdad al gobierno (significativamente, Pettit traduce en *On the people's terms* el término griego *kratos* como «control»).

Este control se asienta, en primer lugar, sobre una asamblea representativa, ya que Pettit piensa que una asamblea abierta a la participación de todos los ciudadanos haría imposible el proceso de deliberación que es necesario para llegar a decisiones coherentes. El único modo factible de organizar la influencia popular y garantizar las libertades básicas es, a su juicio, la elección abierta, periódica y competitiva de la legislatura<sup>46</sup>.

Ahora bien, Pettit manifiesta a renglón seguido su desconfianza respecto a la correspondencia entre la actuación de los representantes y las demandas e intereses de los representados. Recela de que los representantes usen de su poder para

---

<sup>42</sup> Digo «idealizada» porque omite los rasgos elitistas y antipopulares que se manifiestan en esta tradición, en la que, por cierto, encaja mal la figura de Maquiavelo (Cf. McCORMICK: *op. cit.*).

<sup>43</sup> PETTIT: «Two Republican Traditions», p. 174.

<sup>44</sup> AXTMANN, R.: «Freedom and Political Form: On Philip Pettit's Republican Theory of Democracy». *Critical Horizons*, 20: 1, 2019, p. 24, DOI: [10.1080/14409917.2019.1563995](https://doi.org/10.1080/14409917.2019.1563995).

<sup>45</sup> PETTIT, P.: *On the People's Terms*. Cambridge U.P., Cambridge, 2012, p. 239.

<sup>46</sup> Por cierto, Pettit advierte de que su modelo requiere enmiendas a la práctica totalidad de las democracias actuales, incluso las mejores. Pero señala también que no se aparta demasiado de los ordenamientos actuales: no trata de proponer una utopía. Cf. PETTIT: *On the People's Terms*, p. 239.







lograr ventajas de cara a la siguiente elección, o actúen condicionados por los grupos de presión de los que dependen la financiación de sus campañas y su presencia en los medios de comunicación. Por consiguiente, manifiesta la necesidad, no sólo de los mecanismos constitucionales de la división de poderes y la autoridad judicial independiente, sino de «dividir, constreñir, regular, y a veces dejar a un lado a los representantes electos»<sup>47</sup>, recurriendo a autoridades reguladoras y controladoras independientes, como comisiones electorales, bancos centrales, defensores del pueblo, comisiones técnicas, grupos de interés social, o asambleas de ciudadanos seleccionados estadísticamente para un asunto particular<sup>48</sup>. Todos estos organismos no electos conforman una suerte de «representación indicativa» que contribuye a garantizar que la acción del gobierno se alinee con las demandas e intereses de la gente. Pues lo que importa es que el poder gobierne conforme a los intereses comunes manifiestos de la gente, no que sea expresión de la voluntad popular. Paradójicamente, estos representantes «indicativos», contramayoritarios, resultan más fiables que los electos, porque aseguran una «democracia despolitizada» en ciertos aspectos, en la que se toman decisiones basadas en el conocimiento experto, la imparcialidad y la ausencia de pasiones, contrarrestando así los riesgos de caer en el populismo<sup>49</sup>.

Pero lo más importante es, a juicio de Pettit, que los ciudadanos tengan la capacidad de control efectivo del poder político, no sólo influyendo en la acción de gobierno, sino dándole dirección<sup>50</sup>. Los ciudadanos deben tener el derecho «de contestar y someter a examen lo que el gobierno hace»<sup>51</sup>. La acción de los entes públicos ha de estar sujeta a procedimientos explícitos y públicos de examen, los funcionarios y representantes deben dar razón y rendir cuentas de sus actuaciones, y sus resoluciones deben estar sujetas a un debate abierto, ya sea en los foros oficiales, en los espacios públicos o en la calle. También es importante la labor de los que denomina «movimientos especializados de interés público»: la complejidad de la política contemporánea exige una división de la labor cívica. Pero Pettit confía sobre todo en la formación de criterios o pautas de conducta ampliamente extendidas entre la ciudadanía respecto a cuestiones básicas de interés público, que impulsen al gobierno a actuar en una determinada dirección (por ejemplo, respecto a la igualdad de género). En todo caso, el filósofo insiste en que el control ciudadano exige una ciudadanía vigilante, y en que los resultados de la generación de juicios y actitudes han de contemplarse en la perspectiva del largo plazo.

---

<sup>47</sup> PETTIT: *Just Freedom*, p. 125.

<sup>48</sup> El modelo es la asamblea consultiva de composición aleatoria formada en la provincia canadiense de la Columbia Británica en 2004 para el estudio de la reforma de la ley electoral.

<sup>49</sup> Cf. PETTIT, P.: «Depoliticizing Democracy». *Ratio Iuris*, vol. 17 (1), 2004. En cambio, no hay salvaguardias institucionales frente a la influencia de las élites socioeconómicas. No se tiene en cuenta el papel de la riqueza en la creación de leyes y en las elecciones (Cf. MCCORMICK, J.: «The New Ochlophobia? Populism, Majority Rule, and Prospects for Democratic Republicanism», en Y. ELAZAR y G. ROUSSELIÈRE (eds.): *Republicanism and the Future of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 130-151. DOI:10.1017/9781108630153.008).

<sup>50</sup> Cf. PETTIT: *On the People's Terms*, pp. 160-179.

<sup>51</sup> PETTIT: *Just Freedom*, p. 133.



Ciertamente, el énfasis en la importancia del control ciudadano está en línea con la tradición republicana y, como el propio autor subraya, es en ese sentido más exigente que el modelo schumpeteriano de democracia como mera agregación de preferencias electorales. Pero lo cierto es que Pettit recela del autogobierno democrático, más que afirmarlo, y tiene una concepción más bien débil y difusa de ese control contestatario de los ciudadanos. Si el poder legislativo lo tienen los representantes, la capacidad de control efectivo del poder está sobre todo en manos de personas y organismos independientes de la voluntad popular, cuya buena voluntad e imparcialidad hay que dar por supuesta. Con ello, parece sostener que la solución a los problemas de la política requiere prescindir de la política, al menos en parte. Igual que en el pasado, la clave está en disponer de una élite de ciudadanos sabios y virtuosos: como señala McCormick, estamos ante un republicanismo que es más aristocrático que democrático.

Reaparece aquí, a fin de cuentas, la vieja cuestión de la tensión entre democracia y derechos individuales. Sin duda, el republicanismo democrático ha de reconocer el riesgo de que el gobierno popular degenera en una mala democracia si carece de controles y contrapesos. Hoy podemos reconocer esa tendencia demagógica en diversas formas de populismo, que tienden a depreciar los procedimientos legales y los órganos representativos, y a sustituirlos por la figura de un líder carismático que se arroga la encarnación del pueblo, visto a su vez como un gran individuo colectivo homogéneo, dotado de una voluntad unitaria. Frente a las dicotomías excluyentes del populismo, el republicanismo puede reivindicar el valor de la mediación institucional y el reconocimiento de la pluralidad de agentes e intereses sociales<sup>52</sup>. Pero a la vez hay que tener en cuenta que la despolitización tecnocrática impulsa las reacciones populistas<sup>53</sup>.

Por otra parte, hay que recordar que el republicanismo no fue inconsciente históricamente de la posibilidad de que el poder político popular se convierta en un poder despótico, y trató de hacer frente al riesgo de desnaturalización del sentido original del gobierno republicano. Los republicanos se afanaron en idear mecanismos para evitar o corregir la deriva arbitraria del poder político, el riesgo de que los mandatarios se perpetuasen en sus cargos y se convirtiesen en una oligarquía incontrolada. Para ello propusieron medidas como la colegialidad de los órganos de gobierno, el sorteo y rotación de los cargos, la brevedad de los mandatos, la sujeción a instrucciones y revocabilidad de los representantes, la dispersión del poder, la rendición de cuentas al finalizar su gestión, etc.<sup>54</sup>. A lo que hay que añadir la insistencia en el valor de los consejos y órganos deliberativos (a los que se hará referencia más abajo). Tales procedimientos y mecanismos no son exclusivamente republicanos, pero sí propios del republicanismo, que persigue con ellos evitar que el poder

---

<sup>52</sup> Cf. VILLACAÑAS, J.L.: *Populismo*. Madrid, La Huerta Grande, 2015, pp. 111-120.

<sup>53</sup> Cf. AXTMANN: «Freedom and Political Form», pp. 30-32.

<sup>54</sup> Cf. DE FRANCISCO, A.: *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007, pp. 157-173; Id.: *La mirada republicana*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 2012, pp. 5-30.

político se convierta en un instrumento de facción, y por eso dominador, en perjuicio del bien común de los ciudadanos.

Pero conviene puntualizar, a propósito del temor a la tiranía de la mayoría, que un republicanismo democrático ha de basarse en la idea de que el poder pertenece conjuntamente a los ciudadanos iguales. Y por más que ideemos instituciones que equilibren y moderen sus decisiones y acciones, no hay modo de sustraerse por completo a los riesgos de que los ciudadanos adopten decisiones erróneas e injustas, ni de evitar que en ocasiones se impongan por procedimientos democráticos opciones que otros consideren equivocadas o nocivas. Un riesgo del que, por cierto, tampoco estarían a salvo un gobernante sabio o un comité de expertos, como mostraron tanto la crítica republicana de la monarquía como la propia experiencia histórica. Es indudable que hay razones para desconfiar del juicio de muchos conciudadanos, pero no hay otra alternativa a ese riesgo que la subordinación a un poder tutelar ajeno.

Quizá la aportación del republicanismo democrático podría consistir en orientarse, no tanto a la limitación del poder como a su incardinación en la *res publica*, tanto por su conexión con aquellos de los que procede –la plural y compleja ciudadanía– como por su orientación a fines que los ciudadanos puedan reconocer de interés público. Los republicanos pueden aceptar que los sujetos de la política democrática deben estar dotados de derechos individuales como condición inseparable del proceso democrático, y entender que la voluntad ciudadana ha de articularse a través de instituciones y procedimientos que reduzcan los riesgos de irracionalidad mediante la deliberación inclusiva y sostenida en el tiempo, que a su vez ha de ser mantenida y vigorizada por una ciudadanía informada y activa. No se trata de sustraer a la democracia de la política, sino más bien de robustecerla con mejor política.

## DEMOCRACIA SOCIAL

Como se ha apuntado más arriba, los republicanos fueron bien conscientes históricamente de la división decisiva de la sociedad en ricos y pobres, y en consecuencia de los riesgos que una notable desigualdad material tiene para la libertad, entendida republicanamente. Bien sabían que «en una sociedad semejante, los ricos no se contentan con ser meramente ciudadanos, en igualdad de condiciones con los demás, ni los pobres pueden alcanzar la independencia que la igual ciudadanía requiere. Ni unos ni otros están dispuestos a compartir el sentido de publicidad o comunidad que mueve a la gente a trabajar por el bien público»<sup>55</sup>. Eran conscientes de que la libertad del ciudadano se asienta sobre su independencia económica, y de que quienes carecen de ella están sujetos a la voluntad ajena, es decir, a su dominación.

---

<sup>55</sup> DAGGER: «Neo-republicanism and civic economy», p. 154.



Por consiguiente, un republicanismo democrático parece abocado a defender también una posición igualitaria en este ámbito<sup>56</sup>, con objeto de garantizar la universalidad de la suficiencia, aunque quepa discutir el alcance y lo estricto de la demanda de igualación –algo que requeriría profundizar en las diversas propuestas de la teoría de la justicia–.

Por otra parte, parece que una concepción republicana de la democracia que defienda una libertad robusta para todos los ciudadanos no sólo ha de estar atenta al riesgo de la dominación en el ámbito político, sino tanto o más a la dominación de los poderes económicos, que afecta directamente a los diversos ámbitos de la vida social, desde la macroeconomía al entorno laboral y el doméstico. Paradójicamente, la dominación de esos poderes privados no sujetos a escrutinio ni control popular alcanza a condicionar, y hasta a corromper, a los titulares del poder público. La desigualdad económica se traduce en dominación política.

Sin embargo, muchos reprochan a los neorrepúblicanos una actitud tibia respecto a los problemas relacionados con la política económica y la justicia social<sup>57</sup>. Pettit afirma que las desigualdades de riqueza y poder no son admisibles, pero sólo hasta cierto punto, que no precisa<sup>58</sup>. No es necesaria, a su juicio, una estricta igualdad sustantiva de riqueza y poder<sup>59</sup>: lo que importa es que todos tengan recursos para disfrutar de sus libertades básicas (entre las que Pettit sólo menciona una de tipo social, la de «cambiar de ocupación y empleo»), y gocen para ello de cierta seguridad (cobijo, alimentación, atención médica, ayuda para discapacitados y ancianos, acceso a los tribunales, etc.).

Pero la suya no es la única posición en el seno del republicanismo contemporáneo. Podemos hablar también de un republicanismo democrático «fuerte» o radical, que aboga por un «giro social» de la teoría, en buena medida inspirado en ideas procedentes de la tradición socialista, al fin y al cabo, continuadora de la republicana en varios puntos<sup>60</sup>. En realidad, cabría preguntarse si esta mirada social no es algo inherente a la orientación democrática del republicanismo: McCormick observa que mientras el republicanismo democrático da prioridad a la amenaza de

---

<sup>56</sup> El mismo Pettit afirma: «Hay una estrecha conexión entre igual libertad, en sentido republicano, y la igualdad material». PETTIT: *Just Freedom*, p. 82.

<sup>57</sup> Por ejemplo, Dagger critica que Pettit dijera en *Republicanism* que «no hay mucho interesante que decir en abstracto de la política económica republicana» (PETTIT, *Republicanism*, p. 215).

<sup>58</sup> PETTIT: *On the People's Terms*, p. 298.

<sup>59</sup> PETTIT: *Just Freedom*, p. 82.

<sup>60</sup> F. LOVETT y P. PETTIT afirman que «el socialismo fue el fruto, en el terreno industrial, del republicanismo clásico». «Neo-republicanism: A Normative and Institutional Research Program». *Annual Review of Political Science*, 12, 2009, p. 20. DOI: 10.1146/annurev.polisci.12.040907.120952. Cf. también THOMPSON: «The two faces of domination», MCLIVOR, «Republicanism, socialism and the renewal of the left», MULDOON: «A socialist republican theory...» etc. Pero véase sobre todo DOMÈNECH: *El eclipse de la fraternidad*, cuyo subtítulo es precisamente «Una lectura republicana de la tradición socialista».





la riqueza, y deja en segundo lugar la preocupación por la tiranía de la mayoría, el republicanismo aristocrático o elitista presta mucha más atención a esta última<sup>61</sup>.

Esta concepción del republicanismo se caracteriza por subrayar la amplitud y profundidad de la dominación. En primer lugar, afirma que la dominación económica tiene carácter estructural. La teoría de la libertad como no dominación proporciona una poderosa herramienta crítica frente a la desigualdad material, pero tiende a ver el abuso y la explotación como algo propio de una relación interpersonal entre dominador y dominado, de carácter consciente e intencional. Sin embargo, en las sociedades modernas «la dominación es algo más que interferencia arbitraria en la elección. Control y subordinación son fenómenos racionalmente generalizados en los que las relaciones de dominación estructuradas no son asunto de interferencia en la elección»<sup>62</sup>. Hay que tener en cuenta que es la estructura legal y económica propia de la sociedad capitalista industrial la que determina la situación de dependencia de los trabajadores formalmente libres<sup>63</sup>. Pettit ha afirmado que el sistema de propiedad no es una fuente de dominación siempre que sea el resultado acumulado, no intencionado, de los ajustes propios del mercado, hasta el punto de que «en un mercado que funcione bien [...] nadie dependería de un amo particular, y así nadie estaría a merced de un amo: podría cambiar a un empleo en otro lugar en caso de sufrir interferencia arbitraria»<sup>64</sup>. Sin embargo, Gourevitch sostiene que hay dominación cuando hay una estructura tan desigual de control de los recursos productivos que los no propietarios no tienen una alternativa razonable de ocupación a su alcance. La dominación estructural (cuyas instituciones contribuyen a crear y sostener institucionalmente los propietarios de los recursos productivos) «convierte la interdependencia anónima en dominación de los trabajadores asalariados por los propietarios»<sup>65</sup>. En consecuencia, la cuestión de la libertad frente a la dominación en el trabajo no se podría asegurar sin afrontar el problema de la distribución general del control sobre los recursos productivos. Es dudoso el efecto que puedan tener medidas correctoras que no pongan en cuestión la raíz de la dominación<sup>66</sup>.

En definitiva, un enfoque adecuado de la dominación exigiría considerar el sistema de relaciones económicas y laborales en su conjunto. Además, hay que tener en cuenta que sus efectos se extienden a otras esferas sociales al margen de la laboral,

---

<sup>61</sup> McCORMICK: «The New Ochlophobia?», p. 140.

<sup>62</sup> THOMPSON: «Two Faces of Domination», p. 46.

<sup>63</sup> GOUREVITCH, A.: «Labor Republicanism and the Transformation of Work». *Political Theory*, 41 (4), 2013, p. 529.

<sup>64</sup> PETTIT: «Freedom in the Market», p. 140.

<sup>65</sup> GOUREVITCH: art. cit., p. 604.

<sup>66</sup> Gourevitch cree que la propuesta de una renta básica, que agrada a los neorrepublicanos, en la medida en que proporciona independencia a sus titulares frente a la explotación laboral, es insuficiente, porque no puede compensar los costes de salida de un puesto de trabajo (GOUREVITCH, art. cit., p. 608).

como el ámbito familiar, la cultura o las relaciones de identidad<sup>67</sup>. A este respecto, Thompson sostiene que la dominación tiene dos caras: una extractiva –la capacidad estructural de controlar a otros para sacar de ellos un beneficio excedente– y otra constitutiva que configura la conciencia, en su dimensión cognitiva y valorativa, de manera que los dominados acepten las relaciones sociales dadas como legítimas<sup>68</sup>. En particular, cabe preguntarse si el mercado puede estar en el centro de una sociedad sin dominación, dado que crea desigualdad e intercambio dependiente, además de estimular la formación de un ciudadano-consumidor, recluso en la satisfacción privada de sus deseos, los cuales no gobierna<sup>69</sup>.

Estas consideraciones hacen pensar que el republicanismo democrático no sólo tiene que atender a las condiciones materiales de la libertad, e incluir en la noción de autogobierno el control político de la economía, sino que ha de considerar la extensión e intensificación de la interdependencia y complejidad de los procesos de producción e intercambio en la moderna economía capitalista globalizada. Por eso, parece que un programa republicano no puede basarse en el imposible retorno a la autosuficiencia independiente del propietario agrario del siglo XVIII, ni basta con invocar la máxima rousseauniana de que «ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse»<sup>70</sup>. De modo que suenan algo ingenuas propuestas como la difusión y dispersión de la propiedad mediante la «democracia de propietarios» que defiende el último Rawls<sup>71</sup>.

En todo caso, los republicanos actuales, sean de la tendencia que sean, no defienden el ideal comunista de la abolición del Estado, al que no consideran una institución intrínsecamente opresora, ni un órgano de la dominación de clase. Tampoco ponen en cuestión los elementos típicos del Estado de derecho constitucional (imperio de la ley, instituciones parlamentarias, judicatura independiente, etc.). El republicanismo reivindica el papel de la política: sostiene que las instituciones políticas pueden ser instrumentos de autogobierno que aseguren la libertad de todos y cada uno, contrarrestando la dominación de las élites económicas, orientando la acción colectiva hacia intereses comunes, y garantizando la autonomía de todos, particularmente de las personas y grupos en situaciones de mayor vulnerabilidad. La posibilidad de no ser dominados que tienen trabajadores asalariados, mujeres, inmigrantes o miembros de minorías está ligada a normas y medidas que contrarresten la posición de ventaja de conciudadanos o grupos poderosos.

---

<sup>67</sup> El propio Pettit admite que la dominación es posible gracias a la cultura, la economía o la constitución bajo las que las personas viven. Estos factores establecen una «dominación estructural» (PETTIT: *Just Freedom*, p. 53).

<sup>68</sup> THOMPSON: art. cit., p. 50.

<sup>69</sup> Cf. DAGGER: art. cit., p. 169.

<sup>70</sup> ROUSSEAU, J.J.: *Del contrato social*, II, 11. Cito por la traducción de M. Armiño, Madrid, Alianza, 1980, p. 74.

<sup>71</sup> Que la contrapone al Estado de bienestar, que permite una mayor desigualdad y acumulación económica. Cf. RAWLS, J.: *Justicia como equidad*. Barcelona, Paidós, 2002, pp. 185-191.



El desafío sigue siendo, para un republicanismo que siga la inspiración de la tradición socialista, «unir nuestros recursos y capacidades productivas en formas de producción cooperativa y socializada que sean suficientemente complejas para satisfacer nuestras diversas necesidades, y que al mismo tiempo dejen espacio para nuestras aspiraciones a formas de trabajo que puedan ser experimentadas como formas genuinas de autoexpresión y autogobierno, en vez de imposiciones alienantes u opresivas»<sup>72</sup>.

Pero el republicanismo no debe reducir la dominación a dominación económica, ni olvidar la importancia de la mediación política. Podemos pensar en un Estado republicano caracterizado por el intervencionismo social –un Estado de bienestar «en serio»–<sup>73</sup>, que sea además sostenido por prácticas de autogestión cooperativa en el ámbito laboral, así como mediante la participación de los ciudadanos en procesos formales e informales de formación de la opinión y voluntad política.

No es cuestión de extenderse aquí sobre las medidas que incluiría la «economía cívica» de un Estado republicano. Baste aludir a algunas iniciativas apuntadas por distintos autores, como la renta básica de ciudadanía, las empresas cooperativas, la economía colaborativa, los *creative commons*, etc. Más que un programa económico, lo que el republicanismo actual ofrece es una orientación a la publicidad por encima de la eficiencia, la garantía de la independencia de productores y consumidores, etc.<sup>74</sup>.

## LA CIUDADANÍA REPUBLICANA: PARTICIPACIÓN, DELIBERACIÓN Y VIRTUD CÍVICA

Si algo caracteriza y distingue a la filosofía política republicana es el papel que asigna a la ciudadanía. Por importantes que sean las instituciones y normas, el buen funcionamiento de la sociedad política depende de las disposiciones y acciones de los ciudadanos. La república democrática precisa de participación, deliberación y virtud cívica.

Es necesaria la *participación* de una ciudadanía activa, vigilante y comprometida con la república para ejercitar el autogobierno y asegurar el marco de nor-

---

<sup>72</sup> McIVOR: art. cit., pp. 262-263.

<sup>73</sup> Por ejemplo, Andrés de Francisco lo caracteriza así: «Es un Estado que combate activamente el fraude, la corrupción y el delito, que impone restricciones desmercantilizadoras a los derechos de propiedad (sobre la vivienda, el capital, el trabajo, la tierra), que presta servicios asistenciales a los grupos más desfavorecidos y vulnerables, que resuelve problemas de coordinación y regulación social, que fuerza soluciones cooperativas por la vía institucional allí donde la cooperación no surge espontáneamente, que mantiene un sistema de enseñanza pública y universal, que defiende la soberanía nacional frente a la injerencia extranjera, que garantiza el derecho a la existencia mediante una renta republicana de ciudadanía, o bien mediante otros mecanismos de protección pública, que protege ecosistemas amenazados, que hace pedagogía política, que impulsa medios públicos de información de la opinión y el juicio públicos, que garantiza la pluralidad del espacio cultural, que planifica el desarrollo para que sea sostenible, etc., etc.» (DE FRANCISCO: *La mirada republicana*, 86-87).

<sup>74</sup> Cf. DAGGER: art. cit., *passim*.





mas y derechos que eviten la dominación de poderes ajenos. La libertad republicana es autonomía compartida, y por tanto la participación política es un componente esencial, y no meramente auxiliar, de la libertad política. La democracia republicana ha de ser una democracia participativa, en la que los ciudadanos sean no sólo «editores», sino «autores» de la vida política.

Esto no quiere decir que haya que oponer participación a representación<sup>75</sup>, prescindir de la mediación de los representantes para instaurar una democracia directa, asamblearia. Hemos visto que los republicanos actuales consideran necesarias las instituciones representativas. Se trata de vincular lo más posible la representación a la ciudadanía, por un lado, y de no limitar la participación a los órganos y mecanismos institucionalizados, sino de buscar también espacios de participación en los grupos y foros de la sociedad civil.

En concreto, parece necesario y posible incrementar la participación de los ciudadanos en el ámbito local de autogobierno, desarrollar mecanismos de participación frecuente (aprovechando las posibilidades técnicas que abren las nuevas tecnologías), crear sobre todo foros de comunicación y debate, potenciar la crítica política, incluida la crítica de la información e interpretación de la realidad que llega a través de los medios de comunicación y las redes sociales, democratizar los partidos políticos, desarrollar plataformas de participación social —no sólo dedicadas a la política en sentido estricto, sino a la cultura, la ecología, los temas sociales—, etc.<sup>76</sup>

Tampoco se trata de llamar a la participación sin más. Desde la Antigüedad, los propios republicanos vienen advirtiendo de los riesgos de actitudes inconscientes, irracionales e irresponsables de los ciudadanos, guiadas por las emociones que atizan demagogos de todo tipo; hoy la demagogia encuentra terreno abonado en los medios de comunicación y en las redes sociales<sup>77</sup>. Por eso, la participación popular debe ser reflexiva y mediada por la *deliberación*. La tradición republicana concedió gran peso e importancia a las instituciones deliberativas, asambleas y consejos (si bien a menudo los reservó para una minoría aristocrática) y a las medidas y procedimientos que favorecen los procesos deliberativos, como la exigencia del recurso a órganos consultivos, la demanda de un senado como contrapeso reflexivo, las condiciones intelectuales y materiales para tomar parte en la actividad deliberativa, etc., incluso si esa deliberación colectiva hace más lento y difícil el proceso de formación de acuerdos y toma de decisiones. La deliberación es el procedimiento más adecuado para adoptar decisiones orientadas al bien público, porque permite

---

<sup>75</sup> Cf. AGULLÓ: *Republicanism and democracy liberal*, pp. 247-352.

<sup>76</sup> Podemos recordar la propuesta de Habermas en *Facticidad y validez* de una «política de doble vía»: a través de la acción comunicativa que genera la deliberación informal se transmiten al sistema político las necesidades, intereses e interpretaciones de la sociedad, tematizándolas, llevándolas a las instituciones, impulsando de esta forma las iniciativas políticas de los órganos legislativos y ejecutivos, y obligando a estos a responder y rendir cuentas de sus actos.

<sup>77</sup> Además, puede darse en ocasiones una alta movilización política de un sector de la sociedad fanatizado, que aliente conductas inciviles, cuando no abiertamente criminales, que atenten contra derechos fundamentales, etc. Estos riesgos no deben ser pasados por alto.





incluir y conjugar ideas y demandas, superando los actos de voluntad arbitrarios y el mero enfrentamiento o agregación de intereses particulares.

En este sentido, se han hecho notar las afinidades y vínculos que pueden establecerse entre republicanismo y democracia deliberativa, aunque este vínculo no haya sido aún explorado suficientemente<sup>78</sup>. En efecto, el republicanismo democrático demanda una participación inclusiva, que pretende evitar las desigualdades de poder y posibilitar la independencia de juicio y la decisión autónoma de los ciudadanos. En ese sentido coincide en buena medida con las teorías de la democracia deliberativa, y se distancia de una visión meramente agregativa de la democracia, basada en el simple cómputo de preferencias mayoritarias, compatible con la dominación de parte y las asimetrías informativas. La deliberación supone también la posibilidad de corregir las preferencias iniciales a través del debate y de filtrar y sopesar los distintos intereses en pugna, atendiendo a la fuerza de las razones. Y el requisito de deliberación comporta restricciones (como la imparcialidad, o la referencia a un interés común y no meramente particular) que favorecen resultados correctos, esto es, un sistema justo de regulación de las relaciones intersubjetivas y de la distribución de cargas y beneficios<sup>79</sup>. No obstante, hay que reconocer que no hay una conexión intrínseca entre republicanismo democrático y justificación epistémica de la democracia<sup>80</sup>.

Por último, uno de los rasgos más característicos y distintivos del republicanismo es la demanda de *virtud cívica*, de la disposición de los ciudadanos a actuar en favor del bien público, anteponiéndolo a sus intereses meramente privados. Si los ciudadanos quieren ser libres frente a poderes dominadores de todo tipo, y ser autónomos individual y colectivamente, deberán desarrollar ciertas disposiciones y acti-

---

<sup>78</sup> J.L. MARTÍ sostiene: «... la legitimidad republicana requiere de una democracia deliberativa de calidad en la que toda decisión pública y toda regulación, comenzando por la propia constitución, debe hallarse bajo el control deliberativo último de la ciudadanía», en RUIZ-TAGLE, P. y MARTÍ, J.L.: *La concepción republicana de la propiedad*. Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2014, p. 197. Cf. asimismo BELLO, D.: «Republicanism, Deliberative Democracy and Equality of Access and Deliberation». *Theoria*, 84, 2018, pp. 83-111. DOI: 10.1111/theo.12138.

<sup>79</sup> Como apunta Bello, «los elementos que definen la democracia deliberativa pueden ser razonablemente considerados como expresiones en la teoría democrática de la aspiración republicana a impedir la dominación. A su vez [...] el desiderátum de que los individuos deban ser, en la mayor medida posible, participantes en el proceso por el cual se dan normas a sí mismos y cada uno de los demás, representa una ejemplificación del ideal republicano de libertad, en tanto implica que las preferencias manifestadas en el proceso deliberativo de adopción de decisiones deben ser la máxima expresión posible de un razonamiento autónomo y no de las preferencias impuestas por otros» (BELLO: art. cit., p. 87).

<sup>80</sup> Pueden verse algunas observaciones respecto a las semejanzas y diferencias entre su propio modelo y el habermasiano en PETTIT: *On the People's Terms*, pp. 267-279. A decir verdad, no todos los republicanos contemporáneos son partidarios de la democracia deliberativa, bien sea porque consideran que el modelo no tiene suficientemente en cuenta la inevitable presencia del conflicto en la política, del que por el contrario fue bien consciente la tradición republicana, y pone excesivo énfasis en el consenso, o porque piensan que requeriría una disposición al activismo político que es poco realista reclamar. Por otra parte, se hace notar que una deliberación significativa presupone el empoderamiento de los ciudadanos, no lo precede. Cf. AXTMANN: art. cit., p. 29.



tudes y estar dispuestos a participar activamente en las tareas e instituciones públicas. Tendrán que dedicar tiempo y esfuerzo a informarse de los asuntos públicos, a deliberar sobre ellos, a vigilar la acción del poder institucional y a exigirle que dé cuenta de ella, etc.

La libertad de los ciudadanos depende en gran medida de que funcionen los mecanismos constitucionales de equilibrio y control del poder, de que haya instituciones que vehiculen la participación y la formación de la voluntad política, e instrumentos normativos para propiciar la igualdad real. Pero el republicanismo cree también que no basta con tener buenas instituciones: si el sistema institucional no es sostenido por la participación, la crítica y la vigilancia de ciudadanos activos, se corre el riesgo de que las instituciones políticas se desvíen de su objetivo genuino y acaben corrompiéndose, convirtiéndose en vehículo y refuerzo de los intereses y beneficios de poderes ajenos a los ciudadanos, en instrumentos de dominación<sup>81</sup>.

Esta demanda de virtud cívica no es exclusiva del republicanismo. Podemos encontrarla en autores liberales clásicos (Constant, Tocqueville) y actuales (Rawls, Galston). Pero los liberales suelen tener expectativas más bajas respecto a la disposición virtuosa de la mayoría de los ciudadanos, por lo que tienden a confiar más en el buen diseño y funcionamiento de las instituciones públicas que en el compromiso cívico. Temen además que el énfasis en la prioridad de lo público y la exigencia de abnegación cívica puedan poner en peligro la libertad individual mediante la imposición política del bien público y de la virtud; por eso tienden a rebajar la profundidad y la exigencia de disposiciones cívicas.

Así pues, la demanda republicana de virtud se enfrenta, por una parte, a la objeción del peligro que supuestamente lleva consigo la virtud cívica. Ya el primer liberalismo manifestó el temor de que la demanda de subordinación e identificación de los individuos con su ciudad se tradujera en quedar sujetos a la exigencia de vivir exclusivamente como ciudadanos, entregados por completo a la vida pública, sin dejar lugar para la indiferencia o la pasividad política, ni para fines e intereses privados. O en una versión más tenue, a una política del bien perfeccionista, que negaría el derecho a la disidencia y el pluralismo de fines y modos de vida.

Pero el republicanismo no sostiene que los ciudadanos hayan de vivir exclusivamente para lo público, ni requiere que la política sea el valor más alto para todos: la virtud cívica es necesaria para que sea posible la vida libre, pero los fines propios de cada ciudadano no se agotan en su dimensión pública. Es posible una justificación republicana de la virtud cívica como condición de la estabilidad y los valores propios de una sociedad democrática, sin asumir la carga de un perfeccionismo moral.

---

<sup>81</sup> Así, por ejemplo, las políticas sociales, la defensa del medio ambiente o el disfrute garantizado de los derechos individuales no pueden desarrollarse ni sostenerse sin la intervención activa de los ciudadanos. El repliegue de los ciudadanos a su mundo privado los hace incapaces de construir respuestas que puedan frenar la ocupación de los centros políticos de decisión por los dueños del poder económico, informativo o ideológico.



Por otra parte, el republicanismo se enfrenta con el problema de la posibilidad de la virtud cívica. Se puede pensar que la demanda republicana de virtud es demasiado exigente y escasamente realista<sup>82</sup>.

Es esta una compleja cuestión, que no podemos abordar en detalle aquí. Por una parte, una política sin virtud socava sus condiciones mínimas de posibilidad. Resulta difícil concebir cómo pueden darse los bienes públicos, y aun el espacio público mismo, sin alguna medida de confianza mutua, reciprocidad y colaboración. Por otra, es difícil explicar la base de motivación de la actitud virtuosa. Si la disposición virtuosa es meramente instrumental, parece reducirse a cálculo estratégico<sup>83</sup>. Pero de lo contrario parece que hemos de suponer que hay una disposición intrínseca de los humanos a la autonomía, que tendría en sí misma su propia recompensa, lo que resulta así mismo problemático.

En todo caso, no hay por qué negar la posibilidad de la virtud. Sobre la base de disposiciones cooperativas asentadas incluso evolutivamente, la virtud cívica puede ser adquirida a través de las costumbres, de los modos de vivir aprendidos a través de la educación y del ejercicio de la vida ciudadana; se necesita, no tanto una minoría selecta de ciudadanos virtuosos, como una virtud difundida en la cultura moral y política de la ciudadanía<sup>84</sup>. Lo cual no quiere decir que sea fácil. Por eso la tradición republicana se afanó por diseñar procedimientos e instituciones que permitieran compensar la escasez de virtud y establecer controles y garantías para evitar la corrupción en la acción política. Pero una cosa es admitir la dificultad de la virtud y otra excluir sistemáticamente su posibilidad<sup>85</sup>.

RECIBIDO: noviembre 2019; ACEPTADO: enero 2020

---

<sup>82</sup> La mayoría de los miembros de una sociedad civil moderna, advierten los críticos, están poco dispuestos a contribuir de modo altruista a la obtención y el mantenimiento de bienes públicos; por eso han confiado su cuidado a instituciones y profesionales que sostienen con sus impuestos. Es poco realista pensar que individuos ya de sobra cargados con el peso de sus actividades y relaciones privadas estén dispuestos a dedicar su tiempo y su esfuerzo a informarse, reunirse a deliberar, manifestarse, aceptar cargos y responsabilidades no remunerados. Son además tareas con las que ni siquiera tendrán la satisfacción de realizar una contribución de algún peso en una sociedad compuesta de millones de personas. Aun si la virtud cívica no ha de ser siempre heroica, supone sacrificios, en cualquier caso, y su recompensa, cuando la hay, es escasa. Si acaso triunfa una iniciativa cívica, el éxito beneficiará por igual a quienes participaron en ella y a quienes se quedaron en casa, resguardados de los posibles riesgos de la acción.

<sup>83</sup> Cf. OVEJERO, F.: «Republicanism: el lugar de la virtud». *Isegoría*, n.º 33, 2005, pp. 99-125.

<sup>84</sup> Pettit habla de una «mano intangible» análoga a la «mano invisible» de Smith: si los ciudadanos perciben que hay un cultivo generalizado de hábitos cívicos en su propia comunidad, se refuerza su disposición a comportarse virtuosamente, con lo cual se vigoriza a su vez esa moral pública. Cf. PETTIT: *Republicanism*, pp. 294-295, 329)

<sup>85</sup> Como observa Ovejero, hay que contar con dos requisitos: el del *realismo de la virtud* —diseñar las instituciones aceptando que los individuos no procuran el interés público por sí mismo, y establecer por tanto penalizaciones e incentivos que aseguren el cumplimiento de las normas— y el de *posibilidad de la virtud*, según el cual las instituciones pueden favorecer la responsabilidad, el juicio práctico y la justificación razonada de las decisiones. Cf. OVEJERO, F.: *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*. Barcelona, Paidós, 2002, p. 187.

# RECEPCIÓN DE MAQUIAVELO EN ESPAÑA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Alfonso Tomás Sobrino González

UNED

[alfonsosobrinogonzalez@gmail.com](mailto:alfonsosobrinogonzalez@gmail.com)

## RESUMEN

El presente trabajo discute y argumenta sobre la posibilidad y la forma en que la obra de Maquiavelo repercute en el panorama literario político español en los siglos XVI y XVII. Se centra, primordialmente, en una visión crítica de dos argumentos sostenidos para negar la presencia del pensamiento maquiaveliano en dicho lugar y momento: el escaso número de traducciones al castellano halladas y la intensa actividad antimachiaveliana de la Inquisición española aun cuando ello no impidió el tratamiento de Maquiavelo por parte de figuras literarias españolas de primer orden e impacto político, tales como Juan de Mariana, Quevedo, Gracián, Saavedra Fajardo, Ribadeneyra, Mártir Rizo, Juan Ginés de Sepúlveda y otros.

**PALABRAS CLAVE:** Maquiavelo, maquiavelismo, antimachiavelismo, España, siglos XVI y XVII.

MACHIAVELLI'S PERCEPTION IN SPAIN  
DURING THE 16<sup>TH</sup> AND 17<sup>TH</sup> CENTURIES

## ABSTRACT

This paper discusses and argues the possibility and the way in which Machiavelli's work affects the Spanish political and literary perspective during the 16th and 17th centuries. It focuses primarily on a critical view of two arguments held to deny the presence of the Machiavellian line of thought in that particular place and time: the scarce number of translations into Spanish found and the intense anti-Machiavellian activity of the Spanish Inquisition even though it did not hinder Machiavelli's treatment by leading literary figures and political impact, such as Juan de Mariana, Quevedo, Gracián, Saavedra Fajardo, Ribadeneyra, Mártir Rizo, Juan Ginés de Sepúlveda, and others.

**KEYWORDS:** Machiavelli, machiavelism, antimachiavelism, Spain, 16th and 17th century.



## INTRODUCCIÓN

No resulta difícil encontrarse ante la idea que niega, no solo el impacto, sino la presencia de las obras de Maquiavelo en España durante los siglos XVI y XVII. Fundamentalmente, esta postura se asienta en dos principios, considerados rotundos e indiscutibles para quienes defienden dicha idea: en primer lugar, el poder de la Inquisición española durante este periodo, cuyos planteamientos confrontaban radicalmente con el pensamiento del *secretario*; en segundo lugar, como efecto del anterior, la escasez de traducciones españolas de las obras de Maquiavelo.

Por un lado, aquí nos preguntamos cómo es posible que la obra de Maquiavelo no haya influido en la España de los siglos XVI y XVII, y a la vez sintamos que atraviesa todo eje temático en torno a la reflexión ético-política erigiéndose, por tanto, como punto de referencia obligado y fundamental<sup>1</sup>. Bien es cierto que en la literatura política española se hallan antecedentes<sup>2</sup> a Maquiavelo; sin embargo, estos no alcanzan la sistematicidad del pensamiento político que aparece en la cultura española durante los siglos inmediatamente posteriores a la obra del florentino. Con todo, se niega el influjo de Maquiavelo argumentando que no existen suficientes traducciones de su obra al castellano como para haber impactado directamente en la España de los siglos XVI y XVII. Por otro lado, aun cuando la posición de la literatura política española durante los siglos XVI y XVII parece netamente antimachiaveliana<sup>3</sup>, lo cierto es que rezuma machiavelismo por todos sus poros. Si a ello le añadimos que J.A. Maravall<sup>4</sup> y H. Puigdomènech<sup>5</sup>, entre otros, consideran del todo injustificada la posición que niega el impacto y la influencia de Maquiavelo en España durante

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, en *De rege et regis institutione* (1559) del padre jesuita Juan de Mariana; en *Política de Dios y gobierno de Cristo* (1617) de Quevedo; en *El héroe* (1637), *El político* (1640), *Oráculo manual y arte de la prudencia* (1647), y *El criticón* (1651) de Gracián; en las *Empresas políticas* (1640) de Saavedra Fajardo; en el *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener un Príncipe christiano para gobernar y conservar sus Estados contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (1595) de Ribadeneira; Mártir Rizo y su *Norte de Príncipes* (1626); Juan Ginés de Sepúlveda y su *Democrates Primus*, (1550); Baltasar Álamos de Barrientos en su *Discurso político al rey Felipe II al comienzo de su reinado* (1589); Juan Alfonso de Lancina y sus *Comentarios políticos a los Annales de Cayo Vero Cornelio Tácito* (1687); o, incluso, Juan Luis Vives, en diversas obras.

<sup>2</sup> Por poner solamente algunos ejemplos, en 1441, Diego de Valera escribe al rey Juan II de Castilla «Mucha prudencia es a tiempo desimular las cosas». Sobre 1454, Rodrigo Sánchez de Arévalo sostiene que en la guerra son lícitos, una vez comenzada, los fraudes y ardidés. García de Palacio sostendrá el mismo principio y Ginés de Sepúlveda afirma que, por derecho divino, natural y de gentes, en la guerra están permitidos asechanzas, simulaciones, engaños. A ellos unimos al arzobispo don Sancho de Rojas, cuando afirma que «a fin de mandar, regir e aun de se vengar, algunas veces usava de algunas cabtelas e artes», tal como cita MARAVALL, J.A., en *Estudios de Historia del Pensamiento Español –Serie tercera– El siglo del Barroco*, p. 42.

<sup>3</sup> Sobre todo, la posición jesuita.

<sup>4</sup> J.A. MARAVALL, *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Constitucionales, 1997.

<sup>5</sup> PUIGDOMÈNECH, H., *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.



los siglos XVI y XVII, no queda más remedio que examinar rigurosamente la validez de los criterios y los argumentos utilizados.

Por lo que respecta a las escasas traducciones encontradas cabe plantearse cuántos ejemplares fueron expurgados, y de ello pueden encontrarse algunos rastros bibliotecarios. Con relación al poder innegable que adquirió la Inquisición española, parece necesario circunscribirla no solo a su ámbito de actuación práctica, sino también a sus fundamentos teóricos, es decir, tanto en su dimensión interna dentro del territorio español, como en su dimensión filial, dependiente de la Inquisición romana. En este último aspecto habremos de estudiar la posición de la Iglesia, y del papado, ante Maquiavelo, su obra y su pensamiento.

## 1. TRADUCCIONES DE MAQUIAVELO

Ya hemos anotado que en el abordaje de esta cuestión opera habitualmente un reduccionismo lógico consistente en negar la influencia de Maquiavelo en España, debido a la prohibición que sobre Maquiavelo había establecido la Inquisición y, en consecuencia, el escaso número de traducciones al castellano habidas. Si interpretamos el impacto literario de nuestro autor basándonos en el número de traducciones el resultado sería, ciertamente, un auténtico descalabro, pues apenas se cuentan ejemplares traducidos. Sin embargo, hay que investigar los motivos.

Siguiendo a Puigdomènech<sup>6</sup>, sabemos que 1521 es el año en que se imprime en Italia por primera vez la obra de Maquiavelo. Sin embargo, la primera impresión de *El príncipe* en castellano no verá la luz hasta 1854, gracias a la imprenta de don José Trujillo hijo. Entre ambas no hay vestigios de existencia más que de dos ediciones de una traducción de los *Discorsi* y otra de *El arte de la guerra*, que además no se presenta como traducción. No obstante, y como se verá más adelante, este hecho no es atribuible a la supuesta prohibición inquisitorial sobre la obra de nuestro autor. Empero, debe haber una explicación. Y es que, como señala Bertini «In realtà le versioni degli scritti del “secretario fiorentino” non dovettero essere molto numerose, grazie all’affinità che gli spagnoli avevano coll’italiano»<sup>7</sup>.

Lo cierto es que el pensamiento maquiaveliano había permeado en las concepciones políticas, con mayor o menor gravedad, de las grandes potencias europeas, véase al menos Francia, Inglaterra (donde abundan las traducciones) y España. También es cierto que, durante los siglos XV y XVI, existía un estrecho vínculo entre España e Italia y, de hecho, parte importante de la actual Italia pertenecía al Imperio español. No en vano, para los servidores de la Corona o la Iglesia españolas, era inexcusable en su formación el paso por Italia, por no hablar de los interesados en las

---

<sup>6</sup> *Cfr. op. cit.*

<sup>7</sup> BERTINI, G.M. (1946), «La fortuna de Machiavelli in Spagna», *Quaderni ibero-ameri-cani*, II, p. 21.





ciencias o el arte. Quizás por ello escribe el duque de Sessa<sup>8</sup> una carta al Consejo de la Inquisición, el 9 de noviembre de 1584 primero, y el 1 de junio de 1585 después, solicitando permiso para publicar algunas traducciones de Maquiavelo, estimándolas de provecho. No puede obviarse que uno de los paradigmas ideales de hombre renacentista se halla caracterizado por ser hombre de letras y de armas, cultivador tanto de las virtudes bélicas como las humanísticas. En otras palabras, aquellos a quienes habría de interesar la obra maquiaveliana, ineludiblemente se habrían formado en Italia. Prueba de ello es el elevado número de estudiantes y profesores españoles que coexistían en las universidades italianas, incluso más allá de 1559, tras la llamada al regreso a España de cuantos estudiaban o enseñaban más allá de las fronteras españolas. De hecho, se estima que cerca del veinte por ciento de la población romana de principios del siglo XVI era española. Españoles formados o en proceso de formación, intelectuales interesados en la política y/o en las artes militares, aspectos ambos entrelazados en la compleja obra de Maquiavelo. Cabe, por ello, suponer que en el equipaje de regreso de estos hombres a España viajaba Maquiavelo, ya en papel, ya integrado en el pensamiento, sin necesidad alguna de traducción. En esta dirección, cobra especial relevancia el papel de los intelectuales a cargo de las embajadas españolas en las distintas repúblicas italianas. Posiblemente la más interesante sea la de Venecia, uno de los mayores centros editoriales europeos del momento. En ella ubicamos al bibliófilo Diego Cristóbal de Salazar, secretario del embajador, cuando Maquiavelo no está aún prohibido por el Índice inquisitorial español. Salazar compró y envió libros por encargo a España, incluso al mismo Felipe II y a sus allegados, pero tan importante para la difusión de la literatura italiana como Salazar, o quizás más trascendente todavía, fue Alfonso de Ulloa, quien editó y tradujo numerosas obras del italiano al español, aun cuando de entre las obras que editó no encontramos ninguna de Maquiavelo.

Sin embargo, esta no parece ser la única vía de entrada de la obra del *secretario*. A finales del siglo XV y principios del XVI existe un buen número de italianos circulando, o incluso ya establecidos, en territorio español. La mayoría son mercaderes, y entre ellos los hay especializados en libros, negocio al alza desde la invención de la imprenta y la incipiente difusión editorial. La actividad de los libreros no se reduce exclusivamente a comprar o vender ejemplares, sino que la rebasa, introduciéndose en una dimensión intelectual. De igual modo sucede con los editores, cuya función no consiste únicamente en editar e imprimir, sino que con la elección de aquello que editan sirven de vía de difusión del pensamiento. A este respecto cabe destacar el establecimiento en Medina del Campo de Guillermo Millis, quien a la postre será el editor de Maquiavelo en España. Sin embargo, aunque la mayoría de los italianos afincados o en tránsito por España son mercaderes, hay un reducido número de intelectuales cuya influencia en los círculos palaciegos es profunda. Profesores de universidad, cortesanos reales, preceptores de princesas, artistas cola-

---

<sup>8</sup> De ello se hacen eco tanto Puigdomènech, H. como Bertini, G.M. en sus correspondientes estudios sobre la cuestión.



boradores en la construcción del monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Todos ellos, sin duda, sirven de vía de difusión de la cultura y la lengua italianas. En este sentido, cobra especial relevancia saber que hubo numerosas impresiones y ediciones de, al menos, dos diccionarios italiano-español. Este hecho no parece casual si consideramos que el conocimiento del francés y del toscano (para declamar a Petrarca) eran toques distintivos de buenos modos para un caballero, a pesar de la opinión cervantina, que estima innecesario esforzarse en aprender un idioma tan fácil.

En definitiva, sostenemos aquí que la escasez de obras maquiavelianas traducidas al español durante el siglo XVI no resulta un impedimento para el conocimiento, el impacto y la propagación de su pensamiento por territorio español. Por todo lo expuesto anteriormente, manifestamos que las traducciones eran innecesarias para el público potencial de nuestro autor. En otras palabras, la escasez de traducciones de Maquiavelo no implica necesariamente el desconocimiento de su pensamiento y de su obra. Las traducciones no son indefectibles para el conocimiento. Sin embargo, la presencia de su obra sí lo es.

En referencia a las obras que sí encontramos traducidas debemos mencionar varias traducciones manuscritas, datadas de finales del siglo XVI y principios de siglo XVII, y varias ediciones de dos de sus obras: *El arte de la guerra*, parafraseado literalmente por el capitán Diego de Salazar en 1535 o 1536<sup>9</sup> bajo el título *De re militari*, y dos ediciones de los *Discorsi* hechas por Ottevante y editadas, como mencionamos anteriormente, por Guillermo Millis en Medina del Campo en 1552 y 1555. El impacto de las obras editadas debió ser de gran calado, la primera de ellas se encuentra con cierta facilidad en bibliotecas de la época y la segunda se editó en dos ocasiones en un corto espacio de tiempo. Ya en 1680 encontramos ejemplares de toda la obra maquiaveliana en la Biblioteca Nacional de Madrid<sup>10</sup>, pero ¿sería posible afirmar su presencia escrita en lengua toscana, lengua dominada, como acabamos de mostrar, por aquellos a quienes interesaría la lectura del florentino, antes de esta fecha?

Guiados por la incipiente labor investigadora de Bertini<sup>11</sup>, así como su posterior desarrollo, extraordinario y exhaustivo de Maravall<sup>12</sup> y Puigdomènech<sup>13</sup>, tenemos referencias de ciertos registros bibliotecarios de los años precedentes. Su labor se centra, no con pocas dificultades, en el estudio de documentos históricos, véanse: en la Biblioteca Nacional de Madrid<sup>14</sup>, inventarios, documentos de subastas de bienes, catálogos de bibliotecas e inventarios de obras prohibidas expurgadas por la Inqui-

---

<sup>9</sup> MARAVALL, J.A., en *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, se inclina por 1535, mientras que Puigdomènech (*supra*) lo hace por 1536.

<sup>10</sup> MARAVALL, J.A., *op. cit.*, p. 48

<sup>11</sup> Cfr. BERTINI, G.M. (1946), «La fortuna de Machiavelli in Spagna», *Quaderni ibero-americi*, II, pp. 21-22, 25-26.

<sup>12</sup> Cfr. MARAVALL, José Antonio, «Maquiavelo y el maquiavelismo en España», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, (Madrid), CLXV (1969) 183-218.

<sup>13</sup> *Supra*.

<sup>14</sup> Según BERTINI, *op. cit.* p. 22, «numerosa [obras] dovettero invece essere le edizioni italiane diffuse in Spagna, se la sola Biblioteca Nazionale di Madrid ne possiede ben sei del sec. XVI e più ancora dei secoli successivi».





sición española ubicados en el Archivo Histórico Nacional de los siglos XVI y XVII, dejando de lado las citas, directas o indirectas. A partir de estos datos se traza un análisis tanto de la personalidad de los propietarios de las obras de Maquiavelo como de la posible circulación de las obras del florentino en los círculos frecuentados por dichos propietarios. Todos estos personajes han sido incluidos en una de estas cuatro categorías: personajes regios, eclesiásticos, nobles o intelectuales.

Para estudiar a los primeros se toman como referencia las bibliotecas del duque de Calabria en 1550, la de Carlos V y la de Felipe II, y en todas ellas se halla presencia maquiaveliana. Con respecto a las bibliotecas eclesiásticas se mencionan, por un lado, las de los cardenales don Francisco de Mendoza Bobadilla (1556), don Antonio de Aragón (1651), y don Pascual de Aragón (1677), los tres desempeñaron papeles diplomáticos y de gobierno, y el último fue, además, inquisidor general; por otro lado, la del arzobispo y virrey de Valencia, san Juan de Ribera (1611); y en último lugar las del inquisidor general don Diego de Arce (1666). De nuevo aparece la obra maquiaveliana en todas ellas. En lo tocante a las bibliotecas de nobles la lista de bibliotecas consultadas es más extensa. Se mencionan la biblioteca del tercer duque de Béjar (1544), la de don Diego Hurtado de Mendoza (1575), la del duque del Infantado en Guadalajara (1575), la del duque de Medinacelli (1575), la del conde-duque de Olivares y de San Lúcar (1625), la del conde de Benavente (1633), la de don Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar (1623-1634) y la del virrey don Pedro Antonio de Aragón. En todas ellas aparecen, de uno u otro modo, referencias a la posesión de obras de Maquiavelo, a excepción de la biblioteca del conde-duque de Olivares y de San Lúcar y la del conde de Benavente. A pesar de no encontrar estos rastros, por otros motivos es muy plausible que conocieran y/o poseyeran la obra de nuestro autor. Además, en las bibliotecas de intelectuales y artistas llama la atención que no se encuentra rastro documental patente de la obra maquiaveliana; no obstante, se encuentra la categoría «libros italianos» sin especificar, o títulos que podrían ser obras maquiavelianas en la biblioteca de Gonzalo Pérez, secretario de Felipe II (1574); la de don Luis Barahona de Soto (1595); la del Inca Garcilaso (1616); la de don Agustín de Villanueva (1621); la del doctor Gonzalo de Correas (1631); la de Lorenzo Ramírez del Prado (1660); la de Velázquez (1660); y la de Gaspar Murillo. Únicamente hay rastro documental en la biblioteca de don Vicencio Juan de Lastanosa (1684). Sin embargo, a todos ellos se les atribuye suficiente conocimiento de política, y específicamente clásica e italiana, como para ser conocedores de la obra de Maquiavelo. A la ya aludida difusión del plagio de Salazar se unen otros. De ello se deduce que no fue tanto la obra de Maquiavelo la que estuvo prohibida como su nombre. Además, la prohibición de la obra del florentino se hizo en España efectiva 24 años después de la romana, por lo que podría haberse extendido su obra con cierto desconocimiento por parte de las autoridades. Por último, cabe decir que, ya sea por la relevancia de los hombres propietarios de estas bibliotecas, ya por la ineficacia de los organismos administrativos españoles, la prohibición inquisitorial no impidió la circulación de estas obras.



## 2. LA POSTURA DE LA IGLESIA ANTE MAQUIAVELO, SU PENSAMIENTO Y SU OBRA

Afirmar, de modo tajante y absoluto, que la posición de la Iglesia respecto de la obra y pensamiento de Maquiavelo es unívocamente contraria nos parece reduccionista. Aun cuando en términos generales es correcto pensar que la Iglesia adoptó una actitud antitética a los argumentos maquiavelianos y su actitud fue de claro enfrentamiento, hemos de conceder espacio para aclarar ciertos matices.

Inicialmente, anotamos la posición de Lefort<sup>15</sup>, alineado con Villari<sup>16</sup> y con Panella<sup>17</sup>, al advertir que «el papa autoriza la impresión de *El Príncipe* y los *Discorsi* mediante una cédula; un cardenal les concede su protección, otro acepta la dedicatoria del autor»<sup>18</sup>. A continuación, afirmamos que la actitud de los papas y de la Iglesia con respecto a la obra de Maquiavelo pasó por diversas etapas, reductibles a dos posiciones antagónicas. En un primer momento la Iglesia mantuvo una postura favorable; sin embargo, a partir de 1532 se mostrará abiertamente desfavorable, inclinándose paulatinamente hacia el rechazo y la condena absoluta de la obra del florentino por parte de la Inquisición romana.

Antes de entrar a analizar dichas etapas conviene recordar que el papado estuvo ocupado por miembros de la familia Médici, al menos entre los años 1513 y 1535 (a excepción del periodo que va del 9 de enero de 1522 al 14 de septiembre de 1523, ocupado por Adriano VI), por lo que las relaciones entre la Iglesia se confundían con las relaciones clientelares mediceas. En este sentido, como es habitual recordar, la indignante recompensa que recibió<sup>19</sup> Maquiavelo al entregar *El príncipe* a los Médici parece mostrar desdén absoluto, cuando no rechazo, hacia nuestro autor. Sin embargo, estas relaciones eran más paradójicas de lo que cabe suponer.

Sea como fuere, en el primer periodo, fechado entre el destierro de Florencia en San Casciano y su muerte 1512-1527, la Iglesia mantuvo una actitud favorable hacia Maquiavelo. Tanto es así que, incluso, el papa León X (Giovanni di Lorenzo di Medici) mandó construir un teatro *ex professo* para la representación teatral de *La mandrágora* en 1520. Ello a pesar de que, como muestra Ridolfi<sup>20</sup>, Maquiavelo no era un personaje precisamente bien avenido con los Médici, por dos motivos fundamentalmente: primero, por haber sido miembro de la República florentina, adversa a los intereses familiares de estos; segundo, por haber sido sospechoso de participar en la conjura antimedicea de Boscoli, hecho por el cual estuvo encarcelado hasta la mediación del recién elegido papa León X. El mismo año de 1520 es contratado por el Estudio florentino, cuyo presidente es el cardenal Giulio di Giuliano di Médici (primo de León X), quien le encarga la redacción de las *Istorie fio-*

<sup>15</sup> Cfr. LEFORT, C., *Maquiavelo, lecturas de lo político*, Madrid, Trotta, 2010.

<sup>16</sup> VILLARI, P., *Maquiavelo, su vida y su tiempo*, México D.F., Biografías Ganesa, 1953.

<sup>17</sup> PANELLA, A., *Gli antimachiavellichi*, Firenze, Sansoni, 1943.

<sup>18</sup> LEFORT, C., *op. cit.*, p. 19.

<sup>19</sup> Apenas un par de botellas de vino.

<sup>20</sup> Cfr., RIDOLFI, R., *Vita de Niccolò Machiavelli*, Sansoni Editore, Firenze, 1969.



*rentine*. Esta obra, concluida y entregada en 1525, fue dedicada al mismo Giulio di Giuliano di Médici, ya como papa Clemente VII, y por ella Maquiavelo fue recompensado con una donación de dinero y un aumento de salario. Además, es sabido que, cuando el propio Clemente VII decide enviar una legación, con su sobrino el cardenal Salviati, a la corte de Madrid, se piensa en Maquiavelo como secretario, aunque finalmente esta posibilidad no llegara a buen término. Una última prueba de la buena consideración que se tenía por Maquiavelo en el círculo mediceo-papal es su nombramiento como superintendente y canciller de los *cinque Procuratori delle mura*, institución creada a instancias del propio Maquiavelo por el papa.

Un año después muere Maquiavelo, pero Clemente VII sigue protegiendo su legado. Tanto es así que el impresor de Cámara pontificio Antonio Blado d'Asola (quien más tarde escribirá el Índice en el que se prohíbe por primera vez al florentino) obtiene el privilegio exclusivo del papa, con el apoyo de monseñor Gaddi y el cardenal Ridolfi, para reproducir la obra de Maquiavelo durante diez años. El mismo año de 1531, estando ya casi agotada esta edición, se concede un nuevo privilegio al florentino Giunta para la edición maquiaveliana, que dedicará a Ottaviano de Médici.

Habrà que esperar quince años tras la publicación de *El príncipe* para vislumbrar la interpretación que se comienza a hacer de la obra del florentino, bajo el efecto de los avances de la herejía. Será entonces cuando el cardenal inglés «Reginald Pole [...] se indigna (y) apenas ha abordado la obra, ya la reconoce como escrita por la mano de Satán. Si Satán reinase sobre la tierra, no legaría otros preceptos a su hijo antes de cederle su reino»<sup>21</sup>. Posteriormente, el dominico italiano Ambrogio Caterino denunciará el ateísmo de los *Discorsi* y, a continuación, el obispo portugués Girolamo Osorio calificará el segundo capítulo del Libro II de los *Discorsi* como una «escandalosa apología del paganismo»<sup>22</sup>.

La ética cristiana, cuya inspiración en la vida social era omnipresente, venía a ser socavada por medio de una crítica al poder en términos secularizados y ello suprimía la referencia al plan divino del Creador en tanto en cuanto guía universal de la humanidad. Por ello, los ideólogos antimachiavelistas se apresuran a embestir a su adversario con todo género de acusaciones, desde el ateísmo hasta la herejía, pasando por el satanismo. La desacralización de las relaciones sociales y la mundanización de la política no solo niegan el cristianismo, sino que son tomadas como una inaceptable subversión del orden social y moral.

---

<sup>21</sup> LEFORT, C., *op. cit.*, p. 19.

<sup>22</sup> *Idem*.

### 3. LA ACTITUD DE LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA RESPECTO A MAQUIAVELO

Desde su fundación por los Reyes Católicos en 1478 es evidente, e innecesario discutir aquí, el poder fáctico que acumula la Inquisición española bajo el control directo de la monarquía española, durante de los siglos XVI y XVII. La autoridad de la monarquía, a este respecto, proporcionaba a la Inquisición una autonomía excepcional, hasta el punto de poder afirmar que existía una gran independencia frente a Roma. Los inquisidores generales españoles y, lógicamente, el Consejo de la Santa Inquisición, tenían como prioridad la observancia y obediencia a la monarquía en primer lugar y, en segundo lugar, a la Iglesia romana. Muchos son los hechos que lo prueban, y en lo que resulta pertinente a nuestro tema hallamos, de entre todos ellos, algunos de representatividad extraordinaria. Así lo refleja, por ejemplo, que mientras la Iglesia romana (a pesar de haber protegido inicialmente, como ya hemos visto, la obra de Maquiavelo por parte de monseñor Gatti y el cardenal Ridolfi) incluyó las obras del florentino en el *Index librorum prohibitorum* de Pablo IV de 1559, y «tras la condena definitiva en 1564 por el Concilio de Trento, se llegó a acusar a Maquiavelo de haber preparado la Reforma y ser ministro de Satán»<sup>23</sup>, en España se publicó el Índice de Valdés en 1559 (ocho meses después del Índice de Pablo IV), en el que no existía referencia alguna a Maquiavelo, y habrá que esperar para su prohibición hasta 1583, cuando sea incluido en el Índice del cardenal Quiroga, donde se «rinnovava la precedente proibizione e citava esplicitamente la prima versione di un'opera di Machiavelli»<sup>24</sup>. Todo ello, a pesar de las denuncias anteriores del cardenal inglés R. Pole en 1539 y el hispano-portugués Jerónimo de Ossorio en su obra *De nobilitate christiana*, fechada en 1542. Para mostrar la atención con la que se trataban los asuntos provenientes de Roma desde la Inquisición de Córdoba, Puigdomènch<sup>25</sup> se hace eco de la carta enviada el 4 de abril de 1559 por el licenciado Villar, donde solicita a su superior orientación para saber cómo *nos hemos de aver con tan larga prohibición*. Ello revela tanto la independencia como la autonomía, con respecto a Roma, de la Inquisición española.

Ya hemos hecho referencia a la naturaleza inquisitorial, creada por la monarquía española bajo su control primordial directo. A ello hay que añadir que el inquisidor Valdés era un hombre del emperador, y que este había decidido proteger explícitamente para su traducción los *Discorsi*, desde 1550 y hasta diez años en adelante.

---

<sup>23</sup> NEGRO PAVÓN, Dalmacio, «Maquiavelo no era maquiavélico», en SCHWARTZ GIRÓN, Pedro (coord.), *El Príncipe de Maquiavelo en el quinto centenario de su composición*, p. 36, Madrid, España, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas.

<sup>24</sup> Se refiere aquí BERTINI, G.M., *op. cit.*, p. 21, a la traducción que realizó Guillermo de Millis en Medina del Campo en el año 1555 (ad. Opera di J. Lorenzo Otevantini) de *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*.

<sup>25</sup> En su artículo *Maquiavelo y maquiavelismo en España. Siglos XVI y XVII*, con el que se inicia el libro de FORTE, J.M. y LÓPEZ ÁLVAREZ, P. (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y anti-maquiavelismo en España en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008. p. 42.



De hecho, el emperador Carlos V admitía leer con deleite dicha obra, que estaba, por otra parte, dedicada a su hijo, por entonces príncipe, Felipe. Como se ve, se ignora el Índice de Pablo IV publicado en 1559. Pero, además, tampoco se toma en cuenta el Índice Tridentino de 1564, donde Maquiavelo aparece condenado nuevamente. Será en 1584 cuando Maquiavelo será incluido en el Índice de la Inquisición española, 25 años después de su prohibición en Roma. El Índice del inquisidor Quiroga contó con la influencia del padre Mariana, propulsor de la preponderancia de la Iglesia frente a cualquier Estado. Sin embargo, hubo intentos de secularizar el poder estatal y, con ello, solicitudes de suprimir algunas obras de Maquiavelo del Índice, por ejemplo, las del duque de Sessa, Antonio Folch de Cardona. Como es fácil suponer, cualquier intento de secularización, así como los instrumentos utilizados para ello, fueron combatidos fuertemente por la Inquisición española. En los partidarios de la política secularizada, se supone la aceptación maquiaveliana de independencia política y de autonomía del Estado frente a la Iglesia y la moral. Quizás, incluso, entre los seguidores de la política secularizada, la prohibición de Maquiavelo alentó más aún a su lectura.

En cualquier caso, tras el Índice de Quiroga de 1583, Maquiavelo será prohibido en todos los Índices, como así lo muestra el Índice de Sandoval y Rojas de 1612, el del inquisidor Zapata en 1632 y los posteriores. Sus obras serán buscadas y quemadas, en el peor de los casos, o requisadas en el mejor de ellos. Ello coadyuvó a su tráfico en el mercado negro, negocio ciertamente rentable entre los bibliotecarios y bibliófilos. Gracias a los registros y a las expropiaciones anotadas, expuestas anteriormente, podemos afirmar la presencia e influencia de las obras de Maquiavelo en España durante los siglos XVI y XVII.

Así las cosas, podemos afirmar que, aunque la Inquisición española expurgara e indizara las obras de Maquiavelo, lo hizo con lentitud y escaso éxito. Maquiavelo era bien conocido por políticos, estadistas, militares y nobles. Otra prueba de ello la hallamos en las deliberaciones del Consejo de Estado acerca de las consecuencias de la paz de Crépy, con la que España debía ceder el Milanésado o los Países Bajos. Lo habitual cuando se estudia este problema histórico es encontrar respuestas y explicaciones a la problemática religiosa del luteranismo. Sin embargo, a tenor de la información hallada en las actas de estas reuniones, y a pesar de los muchos religiosos que se hallaban en ellas, en el transcurso de estas deliberaciones no se hizo ninguna argumentación en términos religiosos, en alusión al problema luterano. Todas las intervenciones, independientemente de la opción que defendieran, se expresaron en términos relativos a razones teórico-políticas, radicalmente ligadas a la terminología maquiaveliana.

#### 4. CONCLUSIÓN

En conclusión, sabemos que Maquiavelo no solo era bien conocido en España durante los siglos XVI y XVII, sino que la repercusión de su pensamiento reverbera en los numerosos tratadistas políticos y teólogos, y además el eco de sus obras se escucha entre los hombres de Estado, ya sean diplomáticos, ya gobernantes, ya reyes, sobre los que hemos indagado.



Sabemos también que, a menudo, ha habido dudas acerca del impacto y el alcance del pensamiento maquiaveliano en España, básicamente por las ideas preconcebidas acerca de la España Moderna inquisitorial, cuya tendencia consiste en pensar que las obras de Maquiavelo no fueron leídas en España al estar incluidas en el Índice de libros prohibidos por la Iglesia católica. Esta interpretación, por lo demás, es absolutamente lógica si observamos el mantenimiento de la moral de orden cristiano en España durante los siglos XVI y XVII. Y, si a ello le unimos la escasez de traducciones castellanas de la obra de nuestro autor, la argumentación parece revestirse de una lógica infalible.

Sin embargo, el orden de lo lógico no siempre alcanza el orden de lo real, y mucho menos de la verdad. Por un lado, esperamos haber mostrado que de la escasez de traducciones al castellano de la obra maquiaveliana no se infiere necesariamente la ausencia de su huella e influencia en España durante los siglos trabajados. Por ello concluimos que la escasez de traducciones no resulta un argumento ni un criterio válido para negar la presencia, el impacto y el influjo de la obra maquiaveliana, pues pudieron ser otros los medios de propagación de su pensamiento. Por ejemplo, consideramos legítima la idea que defiende la difusión de su pensamiento desde las obras escritas en toscano, dado que no había necesidad de traducciones para el potencial lector de Maquiavelo, o para aquellos que se formaron en Italia, y además hemos acreditado la presencia de la obra de Maquiavelo en lengua toscana en múltiples bibliotecas de los siglos XVI y XVII. Es más, creemos que la vía de permeabilización y difusión del incipiente maquiavelismo fue mucho más amplia que la demostrada por medio de las referencias bibliotecarias.

Por otro lado, tanto la actitud de la Iglesia romana como la de la Inquisición española no fueron inicial ni unívocamente opuestas a los planteamientos maquiavelianos, ni en el mismo momento ni con la misma contundencia, y este hecho facilitó la transmisión de la obra y las concepciones políticas de nuestro autor. Así lo demuestra conceptualmente la temática desarrollada por ciertos hombres de letras españoles<sup>26</sup> de gran relevancia en los siglos XVI y XVII en torno, por ejemplo, al realismo político como contrapunto al utopismo naciente; la experiencia política personal; las relaciones entre política y ética; o la *razón de Estado*; la educación del príncipe; la *historia* como *magistra vitae*; la obtención y observancia de la virtud; el arbitrario devenir de la fortuna; la adulación y la falsedad; la simulación y la disimulación; el estudio de los tipos de gobierno más deseables; la relación entre fines y medios; la cuestión acerca de la naturaleza humana y la constitución del Estado; el papel de la religión en la política; la legitimidad, etc. Y aun cuando las redes inquisitoriales cayeran sobre la obra de Maquiavelo, ni fue esta la mayor de sus preocupaciones ni pudieron atraparla absolutamente, pues es evidente que permeabilizó. En consecuencia, los argumentos y criterios expuestos que niegan la presencia, el impacto y la influencia de la obra y el pensamiento de Maquiavelo en España durante los siglos XVI y XVII resultan insuficientes. Afirmamos la pervivencia y el impacto

---

<sup>26</sup> Véase la nota 1.

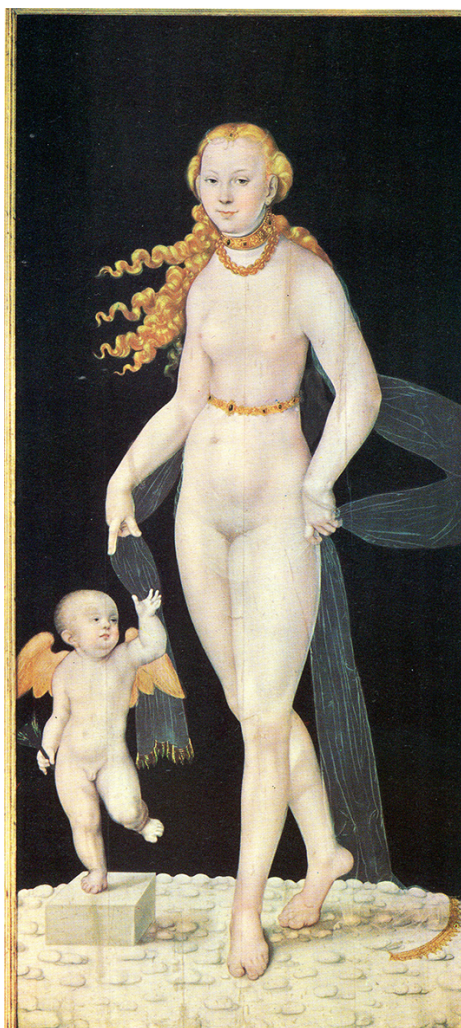


del pensamiento maquiaveliano, así como las categorías y conceptos que se derivan de su obra, tal como recogen diversos autores de relevancia y prestigio para la literatura política española en los siglos XVI y XVII.

RECIBIDO: septiembre 2019; ACEPTADO: diciembre 2019







Lucas Cranach *el Joven*, 1540.





# LA ANTROPOLOGÍA SPINOZIANA FRENTE A LA ANTROPOLOGÍA CARTESIANA

Daniel Moreno Moreno  
IES Miguel Servet (Zaragoza)  
[dmoreno@unizar.es](mailto:dmoreno@unizar.es)

## RESUMEN

En el artículo se ponen frente a frente la antropología cartesiana –especialmente *Les passions de l'âme* (1649)– y la antropología spinoziana expuesta en el manuscrito llamado *Korte Verhandelning* y en su *Ethica* (1677). Se comprueba la clara influencia de Descartes sobre Spinoza, pero se constata también la diferencia de fondo: el enfoque cartesiano es médico, psicológico y fisiológico mientras que el de Spinoza es teológico, lógico y moralista. Se ofrece además una nueva interpretación del famoso pasaje de la *Ética* donde Spinoza critica, no sin ironía, expresamente a su maestro Descartes.

PALABRAS CLAVE: mente, cuerpo, pasiones, Dios, inmortalidad, beatitud, Descartes, Spinoza.

## SPINOZIAN ANTHROPOLOGY VERSUS CARTESIAN ANTHROPOLOGY

## ABSTRACT

This paper confronts Descartes' anthropology –particularly *Les passions de l'âme* (1649)– and the anthropology that Spinoza expounds in his manuscript *Korte Verhandelning* and in his *Ethica* (1677). The great influence of Descartes upon Spinoza is detected, but their differences are discussed too: Cartesian views are medical, psychological and physiological; Spinozian views are theological, logical and moral. The paper focuses on the famous fragment of *Ethics*, where Spinoza quotes Descartes in order to criticize him, with a little irony.

KEYWORDS: mind, body, passions, God, immortality, beatitude, Descartes, Spinoza.



El lector atento de *Laguna. Revista de Filosofía* ya tiene noticia de la reinterpretación ofrecida en sus páginas de la antropología y la gnoseología cartesianas, así como de la particular lectura que Spinoza publicó sobre la teología de Descartes<sup>1</sup>. Este artículo, por ello, continúa –y cierra– esa línea interpretativa abordando la antropología de Spinoza en comparación con la de Descartes. Se centrará en el análisis del *Korte Verhandelng* o *Tratado breve*, dado que, en su segunda parte, sigue muy de cerca *Las pasiones del alma*<sup>2</sup> cartesianas, sin renunciar a las obligadas referencias a la *Ética*<sup>3</sup> spinoziana, donde queda expuesta la versión definitiva y en cuyo Prefacio a la parte v se encuentra la famosa crítica de Spinoza a la conclusión de la primera parte de *Las pasiones del alma*. Quedarán así contrapuestas ambas antropologías y se verá claramente hasta dónde sigue Spinoza a Descartes y cuándo se separa de su maestro.

## 1. UN MANUSCRITO LLAMADO *TRATADO BREVE*

Desde 1990 contamos en castellano con una estupenda edición, a cargo del esforzado Atilano Domínguez, de un manuscrito atribuido a Spinoza, encontrado y publicado en el siglo de XIX con el título *Korte Verhandelng van God, de Mensch en des Zelfs Westand*, esto es, *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad*<sup>4</sup>. El manuscrito incluye un Prefacio anónimo que lo presenta como traducción holandesa de un tratado en latín escrito por Spinoza. Dado que este tratado, de existir, se ha perdido, contamos sólo con la versión en holandés. Y pongo en cuestión la versión del presentador anónimo porque cuesta creer que Spinoza redactara un tratado y que este presentara el aspecto libre, oral, cargado de reexposiciones en notas, ordenado, sí, pero no al modo spinoziano, y con dos apéndices. Más bien parecen notas y bosquejos, sin duda de Spinoza, pero lejos de constituir un tratado. Está dividido en dos partes, sobre Dios y sobre el ser humano y su felicidad; compuestas a su vez por capítulos breves, al modo de sus *Pensamientos metafísicos* publicados, en 1663, junto a los *Principios de la filosofía cartesiana*<sup>5</sup>, pero sin su férreo ordena-

---

<sup>1</sup> Daniel MORENO, «Antropología cartesiana», *Laguna*, n.º 38, 2016, pp. 19-36; «Gnoseología cartesiana», *Laguna*, n.º 40, 2017, pp. 51-68, «El Descartes de Spinoza», *Laguna*, n.º 42, 2018, pp. 29-46.

<sup>2</sup> Cf. René DESCARTES, *Las pasiones del alma*, traducción de José Antonio Martínez Martínez, Madrid, Tecnos, 2010. En adelante P.

<sup>3</sup> Cf. BARUCH DE ESPINOSA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1979. La edición original latina, según la edición de Carl Gebhardt, se encuentra disponible en <http://spinoza.tk>. En adelante E.

<sup>4</sup> Cf. SPINOZA, B., *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1990. La versión en holandés, según la edición de Carl Gebhardt, se encuentra disponible en <http://spinoza.tk>. En adelante utilizaré la abreviatura habitual, procedente del título holandés: KV.

<sup>5</sup> Cf. SPINOZA, B., *Principios de filosofía de Descartes y Pensamientos metafísicos*, recogido en *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*. Edición de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988.



miento lógico. Además, la primera parte presenta, entremetidos, dos breves Diálogos –género tan del gusto humanista–, pero que Spinoza apenas pule. Por el contenido, ambas obras están íntimamente ligadas, es más, se suponen mutuamente. Si en la obra publicada, Spinoza se centra en la teología, no por ello deja de dar a conocer, sucintamente, toda una antropología; y en el *Tratado breve*, si bien comienza con la teología, deja a un lado lo principal, esto es, la *esencia* y definición de Dios –el tema principal de los *Pensamientos metafísicos*–, y se centra en la crítica a las tres sustancias cartesianas y en los *atributos* de Dios, ya propios, como ser causa necesaria de todo y providencia, ya no propios, esto es, atribuidos por la escolástica a Dios en base a las características del ser humano, como: ser omnisciente, misericordioso, sabio o el bien supremo. La parte primera, así, sienta las bases teológicas de la antropología, expuesta en la segunda parte.

La distinción cartesiana de tres sustancias, hecha con la salvedad de que tanto la *res cogitans* como la *res extensa* no se bastan a sí mismas para existir sino que necesitan de la *res infinita*, o Dios, que es la única cuya esencia implica la existencia, le da pie a Spinoza para afirmar que, en realidad, sólo hay una sustancia, Dios o Ser. Las otras dos, el Pensamiento y la Extensión, y otras infinitas que ha de haber, no son más que modos o atributos<sup>6</sup>. La prudente posición cartesiana que aseguraba lo más importante para él, esto es, la distinción de lo mental y lo extenso, la no corporalización del alma –lo que le llevó, precisamente, a introducir el neologismo *mens*<sup>7</sup>–, se convierte, en manos de Spinoza, en fuente de un cúmulo de contradicciones dado que una sustancia no puede ser causa de otra o, de haber varias, no podría haber relación entre ellas, etc. Entre muchos textos posibles valga esta formulación: «Yo veo claramente –habla la Razón, en el primer Diálogo– que sólo hay un Uno, el cual existe por sí mismo y es el sujeto de todos los demás atributos. Y, si quieres llamar sustancias a lo corpóreo y a lo pensante en relación a los modos que de ellos dependen, hazlo, pero después debes también llamarlos modos en relación a la sustancia de la que ellos dependen; pues no han sido concebidos por ti –la Conspicuencia, trasunto de Descartes– como existentes por sí mismos» (KV 72-73).

De este modo, Spinoza lleva a su extremo la táctica cartesiana de quitar entidad ontológica a todas las instancias universales con las que la escolástica, basándose en Platón y en Aristóteles, había poblado el mundo. Para Spinoza todas son meros entes de razón, esto es, nada: «Todas las cosas particulares y sólo ellas tienen causa, y no las generales, que no son nada» (KV 88). Sólo hay, por tanto, seres particulares ordenados y causados por Dios, que es causa intrínseca de todas las cosas.

---

<sup>6</sup> Cf. «La *res cogitans* y la *res extensa* o son atributos de Dios o afecciones de los atributos de Dios» (E, I, 14, corolario II).

<sup>7</sup> Es sabido que Spinoza sigue a Descartes en el uso de *mens* en lugar de *anima* para evitar confundir lo mental con la forma del cuerpo, con la vida o sangre del cuerpo o con fantasmas y espíritus. Sin embargo, ni los traductores franceses de Descartes ni los traductores holandeses de Spinoza estuvieron al tanto del matiz y tradujeron *mens* como alma –*âme*, *ziel*– o como espíritu –*esprit*, *geest*–, lo que ha generado no pocos problemas interpretativos, especialmente cuando se pregunta cómo es posible que el alma se desligue del cuerpo y sea inmortal.

Las instancias intermedias son constructos conceptuales<sup>8</sup>. La naturaleza consta de particulares que, si son movimientos, se encuadran en la Extensión; si son ideas, en el Pensamiento. Los múltiples géneros, y sus diferencias, de los que habla la escolástica –junto con nociones como bien, mal, orden, confusión, calor, frío, belleza, fealdad<sup>9</sup>– son meras palabras. Y llama la atención que Spinoza llame al Pensamiento y a la Extensión «hijo, hechura o creación inmediata de Dios, también creado por él desde toda la eternidad y que permanece inmutable por toda la eternidad» (KV 94) porque son formulaciones muy cercanas a la Trinidad cristiana, donde Dios es Dios y también *Logos* –Extensión– y *Spiritus* –Pensamiento–.

## 2. SPINOZA LECTOR DE LAS PASIONES DEL ALMA CARTESIANAS

Así como en los *Principios de la filosofía cartesiana* Spinoza se muestra como un gran conocedor, si bien crítico, de Descartes, en concreto de sus *Principia philosophiae* (1644), en la segunda parte del *Tratado breve* es manifiesta la huella de las cartesianas *Passions de l'âme* (1649), que Spinoza leyó en su versión latina *Passiones animae per Renatum Des Cartes* (1650), que incluía como título de la Primera parte *Passiones, sive affectus animae*<sup>10</sup>, es decir, la equiparación de *pasiones* y *affectos*, donde el original decía simplemente *Les Passions de l'Âme*. Descartes había dividido su obra en tres partes, la primera dedicada a la naturaleza del ser humano, y la segunda y la tercera propiamente a su estudio de las pasiones. También Spinoza expone la antropología que se deriva de su teología, primero, antes de pasar a la clasificación de las pasiones. En ambos casos sigue de cerca a Descartes, aunque con matices propios.

### 2.1. MENTE Y CUERPO, DOS CARAS DE LA MISMA MONEDA

Sirva este apretado resumen de la antropología cartesiana: en el ser humano se pueden distinguir su cuerpo y su alma; al cuerpo le corresponde el calor y el movimiento, al alma los pensamientos; es un error –es *el* error, se podría decir– creer que

---

<sup>8</sup> Las implicaciones políticas de esta limpieza ontológica se exponen en el *Tratado teológico-político* (1670), donde las sectas y los grupos religiosos o gremiales, con sus jurisdicciones propias, se ven como obstáculos al poder omnímodo del Estado, que debe legislar sólo para individuos autónomos y libres, que son ciudadanos en tanto que miembros del Estado, del mismo modo que las cosas son seres en tanto que son creaturas de Dios.

<sup>9</sup> Cf. E, I, apéndice, p. 101. El finalismo, rechazado por Lucrecio, había sido por Descartes si no criticado abiertamente como hace Spinoza, sí puesto entre paréntesis como innecesario, incluso como pretencioso por parte de los humanos que pretenden conocer las intenciones divinas.

<sup>10</sup> La versión latina puede consultarse en [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86120184\\_image](https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86120184_image). Que Spinoza utilizó esa versión latina se puede comprobar cotejando la definición cartesiana de las pasiones que Spinoza cita literalmente en E 355 y que corresponde al artículo 27 de *Las pasiones del alma*.

el alma da movimiento, calor o vida al cuerpo; el cuerpo consta de órganos como el corazón, los nervios, sangre en circulación, etc., a través de los nervios se mueven los espíritus animales, que son corpúsculos procedentes de la parte más sutil de la sangre que llegan al cerebro y que originan el movimiento muscular y la sensación; al alma le corresponden sólo los pensamientos; el alma es activa cuando quiere y pasiva cuando percibe cosas, en ambos casos puede tener como objeto a sí misma o a Dios, o a cosas materiales, como el cuerpo propio o los objetos externos; las percepciones de olor o color las referimos a otros cuerpos, las de hambre o calor al cuerpo propio y las de alegría o ira al alma; estas últimas se llaman, propiamente, pasiones y muestran «la estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo» (P 96); «el alma ejerce inmediatamente sus funciones» (P 103) no en el corazón, sino en el cerebro, en una pequeña glándula situada en su centro; los combates entre distintas pasiones se deben a impulsos contrarios que afectan a esa glándula; la fortaleza del alma respecto a las pasiones procede del conocimiento verdadero.

Spinoza acepta este planteamiento general en el *Tratado breve*, como se ve en comentarios al paso: «Ningún modo del pensamiento puede producir movimiento o reposo en el cuerpo. No obstante, de acuerdo con lo que observamos en nosotros<sup>11</sup>, puede muy bien suceder que un cuerpo, que actualmente se mueve hacia un lado, llegue a moverse hacia el otro lado [...]. La causa de todo esto, y no puede ser otra, es que la mente, por ser una idea del cuerpo, está tan unida con él que ella y ese cuerpo así constituido forman juntos un todo» (KV 143), «la tristeza es causada por el amor y la unión que ella [la mente] tiene con el cuerpo» (KV 148), «la pérdida de algún bien [...] hace que los espíritus se junten en torno al corazón y que con la ayuda de otras partes lo compriman y lo cierren, justamente al contrario de lo que sucede con la alegría. Al percibir la mente reiteradamente esta presión, siente dolor. [...] Ahora bien, esto no puede significar una acción inmediata del vino sobre la mente, sino tan sólo del vino sobre los espíritus» (KV 148, nota). De hecho, la objeción a la que Spinoza responde, respecto a la unión de mente y cuerpo, no es cómo es posible que lo mental afecte a lo extenso, dado que él entiende bien a Descartes, sino por qué la mente no puede mover una piedra o el cuerpo de otra persona; su respuesta es clara: «Si bien la naturaleza tiene diversos atributos, ella no es más un ser, del que se predicen todos esos atributos», es decir la *res cogitans* y la *res extensa* son dos caras de una única moneda, por lo que, obviamente, la mente de Pedro no puede mover a Pablo (cf. KV 150-151). En la *Ética* presenta las mismas ideas con una formulación propia, y más clara: «La sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, apprehendida ya desde un atributo ya desde

---

<sup>11</sup> Spinoza distingue perfectamente los dos puntos de vista: como metafísico ha de negar la acción de la mente sobre el cuerpo y del cuerpo sobre la mente, aunque, hablando «de acuerdo con lo que observamos en nosotros», es decir, desde la mente, todos somos conscientes de querer mover el brazo y moverlo, pero no es la mente la que, físicamente, lo mueve, sino los espíritus animales del cuerpo. Del mismo modo, «el efecto principal del otro atributo es un concepto de las cosas, del cual surgirá, de acuerdo con lo por él percibido, o el amor o el odio, etc. Dado que estos efectos no llevan consigo ninguna extensión, no pueden ser atribuidos a esta, sino exclusivamente al pensamiento» (KV 143).



otro. Así también, un modo de la Extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras» (E 115); «la mente y el cuerpo son una sola y misma cosa» (E 186)<sup>12</sup>. Pero considero que lo importante son los puntos de fricción, que son los que, lógicamente, destaca Spinoza. El primero de los cuales, y más importante, enlaza con la metafísica y afecta nada menos que a la misma entidad del ser humano.

## 2.2. ENTIDAD ONTOLÓGICA DEL SER HUMANO

Del mismo que la *res cogitans* y la *res extensa* pierden en el planteamiento spinoziano su entidad de sustancias y quedan absorbidas en la *res infinita* como dos de sus atributos infinitos, el propio ser humano y sus facultades pierden entidad sustancial. La limpieza ontológica implícita en la afirmación de que sólo Dios es propiamente en tanto que es la única esencia que implica la existencia, no sólo deja convertidos en *ens rationis* a los universales, los géneros o las diferencias, sino también a la mente y al cuerpo humanos. Ahora el cuerpo-mente de cada persona es sólo un conjunto de movimientos y reposo materiales particulares, en el caso del cuerpo, y un conjunto de ideas mentales particulares, en el caso de la mente; y ambos son subconjuntos de los atributos Extensión y Pensamiento. Creo que esta es la gran iluminación de Spinoza, la que lo singulariza como pensador y la que lo distingue de Descartes y de otros cartesianos. Es la piedra angular en la que se apoya todo su sistema; de hecho, es la primera idea que expone Spinoza como corolario de su teología. En el *Tratado breve*, su formulación es: «Yo no entiendo en absoluto que el hombre, en cuanto consta de alma (mente) o cuerpo sea sustancia» (KV 97), «de ahí que todo cuanto tiene de pensamiento, no son más que propiedades del atributo pensante, que le hemos atribuido a Dios. Y, por otra parte, todo cuanto tiene de figura, movimiento y otras cosas, lo son igualmente del otro atributo que fue aplicado a Dios» (KV 98). La identidad de cada persona es, entonces, sólo un concepto, en realidad hay múltiples particulares en movimiento y cambio constantes, que sólo mantienen cierta relación entre ellos: «Si un cuerpo tiene y mantiene esa proporción, que es, por ejemplo, de 1 a 3, la mente y el cuerpo estarán igual que está ahora el nues-

---

<sup>12</sup> Este largo escolio a la proposición II de la *Ética* III, por cierto, es una buena muestra de los argumentos típicos cartesianos expuestos por Spinoza frente a la concepción tradicional de la relación entre el alma y el cuerpo. Esta ignora la nueva ciencia anatómica y su estudio del funcionamiento del cuerpo –*corporis fabrica*–, que establece la relevancia y autonomía del cuerpo, minusvaloradas ambas por la antropología tradicional. De ahí que en E II, 13, escolio, se diga: «A partir de lo dicho, no sólo entendemos que la mente esté unida al cuerpo, sino también lo que debe entenderse por unión de mente y cuerpo. Sin embargo, nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo» (E 125), y que «cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su mente que las demás para percibir muchas cosas a la vez» (*idem*). Incluso avisa de la confusión entre ideas, palabras e imágenes, cuando sólo las ideas son mentales ya que las palabras y las imágenes pertenecen al cuerpo (*cf.* E 172).



tro, el cual está sin duda constantemente sometido al cambio, mas no tan grande que se salga de los límites de 1 a 3; sin embargo, cuanto cambia él, tanto cambia, a su vez, la mente» (KV 100, nota).

Así también se lee en E II, 2: «A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre», cuyo corolario es: «La esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios», en cuanto a la mente: «La mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios» (E 123), e igual en cuanto al cuerpo respecto a la Extensión. Y cada individuo se distinguirá de otro en tanto los distintos cuerpos que constituyen su cuerpo guarden «cierta relación» (E 129), tal como se aclara en los lemas IV y V de *Ética* II. Lo mismo respecto a la mente, como se recoge en la proposición XV de *Ética* II: «La idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas». De ahí que, si se pierde esa proporción, el individuo sea otro: «Ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo» (E 307)<sup>13</sup>. Así que la perspectiva del Yo no es muy querida por Spinoza; él o piensa desde cada una de las ideas y cada uno de los movimientos del cuerpo, o desde Dios como totalidad infinita; incluso parece preferir la comunidad de individuos, ya religiosa ya política, a la unidad del yo, ya que este es entendido como un conjunto de ideas mentales y movimientos corporales sin referente ontológico relevante.

Las facultades humanas quedan eliminadas en tanto que serían realidades intermedias con autonomía ontológica, y rivales, de algún modo, a Dios, algo que Spinoza rechaza explícitamente: quienes «inventan residencias y moradas del alma<sup>14</sup> suelen mover a risa o asco» (E 151), o «no hay en la mente ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades, u otras semejantes, o son completamente ficticias, o no son más que entes metafísicos, o sea, universales, que solemos formar a partir de los particulares» (E 168), o «en la mente no hay ninguna facultad absoluta de querer y no querer sino tan sólo voliciones singulares» (E 169). Su postura por tanto no es exactamente negar la libertad de la voluntad, sino negar la voluntad. En el *Tratado breve* había escrito: «La voluntad no es una cosa real en la naturaleza, sino tan sólo una ficción y, por lo mismo, no es necesario preguntar si la voluntad es libre o no» (KV 133). Igual con el entendimiento, ya que «la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo»<sup>15</sup> (E 170). De

---

<sup>13</sup> De algún modo, «toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total» (E 132).

<sup>14</sup> Obsérvese que aquí, sí, Spinoza utiliza *anima*, no *mens*, porque está hablando de la antropología tradicional, que llena el alma de varias estancias o instancias.

<sup>15</sup> Si el alma, la voluntad y el entendimiento fueran cosas realmente distintas, su relación no sería nada fácil; de ahí que Spinoza encuentre múltiples paradojas en la antropología tradicional (cf. KV 132-133, nota 4). Por otro lado, esta tesis es explícitamente anticartesiana, aunque la diferencia de fondo no atañe, creo, a los hechos mismos, reconocidos por ambos, sino a las palabras. La discrepancia radica en si la voluntad/entendimiento es una facultad mental real o no (cf. E 172-175).





ahí que la misma necesidad que preside la naturaleza rija la relación entre voliciones particulares.

El desacuerdo con Descartes no radica, por ello, exactamente en que él defienda la libertad y Spinoza la necesidad. La conciencia de la libertad admitida por Descartes no es la que niega Spinoza porque es común a la experiencia humana, está presupuesta en el acto mismo de escribir libros para que la gente reforme su entendimiento y es la libertad a la que dedica su *Tratado teológico-político*; la discrepancia tampoco radica en que uno entienda la libertad como indecisión entre hacer o no hacer y el otro no, ya que ambos rechazan esta concepción de la libertad como de poca relevancia; para ambos –como para los clásicos–, una persona libre lo es porque no obedece, como los esclavos, sino que manda, como los señores. La separación entre ambos se da a otro nivel: Descartes considera que cada persona puede mandar sobre sí mismo, algo que lo acerca a Dios; Spinoza, sin embargo, niega que cada persona sea autónoma para mandar sobre sí misma, el sabio reconoce en ese poder la acción de Dios, es el ignorante el que se cree causa de sus actos, ignorando la causa única, total y absoluta, que es Dios. Tanto Spinoza como Descartes comparten la conciencia del poder de la razón sobre las pasiones, discrepan sólo en la interpretación de esa experiencia: Descartes sitúa esa potestad en cada persona, Spinoza la sitúa en Dios mismo; algo, por cierto, que, en última instancia también acepta Descartes, pero sin restarle entidad ontológica y moral a cada persona. Ahí, creo, está la clave de la diferencia entre ambos.

### 2.3. IDEAS DE COSAS, COSAS IDEADAS

La teoría del conocimiento spinoziana está centrada en la unión cognoscitivo-ontológica con Dios. De ahí que, cuando distingue distintos niveles de conocimiento, su objetivo sea destacar el grado superior. Los errores proceden del testimonio personal o de la experiencia o de las opiniones, incluso de la fe verdadera, sólo el conocimiento claro y distinto supone «una unión inmediata con la cosa misma» (KV 106, nota 1). La fe verdadera «nos muestra sin duda qué le corresponde ser a la cosa, pero no qué es en realidad. Y este es el motivo por el cual la fe no nos hace unir con la cosa creída. Digo, pues, que ella nos dice qué le corresponde ser a la cosa, y no qué es. Entre lo uno y lo otro existe una gran diferencia» (KV 107). Y esa es, claro, la diferencia que Spinoza persigue porque él tiene como objetivo unirse a Dios –más que, digamos, hacer avanzar el conocimiento humano, que era el objetivo de Descartes–. Y esto afecta incluso a la concepción de las ideas y del juicio. Para Spinoza, la diferencia ontológica entre las ideas y las cosas de que son ideas pasa a un segundo plano frente la diferencia real entre una idea adecuada y una idea inadecuada: la primera acoge al objeto de modo total, la segunda de modo superficial o parcial. Por tanto, no todas las ideas son iguales entre sí, su igualdad en tanto que ideas oculta la diferencia fundamental: en unas se hace presente el objeto mismo y ya no hay lugar para la duda ni para el error; en las otras sí, incluso se «puede pen-



sar que se está en la verdad» (KV 129)<sup>16</sup>. La concepción de juicio también cambia con este enfoque, de modo que «jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma» (KV 134). Las mentes débiles son aquellas que hacen juicios meramente verbales en base a «una ligera acción del objeto en ellas» (KV 135). La diferencia entre el sabio y el ignorante es, así, físico-psíquica. Finalmente, también la evidencia cambia ligeramente de estatus: el equilibrio cartesiano entre lo subjetivo y lo objetivo cae en Spinoza, claramente, del lado del objeto ya que algo no es verdadero porque sea evidente, sino que es evidente porque es verdadero: «Las cosas más claras de todas se dan a conocer a sí mismas y su verdad, de tal modo que sería una gran necedad preguntar cómo es uno consciente de eso. Pues, como se ha dicho que son las más claras, no puede haber jamás ninguna otra claridad por la que pudieran ser clarificadas» (KV 129).

En la *Ética* se reformulan estas ideas y se explica el origen de las nociones comunes y de los conceptos generales. Se recordará que para Descartes principios como el principio de no contradicción y otros eran innatos; pues bien, para Spinoza, proceden de las características comunes en los cuerpos: «Hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres, pues todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente» (E 153). En cuanto a conceptos como «ser», «cosa», «algo», «hombre», etc., lejos de tener privilegio cognoscitivo u ontológico alguno, no son más que ideas confusas que la mente construye por ser incapaz de recoger todos los matices de las cosas particulares, como prueba el hecho de que en cada persona son distintas (cf. E 155-156).

Me centraré, con todo, en la definición del tercer grado de conocimiento porque ilustra perfectamente la diferencia de talante entre Spinoza y Descartes. Es un grado de conocimiento, por cierto, más bien aludido que expuesto con claridad por Spinoza, cuya definición es pospuesta en numerosas ocasiones, tanto en el *Tratado breve* como en la *Ética*, algo así como si él prefiriera hablar de sus efectos a quien ya los conozca que hablar de colores a los ciegos. De hecho, la definición más completa se encuentra casi al final de la *Ética*, en la demostración de la proposición 25 de la parte v: «El tercer grado de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más entendemos a Dios y, por ende, la suprema virtud de la mente, esto es, que su potencia o naturaleza suprema, o sea, su supremo esfuerzo, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento» (E 377). Sólo que se da la circunstancia de que ya Descartes había cerrado la meditación quinta de sus *Meditaciones de prima philosophia* advirtiendo que sin Dios no hay verdad: «Y así veo muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios; de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna.

---

<sup>16</sup> Para la versión de estas cuestiones en la *Ética*, véase E II, proposición 43, escolio.



Y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta acerca de infinidad de cosas: y no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo»<sup>17</sup>. El talante es, con todo, distinto. Es sabido que Descartes se esforzó, con mayor o menor fortuna, en construir un completo sistema científico alternativo al tradicional –del cual Dios era el marco general–, mientras que Spinoza meditó sobre la persona perfecta y, seguramente, se esforzó él mismo en ese camino personal de perfección –en el cual Dios ocupa el lugar central, casi único–, que compartiría con un grupo de elegidos.

#### 2.4. PASIONES, PASIONES, PASIONES

La otra vertiente de la teoría del conocimiento spinoziana tiene que ver con el origen y, en su caso, el control de las pasiones. En efecto, de los grados inferiores del conocimiento proceden las pasiones y sólo del grado superior procede la beatitud. Con todo, el *Tratado breve* sigue de cerca los análisis cartesianos de *Las pasiones del alma*, aunque, como se verá, con talante distinto.

Descartes había establecido seis pasiones primitivas –admiración, amor, odio, deseo, gozo y tristeza– y muchas otras derivadas, y había estudiado paciente-mente, en cada una de ellas, «la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que está en medio del cerebro» (P 131) y el diferente movimiento de la sangre, de la agitación del corazón, del pulso, de la digestión de los alimentos en el estómago, etc.; también los signos exteriores de cada una de las pasiones, como los diferentes movimientos de los ojos y del rostro, o su cambio de color, o los temblores, la languidez, las risas, lágrimas, gemidos, suspiros, etc. Al comienzo, además, había avisado de que su planteamiento no iba a ser «explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico» (P 49-50). Pues bien, Spinoza adopta claramente el punto de vista de un filósofo moral: «Comenzaremos a investigar qué pasiones son para nosotros racionales y cuáles irracionales» (KV 106), o «el tercer efecto de la verdadera fe es que nos proporciona el conocimiento del bien y del mal, y nos señala todas las pasiones que hay que destruir. Y, como antes hemos dicho que las pasiones que surgen de la opinión están sujetas a grandes males, merece la pena que veamos ahora cómo ser cernidas, a fin de que veamos qué hay de bueno y qué de malo en ellas [...] a fin de lograr saber cuáles debemos escoger y cuáles desechar» (KV 107). Así que cuando Spinoza habla de la admiración, del amor, del odio, del deseo, de la alegría, de la tristeza, etc., su planteamiento difiere ostensiblemente del cartesiano.

---

<sup>17</sup> René DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, edición de Vidal Peña, Oviedo, KrK, 2004, p. 220. También en sus respuestas a las segundas objeciones, Descartes reconoce que un ateo podría saber geometría pero no «mediante una ciencia verdadera y cierta [...] supuesto que se trata de un ateo, no puede estar seguro de no engañarse en aquello que le parece evidéntísimo» (*ibid.*, p. 340).



Baste un ejemplo, dado que un estudio pormenorizado que compare cada pasión y analice sus diferencias respecto a las reformulaciones de la *Ética* cae fuera de este artículo. Cuando Descartes habla del amor, lo presenta como «una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que le incita a unirse a voluntad a los objetos que parecen serle convenientes» (P 151), y considera irrelevante la distinción –moralista– entre amor de concupiscencia y amor de benevolencia, o entre el amor a la ambición, al dinero, al vino o a una mujer. Spinoza, sin embargo, distingue entre el amor en función de los objetos a que se una. Si el objeto es perecedero, será perjudicial, afirma incluso que «sin duda es miserable aquel que se une con una cosa perecedera» (KV 111), o «está claramente desvelado el veneno y el mal que está metido y escondido en el amor a esas cosas. Pero aún lo vemos de forma incomparablemente más clara si advertimos de qué bien tan magnífico y excelente somos separados a causa del gozo de ellos» (*idem*). Si el objeto es eterno e imperecedero, pero no lo es por sí mismo, es mejor que amar un objeto perecedero, pero es sólo un paso más en el camino que lleva a amar a Dios, «en el cual, por ser perfecto, debe descansar necesariamente nuestro amor» (KV 112); el conocimiento supone «la manifestación inmediata del objeto mismo al entendimiento. De ahí que, si el objeto es excelente y bueno, la mente se unirá necesariamente con él, tal como hemos dicho también de nuestro cuerpo» (KV 153).

En la *Ética*, Spinoza olvida por completo el aspecto fisiológico de las emociones y se centra en su definición y ordenamiento lógicos. Como afectos primitivos elige el deseo, la alegría y la tristeza –cuando en el *Tratado breve* partía del deseo, el amor y el odio–, a partir de los cuales define hasta cuarenta y ocho afectos derivados –por treinta y dos en el *Tratado breve*–, entre los que se encuentran desde la desesperación o el menosprecio hasta la crueldad o la generosidad, pasando por el vituperio, la consternación o el contento de sí mismo. Aquí llama la atención el aviso contenido en el prefacio a la parte III, donde Spinoza se distancia de los moralistas que no se esfuerzan por entender los afectos sino que los detestan y ridiculizan y consideran la naturaleza humana como fuente de los vicios; él, sin embargo, defiende que en la naturaleza todo es necesario y perfecto, por lo que expondrá los afectos «como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos» (E 182); lo cual lo aleja de ciertos moralistas, ciertamente, pero también lo mantiene alejado del enfoque cartesiano, más científico y descriptivo. En el prefacio a la parte IV, escribe: «Me he propuesto demostrar [...] qué tienen de bueno o de malo los afectos» (E 262); en el prefacio a la parte V: «Entenderé por “bueno” aquello que sabemos con certeza ser medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos. Y por “malo”, en cambio, entenderé aquello que sabemos ciertamente que nos impide referirnos a dicho modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos según se aproximen más o menos al modelo en cuestión» (E 267). De hecho, me parece que fueron sus juicios sobre ciertas pasiones –y sobre Dios y la inmortalidad– los que motivaron las fuertes reacciones en su contra por parte de algunos de sus primeros lectores.



Es sabido que Descartes, cuando encomendó sus *Meditaciones* a los teólogos de la Sorbona parisina, les anunció que había demostrado la inmortalidad del alma; después tuvo que reconocer que sólo había mostrado la distinción real entre el cuerpo y el alma humanos, y que tenía que dejar su separación efectiva por Dios a la fe. Su concepción se alejaba de la habitual porque tal separabilidad se la concedía sólo a las funciones superiores del alma, esto es, a las que –aparentemente– no dependían del cuerpo, como pensar en Dios, las matemáticas o pensamiento abstracto; por ello, las pasiones, la memoria o las percepciones estaban fuera de consideración. Con todo, esa cuestión, como la de Dios, era para él meramente el marco para sus estudios de la naturaleza, de las percepciones o de la geometría. También Spinoza habla de la inmortalidad, pero, en su caso, es una cuestión central, como Dios; y también en su caso se alejó de las concepciones tradicionales.

En el *Tratado breve* escribe: «En cuanto la mente sólo está unida con el cuerpo y el cuerpo llega a perecer, también ella debe perecer ya que, al faltar el cuerpo, que es el fundamento de su amor, ella debe perecer con él. En cuanto ella está unida con una cosa que es y que permanece inmutable, también ella deberá, por el contrario, permanecer inmutable» (KV 156-157). De modo que, en tanto que la mente es el conjunto de ideas mentales, la suerte de cada idea irá pareja a la del objeto del que es idea: si este perece, la idea también, si el objeto es imperecedero la idea también. Dado que sólo Dios es imperecedero, sólo las ideas que se unan a Dios serán por tanto inmortales, y esas ideas serán las mismas en todas las personas que logren unirse a Dios. Como se ve, es una concepción de la inmortalidad donde confluyen todos los principios gnoseológico-ontológicos expuestos anteriormente y que nada, o muy poco, tiene que ver con la inmortalidad tradicional, dado que las ideas de lo eterno no lo son de un yo particular que «mereciera» premio o castigo.

En *Ética* v, 23 vuelve a hablar de la inmortalidad, pero dándole un aspecto poco reconocible. Las que son eternas son las ideas que componen la mente en tanto que son modos del atributo Pensamiento, que es infinito y eterno; además, la eternidad no tiene que ver con el tiempo, que no está presente en Dios, «mas no por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos» (E 376). Esto es, Spinoza no tiene en mente la inmortalidad de la que se hablaba en los púlpitos y que tanto representaban los pintores y los músicos de su época, sino la *sensación* de inmortalidad, de la que el sabio goza al ejercer el tercer grado de conocimiento y al contemplar las demostraciones matemáticas o éticas. Además, el cuerpo del sabio le permite ese gozo dado que tiene una mente «cuya mayor parte es eterna» (E 388) y en nada piensa menos que en la muerte y en los premios o castigos del más allá, que eran precisamente los pilares de la religión. De ahí que Spinoza avise que la moralidad y la religión no han de basarse en la esperanza, el miedo, las penas o los castigos asociados a una duración pálidamente física tras la muerte. Según él, la utilidad es fundamento suficiente para las leyes del Estado que regulen la moralidad social.



De modo que no sólo era el Dios spinoziano el que presentaba un aspecto muy distinto de su rostro habitual<sup>18</sup>. Ahora Spinoza defiende que las pasiones no son propias de Él –cuando, por contra, los cristianos reviven cada año la Pasión del Cristo Jesús– y que Dios no ama a los humanos (KV 157), ni hubo Decálogo (KV 158) ni conversación con Moisés (KV 160), tampoco hay demonios (KV 162); además, el verdadero infierno son las malas pasiones y a Dios no hay que temerle (KV 139); la religión auténtica le parece que es seguir las leyes de la naturaleza (KV 140). Y, en su análisis de los afectos humanos, rechaza todos los que habitualmente cultivaban los predicadores de todos los grupos religiosos: la superstición (E 328, 348), la abyección (E 344), las lágrimas, el miedo, la impotencia, la desgracia (E 312); mientras que la risa, los perfumes, el teatro y la música, tan criticados desde el púlpito, sí son buenos, según Spinoza (*idem*); también son malos la tristeza, la humildad, el arrepentimiento, la conmiseración, etc.; y lo que es sagrado para una religión es profano para otras (E 252). Motivos más que suficientes, me parece, para los exabruptos de los que fue objeto Spinoza desde el comienzo ya que parecen opiniones dirigidas expresamente contra las religiones de su época. En estas cuestiones, Descartes cultivó siempre la prudencia, pero Spinoza las consideraba irrenunciables, sabiendo que eso lo convertía en un pensador no popular, algo de lo que era perfectamente consciente. De su ideal de persona perfecta, sabia o santa dice, en la última frase de la *Ética*: «Todo lo excelso es tan difícil como raro» (E 392).

## 2.6. EL SANTO, EL SABIO, EL PERFECTO, EL ESCLAVO DE DIOS

Si la antropología cartesiana conducía al estudio del cuerpo humano y de la fisiología de las emociones, la antropología spinoziana, como se ve, conduce al cultivo de ciertos momentos físico-mentales –los de gozo, contento de sí mismo, felicidad, beatitud– que son bien conocidos en distintas tradiciones filosóficas, religiosas y místicas. Spinoza los convierte en el eje de su planteamiento ya que, en cualquier asunto que trata, siempre tiene en mente a Dios y a la unión con Dios, a la que llama salvación, renacimiento, sabiduría, etc. Por mor de la brevedad, eludiré las citas y presentaré no sólo su descripción de la persona perfecta en contraposición a la persona ignorante, sino las cuestiones parejas: 1) si la razón se basta para el control de las malas pasiones y 2) si es posible conocer el bien y aprobarlo pero hacer el mal. Las respuestas spinozianas serán: 1) la razón no se basta, es necesario Dios y 2) si se conoce realmente el bien, se hace necesariamente.

En el *Tratado breve*, Spinoza presenta al perfecto como aquel que se sabe parte de la naturaleza, que nada puede hacer por sí mismo para su salvación sino que se siente siervo y esclavo de Dios; por eso evita la presunción, el odio a los demás,

---

<sup>18</sup> Sobre su concepción de la divinidad escribe: «No nos preocuparemos demasiado de las imágenes que los hombres tienen comúnmente de Dios, sino que tan sólo investigaremos qué es lo que los filósofos nos saben decir de él» (KV 89).



la parcialidad, la tristeza, la desesperación, la envidia, el miedo, el temor a Dios; cuando ayuda al prójimo lo hace por necesidad, y ayuda también a los impíos; la suprema beatitud consiste en el amor-unión con Dios, un goce intelectual que consiste en la contemplación de las cosas incorpóreas; cuando llega Dios a la mente, todas las pasiones malas quedan arrinconadas, aunque nunca eliminadas, la razón por sí sola no se basta para ello; es, literalmente, un segundo nacimiento como efecto de la unión con un objeto imperecedero, que produce alegría, tranquilidad de ánimo, salvación y beatitud.

En *Ética v*, Spinoza sostiene que el sabio, aunque no tiene un control absoluto sobre las pasiones, es más poderoso que el ignorante. Su fuerza consiste en conocer; ahora bien, esa fuerza nada tiene de «espiritual» o «intelectual», como si fuera una instancia de otro mundo que *actuara* sobre las pasiones; es una fuerza que radica en las ideas de la razón, cuyo orden es el mismo que el orden de los movimientos del cuerpo, entre los que se encuentran también los movimientos de las pasiones; así, conocer, esto es, tener ideas adecuadas, implica que en el cuerpo las pasiones pierden –es más, ya han perdido– terreno, pero ni desaparecen ni pierden su fuerza. Para Spinoza, conocer implica al cuerpo, no es algo «angelical»; de ahí que el sabio viva en alegría, en el sentido de expansión físico-psíquica. Así, la muerte no es nada, pensar en ella sólo debilita; y no se puede querer lo bueno y hacer lo malo porque, para Spinoza, querer lo bueno implica que lo bueno ha ganado ya la partida, por lo tanto, se hace. Quienes hablan como la Medea de Ovidio en sus *Metamorfosis*, VII, 20 –*vide meliora proboque deteriora sequor* (E IV 17, esc.) [veo lo mejor y lo apruebo pero sigo lo peor]– es porque en ellos el conocer es todavía débil, tienen ideas inadecuadas<sup>19</sup>. La práctica y el ejercicio son muy importantes para ordenar las ideas y fortalecer las adecuadas (cf. E v, 10, escolio)<sup>20</sup>. Cuando estas son más que las inadecuadas, la persona vive en lo eterno, deja a un lado lo particular y cultiva la amistad de quienes, como ella, adoptan a menudo el punto de vista de la divinidad, y la unión alegre y gozosa con la naturaleza divina y omnificiente. Se liberan así también de las ataduras de los prejuicios, de la superstición y de la observancia de las reglas de los distintos grupos religiosos; son esclavas, pero de Dios, lo que supone la máxima libertad. Por eso Spinoza acaba su *Ética* recordando que el sabio no controla las pasiones por la fuerza de su razón exclusivamente, sino por la presencia de Dios: «En virtud de gozar la mente de ese amor divino o beatitud tiene el poder de reprimir las concupiscencias; y, puesto que la potencia humana para reprimir los afectos consiste sólo en el entendimiento, nadie goza entonces de esa beatitud porque reprima sus afectos, sino que, por el contrario, el poder de reprimir sus concupiscencias brota de la beatitud misma» (E 392).

<sup>19</sup> También Descartes había distinguido entre almas fuertes y débiles en función de «juicios firmes y precisos respecto al conocimiento del bien y del mal, según los cuales ha resuelto conducir las acciones de su vida» (P 125). Véase también P 126.

<sup>20</sup> También Descartes insistió en la importancia de la práctica en parecidos términos, cf. P 118-120.



### 3. LA CRÍTICA DE SPINOZA A DESCARTES EN *ÉTICA*, V, PREFACIO

Spinoza se guarda su crítica explícita a Descartes –la más conocida– para el prefacio a *Ética* v, aunque la había anunciado en el prefacio a *Ética* III, donde llama a Descartes «celebérrimo» (E 182). Es importante destacar el contexto de la crítica para evitar las malas interpretaciones al uso. En E III Spinoza critica a quienes entienden al ser humano como «un imperio dentro de otro imperio» (E 181), cuando, para él, el ser humano no es causa de sus actos y, por tanto, tampoco responsable de sus vicios; en esa línea nombra a Descartes como quien «cree que la mente tiene una potencia absoluta sobre sus acciones» (*idem*). Ese es también el contexto en E v, donde Spinoza nombra a los estoicos, los cuales creyeron «que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad y que podemos dominarlos completamente» (E 353), opinión «muy próxima a la de Descartes» (*idem*). De modo que la cuestión no es cómo actúa la mente en el cuerpo sino si la voluntad, o la razón, tienen un poder absoluto sobre los afectos. Tras el repaso a la antropología de ambos, se ve claramente que Spinoza discrepa con Descartes, y con la antropología tradicional, en esos dos puntos: ni la voluntad es una facultad con poder de suyo ni la potencia de la razón es absoluta.

Se da la circunstancia, sin embargo, de que Spinoza cita pormenorizadamente *Las pasiones del alma*, donde Descartes habla<sup>21</sup> de la importancia de la glándula pineal para la unión de la mente<sup>22</sup> y el cuerpo, lo cual ha dado pie a pensar que ahí radica su crítica a Descartes. Sin embargo, basta cotejar esos pasajes con los correspondientes del *Tratado breve*<sup>23</sup> para comprobar que también Spinoza piensa que la mente actúa sobre el cuerpo y este sobre la mente a través de los espíritus animales y que, cuando hay movimientos contrarios, se produce la sensación de angustia, lo que muestra la íntima unión de la mente con el cuerpo. De modo que no es ahí donde está la discrepancia, sino en la conclusión cartesiana que Spinoza parafrasea: «No hay alma tan débil que no pueda, estando bien guiada, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones» (P, art. 50), donde la palabra que molesta a Spinoza es «absoluto», matiz unido al presupuesto cartesiano de que «la determinación de la voluntad depende de nuestra sola potestad» (E 355), principio donde lo que molesta a Spinoza es «nuestra sola» potestad; finalmente la conclusión sería que «adquirimos un imperio absoluto sobre nuestras pasiones», algo que Spinoza no puede aceptar dado que Descartes, en ambos matices, olvida a Dios.

Spinoza se pregunta «¿qué entiende por unión de mente y cuerpo?, ¿qué concepto claro y distinto tiene de la íntima unión de un pensamiento y una pequeña

<sup>21</sup> Cf. P 10, 30-36, 44, 50.

<sup>22</sup> Por cierto, Spinoza escribe «*animam seu mentem*» para indicar que, aunque Descartes habla de «alma», él sabe que quiere decir «mente», palabra que el mismo Spinoza, como buen cartesiano, utiliza en toda su obra. La misma oscilación se da en KV, al comienzo de la parte segunda. Este matiz ha escapado a los traductores, tanto contemporáneos como actuales.

<sup>23</sup> Cf. KV 144-145, 148.





porción de cantidad? Quisiera, ciertamente, que hubiese explicado dicha unión por su causa próxima. Pero había concebido la mente como algo tan distinto del cuerpo que no pudo asignar ninguna causa singular ni a esa unión ni a la mente misma, y le fue necesario recurrir a la causa del universo entero, es decir, a Dios» (E 356). Además, «como no hay proporción entre la voluntad y el movimiento, no puede haber tampoco comparación entre la potencia o fuerza de la mente y la del cuerpo, y, por consiguiente, las fuerzas de éste nunca pueden estar determinadas por las fuerzas de aquella» (*idem*). Finalmente, la glándula no recibe todos los nervios y no puede «ser movida con tanta facilidad y de tantos modos» (E 357).

Considero que estas críticas no ponen en cuestión la relación cartesiana mente-cuerpo –tal como hicieron Pierre Gassendi e Isabel de Bohemia–, sino la posición privilegiada, el papel protagonista, de la glándula pineal en mitad del cerebro como un centro de poder autónomo para regir el movimiento de los espíritus animales de un modo que, ciertamente, Descartes explica forzando su hipótesis y que, entendido literalmente, da lugar a la ironía de Spinoza. Él no pone en duda la unión, pero quiere que se explique bien –un lugar tan pequeño no puede tener una confluencia de movimientos, a veces contrarios, tan grande–. Es más, creo que Spinoza resuelve a su modo las paradojas puesto que, al ser más claro que Descartes, establece que sólo hay un Dios, sólo hay una Naturaleza, sólo hay un hecho, que puede ser entendido ya desde la mente/Pensamiento ya desde el cuerpo/Extensión, pero no es necesario ese punto físico-psíquico de «intercambio». La glándula pineal sería, además, la representación, dentro del cuerpo, de la voluntad o el entendimiento de cada persona entendidos como facultades con suficiencia ontológica y con poder autónomo y libre –como un dios en pequeño–, algo que Spinoza entiende como incompatible con el poder único e inmanente de Dios. Spinoza prefiere hablar de poder «parcial»: «Cada cual tiene el poder –si no absoluto, al menos parcial– de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos» (E 360).

#### 4. CONCLUSIÓN

Espero haber mostrado que se puede volver a los textos originales de los filósofos y explicarlos sin la ayuda de las tan peligrosas etiquetas y clasificaciones filosóficas, puestas en circulación desde la proliferación de las Historias de la Filosofía, con claro sesgo nacional incluso continental, hace cien años, cuando, sintiendo el positivismo como una amenaza, la filosofía se reinventó a sí misma, pero que han dado lugar a una interminable lista de falsos problemas. También, confío, la necesidad de una nueva lectura de los textos de Descartes y de Spinoza que atienda a la novedad que supuso el descubrimiento de lo mental como realidad con entidad propia y ajena por completo a lo físico, lo que supuso, a la vez, restituir al cuerpo todas las características que la tradición le había quitado y colocado en el alma. Es el alma la gran perdedora de esta revolución conceptual, el cuerpo y los animales los grandes ganadores, y lo mental, tan escurridizo, el nuevo descubrimiento no del todo bien asentado en la tradición cartesiana.



En este marco general común, la diferencia entre Descartes y Spinoza es bastante ostensible. Descartes escribe fundamentalmente como médico, estudia la anatomía del cuerpo, especialmente el cerebro, la fisiología de las emociones y el mecanismo de la visión; sin descuidar el aspecto mental-psicológico, campo donde se muestra como un fino observador de los mecanismos mentales. Su explicación de la separación de lo extenso y el pensamiento quedó, no obstante, sujeta a interpretaciones varias, dado que el tema era nuevo, el vocabulario difícil y el terreno resbaladizo. Spinoza, siguiendo los pasos de su maestro, formula con más claridad la relación pensamiento-materia entendida como dos puntos de vista alternativos sobre una única realidad; de ahí que –en su *Ética*, no en el *Tratado breve*– pueda leer con ironía los intentos cartesianos –ciertamente imaginativos– donde este proyecta sobre el movimiento de los corpúsculos que animan y sensibilizan el cuerpo todas las variaciones de las pasiones humanas tal como se experimentan habitualmente; pero puede hacerlo, sobre todo, porque su enfoque es distinto: él quiere clasificar y definir las pasiones-afectos más como lógico que como médico para poder, como teólogo-moralista, juzgar qué pasiones ha de fortalecer el sabio y cuáles debilitar. Descartes hace ciencia, en su doble vertiente teórico-práctica, Spinoza vive sus planteamientos experiencialmente, de ahí la importancia del amor como unión con lo que le asegure renovación físico-psíquica y gozo especial. Descartes se presenta como alternativa a la explicación de la naturaleza y del ser humano con vocación mayoritaria, mientras que Spinoza escribe para los pocos que sintonizan con él; de manera que, si desconociéramos su obra política, podríamos pensar que era un místico, con una experiencia muy directa del renacimiento asociado a las experiencias religiosas intensas del tipo de las vividas por Miguel Servet o que su ideal sería vivir en una sociedad de intelectuales-amigos, reducida a fuerza de excelente. Eso le permite ser coherente sin prudencia: del mismo modo que rechazó las proyecciones humanas sobre Dios y las proyecciones humanas sobre la naturaleza, también rechaza las proyecciones humanas sobre el propio ser humano cuando decimos que tenemos voluntad, entendimiento, que somos libres, en el sentido de ser un poder autónomo, y que somos personalmente duraderos, esto es, inmortales.

El escolio a la proposición décima de E II, donde Spinoza critica a quienes «no son lo bastante consecuentes consigo mismos», me parece que resume bien la diferencia de talante entre Descartes y Spinoza; ante la imposibilidad de citarlo completo, elijo este fragmento: «Al considerar las cosas de la naturaleza, han pensado en todo menos en la naturaleza divina, y, al intentar más tarde considerar ésta, no han podido valerse de aquellas primeras ficciones suyas sobre las que habían construido el conocimiento de las cosas de la naturaleza, dado que de nada les servían para conocer la naturaleza divina. Y así no es de extrañar que hayan incurrido en contradicciones una y otra vez» (E 122). Porque no es lo mismo tener a Dios como marco general de las investigaciones propias que como centro, objetivo y referencia constante para tu propia vida.

Unas palabras, finalmente, sobre el modo que Spinoza eligió para dar a conocer sus planteamientos, como prólogo a unas reflexiones finales. La escritura de Spinoza oscila entre la presentación geométrica, que avanzó Descartes al final de sus respuestas a las segundas objeciones a sus *Meditaciones*, y el género que él inventó en



sus *Pensamientos metafísicos*: capitulitos que se siguen con férrea lógica. Este nuevo tipo de discurso filosófico lo puso brillantemente en práctica en los treinta y dos capítulos del apéndice a *Ética* IV. Se ha de notar, además, que el propio texto presentado geoméricamente está trufado de presentaciones, escolios y resúmenes finales. En cualquier caso, la redacción de ambos tipos de texto –y su lectura y comprensión– son un buen ejemplo de alto trabajo intelectual, asociado a sensaciones físicas de poder mental y expansión física, alejamiento de preocupaciones ambientales y corporales, y concentración en la secuencia necesaria de las ideas. Características todas ellas que encajan con el tercer grado de conocimiento spinoziano. Se podría así decir que la misma concepción y redacción de la *Ética* constituyó una práctica de su propuesta ontometodológica.

Aplicando el principio spinoziano de que «la idea de Pedro que existe en Pablo [...] revela más bien la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro» (E 136-137), veamos qué conocimiento del propio Spinoza nos revelan sus planteamientos. En primer lugar, si aceptamos que el Dios del que habla es más bien un *ens rationis* que una realidad real, habría que decir que el objeto eterno e impercedero al que, sin duda, se sintió unido en numerosas ocasiones era un producto de su propia mente en momentos psíquicos especiales; la intensidad de tales momentos se mide por la intensidad de su obra, del mismo modo que la experiencia de estar en posesión de lo que ahora llamaríamos una mente excepcional y poderosa –que le permitía entender, desde joven, mejor y más rápido que los demás las partes más abstrusas de la teología bíblica, de la metafísica escolástica y de la física cartesiana– le sirvió de guía en sus planteamientos. En esa línea, Spinoza antepone lo general a lo particular, tanto en su vida como a nivel social y político. En segundo lugar, Spinoza pertenecería al grupo de quienes, ante los avatares y oscilaciones de la vida, se calman y aceptan todo lo que ocurre cuando entienden que lo ocurrido ha sucedido de forma necesaria, de modo que no cabe ni pensar en que podía haber sido de otro modo ni culparse por haber actuado como se ha actuado; fuera quedan, por tanto, el miedo y la esperanza ante el futuro o ante la muerte, los remordimientos por el pasado y el honor y la gloria por lo hecho en el presente. Este grupo de humanos es reducido, ciertamente, pero sus propuestas gozan, desde la Grecia clásica, de un prestigio indiscutible.

Finalmente, y unido a esto último, Spinoza se incluye entre quienes no se las arreglan bien con «un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo. Pues nadie está inquieto o ansioso sino por lo que ama, y las ofensas, las sospechas, las enemistades, etc., nacen sólo del amor hacia las cosas, de las que nadie puede, en realidad, ser dueño. Y así, concebimos por ello fácilmente el poder que tiene el conocimiento claro y distinto, y sobre todo ese tercer género de conocimiento cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, sobre los afectos: si no los suprime enteramente, en la medida en que son pasiones, logra al menos que constituyan una mínima parte de la mente. Engendra, además, amor hacia una cosa inmutable y eterna, y que podemos poseer realmente, amor que, de esta suerte, no puede ser mancillado por ninguno de los vicios presentes en el amor ordinario, sino que puede ser cada vez mayor, ocupar el más alto grado de la mente y afectarla ampliamente» (E 373).



Como se ve, todo un programa de vida, con fuertes, aunque escasas, irradiaciones. Entre estas destaca su influencia en Jorge/George Santayana, filósofo nacido en Madrid en 1863 y que se trasladó a los nueve años a Boston. En la Universidad de Harvard desarrolló su vida académica hasta que, en 1912, volvió definitivamente a Europa, renunciando a ser profesor de filosofía y eligiendo la filosofía como forma de vida. Está enterrado en Roma, donde murió en 1952. Siempre se mantuvo fiel a la tradición humanista y moderna, nada escolástica y muy mundana; su brillante y fluido estilo enlaza con el de Locke y Hume y sus argumentos siguen los de Spinoza y Schopenhauer. Fue precisamente Santayana el encargado de festejar en La Haya en 1932 el 300 aniversario del nacimiento de Spinoza, con su charla «Ultimate Religion»<sup>24</sup>.

RECIBIDO: noviembre 2018; ACEPTADO: octubre 2019



---

<sup>24</sup> Cf. George SANTAYANA, «Religión última», traducción de Antonio Marichalar, *Revista de Occidente* 2, 1933, pp. 274. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4393006>.



# A LA ESCUCHA DE JEAN-LUC NANCY

Juan Luis Calero Santana

UNED

[jcaleros@gmail.com](mailto:jcaleros@gmail.com)

## RESUMEN

Este trabajo se centra en algunos aspectos de la filosofía de Jean-Luc Nancy. Nuestro autor hace tambalear los cimientos de pensamientos asentados por la inercia de la tradición, se despoja de las vestiduras y va por libre de otras voces y libre de sí mismo. Su pensamiento descarna los sellos que han dejado marcas y relieves en la cultura de Occidente, para así ser solo pensamiento que penetra en lo aprendido. Se posiciona fuera del ensimismamiento del pensar condicionado, para inaugurar nuevas formas de afrontar el momento actual de la filosofía.

PALABRAS CLAVE: sueño, escucha, cuerpo, cristianismo.

## LISTENING TO JEAN-LUC NANCY

## ABSTRACT

This work focuses on some aspects of Jean-Luc Nancy's philosophy. Our author shakes the foundations of thoughts which have been settled by the inertia of tradition, he takes away his vestments and goes freely from other voices and from himself. His thought removes the flesh from the seals that have left marks and prominences in Western culture, to become just a thought which penetrates what has been learnt. He stands out of the absorption of conditioned thought and opens new ways of achieving current philosophy.

KEYWORDS: dream, listening, body, Christianity.



## 1. INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Jean-Luc Nancy (Bordeaux, 1940) se florea y despliega por diferentes ámbitos. La estética, la política, su ontología referida al cuerpo como atalaya para pensar, el sueño y su oído filosófico ocupan gran parte de las páginas de sus trabajos. En esta aproximación a algunas de las escuchas que Nancy realiza a lo largo de su obra hay que dejar en la percha las etiquetas que han encorsetado, y no han hecho justicia, a nuestro autor al situarlo dentro de una corriente derridiana sin salida, porque a medida que se avanza, se profundiza y reflexiona sobre los trabajos del autor de *Corpus* más claro se nos hace el panorama tan singular que representa. Nancy se esmera en escuchar desde el perímetro de las cosas, desde los contornos que amenazan con el abismo de lo no pensado.

Su filosofía está puesta en el hoy de tal manera que por ello puede darnos la impresión de ser una filosofía impregnada de un seductor carácter inactual, como síntoma claro del vigor que la recorre con voz propia. Nancy hace tambalear los cimientos de pensamientos asentados por la inercia de la tradición, nos abre los ojos, se despoja de las vestiduras y va por libre, libre de otras voces y libre de sí mismo. Se descarna de sellos que han dejado marcas en la cultura de Occidente para ser solo pensamiento que penetra en lo aprendido y des-aprende para, al mismo tiempo, ir solo con el equipaje necesario donde cabe la banalidad, el encuentro con los otros. Se posiciona fuera del ensimismamiento del pensar condicionado. En estas escuchas pongo oído a diversos temas nancyanos, sin pretender abarcarlos en toda su amplitud, como es lógico. Me asomo al tema del cuerpo al ser uno de los blancos a los que apunta el pensamiento de Nancy, el cuerpo que no es un cadáver diseccionado en una fría clase de anatomía ni es leído en tercera persona, el cuerpo que no es posible diseccionar en vida, ni trocearlo con el bisturí de un lenguaje que no termina de atrapar todos los «indicios» que lo conforman. *Tumba de sueño* es una reflexión sobre el sueño, sobre los procesos no medibles de ciertos registros que se dan en el extraño mundo del durmiente, no palpables a través de una tecnología que avanza pero que no se hace con verdades sino con móviles espejismos que Nancy señala:

De ahí que la mayor parte de las veces la filosofía se acabe presentando como un saber elitista que identifica sin más comunidad y pensamiento, como la puesta en obra continua de un ser-sentido común, donde se cortocircuita toda comunicación, donde la comunidad no se reconoce, y que solo es tolerada de forma irónica o despectiva por esa comunidad. De ahí, la desdicha de la filosofía, que comenta Nancy (en «El sentido significado»), incapaz de hacer que su mensaje alcance a sus destinatarios, es decir, a la comunidad de la que parece hablar<sup>1</sup>.

La actitud filosófica, podríamos decir generosa, de Nancy atrae hasta los contrarios porque su actitud no obliga, solo invita a pensar fuera de corsés académicos.

---

<sup>1</sup> PERERA VELAMAZÁN, P., *El tacto del pensamiento*, ensayo que se incluye en *El olvido de la filosofía*, J.-L. Nancy, Madrid, Arena Libros, 2003, pp. 97-98.

nicos. Como cuando piensa la piel del cuerpo, el lienzo que envuelve y extiende la actitud de un artista que desea eternizarse en un cuadro, sin que por ello tuviera que estar presente esa intención en la primera pincelada. Asomarse a algunas de sus obras como *A la escucha*, *58 indicios sobre el cuerpo*. *Extensión del alma* es ir en busca de una voz limpia, purificada, sin prejuicios, es abrirse a otra filosofía. Por otro lado, Nancy dedica tiempo a lo que sería la banda sonora de nuestro pensar occidental, de nuestra forma de estar en el mundo, el cristianismo. De la «destrucción del cristianismo» me ocuparé con más detalle en el último capítulo a modo de respuesta a esa trastienda que Nancy denuncia abiertamente, para señalarnos el límite que solo es posible vislumbrar pero no tocar en su totalidad. Porque Occidente es el heredero y el resultado final de un largo proceso que aún no termina, de un mundo latente que decae y se levanta, que alimenta pensamientos caducos, que se globaliza y deja dudas sembradas sobre esa entera y fragmentada globalidad.

## 2. A LA ESCUCHA DE NANCY

Estar a la escucha constituye hoy una expresión cautiva de un registro de sensibilidad filantrópica en que la condescendencia hace eco a las buenas intenciones, a menudo, también, en una tonalidad piadosa... ¿qué es un ser entregado a la escucha, formado por ella o en ella, que escucha con todo su ser?<sup>2</sup>.

Nancy desde los primeros compases lleva al lector al territorio exacto de la escucha referida. Se zafa de anteriores significados vinculados a la escucha como un lugar ubicado a la sombra, al acecho, en una escucha agazapada entre el follaje, como quien está a la espera, sigiloso, y desea hacerse con una información que luego puede ser usada con fines determinados. En esta escucha importa más lo sonoro que lo que puedan significar los sonidos codificados por la razón que todo lo da por sentido. Nos conduce a escuchar a pecho descubierto, sin filtrar por códigos la sonoridad de la voz humana o los matices más sutiles de un violín, de un piano, la vibración sin nombre de un violoncelo que se desborda para instalarse en lo que está por pensar, y así dudar hasta de la sonoridad de la propia escucha. Tiene para Nancy un gran valor el sentido del oído y hace parejas con «ver y mirar, oler y husmear u olfatear, gustar y paladear, tocar y tantear o palpar, oír y escuchar», como si estos emparejamientos dejaran entre sí un vacío libre de carga semántica, liberado de la codificación que todo lo sella. Este modo de escucha de Nancy es una de las pistas, a mi juicio, de su pensamiento porque lleva lo sabido a los bordes, su filosofía «es siempre estar a orillas del sentido o en un sentido de borde y extremidad» para afrontar los problemas y la estética actuales, y pone bajo sospecha lo representado. «Una escritora –nos dice Nancy en su obra *A la escucha*– señala: ‘Puedo oír lo que veo: un piano o el follaje movido por el viento. Pero nunca puedo ver lo que oigo.

---

<sup>2</sup> NANCY, J.-L., *A la escucha*, Madrid, Ed. Amorrortu, 2007, p. 15.





Entre la vista y el oído no hay reciprocidad<sup>3</sup>». Esta vuelta de tuerca es un esfuerzo por oír lo que está debajo, oculto en la representación visible o en los sonidos, es una escucha que cumple con la función despertadora de la filosofía que se implica con el presente y baja a las plazas para estar a la escucha a pie de obra:

La escritura también es, de manera muy literal y hasta en el valor de una «archiescritura», una voz que resuena. (Aquí sin duda, escritura literaria y escritura musical se tocan de algún modo: de espalda si se quiere. Se plantea entonces, para una y otra, la cuestión de la escucha de esa voz como tal, en cuanto no remite sino así: es decir, la escucha de lo que no está ya codificado en un sistema de remisiones significantes, y no *entendamos* sino lo ya codificado que decodificamos)<sup>3</sup>.

Nancy no solo busca instalarse en el desborde, sino que al emprender esta arriesgada incursión por los límites se encamina también a los orígenes, a un espacio virgen en el que ha crecido la maleza sin control, y donde los significantes y los significados no existen como tales por no rendir pleitesía a lo codificado. Es una continua vigilancia que invita a no bajar la guardia en el pensar. Y esta filosofía también la aplica Nancy no solo a la estética de lo sonoro —sea la voz humana, el ruido del viento o una melodía—, sino que también está presente como estrategia cuando extiende la mirada, o más bien el oído filosófico, a asuntos como la deconstrucción del cristianismo y la aniquilación de los textos evangélicos por estar vacíos de verdad, tema del que me ocuparé con más detalle más adelante. Nancy se ocupa también con buen tino de problemas que están latentes, en peligroso periodo de incubación, como son los brotes neonazis de nuestro tiempo, que recuerdan el horror «del exterminio programado de judíos»:

Con la convicción de que el presente no se ha liberado de sus vínculos con el pasado nacionalsocialista, *El mito nazi*, escrito junto a Lacoue-Labarthe (inicialmente en 1980, luego republicado en 1991), señalaba el comienzo de una preocupación filosófica por las formas posibles de la repetición y de la identificación mítica que asedia la escritura nancyana y que la empuja hasta los límites mismos de sus (in) fidelidades teóricas con el pensamiento de Heidegger<sup>4</sup>.

Nancy se para en la reflexión de «las búsquedas estéticas más controvertidas, como la novela de Tournier (*El rey de los alisios*) o la película de Syberberg (de la que *El mito nazi* se declara explícitamente deudor)», según apunta Paula Fleisner en su ensayo *La posibilidad del poema o 'los poetas no olvidan'. Nancy y el problema de la representación*. Nancy cuando habla de representación el prefijo «re» no está asociado a una repetición a plena luz del día que insiste en lo que ya se dijo con anterioridad, sino, como apunta nuestro autor, «la representación no es la repetición de

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>4</sup> Varios autores, *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012, p. 67.

una presentación, sino una presencia presentada, expuesta o exhibida, sacada de su inmediatez», en la representación está lo que no está presente:

Sigamos a Granel: de la melodía al silencio que la declara callando la unidad de su unidad y su diferencia, tal es el ascenso ultrafenomenológico, es decir, ontológico, siempre en el sentido de que el ser difiere allí continuamente de todo ser aquí y ahora... se trata de remontarse o abrirse a la resonancia del ser o al ser como resonancia. El «silencio», en efecto, debe *entenderse* aquí no solo como una privación, sino como una disposición de resonancia: un poco —y hasta exactamente— como cuando, en una condición de silencio perfecto, uno oye resonar su propio cuerpo, su aliento, su corazón y toda su caverna retumbante<sup>5</sup>.

Nos recuerda la caverna platónica como el lugar de las sombras, de los reflejos, pero también el sonido de las voces, aunque la primacía se ha apoderado de lo visual en detrimento de este aspecto sonoro que Nancy destaca, donde el sujeto observa el fenómeno como algo que le es ajeno. Sin embargo, aquí resuena también el sujeto desde el vientre materno como una entidad implicada en la resonancia, no como un espectador que mira y siente en tercera persona:

La escucha musical aparece entonces como la muestra, la elaboración y la intensificación de la disposición más tensa del «sentido auditivo». (La escucha musical quiere decir, a fin de cuentas, la música misma, la música que, ante todo, *se escucha*, sea escrita o no y, cuando lo es, desde su composición hasta su ejecución. *Se escucha* de acuerdo con las diferentes flexiones posibles de la expresión: está hecha para ser escuchada, pero es ante todo, en sí, escucha de sí)<sup>6</sup>.

Nuestro autor rompe con términos familiares en el ámbito filosófico como ser, comunidad, cuerpo, etc., para volverlos a pensar:

De este modo, de repente y a partir de ahí, nos encontrábamos con Nancy tratando de pensar todas esas «palabras increíbles», los grandes conceptos de nuestra tradición que él vuelve a poner en circulación con miras a una nueva invención, porque Nancy no «retoma» esos conceptos, sino que los crea *ex nihilo*...<sup>7</sup>.

Es un borrón y cuenta nueva lo que plantea Nancy, es una renovación de palabras agotadas, de conceptos, que demandan una escucha y una lectura que ponga al día otros modos filosóficos:

Cómo lo invisible se deja ver en lo visible, el modo en que un inconmensurable se transforma en nuestro nuevo valor de medida y la manera en que la finitud no

---

<sup>5</sup> NANCY, J.-L., *A la escucha*, p. 45.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>7</sup> RODRÍGUEZ MARCIEL, C., *Nancytropías*, Madrid, Editorial Dykinson, 2011, p. 25.



acota la infinitud, sino que le da su expansión. Por lo demás, con el hiperbólico anuncio de una filosofía por venir...<sup>8</sup>.

Apunta Cristina R. Marciel en su *Nancytropías*, como uno de los rasgos más destacados del estallido de Nancy, que es posible pensar «una filosofía después de la filosofía». Si nos ponemos a la escucha de Jean-Luc Nancy,

es más plural en su singularidad que cualquier otro. A poco que nos acerquemos a sus textos podemos darnos enseguida cuenta de lo poco que tienen sus «obras» en sentido clásico y lo mucho que hay en su trabajo de colaboraciones, intercambios, reenvíos, remisiones y puestas en común<sup>9</sup>.

Porque el despliegue que desarrolla en sus variadas publicaciones remite a una unidad que vertebra su pensamiento y da un sentido que nos remite a un espacio desde donde otra vía de acceso hacia un nuevo sentido pide paso porque, como apunta Rodríguez Marciel, «ya no se trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo». Es, por tanto, una filosofía de la acción que no se conforma con quedarse en el graderío viendo cómo pasan los acontecimientos, si bien esta transformación no va asociada a un papel «operativo» de la filosofía en el mundo, sino que se trata de «cambiar el sentido del sentido» en palabras de Nancy. Esto no se resuelve con una filosofía del retorno que vaya al momento exacto donde las encrucijadas digan hacia dónde fue cada uno por si fuera posible reconducir el presente con los ojos del pasado. Nancy critica «el esquema del retorno» como linterna amparada en un regreso que pudiera iluminar a Occidente en busca de su único sentido, el sentido que siempre aparece como marca de los próximos pasos.

### 3. LA NOCHE DE LOS PÁRPADOS

La noche de los párpados es prelude del sueño, es la caída en la negrura del sueño, en el oscurecimiento de las formas y los colores. La noche, a la que Nancy atribuye una igualdad constante, pone la alfombra al sueño para que camine sin dar cuenta de lo que reclama la vigilia que distingue los días, la vigilia que es la condición que antecede a la caída en el sueño. Nancy en su libro *Tumba de sueño* nos recuerda que el centinela lucha por no caer vencido por el sueño, que llega, «se impone, extiende su influjo y su sombra con la discreción y la constancia característica del anochecer, el polvo, la edad»<sup>10</sup>. En el sueño el durmiente se alimenta de sí mismo, le basta con sus propias reservas alimenticias, «hambre con reposo es alimento», dice el dicho popular.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>9</sup> P. 28.

<sup>10</sup> NANCY, J.-L., *Tumba de sueño*, Madrid, Ed. Amorrortu, 2007, pp. 12-14.

«Quien duerme, come», dice Nancy. Caer en el sueño es caer derrotado por lo que se ha hecho en un trabajo físico o intelectual, por el agotamiento apasionado de los amantes, por el cansancio de la angustia. La simultaneidad temporal que Nancy atribuye al sueño hace posible una especie de eterno presente, una «copresencia» donde lo compatible convive con lo incompatible, donde las rupturas oníricas no parecen alterar la lógica de quien duerme, de un yo que aparece estampado en un film poblado de pesadillas o de sueños posibles. Un yo que se ve a sí mismo mientras tiene los ojos cerrados. Un yo que se diluye porque «me caigo de sueño, es decir que ‘yo’ caigo, que ‘yo’ ya no soy o bien que ‘yo’ ya no ‘es’ más que en esa borradura de su propia distinción»<sup>11</sup>. La identidad en el sueño carece de referencias que afiancen el yo, porque el yo se introduce donde no parece clara la distinción del durmiente con la escenografía de la que también forma parte, porque la mirada de la vigilia ha sido sustituida por unos ojos que miran hacia dentro:

Si sueño con acciones y palabras en las que soy el sujeto, lo hago siempre de tal modo que esa subjetividad no se distingue o se distingue mal, *al mismo tiempo*, de lo que se ve, oye y percibe en general<sup>12</sup>.

La caída en el sueño para Nancy no es un desplome de la conciencia sino la entrada en una inconsciencia consentida que se escapa a toda comprensión definitiva, el «sí mismo durmiente» no se presta a ser atrapado en una fenomenología del sueño que deje distinguir entre «el ser y el aparecer»; porque el sueño «al fenomenólogo despierto que se acerca a su cama ya no le deja percibir más que la apariencia de su desaparición, el testimonio de su retirada»<sup>13</sup>, los últimos instantes de la vigilia. El durmiente se iguala a otros durmientes y el sueño también supone un océano donde la igualdad aparece dominada por el silencio y la oscuridad:

Las noches bien pueden diferir entre sí hasta llegar a la oposición de la noche de insomnio y la noche sellada bajo un sueño de plomo. Pueden exhibir los contrastes de las lámparas encendidas y los fuegos apagados, de las fiestas nocturnas y las casas dormidas: no por ello dejan de ser la noche, la noche siempre recomenzada. Los días, por su parte, bien pueden agruparse en la monotonía más repetitiva, en lo *cotidiano*, cuyo nombre significa «tantas veces el día y tantas veces lo mismo»: no por ello cada día deja de contrastar con los demás, como una luz difiere de otra y una sombra de otra<sup>14</sup>.

El sueño es divino, dice Nancy, porque en él queda suspendida «la palabra creadora», en una noche que sorprende a quien duerme por una infinitud intuida, sin paredes fijas, sin bordes que marquen los contornos de una realidad que sí parece más marcada en el trascurso de los días que se repiten en un escenario con diver-

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>13</sup> P. 25.

<sup>14</sup> P. 34.



tos actores, con otras músicas y pasiones. Nancy asegura que lo que el durmiente es capaz de captar es «esa cosa eclipsada... no la corona de llamas que lo bordea», el borde de otro borde, tal vez una frontera que no se percibe ni en la vigilia ni en el sueño con toda su redondez:

No hay parte de lo visible y tampoco, por consiguiente, de lo invisible. Ya no hay división ni partición. Nada de lo que podría venir de afuera o escapársele, ninguno de los supuestos ‘mensajes’ o de los pensamientos, sean del ojo o del oído, de la nariz, de la boca o de la piel, de los nervios, de las vísceras...<sup>15</sup>.

Es un hermético territorio que solo se abre y se cierra con la entrada o a la salida al mundo de los sueños, cuya puerta parece estar cerrada a cal y canto y vigilada por un Cancerbero de innumerables cabezas. Quien deja la vigilia para dejarse inundar por el sueño cierra una puerta tras de sí, y quien despierta también deja a sus espaldas un portón. Nancy ve en el despertar el aroma del sueño todavía, las brasas aún tibias de lo soñado, rastros de la nada dormida, secuencias soñadas y pintadas con colores saturados,

pero cuya consistencia espesa se enturbia y se desintegra de manera precipitada en la acidez del día e incluso en la fantasía o en los fantasmas de la interpretación que, para terminar, se pierde con mucha regularidad y necesidad en el subsuelo de ese *ombligo del sueño* del que Freud habla para destacar que todo ocurre aquí antes del nacimiento, con anterioridad a cualquier distinción y cualquier separación, cualquier discernimiento de persona y de sentido<sup>16</sup>.

Una vez más nuestro autor piensa lo que parece estar ya pensado en la mitología antigua, en la ciencia, en la neurología, en las ondas cerebrales que leen los ritmos del sueño y, sin embargo, abre otros interrogantes en busca del sentido. Ve señales en el sueño, destellos que responden con intermitencias que no terminan de ser respuestas. Cuando un cuerpo duerme, otros cuerpos pueden ver que duerme, que respira al compás de la inconsciencia, que abandona la realidad que se ve en los objetos para introducirse en un viaje sin itinerario marcado y del que no parece posible dar una crónica detallada, tras el regreso a la vigilia. Una vigilia que duerme y vela el sueño del durmiente y vigila la vigilia del despierto. Sin embargo, el alma es la reina de la vigilia porque está despierta mientras el cuerpo permanece despierto y cuando las brumas del sueño la llevan a otros reinos:

Jamás, sin embargo, jamás duerme el alma. Ese ausentarse de sí en sí le es desconocido. Perteneciente al cuerpo y el espíritu, es ajeno al alma. En el dormir, el espíritu se abandona al cuerpo y dispersa en él su puntualidad, disuelve su concentración en esa extensión blanda y casi desarticulada<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> P. 39.

<sup>16</sup> P. 41.

<sup>17</sup> P. 51.



Incluso el cuerpo pasa a ocupar «un no lugar» alejado del mundo porque el hombre que permanece dormido es «un cuerpo espiritual» o «un espíritu corporal», con un alma que no es un «piloto» que conduce una nave, sino que se manifiesta en el cuerpo en su totalidad. La noche es el momento del sueño por muy iluminada que esté, la noche es el reino de la oscuridad, porque iluminar no es más que disfraczar la oscuridad, matar tramos lumínicos, taparla para que sea delatada por las sombras. La sombra que tantas veces es puesta en lo más alto de su valor estético por el escritor japonés Tanizaki, que desprecia la luz cenital de las bombillas occidentales en su *Elogio de las sombras* porque deforman la belleza de los cuerpos, de los objetos, del espacio que habita en las estancias iluminadas por la luz que se filtra a través del papel de arroz. La luz cenital occidental es despreciada por Tanizaki porque el exceso de luz recalienta las cabezas y mata las luces rasantes que embellecen la vida. La noche que da lugar a las sombras es para Nancy el lugar natural de los miedos. «Las ambulancias desgarran la noche, y los cañones, y los disparos de misiles, el llanto de los niños...»<sup>18</sup>, la noche alienta las obsesiones en un mundo que Nancy piensa que está dormido y de pie, un mundo que vive sin posar la cabeza en la almohada del descanso y la reflexión, «sin sueño ni vigilia»:

El dormir y el sueño apenas han interesado a la filosofía que ha interpretado casi siempre el sueño como el descanso de los héroes y guerreros, transformándolo en un reservorio en el que acotar y mantener controlado el germen de la fatiga y del cansancio para una vez vencidos éstos comenzar un día siguiente rebosante de fuerza y frescura<sup>19</sup>.

El sueño ha quedado a merced de otros lenguajes. Se ha acomodado como en casa tanto en la poesía como en la psicología. En la psicología se ha pretendido leer los desajustes de la vigilia desde el sueño, resolver lo que surge en la nebulosa de las pesadillas a la luz del sol de los días:

Un cuerpo dormido, un cuerpo muerto: evanescencia y presencia donde no hay afuera ni adentro, en todo lo largo del plano, en la extensión de su postración. Por eso no hay fenomenología del dormir, dice Nancy. El durmiente sólo muestra la superficie de su desaparición, el escaparate de su abandono al sueño<sup>20</sup>.

El sueño y el durmiente en esos momentos constituyen, si se quiere, un enigma; porque quien duerme se ve despojado de la visión dual de la realidad con la que tiene que habérselas en la vida cotidiana. En el sueño ya no hay un observador que mira y hay algo que es mirado, el yo se disloca en un espacio que no es traducible. La dualidad observador-observado palidece en el sueño para traducirse en otro lenguaje, en otro mundo que tal vez sea el mismo mundo o la antesala de otro. En

---

<sup>18</sup> P. 55.

<sup>19</sup> RODRÍGUEZ MARCIEL, C., *Nancytropías*, Madrid, Editorial Dykinson, 2011, p. 346.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 349.



esto Nancy se ha tirado a la piscina, a la *Tumba de sueño*, para deshacer tareas anteriores que han pensado con otras claves lo que nos queda delante de nuestras narices:

Por ello, nada dice, porque nada tiene que decir, el pensamiento de Nancy, salvo su acaecer, como pensamiento sin más, desnudo, hurtado a sí mismo, despojado de los ropajes del conocimiento y el saber, que no es Concepto, que no es Idea, que no es Filosofía, pero tampoco Meditación o Pensamiento sin más, ni reflexionante, ni especulativo ni reductor, ni hermenéutico, despojados de las vestiduras de la identificación y el destino<sup>21</sup>.

Nancy se atreve con el sueño y se abre a nuevas incertidumbres donde el sueño deja de ser individual para ser esa fiesta en la que coinciden durmientes y sueños, sueños de paredes flexibles que lindan con otros sueños situados en el borde de otro mundo que está a la espera de sentido.

#### 4. EL ARTE Y EL MUNDO

El título del artículo de Nancy, «El arte de hacer un mundo» denota en español hacer de algo insignificante algo extremadamente desmesurado, que salta las vallas de lo que la norma dicta, un mundo que proclama su atomización. Desmembrado en su naturaleza, se nos da una imagen del mundo unitaria, que no da cuenta de la fragmentación de la que habla Nancy. «Sufrimos por un mundo donde una de cuyas partes puede explotar a otra, o cuyos valores monetarios y técnicos son todos convertibles mientras que los valores morales y jurídicos pueden entrar en grave conflicto»<sup>22</sup>. Con lo que se ve que moral y valores monetarios van por diferentes carriles, la vida humana tiene un valor concreto en una zona del planeta y en otra no es más que una cifra, en el mejor de los casos, o un cuerpo que es abatido por un mísero modelo de justicia. Esto que denuncia Nancy se enfoca hacia la valoración de las personas sin esos saltos que dejan lagunas en el reconocimiento efectivo de la dignidad humana. «Es del valor único e inconmensurable de cada existencia que un mundo está hecho, no de la sumisión a alguna medida supuestamente dada desde otro lugar que de ese singular de los existentes»<sup>23</sup>, donde se respeten los derechos de cada persona, sin estar condicionados por la nacionalidad, procedencia, situación moral, sus creencias en el plano religioso o el sexo en este panorama en el que la mundialización se sitúa, también, ante la mirada de Nancy. El mundo y el arte. Dos elementos que se relacionan en su totalidad. El arte, según Nancy, no tiene vínculo con la historia ni con eso que llamamos verdad, ni le atribuye una trascendencia metafísica que puede confundirse con lo religioso, el arte como porta-

---

<sup>21</sup> PERERA VELAMAZÁN, P., *op. cit.*, p. 86.

<sup>22</sup> Varios autores, *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012, p. 13.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 13.

voz de un mundo trascendente admitido como consuelo. Elementos que no hay que desordenar en la mesa de trabajo porque nos servirán para entender otras parcelas del pensar nancyano, como la invitación a deconstruir el cristianismo, por ejemplo, desde sus propias raíces. El arte se relaciona directamente con el mundo, a él dirige sus mensajes y de él recoge la resonancia de la sonoridad enviada desde una composición musical, una instalación artística o una tela impregnada de emociones. Es en la unidad aparente e «impresentable» del mundo en la que Nancy detecta su fragmentación. «Porque la unidad del mundo nunca había sido más que la unidad proyectada sobre él por tal o cual pensamiento, tal o cual cultura, y en primer lugar la cultura de Europa»<sup>24</sup>. El mundo que podemos representar ya no sería mundo, sería un fragmento de nuestra creación, aislada del resto y que de ninguna manera puede englobar al mundo. El mundo es «el medio donde uno se encuentra», no es el paso de la «universalidad» a otro concepto, «la pluriversalidad», que habla de una realidad múltiple. Nancy asegura que un sentido como representación última del pensamiento haría aguas porque siempre habría otras posibilidades de pensamiento, «el mundo es acósmico» y no necesita un poder ordenador de carácter teleológico. No se necesita un Dios religioso que acoja las peticiones y que no es un «principio ontológico», según Nancy. «Un mundo es ahí donde todo está *apud* todo: todo está cerca de todo, todo tiene lugar, pero Nada hace un Todo. Y este ‘no hacer un Todo’ es justamente lo que hace ser o deja ser... ¡todo!»<sup>25</sup>. Una mundialización que es capaz de parir un arte nivelado en diversos puntos del planeta, y que tiene como una de sus causas la simultaneidad informativa, que genera ahora más que nunca pensamientos, productos e inspiraciones artísticas similares en diversas partes de nuestro mundo. La cultura succiona el arte como un elemento dispuesto a dejarse administrar y se manifiesta también en una individualización institucionalizada de la que es muy difícil escapar. Lejos de lo que Nancy apunta cuando afirma que

el arte en la época de la mundialización tiene por tanto la carga de testimoniar del mundo en cuanto mundialidad que lleva, desvía o esconde la unidad de un cosmos o de un mundo-objeto (de una «naturaleza») tanto como de un mundo-sujeto (de una «historia»). Es esta verdad la que queda por pensar y por trazar, en su retiro y a partir de su retrazo.

Una verdad que Nancy relaciona con el pensamiento y la obra. Y a su vez, «el pensamiento se relaciona con el retiro (o el retrazo, *retrait*) de la verdad, la obra se relaciona con el trazado (*tracé*) de la verdad», en este arte que siempre debe reservarse significaciones ocultas, información retenida que dará siempre lugar a significados abiertos a una interpretación múltiple. Según Nancy:

La mundialización espera su gran arte: el arte de hacer un mundo global abierto sobre lo inadecuado, sustraído a la dominación de un principio o de un fin (como

---

<sup>24</sup> P. 14.

<sup>25</sup> P. 19.





el dominio técnico y económico). La mundialización debe ser ella misma un arte, y un pensamiento...<sup>26</sup>.

Que estaría por llegar, parece indicar nuestro autor, al tiempo que convoca un arte unido a lo «inadecuado» como garantía de estar cercano a lo «verdadero». Lo inadecuado, lo rebelde, lo que se enfrenta por definición a la corriente establecida, «lo inadecuado por excelencia»:

Pensamiento y obra giran hacia lo inadecuado, abren la relación con lo inadecuado en cuanto tal, y en consecuencia, se encuentran de entrada en una situación distinta a la de brindar una idea o una imagen adecuada... Tampoco se trata de aproximación ni figuración. Se trata de poner en juego la imposibilidad de la adecuación (del sentido y al sentido)<sup>27</sup>.

Por tanto, el mundo sería el reflejo claro de la verdad por llevar consigo y ser portador de lo inadecuado en su más alta expresión, al escapar a cualquier molde de adecuación.

## 5. EL CUERPO HABLA Y NOS POSEE

El cuerpo ocupa un lugar primordial en el pensamiento de Nancy, sus reflexiones van más allá de una visión inmanente del mismo como aparece en la ontología spinozista; rompe con el discurso cartesiano de la *res extensa* y la *res cogitans* que sigue instalado en nuestra realidad. Critica el clásico planteamiento que enfrenta las dos sustancias como dos mundos separados en su constitución, la matérica concreción de lo material y la inmaterialidad supuesta de un alma que a veces es suavizada con el término *mente*. Nuestro autor cuando habla de cuerpo no habla como una parte exterior que sirve de estuche a otra materia no medible ni visible, que es el alma. En *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, Nancy desarrolla gran parte de su ontología modal sobre la corporeidad. Recoge improntas, estampas inspiradas y fugaces –a veces inconexas– de lo que es el cuerpo en relación directa con un ego al que le da soporte.

«Por esta razón, Nancy nos sugiere pensar el cuerpo como *corpus*: una unidad imposible de establecer más allá de las diferencias y contrates que involucra, y formalmente no es más que el interrogante acerca de sí misma»<sup>28</sup>. Una unidad que se nos hace legible a través de «vestigios» que siempre nos darán una aproximación imprecisa y no definitiva, dispersa, sin una imagen global que pueda calmarnos la curiosidad, porque el cuerpo «nos posee, nos molesta, nos cansa, nos fastidia y nos

---

<sup>26</sup> P. 21.

<sup>27</sup> P. 20.

<sup>28</sup> P. 93.



rechaza»<sup>29</sup>. Somos el cuerpo. El cuerpo ha sido pensado en la historia de la filosofía bajo diversos supuestos, también ha sido odiado, ignorado y puesto en cuarentena y sin acceso filosófico. Ha sido el envoltorio del alma, su tumba; el cuerpo es el castigo del alma que aún no ha volado a la morada de los elegidos. Al espíritu como contrario de lo físico, se le ha atribuido una cualidad que lo pone en sintonía con un mundo trascendente donde el cuerpo tiene negada la entrada. La corporeidad es la inmanencia que niega toda trascendencia a la condición humana, aunque a través de cuerpo algunos pensadores creen tener resuelta la misteriosa creación de los mitos, de las creencias religiosas; por entender que toda esta constelación creadora es el resultado del cerebro y de sus conexiones neurológicas sin más, que tarde o temprano cristalizan en el arte o las diversas manifestaciones culturales. También representa el cuerpo una nueva manera de estar en el mundo sin frenos morales que atenúen los impulsos que suman potencia a nuestras acciones.

Lo que hace Nancy es que atomiza el cuerpo sin parcelarlo, sus frases dedicados al cuerpo en *58 indicios...* son instantáneas que no solo captan una imagen corporal para analizarla como un trozo aislado. Nancy nos da a entender que en esa aparente desconexión de las partes se halla la conexión interna de lo que llamamos cuerpo. Levanta la voz y reclama para el cuerpo una filosofía que no se agota. Según Nancy el cuerpo no conoce, solo siente; parece ironizar sobre lo ya sabido sobre nuestra corporeidad o con lo ya dicho por la neurociencia para ir al borde de lo que se sabe y plantar nuevos interrogantes, nuevos hitos que se desdibujan a lo lejos. No deja espacio a quienes atribuyen al hombre una trascendencia que se zafa de lo físico para instalarse en el territorio donde se fabrican los mitos, las esperanzas de una vida no material y, al mismo tiempo, hace palidecer el suelo que sostiene las creencias religiosas que miran con optimismo hacia el otro mundo. El alma también es material, según Nancy, y parece hacer esta afirmación con cierto matiz orientalizador cuando dice que el alma está hecha de un material más sutil, como si fueran los átomos ligeros de Demócrito; el alma, por tanto, está compuesta por una materia que es menos burda que la materia que forma el cuerpo que nos trae ecos neoplatónicos que hablan de la materia como el último eslabón de la degradación.

Igualmente, Nancy acaba con la dualidad cristiana que nos dibuja un cuerpo y un alma; un cuerpo que se corrompe en este mundo acosado por los males amenazadores del pecado, por las leyes naturales, y un alma que pasa a un plano donde es consciente de su propia individualidad; al contrario de otras creencias que aceptan y persiguen que el yo se diluya después de la muerte y en ese no-ser encuentran la justificación de la vida y el fin de las penosas reencarnaciones. De un plumazo Nancy pone en entredicho la tradición dualista que ha viajado a lo largo de la historia de la filosofía, desde Platón al propio cristianismo. Nancy hace trizas la exclusividad de aquellas disciplinas como la sociología y la psicología, que se han apropiado del lenguaje para explicar asuntos que piden con insistencia nuevos horizontes interpretativos. Merece especial mención el trato que da nuestro pensador a

---

<sup>29</sup> P. 94.



la piel, desde una arista interpretativa muy singular. Nancy da una visión de la piel de extrema importancia:

El cuerpo, la piel: todo el resto es literatura anatómica, fisiológica y médica. Músculos, tendones, nervios y huesos, humores, glándulas y órganos son ficciones cognitivas. Son formalismos funcionalistas. Más la verdad, es la piel. Está en la piel, hace piel: auténtica extensión expuesta, completamente orientada al afuera al mismo tiempo que envoltorio del adentro, del saco lleno de borborismos y de olor a humedad<sup>30</sup>.

Porque la piel es el órgano más extenso del cuerpo, la piel nos pone en contacto con el frío y el calor ambiental, es la más extrema y externa expresión de nuestro yo, el envoltorio que nos distingue de otros cuerpos que vemos o tocamos. Nuestra piel puede desarrollar patologías si no sintonizamos con otros cuerpos, con entornos que percibimos hostiles en el afuera, es nuestra toma de tierra, con la piel tocamos el mundo y nos afirmamos en él. La piel «toma el sol, el frío y el calor, el viento, la lluvia, inscribe marcas del adentro»<sup>31</sup>, dice Nancy porque la piel da pistas del «adentro» donde habita «alguien» que puede que esté «ahí», muy cerca; o puede que el «cuerpo indicial» esté dando señales de un alguien que está «bastante lejos», más lejos de lo que creemos. La ontología modal del cuerpo nancyano es todo menos una fría descripción del cuerpo, es una filosofía que viene de vuelta, de saber lo que se sabe, que entona un canción que acaricia el «Cuerpo tocado, tocante, frágil, vulnerable, siempre cambiante, huidizo, inasible, evanescente ante la caricia o el golpe, cuerpo sin corteza, pobre piel tendida en una caverna donde flota nuestra sombra...»<sup>32</sup>. Un cuerpo lo es en la medida en que se refleja y reafirma en otros cuerpos, que comparte con otros la estancia en el mundo, sujeto a leyes comunes que no pueden eludir, escurridizo para los lenguajes que pretenden apropiarse de las múltiples caras de la verdad:

Agotar el discurso *en y por* la escritura se presenta aquí como un recurso contradictorio del pensamiento para tocar el cuerpo. No para mostrarlo y menos aún para demostrarlo ya que el cuerpo es evidente, sino para exponerlo, para inscribirlo fuera del discurso. En principio esto supone escribir el cuerpo hasta volverlo, según la palabra creada por Nancy, completamente «excrito», es decir, ajeno a toda significación, inscripción, marca o escritura<sup>33</sup>.

Una vez más, Nancy sitúa el cuerpo, que es nuestra forma visible de estar en el mundo, en el filo de los lenguajes, en una declaración de impotencia, al no poder llegar con los dedos del tacto a lo inaccesible. Porque, como apunta Daniel Álvaro:

---

<sup>30</sup> NANCY, J.-L., *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2007, p. 32.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> P. 33.

<sup>33</sup> *Ibidem*, ensayo de Daniel Álvaro, «*Un cuerpo, cuerpos*», p. 55.

«Nada parece menos sustraído a la posibilidad del tacto, a la posibilidad de tocar y de ser tocado, que un cuerpo»<sup>34</sup>, que comparte lugar, espacio, finitud y un afuera siempre arriesgado, porque se expone a otros cuerpos con los que se relaciona navegando en una extrañeza en la que convive en comunidad con otros cuerpos. Con otros modos que llevan a repensar la comunidad compuesta por otros cuerpos, algo de lo que no se puede huir.

Según Nancy, la pregunta por el cuerpo está ligada desde su génesis a la clásica dualidad entre el cuerpo y el alma de cuño platónico-cristiano; dualidad hasta tal punto decisiva en la configuración de los discursos occidentales que aún hoy parece difícil pensar el «cuerpo» sin oponerlo del modo más natural al «alma» o al «espíritu»<sup>35</sup>.

El cuerpo como objetivo filosófico y excusa de multitud de discursos en diversos planos de la existencia humana, porque se quiera o no se quiera, pensar el cuerpo ha tenido y tiene consecuencias en los hilos que trenzan la urdiembre de los discursos, los discursos de índole política, religiosa o ética:

Por el contrario, para Deleuze, el lugar donde se juega el sentido de un cuerpo no es el *ego*, en el sentido particular de este término que sugiere Nancy, sino el campo de la etología, redefinida en términos del estudio de los afectos<sup>36</sup>.

Porque el cuerpo humano no es diferente como materia a otros cuerpos que pertenecen a otro tipo de seres, de animales irracionales o a otras formas de vida, que están igualmente bajo el mando de las leyes de la naturaleza; y el hombre como ser inserto en ella se ve preso también de las pasiones, de afectar y ser afectado por otros cuerpos. El cuerpo humano puede verse afectado por la tristeza y el odio, que restan potencia, o puede sentir alegría, que siempre sumará potencia como resultado ideas adecuadas, como refleja el pensamiento de Spinoza, uno de los inspiradores de los trabajos nancyanos sobre el cuerpo. Otro de los conceptos que tienen que ver con la filosofía del cuerpo de Nancy es la exposición:

Un ejemplo de esta dinámica de la exposición se halla, según Nancy, en la escucha. Escuchar significa entrar en una espacialidad desde la cual al mismo tiempo se es penetrado. En el acto de la escucha, la espacialidad se abre en uno tanto como alrededor de uno, y a partir de uno como fuera de uno<sup>37</sup>.

Y en esta escucha está implicada la piel como receptora de lo que es el mundo, en su sonoridad. Como señalan Cecilia Cozzarin y Alejandro Simón Lopez, en su

---

<sup>34</sup> P. 57.

<sup>35</sup> P. 63.

<sup>36</sup> Varios autores, *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012, p. 94.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 97.



ensayo *El cuerpo entre Nancy y Deleuze*, «la música como resonancia entra y dilata el cuerpo», que no le queda más remedio que ponerse a la escucha al ser la música la manifestación de una excedencia. «Esta excedencia es la dimensión ontológica de la desnudez del cuerpo e indica un ‘desvestirse del pensamiento’», que ya no busca obsesivamente significados sino «aquello que se menciona como el abandono de los dioses o la caída del fundamento»<sup>38</sup>.

## 6. LA DESCONSTRUCCIÓN DEL CRISTIANISMO

Desde las primeras líneas de su obra *La desconstrucción del cristianismo*, Nancy deja claro que el cristianismo se empieza a «desconstruir» desde sus propios orígenes. Tal vez en este deshacerse a sí mismo en tiras se halle una de las claves más destacadas de la supervivencia de este acaparador cultural, moral, teológico y de poder que es el cristianismo y todo el hermético edificio de creencias que lo acompaña. Porque justo en ese saber del movimiento de las sociedades, de los momentos que sonrío la suerte, y del mudar constante de la estancia de los hombres en la mundaneidad, encuentra quien ejerce el poder una de sus mejores armas para eternizarse en posiciones de privilegio. Pero lo que habría que preguntarse es cómo este telón de fondo que ha visto y ve pasar la historia que es el cristianismo ha durado tanto en escena, con diversos actores en la boca del escenario, con guiones diferentes a lo largo de la historia. Después de tantos siglos, resulta impensable que el cristianismo encierre en las entrañas de su comienzo la intuición del futuro tan largo que le esperaba, y que sea la herencia interesada de un grupo de hombres que se reunió en torno a un maestro.

Sin embargo, justo es esto lo que no produce extrañeza en el creyente, que este grupo tan corto de seguidores, solo eran doce apóstoles, haya prendido una llama de tal intensidad que su fuerza permanece viva hasta nuestra epocalidad. El resto son rescoldos esparcidos por el planeta que se avivan o atenúan en su resplandor según sea la intensidad de los vientos del momento, y cuya presencia llega no solo a Occidente, sino hasta el último rincón de la Tierra. La crítica al cristianismo desde la razón que plantea Nancy nos llevaría sin remedio hasta los límites del pensar, hasta la trastienda de lo pensado hasta ahora, hasta territorios fronterizos donde la filosofía como reflexión humana podría perder el nombre. Nancy, amparado e influido como es lógico por su ontología del cuerpo, quiere saber qué hay más allá de esta realidad occidental que se sustenta sobre los pilares del cristianismo, qué cimientos han soportado el peso de tantos siglos de veneración de hombres y mujeres que se han visto en la ineludible circunstancia de vivir en el cristianismo, fueran creyentes o ateos. Nancy mete el dedo en la llaga y no se queda en la periferia, en una mirada superficial, diseña un plan que se traduce en una hermenéutica que toma carácter según avanza en búsqueda de respuestas. No es una crítica desde la

---

<sup>38</sup> P. 98.



superficie lo que plantea Nancy, desde la orilla, sino que ataca el problema y se pregunta sobre una ontología cristiana que ha sido aceptada mansamente por creyentes, y cuyos supuestos no parecen sostenerse bajo la mirada de la filosofía. Pero lo cierto es que se sostiene y se ha sostenido desde hace mucho tiempo, más de dos mil años. Nancy quiere llegar a los entrebastidores del tiempo transcurrido. Quiere saber qué había antes de que la linealidad temporal cristiana se instalara en Occidente con los ojos puestos en la escatología cristiana, a la espera de una vida donde los cuerpos quedarían revestidos de luminosa espiritualidad.

No es tarea fácil tratar de agarrar el cristianismo desde la razón sin que se te diluya entre los dedos como si fueran los peces crísticos que adornan las catacumbas de los orígenes cristianos. El cristianismo ha sabido leer los momentos y acomodarse al pensar de cada uno de esos momentos, característica que pensadores como Maquiavelo destacan al considerar que estas dos vertientes de la acción humana, la fortuna y la virtud combinadas en el momento adecuado, constituyen una poderosa aleación capaz vencer todos los obstáculos y que cuando se saben congeniar llevan al éxito en asuntos de poder. Por otro lado, y mientras se piensa en la deconstrucción del cristianismo, desde el epicentro del catolicismo, hoy se fomenta una nueva evangelización ante el descenso de fieles en los templos que se une al desencanto de una fe perdida y al ascenso de otros ídolos, entre los que destaca el dinero como un dios que nunca será compatible con la esencia evangélica. Esta nueva evangelización es una clara manifestación de que hoy estamos asistiendo a una nueva forma de deconstrucción del cristianismo: se ponen en entredicho contradicciones internas de índole moral, se apuntan cambios en la liturgia en los modos de vida del sacerdocio y se suma, además, el reconocimiento de errores históricos cometidos por la Iglesia católica. Esto, que puede verse como un claro y paulatino decaimiento del cristianismo, quizá sea un signo que, desde la escucha filosófica, sea conveniente no perder de vista ni un instante. Una escucha que se me antoja sana porque

de suponer que aún tiene sentido plantear interrogantes sobre los límites o sobre unos límites de la filosofía (de suponer, por tanto, que un ritmo fundamental de ilimitación y limitación no constituye la andadura permanente de dicha filosofía, con una cadencia variable, quizás hoy acelerada), preguntaremos esto: ¿la escucha es un asunto del que la filosofía sea capaz? ¿O bien –insistamos un poco, pese a todo a riesgo de apelar al trazo grueso– la filosofía no está adelantada y forzosamente ha superpuesto a la escucha o la ha sustituido por algo que es, más bien, del orden del *entendimiento*?<sup>39</sup>.

Una escucha que no es solo necesaria para hacerse con los ruidos del presente, sino para percibir qué melodías han cruzado Occidente sin que se haya visto alterada la velocidad de crucero del cristianismo, y más en concreto el cristianismo católico; es por eso por lo que Nancy se da herramientas a sí mismo cuando dice:

---

<sup>39</sup> NANCY, J.-L., *A la escucha*, Madrid, Amorrortu, 2007, p. 11.

Queremos aquí *aguzar el oído* filosófico: dar al filósofo un tirón de orejas para tenderlas hacia lo que siempre interpeló o representó menos al saber filosófico que lo que se presenta a la vista –forma, idea, cuadro, representación, aspecto, fenómeno, composición–, y que se eleva más bien en el acento, el tono, el timbre, la resonancia y el ruido<sup>40</sup>.

La escucha nancyana reclama la presencia de un oído filosófico que ha permanecido hasta ahora atrofiado por haber dado prioridad a otros objetivos más externos, más visuales; propone otro enfoque, una lectura más rica que aclare las lentes con las que hemos mirado a Occidente hasta ahora: «El cristianismo es inseparable del Occidente: no es ni algo accidental que le sobreviniese a Occidente (para bien o para mal) ni trascendente a él. Es coextensivo al Occidente en cuanto a Occidente». Nancy echa por tierra, por tanto, el cristianismo en su valor trascendente, el Dios que pregona la fe cristiana no es necesario para explicar el mundo, su existencia no se plantea ni justifica la estancia del hombre en el mundo. Es como si Nancy saltara del patio de butacas y no se conformara con pisar el escenario donde transcurren las preguntas; su sed como filósofo no se sacia viendo proyectadas en la pantalla del mundo las imágenes chinescas. Nancy mira al cristianismo y ve en su deconstrucción su objetivo, que pasa por ver qué hay detrás de esa pantalla de proyección, qué hay detrás de las oscuras sombras que no ven los espectadores, dónde está el proyector que ha mantenido durante tanto tiempo esta película en cartel:

La descristianización del Occidente no es una palabra vana, sin embargo mientras más intensamente sobreviene se hace más patente, a través de la suerte que han corrido las iglesias petrificadas y las teologías exangües, que aquello que nos ata aún, en muchos aspectos, al Occidente, son las nervaduras mismas del cristianismo. Nietzsche había sostenido acertadamente que la sombra de Buda permanecería mil años ante la caverna en que Buda había muerto; *nos encontramos en esta sombra*, y es justamente esta sombra la que debemos sacar a la luz. Nos encontramos en las nervaduras del cristianismo; éstas nos mantienen, pero ¿cómo? Este segundo axioma plantea así que la *totalidad* de nuestro pensamiento es de parte a parte cristiano<sup>41</sup>.

Nietzsche hablaría a toro pasado en todo caso, casi a 2500 años de distancia, en los que se ha extendido el budismo como un canto a la retracción de un yo que es la fuente de todos nuestros sufrimientos, un canto al *no-ser* como meta a alcanzar para no caer en la incesante rueda de las reencarnaciones en este *samsara* que es el mundo en el que vivimos. Esta sombra sigue extendiéndose como también se extiende la sombra del cristianismo, por usar el símil de Nancy, de tal forma que somos cristianos, queramos o no, en la totalidad. Esta sombra en la que estamos, según Nancy, no es fácil de ver al primer golpe de vista si la extendemos sobre lo

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 13-14.

<sup>41</sup> NANCY, J.-L., *La deconstrucción del cristianismo*, Ediciones Buenos Aires, La Cebra, 2006, pp. 33-35.



primero que vemos con nuestros propios ojos. Es necesario distanciarse del objetivo de nuestra mirada para captar todos y cada uno de los detalles con mayor nitidez:

... no se trata de despojarse de una tradición, de desprenderse de una vieja piel, sino que precisamente se trata de enfrentar aquello que llega al Occidente y al cristianismo desde más lejos que éstos mismos, aquello que desde el fondo de nuestra tradición llega a nosotros como algo más arcaico (por supuesto, en el sentido de un *arkhè*, y no de un comienzo histórico) que el cristianismo mismo. Para decirlo de otro modo, la cuestión es saber si podemos, volviéndonos sobre nuestra procedencia cristiana designar desde el seno del cristianismo una procedencia del cristianismo más profunda que el cristianismo mismo<sup>42</sup>.

Nuestro autor declara la intención de volver sobre nuestros pasos ya pensados, instalarse en una atalaya desde la que no se puede ver ofendido el creyente ni el ateo, porque esta búsqueda va más allá de cualquier credo.

Nancy parece hablar aquí como un presocrático que mira a su alrededor con ojos de asombro, para captar la sonoridad del mundo desde una mirada prefilosófica, y no se da por satisfecho con una explicación que manifieste que todo está lleno de dioses en un territorio en el que la razón se rinde ante una irracionalidad que linda con lo sagrado:

No hay que olvidar, en efecto, que la frase del prefacio de la *Crítica*, «He tenido que suprimir el saber para dar lugar a la creencia», abre hacia una creencia en los límites de la razón. Se olvida a menudo que ese es el objetivo de Kant, y que de lo que se trata, en realidad, con la modernidad, es de otra cosa que de una desviación o de un abandono. La verdad es de otro orden –sin ser, sin embargo, de un orden inverso–, si es que lo inverso consiste en decir que la descomposición interna del cristianismo ha entregado a la sociedad occidental a su errancia moderna<sup>43</sup>.

Esta responsabilidad que Nancy carga sobre los hombros de un cristianismo que hoy acoge –no desde planteamientos teóricos sino desde de la acción social y real– a los hombres y mujeres que se han quedado desorientados en las calles es otro de los rasgos de la continua deconstrucción cristiana. Porque atiende a creyentes y a personas sin credencial de credo, hombres rendidos ante una crisis que ha saltado del ámbito económico para continuar errante por otras parcelas de la vida:

La identidad cristiana se constituye así, desde la partida, a través de la autosuperación: la Ley antigua por la Ley nueva, el *logos* por el Verbo, la *civitas* por la *civitas Dei*, etc., el esquema propio al cristianismo es diferente justamente porque corresponde a una ortodoxia que se concibe a sí misma como el movimiento, virtualmente infinito, a través del cual una fe se descubre al referirse a aquello que la precede, y a lo cual renueva y esclarece... Se trata de algo único: *la fe cristiana es*

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>43</sup> Pp. 39-41.





*ella misma experiencia de su historia*, experiencia del plan perseguido por Dios para la ejecución de su salvación<sup>44</sup>.

*La ciudad de Dios* de san Agustín, escrita entre el 410 y el 423 d.C., «ha sido frecuentemente considerada la afirmación más autorizada de la superioridad del poder eclesiástico sobre el secular», al considerar la presencia de Dios como justificación de los procesos históricos y explicación de un modelo de temporalidad lineal hacia la salvación, que rompe con la helénica visión circular del tiempo, creando así un nuevo clima en el que se debaten el *homo politicus* y el *homo credens*. El cristianismo supo interpretar las claves de su época inicial y sostuvo, como hoy los sostiene abiertos a la crítica, valores y aspiraciones que sintonizan con los intereses humanos, y de esta manera manifestarse como la voz universal que hoy se pone bajo sospecha. Esta supervivencia cristiana interesa al pensamiento de Nancy desde los más profundos cimientos, desde los primeros textos cristianos en que ya se establecía una moral de paso, para estar en esta vida, porque el cristianismo siempre ha tenido claro que su reino no es de este mundo sin sentido.

Todo se juega entonces en este punto: pensar la infinitud del sentido, pensar la verdad como infinito del sentido. O aún más, pensar el sentido como una apertura absoluta del sentido y al sentido, pero a un sentido de alguna manera vacío, vacío de todo contenido, de toda figura, de toda determinación. Digamos, sin jugar y jugando con las palabras, que esta es «la cruz del cristianismo», ya que es exactamente en este punto que éste último de constituye y, simultáneamente, se deshace. Es en consecuencia apuntando a este punto que convengo en tratar de deconstruir el cristianismo<sup>45</sup>.

A este sinsentido es a lo que se enfrenta también el cristianismo al dar cuenta de la irracionalidad de nuestras acciones si tiene como única meta nuestra corta estancia en el mundo. Quizá porque el viejo debate entre razón y fe no tiene consistencia hoy si se plantea como un debate entre verdades absolutas, herméticas, clausuradas a la ventilación, debería plantearse más bien como un debate entre verdades dialogantes, no excluyentes entre sí:

La tesis de Nancy, ya lo hemos adelantado, consiste en afirmar que el cristianismo es, por sí mismo y en sí mismo, deconstrucción. Mejor aún: una auto-deconstrucción. Es el cristianismo el que indica de forma más radical cómo el monoteísmo... aloja en su seno, de la manera más íntima, el corazón vacío del vacío mismo, esto es, más dentro de sí que su misma intimidad, el principio de un mundo sin Dios<sup>46</sup>.

Dice Nancy, por otro lado, que «hace tiempo que no somos cristianos» al creer el cristianismo como un «bloque autónomo», en la distancia, y se afana en

<sup>44</sup> P. 47.

<sup>45</sup> P. 55.

<sup>46</sup> RODRÍGUEZ MARCIEL, C., *Nancytropías*, Madrid, Ed. Dykinson, 2011, p. 311.



sacar a la luz lo no revelado por el cristianismo. Esa nada que duerme detrás, en un antes, del Antiguo y del Nuevo Testamento, si hablamos del cristianismo católico, como si hubiera una solapada intencionalidad que alienta una esperanza sin sentido, que no solo se despliega en la realidad mundana sino que se reafirma en la creencia de otro mundo eterno. Nancy trata de desmontar el cristianismo negando que exista tal conciencia cristiana en quienes son su propia base, la masa de creyentes, para preguntarse sin rodeos:

¿Qué es el cristianismo? Es el Evangelio. ¿Qué es el Evangelio? Es aquello que se anuncia, no los textos. ¿Qué es lo que se anuncia? Nada. Marcel Gauchet ha llamado la atención, como lo hiciera Nietzsche anteriormente, sobre el escaso espesor de los cuatro Evangelios: son casi nada<sup>47</sup>.

Aquí Nancy dispara sin dudarle a la línea de flotación, al núcleo de la palabra como texto escrito y como verdad venerada, y da más garantía a lo que se anuncia y que no está dicho en la palabra, que se escucha, que a lo que se lee, al declarar los Evangelios como un frío desierto poblado de un silencio que nada dice. Aunque ni siquiera en lo anunciado encuentra nada que echarse a la boca. Desacredita toda hermenéutica que se detenga a mirar con lupa los textos evangélicos por juzgar que están lejos de la verdad, sin garantía para ser proclamados como manifiesto de la nueva alianza que se inaugura con la llegada de Cristo. El texto evangélico deja a Nancy como está, y nos invita más bien a escuchar lo que se «anuncia» en los Evangelios y que no aparece escrito, lo que se dice sin escuchar la sonora presencia de la palabra, esté escrita o no, porque será ahí, en lo ausente, donde se halla el principio de la deconstrucción que él anuncia.

## 7. A MODO DE CONCLUSIÓN

Nancy se esmera en escuchar desde el perímetro de las cosas, desde los contornos que amenazan con el abismo de lo no pensado, como ya comenté. Su pensamiento ilumina nuestro presente. Su filosofía puede darnos la impresión de ser una filosofía impregnada de un seductor carácter inactual, como síntoma claro del vigor que la recorre. La originalidad de sus trabajos, publicaciones, en algunos casos breves, pero no por ello carentes de un extraordinario interés. Nancy hace tambalear los cimientos de pensamientos asentados por la inercia de la tradición, se despoja de las vestiduras y va por libre de otras voces y libre de sí mismo. Se descarna de sellos que han dejado marcas y relieves en la cultura de Occidente para ser solo pensamiento que penetra en lo aprendido. Se posiciona fuera del ensimismamiento del pensar condicionado. Si jugamos con uno de sus títulos, *A la escucha*, poner oído, estar a la escucha de los diversos temas nancyanos, sin pretender abarcarlos en toda su amplitud,

---

<sup>47</sup> NANCY, J.-L., *La deconstrucción del cristianismo*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2006. p. 63.



como es lógico, es aventurarse en un lenguaje salpicado de neologismos que alcanzan el tema del cuerpo al ser uno de los blancos a los que apunta. El cuerpo, que no es un cadáver diseccionado en una fría clase de anatomía, ni es un cuerpo objetivo que leemos en tercera persona, es el cuerpo que no es posible diseccionar en vida, ni trocear con el bisturí de un lenguaje que no termina de atrapar todos los «indicios» que lo conforman. Y cuando habla de escucha Nancy desde los primeros compases lleva al lector al territorio exacto de la escucha referida. Se zafa de anteriores significados vinculados a la escucha como un lugar ubicado a la sombra, al acecho, en una escucha agazapada entre el follaje, como quien está a la espera, sigiloso, y desea hacerse con una escucha donde importa más lo sonoro que lo que puedan significar los sonidos codificados por la razón. Nos conduce a escuchar a pecho descubierto, sin filtrar códigos, la sonoridad de la voz humana o los matices más sutiles de un violín, de un piano, la vibración sin nombre de un violoncelo que se desborda para instalarse en lo que está por pensar, y así dudar hasta de la sonoridad de la propia escucha. Para Nancy tiene un gran valor el sentido del oído y hace parejas con «ver y mirar, oler y husmear u olfatear, gustar y paladear, tocar y tantear o palpar, oír y escuchar», como si estos emparejamientos dejaran entre sí un vacío libre de carga semántica, liberado de la codificación que todo lo sella. Nancy no solo busca instalarse en el desborde, sino que al emprender esta arriesgada incursión por los límites se encamina también a los orígenes, a un espacio virgen en el que ha crecido la maleza sin control, y donde los significantes y los significados no existen como tales por no rendir pleitesía a lo codificado. Es una continua vigilancia que invita a no bajar la guardia en el pensar. Y esta filosofía también la aplica Nancy no solo a la estética de lo sonoro –sea la voz humana, el ruido del viento o una melodía–, sino que también está presente como estrategia cuando extiende la mirada, o más bien el oído filosófico, a otros asuntos. Nancy se ocupa también con buen tino de problemas que están latentes, en peligroso periodo de incubación, como son los brotes neonazis de nuestro tiempo, que recuerdan el horror «del exterminio programado de judíos». Por eso advierte de que el presente no se ha liberado de los vínculos con el pasado, manifiesta su preocupación filosófica por las formas posibles de la repetición.

El mundo y el arte. Dos elementos que se relacionan en su totalidad. El arte, según Nancy, no tiene vínculo con la historia ni con eso que llamamos verdad, ni le atribuye una trascendencia metafísica que puede confundirse con lo religioso, el arte como portavoz de un mundo trascendente admitido como consuelo. El arte se relaciona directamente con el mundo, a él dirige sus mensajes y de él recoge la resonancia de la sonoridad enviada desde una composición musical, una instalación artística o una tela impregnada de emociones. Es en la unidad aparente e «imrepresentable» del mundo en la que Nancy detecta su fragmentación. Por otro lado, el pensamiento nancyano se ocupa de algo que experimentamos casa día: el sueño. Su lectura sobre el sueño no es una lectura desde el psicologismo desmedido, porque no escucha o lee el sueño instalado en la vigilia. La noche de los párpados es preludio del sueño, es la caída en la negrura del sueño, en el oscurecimiento de las formas y los colores. La noche, a la que Nancy atribuye una igualdad constante, sin dar cuenta de lo que reclama la vigilia que distingue los días, la vigilia que es la condición que antecede a la caída en el sueño.



*Tumba de sueño* es una reflexión sobre el sueño, sobre los procesos no medibles de ciertos registros que se dan en el extraño mundo del durmiente, no palpables a través de una tecnología que avanza pero que no se hace con verdades sino con móviles espejismos. La simultaneidad temporal que Nancy atribuye al sueño hace posible una especie de eterno presente, una «copesencia» donde lo compatible convive con lo incompatible, donde las rupturas oníricas no parecen alterar la lógica de quien duerme, de un yo que aparece estampado en un film poblado de pesadillas o de sueños posibles. Un yo que se ve a sí mismo mientras tiene los ojos cerrados. La identidad en el sueño carece de referencias que afiancen el yo, porque el yo se introduce donde no parece clara la distinción del durmiente y la escenografía de la que también forma parte, porque la mirada de la vigilia ha sido sustituida por unos ojos que miran hacia dentro.

El cuerpo ocupa un lugar primordial en el pensamiento de Nancy, sus reflexiones van más allá de una visión inmanente del mismo como aparece en la ontología spinozista; rompe con el discurso cartesiano de la *res extensa* y la *res cogitans* que sigue instalado en nuestra realidad. Nuestro autor cuando habla de cuerpo no habla como una parte exterior que sirve de estuche a otra materia no medible ni visible, que es el alma. Una unidad que se nos hace legible a través de «vestigios» que siempre nos darán una aproximación imprecisa y no definitiva, dispersa, sin una imagen global que pueda calmarnos la curiosidad.

Levanta la voz y reclama para el cuerpo una filosofía que no se agota. Según Nancy el cuerpo no conoce, solo siente; parece ironizar sobre lo ya sabido sobre nuestra corporeidad o con lo ya dicho por la neurociencia para ir al borde de lo que se sabe y plantar nuevos interrogantes, nuevos hitos que se desdibujan a lo lejos. No deja espacio a quienes atribuyen al hombre una trascendencia que se zafa de lo físico para instalarse en el territorio donde se fabrican los mitos, las esperanzas de una vida no material y, al mismo tiempo, hace palidecer el suelo que sostiene las creencias religiosas que miran con optimismo hacia el otro mundo. En *La desconstrucción del cristianismo*, Nancy deja claro que el cristianismo se empieza a «desconstruir» desde sus propios orígenes. Tal vez en este deshacerse a sí mismo en tiras se halle una de las claves más destacadas de la supervivencia del cristianismo. Nuestro autor declara la intención de volver sobre nuestros pasos ya pensados, instalarse en una atalaya desde la que no se puede ver ofendido el creyente ni el ateo, porque esta búsqueda va más allá de cualquier credo. Nancy está interesado en captar la sonoridad del mundo desde una mirada prefilosófica, y no se da por satisfecho con una explicación que manifieste que todo está lleno de dioses en un territorio en el que la razón se rinde ante una irracionalidad que, tal vez, linda con lo sagrado.

RECIBIDO: abril 2019; ACEPTADO: enero 2020





# LA CONCIENCIA CONTENIDA. ANÁLISIS DEL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA EN LA HIPÓTESIS DE LA MENTE EXTENDIDA DE ANDY CLARK Y DAVID CHALMERS

Óscar Barea Manuel  
Universidad de Murcia  
[newbarea@gmail.com](mailto:newbarea@gmail.com)

## RESUMEN

El objetivo de este trabajo es, tras haber esbozado la noción de mente extendida propuesta originalmente por Andy Clark y David Chalmers en su artículo «The extended mind» (1998), exponer los argumentos que respaldan la creencia de una cognición extendida, así como las visiones que se presentan críticas a esta postura. Tras ello nos introduciremos en el eje central del ensayo, que versa sobre los argumentos a favor y en contra de la posibilidad de una conciencia extendida fuera del sistema nervioso central.

**PALABRAS CLAVE:** mente extendida, funcionalismo, externalismo, conciencia, cognición.

THE CONTAINED CONCIIOUSNESS. ANALYSIS OF THE PROBLEM  
OF CONSCIOUSNESS IN THE ANDY CLARK AND DAVID CHALMERS'S  
EXTENDED MIND HYPOTHESIS

## ABSTRACT

The aim of this work is, after having outlined the notion of extended mind originally proposed by Andy Clark and David Chalmers in their article «The extended mind» (1998), to expose the arguments that support the belief of extended cognition, as well as the critics of this position. After that, we will enter to the main axis of the essay, which deals with the arguments for and against the possibility of an extended consciousness outside the central nervous system.

**KEYWORDS:** extended mind, functionalism, externalism, consciousness, cognition.



## 1. LOS ARGUMENTOS DE LA TESIS DE LA MENTE EXTENDIDA

«¿Dónde termina la mente y comienza el resto del mundo?»<sup>1</sup>. Con esta pregunta abre el artículo publicado por Andy Clark y David Chalmers, filósofos de la mente y catedráticos de la Universidad de Edimburgo y la Universidad Nacional de Australia, respectivamente. Según su postura, los límites no están tan claros como hasta el momento se ha intentado afirmar en las distintas hipótesis acerca del problema de la relación entre mente y cuerpo. La mente no parece hallarse en un lugar delimitado y evidente, como puede ser el sistema nervioso central o, más vagamente, el cerebro. Esta última visión sería la defendida por el internismo, donde los límites de la mente son establecidos por la piel y el cráneo.

En oposición a los planteamientos epistemológicos del internismo, Clark y Chalmers defienden un externismo activo, donde el entorno juega un papel fundamental en la ejecución de los procesos cognitivos, en la medida en que el sujeto tiende a apoyarse en éste de manera bastante considerable. No obstante, resulta necesario diferenciar la tesis del externismo activo frente al llamado externismo de contenido, como el que defienden Burge o Putnam<sup>2</sup>. A tal efecto, debemos destacar varios puntos del ejemplo de la Tierra Gemela, ideado por Putnam para ilustrar su propuesta teórica. En primer lugar, el planteamiento de Putnam versa sobre los contenidos de los estados mentales, mientras que en la tesis de la mente extendida (en adelante, TME) el eje central será la cuestión de los vehículos de la cognición. Así pues, Putnam o Burge defienden que los contenidos mentales de seres idénticos molécula a molécula serían distintos en dos mundos posibles, pues ese contenido mental es individuado externistamente por las diversas relaciones entre el individuo y el entorno, tanto por la distinta composición natural de ambos contextos como por las diferentes prácticas de las comunidades lingüístico-conceptuales.

Otro elemento para destacar es que este externismo de contenido genera problemas, siendo el más considerable que dicho planteamiento no parece muy descendiente con el estudio científico de la mente y la conducta humana. Esto es así porque cualquier propuesta científica rigurosa que se precie, debe dar una explicación causal plausible de la conducta con tipos unitarios. Si hablamos de un contenido mental que se individúa externistamente, dichas explicaciones causales variarán con todos los contextos posibles; y en ese caso sería imposible tratar de hacer ciencia en sentido estricto, pues el resultado –que sería, al fin y al cabo, un determinado contenido mental– siempre sería variable dado uno u otro contexto.

La opción más plausible para resolver el dilema de incompatibilidad entre ciencia cognitiva y externismo sería aceptar que los distintos tipos intencionales que aparecen en las explicaciones causales científicas se individúan internistamente, en

---

<sup>1</sup> CLARK, A. y CHALMERS, D. (2011). *La mente extendida*. Oviedo, España: KRK Ediciones, p. 61.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 63-67.



lugar de externistamente. Así, podrían darse casos predecibles e idénticos entre los dos individuos idénticos en los distintos contextos de la Tierra y la Tierra Gemela. La explicación común entre ambos individuos, que generaría similitudes aunque de súbito fuesen intercambiados contextualmente, es explicada por tipos intencionales individuados internistamente.

Aceptando esta opción, caben dos tipos de contenido mental compatibles entre sí: el contenido mental amplio y el contenido mental estrecho. Todo estado mental puede tener este doble contenido. El primero refiere a un tipo de contenido mental que es individuado externistamente, es decir, se genera dado el entorno y depende de él. De este modo, Putnam y Burge apoyarían esta visión, pues da cuenta de las diferencias de contenido en distintos contextos. El segundo tipo de contenido mental es más afín a la explicación científica de la conducta, pues defiende un contenido no individuado externistamente, no dependiente del contexto. La cuestión es que ese contenido mental estrecho, intuitivamente, tiene que implementarse en estructuras neuronales, pues se trata de algo independiente del entorno; y los vehículos materiales comunes de los individuos idénticos son éstos.

Dicha conclusión es la que niegan Clark y Chalmers. Ambos aceptan el tipo de contenido mental estrecho, pero no defienden que de ahí se siga que los vehículos propios de la cognición sean exclusivamente neuronales. Los contenidos estrechos se pueden implementar en vehículos con componentes parcialmente extraneuronales. Así, aceptan, por un lado, que la explicación científica requiera de contenidos mentales estrechos, pero, por otro, niegan la condena que supone una frontera de los vehículos cognitivos en el cerebro<sup>3</sup>.

Uno de los puntos clave en los que Clark y Chalmers se basan para fundamentar la extensión de la cognición al entorno es la vinculación del organismo humano con el entorno mediante una interacción de doble sentido, logrando así generar lo que llaman un sistema acoplado. Aquí nos hablan de la importancia del papel causal activo de todos los componentes de un sistema, y que si uno de ellos fallase, todo éste se resentiría. El compromiso funcionalista de la TME se ve claramente aquí. El funcionalismo, en su origen durante los años sesenta del pasado siglo, se presentó como una respuesta a los problemas que derivan de la tesis de la identidad, el dualismo y el conductismo lógico. El concepto clave es el de realización múltiple, propuesto por Putnam o Fodor; y la descripción general de la teoría viene a afirmar que los estados mentales son estados funcionales.

Los estados mentales estarían, pues, caracterizados por lo que se conoce como un rol causal, implementado en un sistema neurológico —aunque ese sistema en el que se encuentran implementados podría variar—. La tesis fundamental que presenta Hilary Putnam a lo largo de su obra de 1975, *Mind, Language and Reality*, es la defensa de la noción de isomorfismo funcional. Dos sistemas son funcionalmente isomórficos cuando se da una correspondencia en los estados de uno y de otro que preserve las relaciones funcionales. Una relación  $A \rightarrow B$  en un sistema 1

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 44-49.





(S<sup>1</sup>) será funcionalmente isomórfica *sí y sólo si* se da la misma correlación en el sistema 2 (S<sup>2</sup>). Así podemos acabar con el problema de la existencia de estados mentales idénticos en diferentes estructuras neurológicas (el problema de las *otras especies* que mermó las bases de la tesis de la identidad) e incluso no sólo neurológicas, de donde se sigue la cuestión sobre si una computadora podría llegar a poseer eventos mentales en el funcionalismo computacional<sup>4</sup>.

Pero volviendo al punto clave, vemos que la estela funcionalista se hace patente en la TME cuando hablamos de la paridad funcional como defensa principal de la hipótesis de la cognición y la mente extendida. Nótese que hablamos de cognición y mente como conceptos distintos, y en principio los autores los manejan así, puesto que comienzan el artículo hablando de que sólo la cognición está extendida –en el sentido de la facultad de procesar información a partir de la percepción mediante ciertos vehículos–, y más tarde se plantean ampliar a si los propios estados mentales, tales como una creencia o un deseo, son extensibles también.

Por poner un ejemplo que nos permita entender mejor el argumento de la paridad funcional, supongamos que, aunque la memoria biológica de un sujeto es un recurso interno y un bloc de notas para tomar apuntes constituya algo externo, y, evidentemente, hay diferencias muy obvias, no se deben ocultar las enormes similitudes entre ambos recursos, similitudes que son capturables funcionalmente. Por lo tanto, funcionalmente hablando, es decir, atendiendo al rol causal, las creencias de un sujeto que accede a un contenido mental alojado en su memoria y otro que lo hace observando los apuntes de su bloc de notas son isomórficas; es decir, cumplen el mismo rol causal. Y, puesto que acceder al estado mental por parte de la persona que ha utilizado un apunte más allá de su memoria ha exigido de vehículos cognitivos externos a las propias barreras impuestas por la memoria biológica, podríamos hablar de que el propio proceso cognitivo ha requerido de bucles extraneuronales para su implementación. Es por tanto plausible que la cognición exija de componentes de carácter extraneuronal; y de ahí deducimos que la cognición se extienda al entorno.

## 2. LOS PROBLEMAS DE UNA PARIDAD FUNCIONAL

Para poder fundamentar la paridad funcional hay que entender una distinción básica en la que se mueven Clark y Chalmers, y que a su vez se tornará problemática cuando nos introduzcamos en el tema central de la conciencia extendida. Esta distinción es la de similitudes funcionales de grano fino y grano grueso.

Una similitud de grano grueso es capturable mediante una descripción de sentido común, es una semejanza atendiendo al rol causal. Sin embargo, una similitud de grano fino está más centrada en los detalles y sus diferencias. Aunque estas similitudes sí podrían ser capturadas funcionalmente, generarían como resultado unos tipos

---

<sup>4</sup> PUTNAM, H. (1975). *Mind, language and reality*. Cambridge, EE. UU.: Cambridge University Press, pp. 291-292.

funcionales que no serían los del sentido común, ya que el grano fino atiende más bien a aquellos circuitos materiales que harían posibles las creencias de los dos sujetos que hemos mencionado. Es por ello por lo que la continua exigencia de basarse en el sentido común para argumentar la cognición extendida lleva sin duda a críticas y contradicciones<sup>5</sup>. Así pues, en este trabajo mostramos la problemática de que una noción de la mente extendida debe lidiar con una enorme tensión. Esta tensión está producida, por un lado, dada la defensa funcionalista de que existen vehículos cognitivos que se fundamentan en el grano grueso (el sentido común), que no dependen de detalles neurológicos, o de lo contrario no tendría sentido hablar de circuitos cognitivos fuera de las limitaciones del sistema nervioso central, y, por otro lado, debido a la defensa de procesos neurológicos en detalle, que explicarían la existencia de la conciencia.

Unos de los principales críticos de la TME son Fred Adams y Ken Aizawa. En su artículo «The bounds of cognition» mantienen una postura que ellos mismos denominan como una forma de intracranealismo contingente, es decir, aunque la ciencia actual haya sugerido que pueda haber casos en los que la cognición se extienda al mundo físico, superando así los límites del propio cuerpo, dichos casos no se han dado fácticamente; aun cabiendo la posibilidad. Su postura es que los objetos del mundo no forman parte de los vehículos de la cognición, y por tanto no existe un sistema cognitivo único formado por el cerebro, el sistema nervioso central, el resto de partes del cuerpo y el entorno.

Para estos dos autores, la defensa de la TME se basa en el sentido común que se da en ciertas situaciones, como un cálculo matemático en un papel, donde el uso de ese material como apoyo parece habilitarnos para superar en cierto modo las limitaciones de las capacidades propias de nuestro cerebro. Adams y Aizawa comparan la propuesta de Clark y Chalmers con la de Daniel Dennett y Merlin Donald. Dennett defiende esa superación de las limitaciones de un cerebro que denomina «animal» y propone un único sistema cognitivo enlazado con el entorno. Merlin, por otro lado, también se une a esta interpretación de una cognición extendida, hasta tal punto que afirma el uso de un «almacén de símbolos externos» como la pieza fundamental y el más dramático paso evolutivo en la cognición humana desde el *Australopithecus* al *Homo sapiens sapiens*.

La pretensión de Adams y Aizawa es generar una explicación de sentido común basándose en los conocimientos empíricos de los que disponemos actualmente. Así, tal y como ellos bien afirman, son incomparables los procesos psicológicos que se generan en el cerebro con otros procesos físicos en el entorno. Son de un estatus totalmente distinto, y equipararlos sería como comparar el funcionamiento de un brazo con el de unas tijeras de podar; colocando en el mismo estrato la mecánica y la biomecánica. Las relaciones causales en procesos neuronales y extraneuronales son, por tanto, muy distintas. Así, desechan la idea de que, en casos reales, se extiendan procesos cognitivos al entorno. No intentan, en ningún caso, contra-

---

<sup>5</sup> CLARK, A. y CHALMERS, D. (2011). *La mente extendida*. Oviedo, España: KRK Ediciones, pp. 18-19.



decir un principio articulado por Clark y Chalmers, según el cual el mundo forma parte del proceso cognitivo. Pero lo que sin duda niegan es una extensión fáctica de lo cognitivo al mundo. Si tratamos de buscar la marca identificativa de los procesos propiamente cognitivos, observamos que se da sólo en los límites cerebrales. El transcranealismo, a su juicio, parece ignorar lo que se conoce hasta la fecha acerca del cerebro y el procesamiento cognitivo<sup>6</sup>. Clark responderá a esta réplica basándose en la noción funcionalista de los tipos explicativos comunes y unitarios de nivel superior que basan las relaciones causales. Así, se puede dar una homogeneidad general en las relaciones causales intracraneales y transcraneales sin olvidar una serie de relaciones causales subyacentes comprendidas en esa homogeneidad<sup>7</sup>.

Cabe destacar que Adams y Aizawa son funcionalistas, pero su crítica parte de que el funcionalismo no ampara la extensión que propone la TME. Ambos afirman que la cognición humana involucra procesos de contenido no derivado, esto es, los pensamientos que versan sobre objetos no requieren de convenciones externas. De esta manera, denotar a María con la palabra «María» se encontraría en el terreno de la convención lingüística, pero un pensamiento efectivo sobre María no requiere de ningún tipo de convención para poder hablar de ella. Por tanto, tan sólo los procesos neuronales codifican o implementan esos particulares de contenido no derivado, y por ello dichos procesos son los genuinamente cognitivos, frente a los extraneuronales, que incluirían particulares con contenido extrínseco o derivado, y por lo tanto no supondrían un verdadero proceso cognitivo. Así, los signos del bloc de notas al que hemos aludido carecen de contenido por sí solos; y aunque el sujeto lo consulte para lograr adquirir la creencia, no podemos decir que ese bloc forme parte del sistema cognitivo, ya que realmente lo que ahí se está produciendo es una codificación por parte del cerebro de toda la información relevante. Los procesos cognitivos se producen, así, tan sólo en el cerebro, excluyendo de un sistema cognitivo todos los componentes que no sean estrictamente neuronales<sup>8</sup>.

La marca de lo propiamente cognitivo es la base en el argumento de Adams y Aizawa para defender su intracranealismo contingente. Hay que partir del hecho de que ambos quieren diferenciar claramente entre la marca de lo mental y de lo cognitivo, por tanto dejan a un lado la cuestión de la conciencia para definir como lo propiamente cognitivo al aprendizaje, la percepción, la sensibilidad, la memoria o el pensamiento. Así, localizando la marca propia de los procesos cognitivos, es como podemos diferenciar claramente entre lo cognitivo y lo no cognitivo. Para ambos autores parece quedar claro que lo distintivo de los procesos cognitivos es propio de los límites cerebrales, de modo que los sistemas que enlazan cerebros con herramientas del entorno no parecen ser consecuentes con las bases de una ciencia

---

<sup>6</sup> ADAMS, F. y AIZAWA, K. «The bounds of cognition», en *Philosophical psychology*, 14, 2001, pp. 43-64.

<sup>7</sup> CLARK, A. (2008). *Supersizing the mind: Embodiment, action and cognitive extension*. New York, EE. UU: Oxford University Press, p. 95.

<sup>8</sup> CLARK, A. y CHALMERS, D. (2011). *La mente extendida*. Oviedo, España: KRK Ediciones, pp. 24-26.



teórica. El hecho de que haya relaciones causales no implica que estemos hablando de un único sistema cognitivo. La apuesta de Adams y Aizawa no se basa en estas relaciones causales ni observa las similitudes con un sistema cognitivo para afirmar a partir de ahí que nos encontramos ante un sistema cognitivo propiamente dicho. Su apuesta es la de defender un modelo cognitivo fundamentado en los procesos físicos, químicos y biológicos<sup>9</sup>.

Robert Rupert también ha sido un importante crítico de la TME. Para él, la ciencia cognitiva y su metodología son incompatibles con una visión de la cognición extendida, ya que la propia ciencia busca un objeto de estudio persistente a lo largo del tiempo, y con el acoplamiento continuo de estructuras cognitivas adaptadas a dicho fenómeno se acaba perdiendo el sistema cognitivo único que se pretende estudiar. Lo que Rupert propondrá es la búsqueda de explicaciones más simples y conservadoras a las relaciones causales del sistema cognitivo, es decir, explicaciones que no superen la marca del sistema nervioso central; pues éstas serían afines a la explicación científica que precisa de la persistencia temporal de sistemas cognitivos. En otras palabras, la ciencia cognitiva es contraria a la cognición extendida, porque constitutivamente la ciencia precisa de fenómenos no sujetos al devenir propio de los sistemas acoplados de la TME<sup>10</sup>.

La defensa de Clark ante esta crítica será la afirmación de que el sistema nervioso central es el elemento más importante y activo de todo el sistema acoplado en el que se fundamenta la cognición. Así pues, dándole dicha importancia, niega que la hipótesis de una cognición extendida basada en interacciones causales con el entorno implique ningún tipo de rechazo del organismo como algo único y persistente. Por tanto, la ciencia cognitiva sigue teniendo cabida en un paradigma de vehículos cognitivos extendidos<sup>11</sup>. A Rupert, sin embargo, esta respuesta no le parece más que el fracaso de la cognición extendida y la decantación de Clark a favor de una visión tradicional de la cognición como algo interno al sistema nervioso central, sobre la cual aplica la etiqueta de 'extendida'<sup>12</sup>.

### 3. EL ENIGMA DE LA CONCIENCIA

No cabe duda de que la conciencia es algo tremendamente misterioso: «[No sabemos cómo] un cerebro, (o cualquier elemento físico) puede llegar a ser un lugar de experiencia consciente. Este será, seguramente, uno de los misterios metafísicos

---

<sup>9</sup> ADAMS, F. y AIZAWA, K. «The bounds of cognition», en *Philosophical psychology*, 14, 2001, pp. 62-63.

<sup>10</sup> RUPERT, R. (2009). *Cognitive systems and the extended mind*. New York, EE. UU.: Oxford University Press, p. 60.

<sup>11</sup> CLARK, A. (2008). *Supersizing the mind: Embodiment, action and cognitive extension*. New York, EE. UU.: Oxford University Press, p. 139.

<sup>12</sup> RUPERT, R. (2009). *Cognitive systems and the extended mind*. New York, EE. UU.: Oxford University Press, p. 47.





finales y no apuesto por que alguien pueda resolverlo»<sup>13</sup>. «No es que sepamos qué explicaría la conciencia y estemos teniendo problemas en encontrar una evidencia para seleccionar una explicación sobre otra; más bien es que no sabemos ni siquiera cómo debería ser una explicación de la conciencia»<sup>14</sup>.

La noción de conciencia que tratamos en este trabajo tiene que ver con la fenomenología de los estados mentales. Los estados mentales, en su aspecto fenomenológico, están ligados a la sensación o experiencia subjetiva que el propio individuo tiene de éstos. Un determinado estado mental puede tener unas concretas propiedades cuantitativas; por ejemplo, el dolor puede, en efecto, reducirse al disparo de las fibras 'C'. Sin embargo, lo exclusivo de la conciencia es cómo sentimos subjetivamente dicho estado mental; hablamos así de que ser conscientes de un estado fenomenológico, tal como el dolor, quiere decir que lo experimentamos. Así, también podemos expresar cuantitativamente que el color rojo es la percepción de una luz cuya longitud de onda dominante mide entre 618 y 780 nanómetros; y estaríamos hablando de un aspecto cognitivo del rojo. Sin embargo, lo que la conciencia percibe es la rojez del rojo; que aquí consideramos como el aspecto fenomenológico de dicho estado mental.

La aporía viene dada por la insuficiencia explicativa a la hora de mostrar que un evento cualitativamente subjetivo equivale a algo material y cuantitativo. Joseph Levine nos muestra el abismo explicativo que hay entre el enunciado paradigmático de los materialistas 'el dolor es el disparo de las fibras C' y un estado mental subjetivo tal como el dolor en sí mismo<sup>15</sup>. La cuestión fundamental es, pues, ¿cómo podemos superar el abismo que separa lo objetivo y lo subjetivo, es decir, el cerebro y la experiencia consciente? Nagel afirmará que las perspectivas perceptivas son algo propio, no del sujeto, sino del aparato perceptivo de cada especie. La ciencia describe los fenómenos, pero les quita su carácter fenomenológico a través de la teorización. Es decir, podemos definir con la tesis de la identidad un color como un evento cerebral, pero lo que la experiencia del color constituye no se puede transmitir mediante la ciencia. Del mismo modo, entre las distintas especies no podemos compartir esas perspectivas de conciencia, porque, al fin y al cabo, jamás sabremos cómo concibe el mundo un murciélago más allá de lo explicativo<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> FODOR, J. (1998). In *Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 83.

<sup>14</sup> MCGINN, C. (1999). *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York, EE. UU.: Basic Books, p. 61.

<sup>15</sup> LEVINE, J. «Materialism and qualia», en CHALMERS, D. (2002). *Philosophy of mind: classical and contemporary readings*. New York, EE. UU.: OUP, p. 357.

<sup>16</sup> NAGEL, T. «What is it like to be a bat», en *The Philosophical Review*, vol. 83, n.º 4, 1974, p. 442.

#### 4. LA CONCIENCIA ¿EXTENDIDA?

Parece que se ha hecho evidente que para Clark y Chalmers los procesos cognitivos no están, al menos todos, en la cabeza. Incluso podríamos afirmar que ciertos estados mentales pueden extenderse también al entorno al necesitar componentes extraneuronales en un circuito hacia el éxito cognitivo, gracias a que los vehículos de la cognición pueden atravesar las fronteras impuestas por el cráneo. Sin embargo, llegamos a la cuestión problemática de la conciencia: ¿se extiende ésta también al entorno?

Ya en su artículo original de 1998 ambos parecen dar a entender que el hecho de que la conciencia sea también extendida no resulta tan claro, y que parece poco admisible que ésta supere los límites cerebrales. Así que Clark y Chalmers marcan la distinción entre procesos cognitivos y conciencia, afirmando que, mientras lo cognitivo sí se extiende, la conciencia se queda dentro de nuestro horizonte intracraneal. En su obra de 2009 *Supersizing the mind*, Clark ahonda con mayor precisión en el problema que presenta la conciencia en una concepción de la mente extendida. Afirmará que, en efecto, las creencias, los procesos cognitivos, los mecanismos de la percepción y los estados de ánimo se pueden posicionar como algo extensible más allá de la conciencia, y que precisamente es la parte no consciente de todos éstos la que llegaría a superar los límites neuronales.

En principio parece ser que no hay una razón por la que las bases físicas de la conciencia no puedan extenderse de una forma similar, incluso podríamos imaginar un mundo posible en el que el entorno sea un elemento directo de la conciencia. Sin embargo, en nuestro mundo, tal y como está constituido, no podemos afirmar, dadas las condiciones, que la conciencia se extienda del mismo modo que el proceso cognitivo del sujeto que accede a un recuerdo con su bloc de notas. Parte de la razón es que las bases físicas de la conciencia requieren de acceso directo a la información en una sensibilidad extremadamente detallada con la información del entorno, así como un gran ancho de banda y una sincronización nanométrica, y dicha posibilidad sólo se da en el propio aparato neuronal, dentro del sistema nervioso central. La conexión consciente con el entorno sería mucho más lenta, y no permitiría la conciencia<sup>17</sup>.

Lo que está claro es que, en su obra de 2009, «Spreading the Joy? Why the Machinery of Consciousness is (Probably) Still in the Head», expone de nuevo por qué la maquinaria de la conciencia sigue permaneciendo en los límites neuronales y no se extiende como el resto de la mente. Pero, antes de dar de lleno con la propuesta que argumentaría el porqué de esa conciencia ‘contenida’ en los límites del sistema nervioso central, lo que Clark hará será mostrar con precisión los distintos puntos de apoyo que se han ido proponiendo en filosofía de la mente a una conciencia extendida, negándolos todos a la postre. Su pretensión es demostrar que nin-

---

<sup>17</sup> CLARK, A. (2008). *Supersizing the mind: Embodiment, action and cognitive extension*. New York, EE. UU: Oxford University Press. Foreword xiv-xv.



gún argumento usado en la fundamentación de la tesis de una cognición extendida puede llevarnos a la aceptación de una conciencia extendida<sup>18</sup>.

#### 4.1. EL ARGUMENTO ENACTIVISTA

Uno de los mayores defensores de una conciencia extendida es Alva Noë, externalista y enactivista. El enactivismo viene a dar cuenta del importantísimo papel de la actividad que el organismo genera con el entorno en la construcción del sujeto en toda su amplitud. Así, Noë presenta una postura muy convincente y defendible, a saber: que el sujeto no se constituye por sí solo. Ahora bien, esta visión externalista extrema incluiría algo muy importante que generará el rechazo de Clark: que el carácter y el contenido de la experiencia perceptual serían también constituidos por ese entorno. La propuesta enactivista mantiene que la percepción no es algo que sucede en nosotros o se nos presenta, es algo que nosotros hacemos. De este modo, «la experiencia perceptiva adquiere contenidos gracias a nuestra posesión de habilidades corporales. Lo que percibimos es determinado por lo que hacemos (o por lo que sabemos cómo hacer); está determinado por lo que estamos preparados para hacer. Nuestra experiencia perceptiva es enactiva: la activamos fuera»<sup>19</sup>. Por tanto, la conciencia y el contenido de los estados mentales estarían determinados por un proceso práctico-operatorio que el propio agente ejecuta con el entorno usando los denominados bucles sensoriomotores, circuitos que enlazan el cerebro con el entorno de modo similar a la retroalimentación que Clark y Chalmers proponían en su artículo original.

La propuesta enactivista está respaldada por numerosos estudios y experimentos. En 2003, Bach y Rita desarrollaron un sistema de sustitución visual. El estudio consistía en colocar a unos sujetos ciegos unos mecanismos con cámaras que convertían la información visual en pequeños estímulos eléctricos que alteraban según la distancia, color, forma, superficie y otra serie de variables. Así los sujetos lograban saber ante lo que se encontraban gracias a dichos estímulos. La cuestión importante es que, al cabo de un tiempo, los propios individuos ciegos afirmaban que las sensaciones táctiles se difuminaban para ser reemplazadas por estímulos cuasivisuales, que les permitían incluso comportamientos tales como el reflejo de esquivar una pelota que les era lanzada a la cabeza. Por tanto, para los enactivistas es importante aprender de los nuevos bucles sensoriomotores. Sólo cuando el sujeto comienza a aprender acerca de los modos activos y práctico-operatorios con el entorno llevando consigo esa cámara, entonces la experiencia comienza a ser cuasivisual. Este resultado lleva a Noë a afirmar rotundamente que lo que determina la propia experiencia consciente no es la actividad neuronal, sino el modo en

---

<sup>18</sup> CLARK, A. «Spreading the Joy? Why the Machinery of Consciousness is (Probably) Still in the Head», en *Mind*, 118, 2009, pp. 968.

<sup>19</sup> NOË, A. (2004). *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 1.



el que esa actividad neuronal está acoplada en la dinámica sensoriomotora, el propio hecho de que se encuentre ‘acoplada’ en el circuito que conecta con el entorno es lo que hace que la conciencia esté extendida<sup>20</sup>.

«La aproximación enactiva busca explicar la cualidad de la experiencia perceptiva, no como una función neuronal causada por procesos en el cerebro... sino más bien en términos de patrones y estructuras de la actividad práctica. En la aproximación enactiva el cerebro, el cuerpo y el mundo trabajan juntos para hacer posible la conciencia [...]. La experiencia no está causada por el cerebro, ni se realiza en ella. La experiencia se realiza en la vida activa del animal hábil (práctico)»<sup>21</sup>.

#### 4.2. EL ARGUMENTO DE LA EXPERIENCIA VISUAL

Existe otro argumento de corte enactivista que defiende la extensión de la conciencia al entorno, según el cual la experiencia visual está parcialmente constituida por nuestras acciones, es decir, nuestros movimientos corporales, guiños, giros, etc., que en su conjunto forman parte de riqueza de la experiencia visual. La mejor explicación del detalle de los fenómenos que percibimos visualmente es que dichas experiencias, según los requisitos de la TCE, no están determinadas por la actividad neuronal solamente.

Podríamos admitir que el detalle o nitidez propia de la visión es fruto de las células sensitivas que capturan el color, que están, casi todas, en una densa región fotorreceptora de alta resolución que se aloja en la fovea –un área de la retina que se encarga de enfocar los rayos luminosos que dan lugar al color–. Así, en última instancia el detalle de nuestra experiencia perceptiva estará determinado por la codificación de los datos producidos por esta zona en el cerebro. Pero para Nöe: «El guiño del ojo, el giro de la cabeza, el movimiento del cuerpo... todos ellos nos dan el detalle que necesitamos tal y como lo necesitamos. El mundo está presente virtualmente gracias a nuestros accesos dinámicos en línea»<sup>22</sup>.

#### 4.3. EL ARGUMENTO DEL ENTRELAZAMIENTO DINÁMICO

El llamado entrelazamiento dinámico es otro argumento en defensa de la conciencia extendida que Clark analiza y rechaza. Es defendido por Thompson, Varela y Cosmelli principalmente, y surge de la concepción funcionalista relacionada con los bucles; pero yendo más allá, afirmando que hay que dejar de pensar en términos de un flujo simple y lineal, en el cual los sentidos entregan un ‘input’

---

<sup>20</sup> CLARK, A. «Spreading the Joy? Why the Machinery of Consciousness is (Probably) Still in the Head», en *Mind*, 118, 2009, pp. 969-970.

<sup>21</sup> NÖE, A. (2004). *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 227.

<sup>22</sup> NÖE, A. (2006). «Experience without the head», en GENDLER, T. y HAWTHORNE, J. (2006). *Perceptual experience*. Oxford, U.K.: Oxford University Press, p. 420.





que es procesado hasta llegar al ‘output’. Encontramos, por tanto, una alternativa al modelo clásico funcionalista que ya conocemos, en el que la dinámica de bucles y procesamiento es mucho más rica: la información fluye hacia atrás, hacia arriba y más o menos continuamente. De este modo, los vehículos físicos son, en ciertas ocasiones, extendidos dinámicamente en bucles que conectan las áreas superiores del cerebro con las inferiores, y las rodean de nuevo, logrando la unión de los sistemas cognitivo y motor. La cuestión es llevar esto a un argumento a favor de la TCE; así, Thompson y Cosmelli añadirán que la contribución del cuerpo no neuronal es tan importante y está tan complejamente entrelazada con el procesamiento neuronal en sí mismo que no podemos simplemente quedarnos con los elementos neuronales; dejando de un lado al resto y separándolos. Su pretensión es «subrayar la inmensa complejidad de las interacciones neuronales y extraneuronales que en última instancia determina la actividad cerebral en un organismo vivo»<sup>23</sup>.

Para Varela y Thompson las experiencias de la emoción, por tomar un posible ejemplo, dependen de un complejo proceso de bucles entre el cerebro y el mundo extraneuronal extendido en el tiempo. Supongamos que rechazamos, al igual que Noë, lo que él llamaba ‘la imagen instantánea de una experiencia visual’, como algo totalmente determinado por los estados cerebrales en un momento específico del tiempo; y en su lugar sugerimos que estos procesos necesarios para la experiencia de conciencia evolucionan esencialmente en el tiempo (lo cual hemos mencionado en el argumento anterior, luego la clave es una vez más la extensión temporal de una experiencia fenoménica como fundamentación de que el internismo no es una propuesta válida).

#### 4.4. EL RECHAZO DE LA CONCIENCIA EXTENDIDA

¿Cómo muestra Clark la insuficiencia argumentativa de lo que propone el enactivismo? La explicación de Noë no hace más que mostrar una evidencia en el *explanandum* según la cual los parámetros neuronales han sido modificados gracias al ejercicio práctico con el entorno; luego el bucle sensoriomotor ha tenido éxito. Sin embargo, partiendo de eso, no podemos hablar de que el bucle sensoriomotor sea el que genere experiencia consciente. Lo único que nos puede aportar la propuesta enactivista es la evidencia de que hay un bucle que se forma entre entorno y organismo, y que sirve como condición previa para lograr una modelación neuronal. Pero, para Clark, es esa actividad neuronal misma la que genera la experiencia consciente; preconditionada, sí, por el bucle con el entorno, pero, al fin y al cabo, producida en el cerebro, y no en el acoplamiento en el bucle. Clark admite el bucle sensoriomotor, lo que no admite es que la conciencia se encuentre acoplada en el

---

<sup>23</sup> CLARK, A. «Spreading the Joy? Why the Machinery of Consciousness is (Probably) Still in the Head», en *Mind*, 118, 2009, pp. 976.



bucle. Por ello, permite cierta relación de la conciencia con el entorno; pero no hasta el punto de hablar de vehículos de la conciencia.

Todo esto no quiere decir que la TME no comparta con la visión enactivista el absoluto rechazo a la suficiencia neuronal. Pero dicho rechazo no puede estar justificado en las bases del sistema de sustitución visual o los demás estudios registrados en respaldo del enactivismo. Los estudios sólo muestran el último eslabón de una cadena explicativa; tan sólo presentan la evidencia de que el cerebro ha sido modelado; pero en última instancia la conciencia sigue perteneciendo al reino intracraneal<sup>24</sup>.

Los motivos que llevan al rechazo del segundo y el tercer argumento a favor de una conciencia extendida por parte de Clark son los mismos, y parten de que para afirmar que un movimiento forma parte del contenido de la experiencia visual debemos hablar de potencialidades, es decir, la experiencia no está constituida en el momento, sino más bien se irá constituyendo según «nos movamos». La defensa de la TCE llevaría a admitir que lo que fija una experiencia no es un momento determinado de la actividad neuronal, sino procesos extendidos en el tiempo. Pero admitir esto no sería sino admitir, una vez más, que la maquinaria de la conciencia está en la cabeza; añadiendo solamente que ésta sigue un determinado camino de evolución. Por esto Clark no defiende esta tesis como suficientemente robusta<sup>25</sup>. Si la tesis del entrelazamiento dinámico como defensa de la TCE en última instancia también se fundamenta en la llamada extensión temporal de los fenómenos, entonces la crítica y legitimación de dicho argumento por parte de Clark será igual que la anterior: el hecho de que los estados neuronales precisen de una evolución a lo largo del tiempo para fundamentar una experiencia consciente no niega la explicación internista.

#### 4.5. LA CONCIENCIA EN LA CABEZA

Hasta el momento parece haber quedado claro que para Clark la defensa de una cognición extendida no implica necesariamente que la experiencia consciente supere también los límites marcados por el sistema nervioso central. Así, los argumentos de corte enactivista han sido negados o considerados inconcluyentes para soportar la consideración de una conciencia extendida. Como hemos afirmado, Clark mantiene la postura de una conciencia imbuida en los límites cerebrales. A continuación, mostraremos los argumentos que sustentan esta concepción (que ya hemos dibujado brevemente), y seguidamente en la conclusión abarcaremos las posibles tensiones que pueden llegar a generar.

El filósofo y neurocientífico Chris Eliasmith nos sugiere que la dinámica interna en el cerebro es ‘cualitativamente diferente’ de la que cubre el límite del cerebro-mundo, y que las diferencias clave incluyen la velocidad y el ancho de banda.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 970-971.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 974-975.



Una vez más vemos que el gran problema que basa la imposibilidad de una mente totalmente extendida al entorno es la incapacidad de que los vehículos entre cerebro y entorno puedan lograr la velocidad necesaria y la sincronización requerida por la conciencia<sup>26</sup>.

«Las diferencias más obvias [entre las dinámicas neuronales y supraneuronales] son la velocidad del flujo de información (o ancho de banda), y el grado y tipo de acoplamiento. Puesto que los cuerpos tienen masa, tienden a ralentizar la transferencia de información hacia el resto del mundo desde el cerebro (en efecto, actúan como un filtro de paso lento). Sin embargo, no existe ningún impedimento en el flujo de información dentro de las áreas del cerebro. Esto es resultado de una enorme diferencia entre el tipo de acoplamiento que puede ser soportado entre los subsistemas del cerebro y entre el cerebro y el entorno externo...»<sup>27</sup>.

La consideración crucial es que la experiencia consciente es una materia de alta velocidad y con una sincronización temporal muy fina, y los vehículos materiales deben estar integrados unos con otros a dicha velocidad, cosa que sólo es posible en las estructuras del cerebro<sup>28</sup>. La sincronización requerida para el proceso de la conciencia debe ser extremadamente precisa, y en los vehículos que sustentan la comunicación cognitiva entre sistema nervioso central y entorno se pierde esa precisión. Todo esto nos aboca a aceptar que los circuitos cognitivos deban llevarse a cabo dentro del propio sujeto y, más concretamente, en sus estructuras neuronales.

El problema viene dado por una contradicción que pone en tela de juicio la validez de toda la TME; y es que, si basamos toda nuestra teoría de los vehículos de cognición y estados mentales en el carácter funcional y de sentido común de los vehículos (en las similitudes de grano grueso), no podemos aludir a los detalles neurofisiológicos más precisos (de grano fino) como fundamento de que la conciencia no esté extendida. En otras palabras: si defendemos las consideraciones de grano fino no podemos argumentar que los vehículos cognitivos se extiendan al entorno; puesto que el grano grueso o sentido común eran el sostén de la paridad funcional, y si defendemos las consideraciones de grano grueso, no podemos negar que la conciencia se extienda mediante argumentos del tipo de la sincronización y precisión neuronal. Defender grano grueso en el ámbito de la cognición y grano fino en el de la conciencia nos lleva a una tensión; en la que, al parecer, o negamos la mente extendida o afirmamos la conciencia extendida.

Según este prisma, la defensa de una cognición extendida es un reclamo no fisicalista basado en la paridad funcional, pero la conciencia sí sería, sin embargo, reducible materialmente. Tenemos pues, que dentro de la misma noción trabajamos con dos convicciones distintas y casi contradictorias sobre una misma realidad —la mente—, cosa que se muestra, como poco, aporética. Defender la TME implica-

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 983-984.

<sup>27</sup> ELIASMITH, C. (2008). *Dynamics, Control, and Cognition*. Cambridge, UK: Aydede and Robbins, p. 150.

<sup>28</sup> GARCÍA RODRIGUEZ, A. «An Extended View of Mind and Cognition», en *Teorema*, vol. 30/2, 2011, p. 9.



ría trabajar con realidades o entidades distintas, afirmando que la mente es a la vez física y funcional. El sentido común, sin embargo, nos lleva a pensar que, o todas las entidades correspondientes a la mente son pertenecientes a una misma categoría, o de lo que estamos hablando es de entidades distintas.

Por otro lado, la apelación constante a elementos intracraneales que expliquen la génesis de la conciencia por parte de Clark se topa con el problema consustancial a toda propuesta fisicista, en la medida en que es incapaz de resolver cómo un evento cualitativamente subjetivo equivale a algo material y cuantitativo. En este sentido, no es capaz de solventar la aporía del salto que se da de lo neuronal a lo experiencial. Resulta paradójico, pues, que el funcionalismo surgiese en sus orígenes como una teoría cuya pretensión era dar una interpretación comprensible a los abismos explicativos con los que se topaban las tesis materialistas, y que, sin embargo, la TME, nacida en el seno del funcionalismo, acabe invocando a las bases físicas del cerebro como argumento para dar cuenta de la conciencia.

RECIBIDO: noviembre 2019; ACEPTADO: diciembre 2019







Lucas Cranach *el Viejo*, 1537.



## RACIONALISMO CRÍTICO PARA UNA ÉPOCA DE INCERTIDUMBRE

C. ESCUELA CRUZ y D. ÁLVAREZ MONTERO (coords.), *Repensar la Filosofía. Ensayos desde la perplejidad. Homenaje a Javier Muguerza*, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2018, 238 pp.

El 10 de abril de 2019 fallecía el filósofo malagueño Javier Muguerza; apenas una semana después, se presentaba en sociedad este volumen<sup>1</sup> promovido desde la Cátedra Cultural de la Universidad de La Laguna que lleva el nombre del propio Muguerza en colaboración con el grupo «Repensar la Filosofía», que dirige Vicente Hernández Pedrero (también codirector de la cátedra), y donde se recogen los trabajos de catorce autores, «una mitad de ellos séniores y la otra júniores, que aquí dan cuenta de algunos de sus actuales quehaceres investigadores», tal y como señala en el prólogo del libro Pablo Ródenas Utray<sup>2</sup> (el otro codirector de la mencionada cátedra). Nos encontramos, por tanto, ante una atractiva ensalada intelectual que combina veteranía y juventud en proporciones similares, lo cual, a buen seguro, habría complacido al propio Muguerza, pues en diversas ocasiones se jactó públicamente de acoger con satisfacción los razo-

namientos bien fundamentados que no estuviesen precedidos por el filtro de la jerarquía<sup>3</sup>.

Puede decirse que la relación de Muguerza con la Universidad de La Laguna fue, más que estrecha, casi íntima, y se remota muy atrás en el tiempo; en concreto al invierno de 1972, cuando desembarcó en las Islas Canarias un poco a modo de destierro «unamuniano» tras su paso por la flamante Universidad Autónoma de Madrid, y «donde ejerció su magisterio filosófico durante cinco intensos cursos académicos»<sup>4</sup>. No es ningún secreto que Muguerza siempre llevó la Universidad de La Laguna inserta en su corazón<sup>5</sup>; por este motivo nunca tuvo reparos en regresar al Archipiélago para impartir conferencias o participar en algún encuentro, jornada o congreso siempre que se le solicitaba. La Universidad de La Laguna, en agradecimiento a ese contacto ininterrumpido durante décadas, decidió invertir en



<sup>1</sup> Con anterioridad aparecieron los libros colectivos *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006, de J. Francisco ÁLVAREZ y R.R. ARAMAYO (eds.), y *Diálogos con Javier Muguerza: paisajes para una exposición virtual*, Madrid, CSIC, 2016, de R.R. ARAMAYO (ed.), que rendían homenaje al filósofo con motivo de su setenta y ochenta cumpleaños, respectivamente.

<sup>2</sup> P. 13.

<sup>3</sup> Sirva este ejemplo: «Uno no sólo tuvo maestros sino también alumnos, de los que no es un tópico decir que creo haber aprendido bastante más de lo que pueda haberles enseñado» (cf., *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1986, p. 16).

<sup>4</sup> P. 11. Para mayor profundización sobre la estancia de Muguerza en Canarias recomiendo la lectura del prolijo artículo de Pablo Ródenas Utray «Javier Muguerza en Canarias (El legado de una lección moral)», en *Laguna: Revista de Filosofía*, n.º 22, pp. 13-22, donde se ofrece una acabadísima explicación respecto a este punto biográfico del filósofo malagueño.

<sup>5</sup> Para confirmarlo, baste recordar esta emotiva declaración: «[Es] la Universidad que más he amado en mi vida, en la que más feliz he sido por encima o por debajo de cualesquiera dificultades que hayan podido presentarse y de la que nunca me debería haber marchado» (cf., «Una propuesta filosófica (acompañando a una evocación)», en *Laguna: Revista de Filosofía*, n.º 22, p. 24).





2007 a Muguerza doctor *honoris causa* y crear, a principios del curso 2011-12, la Cátedra Cultural que lleva su nombre. Esta idílica relación tuvo como broche de oro la generosa donación que Muguerza realizó de su biblioteca personal al Fondo Bibliográfico de la Universidad de La Laguna con el objetivo de que dicha institución ordene y difunda el valioso legado del filósofo.

La figura de Muguerza dista mucho de ser una más dentro de la amplia comunidad filosófica española del último medio siglo. Fue, por preparación y carácter, la persona adecuada para afrontar, desde el ámbito académico, momentos sociopolíticos tan relevantes como el tardofranquismo, la Transición y los años de gobierno socialista presididos por Felipe González. De los ocho nódulos que, según recoge Francisco Vázquez, configuraron la red filosófica española entre 1963 y 1990<sup>6</sup>, los tres de Aranguren, en especial el científico, pasan por ser los más importantes, no tanto por el pensamiento del citado Aranguren, «cuya obra filosófica», matiza Vázquez, «es hasta cierto punto menor», sino por el «trabajo simbólico» y el «capital social acumulado por sus seguidores —en particular por Javier Muguerza—<sup>7</sup>. Erigido en «heredero directo de la escuela de Ortega»<sup>8</sup>, el extenso nódulo arangureño pasaría a ser pilotado por Muguerza una vez que el propio Aranguren decidiera apartarse

<sup>6</sup> Los ocho nódulos establecidos por Francisco Vázquez son los siguientes: el opusdeísta, en torno al liderazgo de Leopoldo Eulogio Palacios; el de Sergio Rábade y Fernando Montero Moliner, el de Manuel Garrido; el de Gustavo Bueno; el de Manuel Sacristán; y, finalmente, los tres de Aranguren (el religioso, el científico y el artístico), *cf.*, F. VÁZQUEZ, *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009, pp. 403-407.

<sup>7</sup> *Cf.*, F. VÁZQUEZ, *cit.*, p. 158. Para Alain Guy, Aranguren fue un «heredero independiente del mensaje orteguiano y orsiano, e influido por la filosofía angloamericana [...] sigue siendo, no obstante, ante todo, un personalista cristiano que ha rendido homenaje a sus antiguos profesores jesuitas de Chamartín de la Rosa (sobre todo a Ramón Ceñal)», *cf.*, A. GUY, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 372.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 169.

de la primera línea académica para asumir la mediática condición de emblema generacional<sup>9</sup>.

Muguerza no tardaría en demostrar, desde la privilegiada posición que había adquirido, un talante, un carisma, una capacidad de trabajo y una hiperactividad realmente ejemplares<sup>10</sup>. Su principal propósito como líder organizativo no era otro que extirparle a la filosofía española la «espesa atmósfera del catolicismo»<sup>11</sup> que se había adueñado de ella después de la Guerra Civil. En efecto, a partir de 1939 «el mundo, comprensiblemente —o incomprensiblemente—, sólo tenía una lectura religiosa»<sup>12</sup>, y, aunque durante la dictadura también surgieron pensadores brillantes, «lo que todos ellos escriben es más ideología que Filosofía»<sup>13</sup>, dado que «el encuentro con Dios,

<sup>9</sup> Un emblema que el periodista Gregorio Morán glosa en estos términos: «Probablemente nadie entrará en la Transición con el respeto y la esperanza que inspiraba José Luis López Aranguren. Es cierto que en *El País* se le consideraba no una luminaria, sino una constelación; no sé si es el intelectual de “opinión periodística” más frecuente —que probablemente lo sea—, pero en lo que no cabe duda es que será el más leído, el más respetado y para muchos, muchos, el más seguido», *cf.*, G. MORÁN, *El cura y los mandarines. Historia no oficial del Bosque de los Letrados. Cultura y política en España, 1962-1996*, Madrid, Akal, 2014, p. 556.

<sup>10</sup> «Muguerza, bien pertrechado con unas competencias organizativas adquiridas en el movimiento estudiantil, multiplicó su activismo. Participó incansablemente en encuentros y congresos que reunían a las principales facciones filosóficas alternativas [...]; redactó una nutrida cantidad de prólogos presentando las obras de otros colegas; intervino en diversos volúmenes colectivos; en homenajes y necrológicas; firmando un sinnúmero de manifiestos de denuncia y solidaridad», *cf.*, F. VÁZQUEZ, *ibidem*, p. 246. A esta hoja de méritos hay que sumar que Muguerza asumiese, en 1986, la dirección del viejo Instituto Luis Vives, desvinculado ya del Opus Dei y que pasó a denominarse Instituto de Filosofía del CSIC, así como que promoviera la publicación de la revista *Isegoría* (1990) y de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (1992).

<sup>11</sup> F. VÁZQUEZ, *ibidem*, p. 395.

<sup>12</sup> Gregorio MORÁN, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 127.

<sup>13</sup> Heleno SAÑA, *Historia de la Filosofía española. Su influencia en el pensamiento universal*, Córdoba, Almuzara, 2007, p. 256. Para Alain Guy, «La guerra

más que su búsqueda, estaba en el centro de las preocupaciones de todos ellos, gentes de acendrada religiosidad, de religiosidad por encima de todo»<sup>14</sup>. A mediados de la década de los setenta el propio Muguerza reconoce que «en líneas generales, la filosofía en España no se ha acabado aún de reponer del todo de ese brusco retorno a la Edad Media que la guerra civil trajo consigo, cortando de raíz la apertura al escenario filosófico mundial que en su día significaron los esfuer-

---

civil (1936-1939) y después los treinta y seis años de dictadura franquista constituyen un sombrío paréntesis en el desarrollo de la filosofía española. El régimen impuso en la enseñanza un nefasto refrito de neoescolástica, al cual sólo lograron sustraerse, de manera más o menos difícil o parcial, los espíritus independientes», *cf.*, *Historia de la filosofía española*, *cit.*, p. 479. Asimismo, sostiene Guy que durante el período franquista el ontologismo significó «una parte importante de la especulación metafísica y ética de filiación cristiana, y, en concreto, católica», dividiéndolo en cinco bloques: el ontologismo vitalista y axiologista, el agustiniano, el tomista, el suarista y el crítico. En opinión de F. Vázquez, «a esta metafísica oficial se le achaca su carácter de pensamiento puramente rutinario y burocrático, donde el temor y el temblor que segregan los textos filosóficos queda domesticado de entrada en unos análisis que fijan la solución en un tibio término medio dado de antemano», *cf.* *La filosofía española: herederos y pretendientes*, *cit.*, p. 306. Para completar el cuadro del pensamiento oficial, a los cinco tipos de ontologismo indicados por A. Guy habría que sumar la filosofía espiritualista, el misticismo travestido de fenomenología y la personalísima metafísica que cultivó con mimo el exsacerdote Xavier Zubiri, al que seguidores y detractores no dudan hoy en considerar como la máxima autoridad filosófica de posguerra —probablemente Manuel Sacristán sea la del ocaso de la dictadura—; dejando al margen las consideraciones en relación con su pensamiento, incurriríamos en una ingrata necesidad si no consideráramos a Zubiri como uno de los escasos «espíritus independientes» a los que aludía A. Guy, ya que, como rechazo frontal ante la palmaria falta de libertades que entonces se impuso en el país, el autor de *Cinco lecciones de filosofía* decidió renunciar a la Academia al poco tiempo de que el bando vencedor se hiciera con el control de las instituciones, dedicándose a impartir, hasta el fin de sus días y a extramuros de la oficialidad, seminarios que gozarían de una enorme aceptación.

<sup>14</sup> G. MORÁN, *El maestro en el erial*, *cit.*, p. 236.

zos de nuestros filósofos de la anteguerra»<sup>15</sup>. Dispuesto a reparar los daños de una comunidad fracturada y que se tornó sombría como consecuencia del trágico conflicto bélico, Muguerza emprendió la titánica labor de dignificar la cultura filosófica española<sup>16</sup>.

Así pues, Muguerza, desde su papel de hipersensible líder del nódulo arangureniano, o lo que es lo mismo, de la joven filosofía española de la época, apostaría con firmeza por una filosofía concebida en español sin complejos, una filosofía empapada de ese sentido anglosajón de la épica que tan ajeno nos resultaba y que haría bandera de un saludable espíritu integrador, puesto que, si bien supo darle la espalda a la escolástica aristotélica-tomista-nacionalcatólica sin ningún recorrido más allá de nuestras fronteras, no tuvo reparos en incorporar a la nueva comunidad filosófica hispanohablante que estaba gestándose a varios de los pensadores oficiales menos agresivos, como el jesuita José Gómez Caffarena (una disposición conciliadora que fue posible gracias al temple liberal de Muguerza, quien, en una época plagada de extremismos, supo tomar conciencia de que una actitud reaccionaria no podía combatirse desde otra actitud reaccionaria). Este empeño acabaría traducándose en una

---

<sup>15</sup> F. VÁZQUEZ, *ibidem*, p. 245. Todavía unos años después de esta confesión de Muguerza, Vidal Peña se quejaría de que la comunidad filosófica española siguiese discutiendo «como si fuéramos filósofos medievales del siglo XI», en Javier García Sánchez, *Conversaciones con la joven filosofía española*, Barcelona, Ediciones Península, 1980, p. 92.

<sup>16</sup> De alguna manera, la figura de Muguerza materializa la hoja de ruta que, a modo de deseo, bosqueja Heleno Saña en el cometido de «limpiar, fijar y dar esplendor» al humanismo patrio: «Lo primero —sostiene Saña— que quizá debería hacer la filosofía española es cobrar conciencia de su falta de conciencia propia, de desaprender lo mucho de lo que ha aprendido de sus falsos maestros y redescubrir y recuperar lo que hemos aportado de fecundo a la historia de las ideas». Y añade: «Al hablar de una filosofía que sea la encarnación de nuestras raíces y tradiciones, me estoy refiriendo, claro está, a su parte más noble, no a la España destructiva, obscurantista, dogmática y patrioterica que tanto daño nos ha hecho a nosotros mismos y a los demás pueblos», *cf.*, H. SAÑA, *Historia de la Filosofía española*, *cit.*, pp. 287 y 288.





red filosófica que, en su mayor parte, abandonaría el dogmatismo religioso en favor de la razón crítica, el diálogo y el disenso, y que, debido a ello, pudo prestar una atención sosegada y libre de absurdos prejuicios a las numerosas corrientes filosóficas que se cocían en el panorama internacional, como la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje, la filosofía política, la ética, el feminismo o la Teoría Crítica, polemizando con todas ellas desde la base irrenunciable del rigor analítico y la precisión argumentativa.

No por casualidad, el volumen *Repensar la Filosofía* acoge diversos trabajos dedicados a la Teoría Crítica, la ética y la filosofía política, que fueron tres de las principales líneas de investigación que cultivó Muguerza, además de pertinentes reflexiones sobre el cometido que debe desempeñar la filosofía en esta época de «larga y durísima crisis económica, social y política», como señala con pertinencia Roberto Rodríguez Guerra<sup>17</sup> en su magnífico *paper*—el formato preferido de Muguerza para la plasmación del filósofo escrito<sup>18</sup>—. Según Rodríguez Guerra, nos encontramos en el ocaso del «pacto social liberal» de espíritu keynesiano que sirvió para sostener el modelo de «democracia elitista pluralista» consolidado tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, un pacto en líneas generales sólido hasta la crisis del petróleo de 1973<sup>19</sup> y que empezó a

ofrecer sus primeros síntomas de descomposición en la década de 1980, cuando las políticas neoliberales incubadas en la Escuela de Chicago se adueñaron definitivamente del mercado y, por consiguiente, se desestabilizó la relativa armonía que hasta entonces disfrutaban las desiguales formas de Estado del Bienestar<sup>20</sup>. (Concepción Ortega, en su metódico *paper*, acusa a la socialdemocracia de haber sido tan culpable como el

---

miento más que competitivas con las de las economías de mercado no reguladas del pasado» (cf., *Algo va mal*, Madrid, Taurus, 2011, p. 83). Una tesis asumida por la mayoría de los analistas y que también comparte R.R. Guerra: «Es sabido—afirma—que, pese a sus evidentes déficits, el pacto social liberal dio lugar a un período de crecimiento económico y de paz/integración social. Hacia finales de los cincuenta e inicios de los sesenta no solo aconteció una época de bonanza e incluso de injustificada euforia capitalista. También se lograron importantes niveles de empleo, tasas crecientes de actividad, mejores condiciones y nivel de vida para ciertos sectores sociales, aumentos de los salarios reales de parte de la clase obrera y la satisfacción de algunos derechos sociales y económicos» (*ibidem*, p. 204).

<sup>20</sup> T. Judt no duda lo más mínimo a la hora de situar en el mapa el origen de la crisis mundial desatada en 2008: «Gran parte de lo que hoy nos parece “natural” data de la década de 1980: la obsesión por la creación de riqueza, el culto a la privatización y el sector privado, las crecientes diferencias entre ricos y pobres. Y, sobre todo, la retórica que los acompaña: una admiración acrítica por los mercados no regulados, el desprecio por el sector público, la ilusión del crecimiento infinito» (cf., *Algo va mal*, cit., pp. 17-18). La antítesis al posicionamiento de Judt la encontramos en el último ensayo del escritor Mario Vargas Llosa, una encendida defensa del binomio Thatcher-Reagan, cuyas políticas el premio Nobel hispanoperuano se esfuerza denodadamente por vender como el mejor mal menor al que Occidente pudo acceder: «Aunque en cuestiones económicas y políticas Ronald Reagan y Margaret Thatcher tenían una inequívoca orientación liberal, en muchas cuestiones sociales y morales defendían posiciones conservadoras y hasta reaccionarias—ninguno de ellos hubiera aceptado el matrimonio homosexual, el aborto, la legalización de las drogas o la eutanasia, que a mí me parecían reformas legítimas y necesarias— y en eso, desde luego, yo discrepaba de ellos. Pero, hechas las sumas y las restas, estoy convencido de que ambos prestaron un gran servicio a la cultura de la libertad. Y, en todo caso, a mí me ayudaron a convertirme en un liberal», cf., M. Vargas Llosa, *La llamada de la tribu*, Madrid, Alfaguara, 2018, p. 20.

---

<sup>17</sup> P. 201.

<sup>18</sup> Baste recordar que los dos principales libros de Muguerza, *La razón sin esperanza* (1977) y *Desde la perplejidad* (1990), son compilaciones de *papers*, como también lo fue, en forma y fondo, su monumental prólogo—más de ciento treinta páginas— para el volumen de textos ajenos *La concepción analítica de la filosofía* (1974). Para F. Vázquez, «el *paper*, fórmula característica de la comunidad filosófica anglosajona, da cabida al tono desenfadado [...], pero suele caracterizarse por la precisión argumentativa y por aportar los elementos probatorios, en forma de elaborados estados de la cuestión y del aparato crítico correspondiente», cf., *La filosofía española: herederos y pretendientes*, cit., p. 252.

<sup>19</sup> El período conocido como «Edad de Oro del capitalismo», «Años dorados» o «Treinta Gloriosos», y que abarca de 1945 a 1973, supuso, en opinión de Tony Judt, que «los gobiernos socialdemócratas y del bienestar [mantuvieran] no sólo el pleno empleo durante casi tres décadas, sino también unas tasas de creci-

neoliberalismo en el derrumbamiento del «pacto social liberal», ya que, en último término, acatado sin rechistar las reglas que dicta el capitalismo, «un sistema –asegura– basado en la explotación» y «cuyo objetivo es aumentar, sin límites y sin escrúpulos, la tasa de beneficios del capital»<sup>21</sup>).

Pero retomemos la pregunta que ejerce de hilo conductor del libro: ¿cuál debe ser el cometido de la filosofía en la desoladora crisis económica, social y política que afloró hace doce años y de la que todavía no se perciben síntomas de recuperación? –a lo sumo de empeoramiento–. Varios de los autores de *Repensar la Filosofía* apuestan sin ambages por el desarrollo de una teoría crítica que no viva de las rentas del pasado y que reflexione con pragmatismo acerca de las problemáticas de fondo que fustigan la época convenientemente convulsa en la que nos hallamos inmersos. Sobre esta base reposaría la conclusión más compacta del libro, si bien las matizaciones propuestas por cada uno de los autores invitan a que se produzca el alejamiento de esa conclusión que en realidad actúa como punto de partida (por expresarlo en términos muguerzianos: el necesario consenso debe interpretarse como el prolegómeno del conveniente disenso).

Así, por ejemplo, Marcos Hernández Jorge y Carlos Marzán Trujillo nos recuerdan, en su análisis sobre la poderosa presencia de Kant en el pensamiento de Adorno para abordar el «presente filosófico», que éste «persistió en la idea de que la razón no ha de encerrarse en un interés meramente especulativo, sino que ha de abrirse al interés práctico»<sup>22</sup>, una idea similar a la que recoge Chaxiraxi Escuela Cruz en su texto también centrado en el autor de *Minima moralia*: «La auténtica emancipación –afirma– sólo sería posible en el desenvolvimiento crítico de una razón capaz de tomar consciencia de su ser-material y también de experimentar en sí misma la negatividad existente»<sup>23</sup>, añadiendo que el «impulso transformador» solo será posible desde una reflexión crítica lo suficientemente bien cons-

truida como para «abolir el peso dominante de la lógica social desintegradora»<sup>24</sup>. La profundización de esta razón crítica llamada a sacudir los cimientos del espacio reflexivo y que, a juicio de Rodríguez Guerra, debe situarse en el marco de una «perspectiva republicana que, por un lado, asuma una amplia definición de “lo político” [...] y, por otro, vuelva su mirada hacia las posibilidades y las experiencias de participación política tanto en la esfera de la sociedad civil como en las instituciones representativas»<sup>25</sup>, parece inseparable de la propuesta del «racionalismo crítico» que Muguerza defendió desde sus primeros trabajos como arma «para abatir al dogmatismo sectario de la escolástica hegemónica»<sup>26</sup> y que consiste en una cuidadosa reformulación del hiato entre el «es» (la razón teórica) y el «debe» (la razón práctica). Dicha razón crítica serviría para interpretar mejor algunos de los complejos malestares del presente, como el papel que está desempeñando una sociedad cada vez más individualista y sumergida de lleno en lo tecnológico (*paper* de J. Francisco Álvarez) que a la vez se encuentra dominada por la automatización y hundida en la precariedad (*paper* de Rayco Herrera Reyes).

La aportación de Concepción Ortega Cruz a este debate no es menor, al contrario. Como si rescatara del olvido la consigna adorniana de mantener viva la llama refulgente de una filosofía que reflexione continuamente sobre sí misma al tiempo que se critica sin consideración<sup>27</sup>, asegura Ortega Cruz que «el conocimiento filosófico no está a la altura de las circunstancias actuales puesto que ha ido convirtiéndose en una disciplina desmemoriada que, situándose al margen de las necesidades reales de la sociedad, condena a la ignominia el viejo anhelo de relacionar teoría y praxis como vía para la transformación social»<sup>28</sup>. Según Ortega Cruz, el ineludible rescate de la razón crítica desde el campo filosófico carecería de utilidad dentro de las disciplinas sociales sin la elaboración previa de «una verda-

<sup>21</sup> Pp. 31 y 32.

<sup>22</sup> P. 56.

<sup>23</sup> P. 82.

<sup>24</sup> P. 86.

<sup>25</sup> Pp. 221.

<sup>26</sup> F. VÁZQUEZ, *ibidem*, p. 253.

<sup>27</sup> P. 66.

<sup>28</sup> P. 33.



dera teoría pragmática del significado» que explique a las claras al «sujeto empírico con mente», lo que a su vez lleva implícito que se atienda a «todas las peculiaridades de su proceso socializador»<sup>29</sup>.

De manera que, como manifiesta Ortega Cruz, la labor filosófica debe afrontar sin demora la inclusión de ese sujeto empírico supeditado a la despiadada lógica del capitalismo, una lógica sustentada en «la defensa de la discriminación de género, de la propiedad privada, del enriquecimiento ilimitado, de la destrucción del medioambiente y del elitismo»<sup>30</sup>, y que, tal y como apunta Martha Nussbaum, «ciega a la riqueza cualitativa del mundo perceptible, a la individualidad de las personas, a sus honduras interiores, a sus esperanzas, amores y temores; ciega a lo que es vivir una vida humana y tratar de infundirle sentido humano»<sup>31</sup>. (En efecto, la perfecta alienación que nos mantiene amansados a base de ininterrumpidas estrategias simbólicas de manipulación nos ha permitido instalarnos en una confortable ignorancia respecto a nosotros mismos que tiene como única finalidad el que solo seamos útiles en la explotación

cortoplacista que satisfaga los intereses crematísticos. Catalogados, gracias a la burocracia, como números que sobreviven en la cruda selva de la estadística, el mayor gesto de libertad que nos permite la manipulación simbólica del Sistema es que «asumamos la resignación, frustración o consolación como únicas vías para vivir»<sup>32</sup>).

Por último, Vicente Hernández Pedrero nos recuerda en su *paper* la importancia que la cien-

---

<sup>32</sup> P. 41. En varias publicaciones y foros Ortega Cruz ha definido las características que conforman al «sujeto neoliberal» de la economía de mercado (véase <https://www.youtube.com/watch?v=UOC-NYMFd9jo>). En su *paper* de *Repensar la Filosofía*, Ortega Cruz señala el miedo como una de las emociones más implantadas como estructura de obediencia y que «tiene como objetivo la sumisión, aparentemente voluntaria, de la población». Según la certera descripción trazada por Carlos Castilla del Pino, «el miedo es el desorden. Lo peor del miedo es el miedo mismo. Con miedo no hay salvación», cf., C.C. DEL PINO, *Aforismos. Pensamientos póstumos*, Barcelona, Tusquets, 2011, p. 73. No por casualidad sagaces autores como Hobbes o Spinoza supieron ver en la construcción del miedo –en particular del miedo a la otredad y del miedo a la muerte– un elemento organizador de las sociedades modernas. Y tampoco por casualidad, Jorge de Burgos, el monje ciego que aparece en la novela de Umberto Eco *El nombre de la rosa*, quiere privar al mundo de lo que el Filósofo (o sea, Aristóteles) pudo decir sobre la risa, ya que ésta «distrae, por unos instantes, al aldeano del miedo», y sin ese miedo difícilmente podría haber temor a Dios, lo que equivaldría a decir que difícilmente podría haber fe y miedo a la muerte. «Al aldeano que ríe –admite Jorge de Burgos–, mientras ríe, no le importa morir [...] ¿Y qué seríamos nosotros, criaturas pecadoras, sin el miedo, tal vez el más propicio y afectuoso de los dones divinos? [...] El pueblo de Dios se transformaría en una asamblea de monstruos eructados desde los abismos». Lo que habría, en definitiva, sería una «ausencia de toda ley», cf., U. Eco, *El nombre de la rosa*, Barcelona, RBA, 1992, pp. 447-448. De manera que el miedo –el miedo a Dios, el miedo a la muerte, el miedo al otro–, actúa, junto con la represión, como el elemento vertebrador del Sistema, de ahí que cuando se carece de él la única desembocadura que nos queda, según la doctrina capitalista, es un caos orquestado por desequilibrados, tal y como se refleja en la última muestra de discurso anarquista que nos ha brindado Hollywood y que, como en anteriores casos, tiene como única finalidad legitimar ante el espectador el intocable *statu quo*: me refiero a la película *Joker* (2019, Todd Phillips).

---

<sup>29</sup> Pp. 34 y 41. En otros trabajos Ortega Cruz ha indicado que «el sujeto (al menos el sujeto real) es el gran ausente en la mayor parte de los análisis que, supuestamente, lo definen como objeto de estudio. En un elevado porcentaje de la oferta bibliográfica que inunda el mercado de las disciplinas sociales, el sujeto se nombra pero no está», en *Laguna: Revista de Filosofía*, n.º 20, p. 107. Llegados a este punto, sería pertinente mencionar la obra alternativa desarrollada por José María Chamorro Calzón, temprano discípulo de Muguerza –dirigió su tesis doctoral– y que, como declara Ortega Cruz, ha propuesto un modelo materialista de sujeto «conjugando las aportaciones realizadas por la Filosofía y las diversas disciplinas sociales al ámbito del conocimiento, la acción y el orden social», cf., *ibidem*. Esa aportación teórica –no exenta de polémica puesto que puede herir en lo más profundo al amplio abanico de sensibilidades religiosas o espirituales–, se encuentra minuciosamente expuesta en una trilogía integrada por los ensayos *Lenguaje, mente y sociedad. Hacia una teoría materialista del sujeto* (2006), *Positivismos y antipositivismos. La herencia del siglo XX* (2009) y *Capitalismo, izquierda y ciencia social. Hacia una renovación del marxismo* (2019).

<sup>30</sup> P. 32.

<sup>31</sup> P. 187.



cia debe desempeñar en el repensar filosófico crítico que proponen los autores de este libro de homenaje a Javier Muguerza. Porque la ciencia, tal y como asevera Carlos Castilla del Pino, «es la razón depurada y aplicada a un objeto a su vez racionalmente delimitado. El valor de la ciencia está en ser razón y dar razón de su objeto»<sup>33</sup>. Tan impregnada se halla la ciencia de razón que un racionalista confeso como el propio Muguerza no dudó en iniciar su periplo intelectual abrazando la filosofía de la ciencia y los análisis lógico-lingüísticos de la época. Y es que, como recuerda Hernández Pedrero, «la demostración científica de la realidad supone un necesario ejercicio de conocimiento por parte del modo

humano en su finitud»<sup>34</sup>. Pocas dudas hay, pues, de que para elaborar esa «antropología de lo humano como ser racional» que proyectó Aristóteles (o sea, el Filósofo), necesitamos del conocimiento científico y la técnica, puesto que ambos «van de la mano en la búsqueda inmanente de la suprema felicidad de la mente humana»<sup>35</sup>. Solo así podrá contemplarse sin ingenuidad ni subterfugios el «cambio emancipatorio» y el «impulso transformador» que reclaman los diferentes autores de *Repensar la Filosofía* para esta época de incertidumbre.

Benito ROMERO

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.45.06>

---

<sup>33</sup> C.C. DEL PINO, *Aforismos*, cit., p. 115. El periodista Pedro Vallín no tiene reparos en reivindicar con malicia a esa cultura científica tan denostada desde los sectores más romántico-conservadores de las humanidades: «A pesar de la insistencia del intelectual *de letras* en lo contrario, es el progreso científico-técnico y no la historia de las ideas quien marca los grandes cambios de paradigma de la civilización humana. Es el avance de la ciencia el que escribe el progreso humano: son el fuego, el arado, la rueda, la escritura, la imprenta, la máquina de vapor e internet los que abren y cierran eras. No Platón ni Descartes», cf., P. VALLÍN, *¡Me cago en Godard! Por qué deberías adorar el cine americano (y desconfiar del cine de autor) si eres culto y progre*, Barcelona, Arpa, 2019, pp. 86-87.

---

<sup>34</sup> P. 106.

<sup>35</sup> P. 109.



## LA REVOLUCIÓN DE LA LIBERTAD

H. ARENDT, *La libertad de ser libres*, Barcelona, Taurus, 2018, 87 pp.

Ya desde sus primeros años en Nueva York centra Hannah Arendt sus esfuerzos en intentar comprender lo que estaba sucediendo en la otra orilla del Atlántico, de donde tuvo que huir debido a su origen judío. Las investigaciones que realiza a este propósito desembocan en la publicación en 1951 de su primera gran obra filosófica: *Los orígenes del totalitarismo*, donde lleva a cabo un minucioso análisis del fenómeno totalitario basado en dos principios fundamentales de dominación y organización: el concepto de «raza» y, en lugar de la conquista y el expolio preimperialistas, la represión reglamentada que denominamos «burocracia». Más adelante, en 1958, publica *La condición humana*, obra en la que desarrolla dos conceptos íntimamente ligados entre sí como son el de libertad y el de revolución y explora tanto los límites como las posibilidades de la libertad humana. Al fenómeno de la revolución, convertido en un hecho cotidiano del siglo xx, dedica luego el ensayo *Sobre la revolución* (1963), donde fija especialmente su atención en la Revolución estadounidense, en las causas de su triunfo y en sus consecuencias. A partir de su análisis extrae una serie de conclusiones extrapolables al resto de revoluciones.

El texto aquí reseñado, *La libertad de ser libres* (1964), acaba de salir a la luz gracias a la inestimable labor de Jerome Kohn, discípulo, ayudante y amigo de Arendt, dedicado desde hace tiempo a la edición de los escritos póstumos de la filósofa judía. Se considera un trabajo preparatorio de *Sobre la revolución* y en él se tratan diversos temas como la libertad y sus amenazas, las convulsiones revolucionarias y sus causas, la estabilidad política y las formas de convivencia de las sociedades modernas, o el resurgimiento del Estado nacional en un mundo dominado por procesos económicos globales. El título, a propuesta del propio Kohn, hace referencia a una expresión de Henry David Thoreau, utilizada por este por primera vez en su artículo «Una vida sin principios». La edición del libro (Taurus, 2018) incluye un valioso epílogo en el

cual su autor, Thomas Meyer, describe la gestación de este ensayo, lo sitúa en el contexto de la obra de su autora y reivindica la actualidad del pensamiento arendtiano. Asomarse a las páginas de *La libertad de ser libres* nos permite acercarnos a las novedosas reflexiones que Arendt desarrolla aquí sobre la revolución y comprender mejor lo que ella entendía por «libertad».

El concepto de libertad en Arendt bebe de diversas fuentes y tradiciones, que van desde Virgilio hasta Rosa Luxemburgo, pasando por algunos de los máximos teóricos de las revoluciones francesa y estadounidense y por representantes de la Ilustración europea y de la estadounidense como Condorcet, Saint-Just o Kant, e incluye algunos de los elementos clave de su pensamiento político como la idea de natalidad o la de República como forma idónea del Estado para la materialización de la libertad.

La relación entre natalidad y libertad se remonta a la Antigüedad; Arendt recupera la sentencia de Virgilio: «novus ordo seclorum» (égloga iv), que este utiliza para referirse al nuevo comienzo que instaura la refundación de Roma, para su interpretación del significado de las revoluciones, a las que no ve como una vuelta a lo anterior (restauración) en el sentido astronómico original del término, sino como un progreso o irrupción en la historia, cuyo cometido principal se dirige a subvertir el orden establecido y a fundar uno nuevo, a liberarse de la opresión y a implantar derechos y libertades humanas. El *novus ordo seclorum*, el himno a la natalidad de Virgilio, hace referencia a una de las mayores potencialidades del ser humano: nacer, comenzar de nuevo, regenerarse, que Arendt sitúa en la base de su pensamiento político y que inspiran su idea y su concepto de libertad.

La relación inexorable entre libertad y República, esta última entendida como guardiana de la primera, hunde sus raíces en la Revolución estadounidense en su afán por fundar algo palpable. La libertad, en Arendt, tiene una dimensión material, se da en el intercambio de opiniones y en la participación de todos en el espacio público. La igualdad es el requisito de la libertad y presupone la supresión de la necesidad: «La libertad de ser libres». Arendt separa el objetivo de la supresión de la miseria extrema y el de





la liberación de la opresión política. La consecución de uno no va necesariamente ligada a la del otro. Esto lo ejemplifica con los casos de la Revolución estadounidense y de la Revolución francesa. Así vemos cómo en la primera cierto grado de igualdad social (con excepción de la esclavitud) facilitó su triunfo, mientras que la pobreza extrema, extendida por toda Europa, lo impidió en el caso de la segunda, pues la sociedad aún no estaba preparada para ello.

El pensamiento político de Arendt, y por consiguiente su concepción de la democracia, enraízan en su concepto de libertad. Democracia no es, según ella, el derecho de una mayoría, sino el empoderamiento de cada uno de los individuos que la componen a través del intercambio de ideas y opiniones en la esfera pública. Así pues, la mayor virtud política es el deseo de destacar entre los demás. En cambio, el mayor defecto es la ambición excesiva, que puede llevar al incumplimiento de reglas del juego democrático. La máxima aspiración de la democracia no es la felicidad de los individuos, sino el mantenimiento de las condiciones que permiten la igualdad entre ellos y el ejercicio mismo de la democracia.

A la luz de estas reflexiones arendtianas sobre la libertad queda en entredicho el estado de las democracias actuales, cuya soberanía no reside en sus miembros, sino que está secuestrada por los intereses particulares y los poderes económicos que las gobiernan *de facto*. Por esto, la libertad tiene más de negativa que otra cosa en las sociedades democráticas actuales.

*La libertad de ser libres* es un alegato atemporal en favor de la democracia y sobre los peligros que la acechan. Este ensayo ofrece al lector la posibilidad de asistir a una prolongación del pensamiento de su autora en torno a los conceptos de libertad y revolución y de confrontarse con una de las ideas más radicales, originales e inauditas de la historia del pensamiento occidental: la de natalidad. Es también, por qué no decirlo, una invitación a «pensar sin barandillas», es decir, a poner en práctica el principio de natalidad, la idea de que en cada uno de nosotros hay un nuevo comienzo que nos distingue del modo de ser común y que se renueva con cada nacimiento.

Luis Aarón GONZÁLEZ HERNÁNDEZ

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.45.07>





## A PROPÓSITO DE HENRY DAVID THOREAU

H.D. THOREAU, *Poemas*, ed. y trad. de Javier Alcoriza, Cátedra, Madrid, 2018, 336 pp.

La autenticidad de Walden, donde Thoreau residía temporalmente y, como decía en las primas líneas de *Walden*, igualando prácticamente la escritura natural de *Walden* con las impresiones infinitas de Walden, vivía literalmente del trabajo de sus manos, es posible gracias a la no profanación de Walden de tal modo que la devoción de Thoreau a la naturaleza es electivamente afín a la expectativa del significado en la misma medida en que la profundidad de la laguna de Walden es equivalente a la elevación del pensamiento [163]. Volver una y otra vez a la orilla de Walden no impediría, sin embargo, reconocer la cualidad admonitoria de la sempiterna Fair Haven arraigada en la tierra como un todo o un refugio [27]. Walden era la prueba de que, si «nuestra conversación es ajena a las palabras», el efecto renovador de las palabras ejerce una influencia original que se remonta a la escena de la creación. «Cuánto daría por leer —se lamentaba Thoreau— esa primera página brillante» [34].

Aunque la naturaleza es para Thoreau la condición de posibilidad de la comunicación, el centro desde el que habla Thoreau en su poesía es la amistad. Los amigos son parte de la naturaleza de tal modo que la amistad configura el cosmos auténtico que sostiene implícitamente el amor [58]. Los amigos son «un poder plenipotenciario». La «simpatía» que mantiene la amistad se desprende de «la conciencia del otro», algo que hace a los amigos «como dioses» que comparten «la fe en la virtud y la verdad». Al margen de la fe en la virtud y la verdad, o precisamente por ello, la paradoja de los amigos es que, cuando no llegan a un mínimo acuerdo, «¿de qué sirve ahora que seamos sabios si la ausencia inventa este ser doble?», esto es, si en definitiva las diferencias los separan sin posibilidad de reconciliación [51]. Una solución para Thoreau es consagrar la amistad a la fortaleza de espíritu, si no es reconocible, por la que los amigos son como dos robles que representan «el orgullo del prado por su fortaleza», ya que, aunque «por arriba apenas se tocan,

pero hundidas hasta su fuente más profunda», como el lector de los *Poemas* debe advertir con admiración, «sus raíces se entrelazan inseparables» [31]. Cualquiera que ha leído *Una vida con principio* o *Desobediencia civil* sabe que la «independencia» profesada por Thoreau es proverbial y consiste en que no se puede «heredar la desnudez» y sobre todo en la verdadera necesidad única de que «un alma libre puede ayudarse a sí misma», resuelta a «una guerra más noble» que «cualquier urbanidad» [87].

Controvertida y sospechosamente afín al trabajo que sigue, la advertencia del editor en la primera línea de la introducción a los *Poemas* de Thoreau debe servir para fijar la atención del lector en lo que Thoreau dice explícitamente en sus versos. Si los *Poemas* de Thoreau, que no constituyen una única obra escrita como tal, fueron escritos, como sugiere Alcoriza reconociendo en ello una exageración deliberada por su parte, para «los lectores de Thoreau», y no para «los lectores de poesía», ¿entonces Thoreau no distinguía, por decirlo así, entre la poesía y la verdad, entre el comienzo y el final? Precisamente el rasgo predominante de la escritura de Thoreau, no solo en los *Poemas*, es el carácter de la naturaleza que está impreso en todas partes. Si Thoreau escribió sus *Poemas* pensando en los lectores en sentido amplio, en el lector común o en un mundo de lectores, «los lectores de [la] poesía» de Thoreau son tan poco originales como la poesía en general en el momento de establecer o recordar el vínculo con la naturaleza que tiende a expresar. Pero, salvando la exageración, más o menos justificada en el caso de Thoreau, «los lectores de poesía» no pueden ser distintos o indiferentes a «los lectores de Thoreau» debido a que lo que Thoreau quiere decir no sería en el fondo distinto o indiferente a lo que Thoreau dice. De lo contrario, «los lectores de poesía» no están más preparados para asumir la poesía de Thoreau de lo que Thoreau estaba preparado para asumir la condescendencia del lector más atento a Thoreau que a la característica escritura de Thoreau, supuestamente igual de deliberada y reservada que sus *Poemas*. Basta señalar que la descripción misma de Thoreau, inclasificable a la par que Emerson excepto como el tipo del *american scholar*, presumiblemente compatible



con el «poeta filosófico» al estilo de Santayana, es desde luego más controvertida si cabe, considerando que el propio Thoreau, igual pero distinto al poder de resistencia de su escritura, dijo que «ningún hombre me ha propuesto la vida que aspiro a vivir». La exageración no podía ser una excusa para Thoreau ni mucho menos para «los lectores de Thoreau», ni siquiera uno de los rasgos del trascendentalista americano que, precisamente como un poeta natural o de la naturaleza, aspira a recuperar su relación original con el universo. En todo caso, si es cierto, como dice

Thoreau, que solo Dios puede permitirse esperar, esta edición de sus *Poemas* llega afortunadamente a tiempo para los lectores en español que, como el resto de los lectores, o quizá más, se reconocen inconscientemente a sí mismos como viejos lectores omnipotentes pero agradecidos en un mundo intangible que es y no es el mundo actual de Thoreau.

Antonio FERNÁNDEZ DÍEZ

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.45.08>



## LA NUEVA TEMPORALIDAD EN LOS LÍMITES DE LO *VIVIBLE*: APUNTES PARA UNA RESISTENCIA

Marina GARCÉS, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017, 80 pp.

Si por algo destaca esta radiografía que de la condición temporal del sujeto contemporáneo hace Marina Garcés en su *Nueva ilustración radical*, es por su especial coherencia narrativa. La concreción y condensación del contenido, expuesto mediante un lenguaje acertado y preciso, revela un mensaje que arremete contra el pernicioso efecto que sobre nuestra percepción temporal tiene, entre otras cosas, la vacuidad de tantos discursos localizables especialmente en los nuevos *hábitats* de comunicación digitales. Sin que la diafanidad de su forma vulnere el vasto calado del mensaje, Garcés hace alarde de un ejercicio de coherencia intelectual, invitando afablemente a practicar una lectura atenta del inventario de ideas que con especial magisterio despliega en tres sencillos gestos, entendidos a modo de capítulos. La huida de una gramática aséptica, encerrada en sí misma y perdida en los laberintos que los centros de poder dibujan, es causa y efecto de su narrativa.

*Nueva ilustración radical* nos sitúa desde el comienzo de su lectura en una encrucijada realmente comprometida en la que la pregunta por nuestra existencia cambia, adoptando más una nueva preocupación por el hasta cuándo que por el hacia dónde de la misma. Presente a lo largo de todo el ensayo, unas veces de forma velada y otras explícitamente, el individuo contemporáneo es sugerido por Garcés como agente de lo que denomina *condición póstuma*, un contexto en el que el sujeto que lo constituye se muestra desamparado ante la catastrófica premonición del curso temporal de la historia. Determinante resulta en estos términos la reflexión efectuada por la autora acerca de la vigente necesidad de dicho sujeto por agotar *lo* presente en el presente en un continuo devenir implosivo que aturde y disipa lo *vivable*. «Lo que estamos experimentando en la condición póstuma no es una vuelta al pasado o una gran regresión como desde algunos debates actuales se está proponiendo pensar,

sino la quiebra del presente eterno y la puesta en marcha de un no tiempo<sup>1</sup>». Lo *vivable* pasa a ser el último bastión de existencia salvable en tanto que espacio temporal en el que se mantienen ciertas reminiscencias de posibles mediaciones con nosotros mismos y, por extensión, con *lo* otro.

El desencanto ante el fracaso de la promesa ilustrada de emancipación ante temores infundados desde distintos frentes ideológicos coincide con la desilusión por el incumplimiento e inmaterialización del constructo ideológico elaborado por las fuerzas globalizadoras. Partícipe de la funesta *condición* mencionada anteriormente, ¿qué le queda al individuo contemporáneo? Afianzar los límites de lo *vivable* se sugiere como la más satisfactoria de las posibilidades individuales, siendo imperativo recuperar aquella actitud subversiva ilustrada. Todo ello sin afán de elaborar un proyecto instrumentalizado, con todo lo que esto significa, sino con la finalidad de perseverar en una peculiar disposición que favorezca la recuperación de la significancia del aparataje conceptual que ayudó a disolver el talante dogmático de ideologías autoritarias. Lo *vivable* podría recuperar de esta manera el sentido temporal que le es propio, diluyendo así cualquier clasificación temporal ajustada a determinados parámetros históricos.

Redefinir la temporalidad es la tarea implícita en las palabras de Marina Garcés, una redefinición que se plantea al margen de cualquier clasificación u ordenación del tiempo y que resulta necesaria en vista de las notables incertidumbres contemporáneas sobre del género humano. Acuciante resulta no solo abandonar lo *moderno*, urgente es no solo obviar lo *posmoderno*, sea lo que ello sea; a lo que nos impele la nueva disposición defendida por Garcés es a habilitar un inédito espacio para el pensamiento y un nuevo tiempo en el que dicho pensamiento pueda acontecer, desarrollarse y plasmarse al margen de cualquier esquema cognoscitivo establecido, sin eludir en ningún momento el condicionante materialista del mismo. En tanto que materia pensante, la disposición subversiva deberá tomar

<sup>1</sup> GARCÉS, M., 2017, p. 23.



cuerpo. «Ya no se trata de que el verbo se haya hecho carne, sino de que la carne produce verbos y que los verbos tienen consecuencias en las maneras en que vamos a vivir en nuestra carne<sup>2</sup>». Esta apreciación goza en la actualidad de cierto beneplácito por parte de diversas perspectivas filosóficas, como, por ejemplo la propuesta contemporánea acerca del pensamiento emocional o el *estar* afectivo spinoziano. El eco de la filosofía afectiva del pensador holandés podría hacerse notar en el instante en el que Garcés reclama la importancia de la potencia de pensamiento, un matiz de la filosofía de aquél que resulta fundamental en la elaboración de su propio *corpus* filosófico.

Teniendo en cuenta las palabras de la autora de *Nueva ilustración radical*, todo apunta a que la pretensión de sabernos excepciones en esta prolongación posmoderna desafectada en la que habitamos resulta un objeto anhelado para el género humano, pero ¿cómo reconocerse como tal bajo la cegadora luz de las instrumentalizadas premisas ilustradas? Distorsionados los canales educativos y culturales, el ámbito de pensamiento queda reducido a mera especulación escéptica y a una autocrítica infructuosa amparada y propiciada por un sistema de poder que detectó el potencial del mismo y contribuyó a la elaboración de escenarios convenientes a sus intereses. Otrora advertido por los primeros ilustrados, la línea divisoria entre lo culturalmente indigesto y lo deseable desde determinada perspectiva educativa debe quedar explícitamente señalada. El qué y el para qué de la «Cultura», o de lo cultural si se prefiere, deben ser cuestiones permanentes, deben ser preguntas que permitan discernir entre lo fútil y lo beneficioso en aras del enriquecimiento individual. La mesura, el reposo y la cautela parecen no tener cabida en el panorama contemporáneo referido al saber. Advertido en su momento por Diderot, Garcés recupera el aviso y lo actualiza, haciendo especial mención al frágil equilibrio existente entre la cantidad de información que fluye a través de los nuevos medios comunicativos y la verti-

ginosa velocidad que adopta la misma en tales canales. Retomemos la capacidad de decidir sobre la ingente cantidad de aquello que nos (in)forma; la intención y la atención condicionarán el ademán que, a modo de impulso, despejará el horizonte (in)formativo, destilando con ello la cantidad de *lo* que nos llega y dosificando simultáneamente *su* velocidad.

El nuevo signo de la temporalidad dibujado por Garcés insinúa un peculiar carácter resiliente ante la evidente disgregación del pensar; no admite simulacros, no tolera sucedáneos, pero sí abraza la quietud, que no pasividad, de un pensamiento sosegado, concreto y eficaz que neutraliza el vértigo generado por la inmensidad y velocidad de los nuevos escenarios de conocimiento. Recuperar el sentido del pensar, tal y como reivindica Pilar Benito Olalla en su obra *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*, implica simultáneamente retomar el sentido de la temporalidad de Garcés, una temporalidad que a la luz de una resistencia crítica hace posible la emergencia de un espacio de experiencias íntimas exento de mediaciones tecnológicas proclives a generar tiempos y espacios efímeros. Nuestra aproximación a lo tecnológico, por tanto, deberá efectuarse con prudencia, guardando la distancia necesaria que nos permita ver claramente que en ella se «mueve información pero que, obviamente, no genera experiencia, comprensión ni desplazamiento alguno<sup>3</sup>».

Cinco hipótesis configuran el capítulo que cierra el ensayo que nos ocupa. *Grosso modo* podrían suponer cinco síntesis del catálogo de ideas que Garcés desarrolla en su *Nueva ilustración radical*. Tales supuestos se plantean como formas de acercamiento con la intención de entender una realidad que da muestras de estar desbordada y, simultáneamente, atravesada por diversas fuerzas, políticas y económicas principalmente, que entorpecen la consecución de la ya mencionada redefinición que Garcés postula. El deterioro de lo humanístico, entendido en su sentido más ortodoxo como medio de aproximación a la experiencia de lo *vivable*, es la eviden-

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 52.





cia de la incapacidad de asumir «la inteligencia como potencia reflexiva y autónoma<sup>4</sup>». Habiendo aceptado la invitación a llevar a la práctica una lectura pausada y reflexiva, el lector descubrirá entre líneas el origen de tal desgaste y es que los modos inéditos de capitalismo contemporáneo terminan por reducir las capacidades intelectuales hasta el punto de poder ser interpretadas desde parámetros propios de disciplinas poco indulgentes con las actividades humanísticas. «Las relaciones de poder que están inscritas en los conocimientos de nuestro tiempo<sup>5</sup> sofocan cualquier intención de conato de emancipación; la esquizofrenia petrificada en un presente inagotable dificulta la posibilidad de plantear de nuevo la significancia y las implicaciones de una más que deseable emancipación del individuo actual, una significancia que, según Garcés, disolvería «la distancia que se ha abierto entre lo que sabemos, acerca del mundo y de nosotros, y nuestra capacidad de transformar nuestras condiciones de vida<sup>6</sup>».

La reiterada emergencia en nuestro tiempo de cuestiones ya formuladas por la escuela crítica frankfurtiana desvela la cadencia del, recordando a Freud, malestar que habita en la cultura occidental contemporánea, una desazón que se traduce como *carencia*. Cadencia de una carencia rumiada, paralizadora, cegadora, que impide reconocer el grato vínculo entre el sí mismo y el pensarse a sí mismo, que dificulta identificar satisfactoriamente la naturaleza de la emancipación pretendida bajo la cual la experiencia de lo humano recuperaría aquello que le hace ser lo que es, un receptáculo de experiencias fundamentales abiertas a ser compartidas con el resto de iguales. La progresiva lectura del ensayo nos sitúa en un punto en el que nos preguntamos, junto a Garcés, por las repercusiones de *eso* que ha sido denominado *cuarta revolución científica e industrial* y si su resonancia tiene unas implicaciones propicias para la condición humana en términos generales. Para qué y para quién se lleva

a cabo dicha revolución son cuestiones necesarias en el proyecto de la autora de *Nueva ilustración radical* e interrogantes que pueden esclarecer el efecto disyuntivo de la inercia posmoderna en la que nos encontramos inmersos.

La urgente necesidad de redefinir la temporalidad nos lleva a obviar el sentido histórico del transcurso temporal; de esta manera se recupera un presente *vivable*, intenso y acotado a la experiencia de lo humano, que no necesita otear un horizonte pleno de quimeras idealistas y utópicas sujeto al supuesto progreso histórico, sino recrearse en una peculiar disposición existencial basada en la experiencia de lo finito desde nuestra condición finita, sin dispersión en el presente ni huida hacia un futuro precondicionado. «Asumir la propia existencia más bien consiste en relacionarnos con el mundo sin dispersión, habiendo asumido el todo de la existencia, sabiéndonos finitos y dejando aparecer las cosas a la luz de esta misma finitud<sup>7</sup>». Es en estas palabras de Josep Maria Esquirol donde podríamos encontrar la idiosincrasia conveniente para el individuo integrante de la *condición póstuma* apuntada por Garcés; reelaborar el sentido de la temporalidad pasaría por resignificar nuestra existencia recuperando aquel espacio de pensamiento que ha sido disuelto principalmente gracias a la prevalencia de un lenguaje meramente anecdótico que encuentra en el dato su arquetipo predilecto, pero también por la superficialidad y velocidad de las nuevas formas experienciales. Las «relaciones significativas entre lo vivido y lo *vivable*<sup>8</sup>» recelan del imperio de lo actual y sus nuevos lenguajes, no lo olvidemos.

Aunque solo vestigialmente reflejada en el texto, una última y crucial advertencia se trasluce en la obra de Garcés. El deterioro y la degradación del lenguaje en términos generales se asume como síntoma de una existencia disfuncional inmersa en el murmullo de lo mediático. Queda abierta por tanto la vía para efectuar un

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> ESQUIROL, J.M., *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Barcelona, Acantilado, 2015, p. 61.

<sup>8</sup> GARCÉS, M., 2017, p. 74.

ejercicio hermenéutico al respecto, lo que viene a demostrar la riqueza de la escueta pero fecunda obra de Marina Garcés. *Nueva ilustración radical* supone una guía práctica para el lector interesado en consultar una visión crítica y actualizada de determinados aspectos que orbitan en

torno a la construcción de la realidad, una realidad que parece precipitarse una y otra vez sobre sí misma haciendo del presente lo *póstumo*.

Julio Alejandro CARREÑO GUILLÉN

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.45.09>





# REVISORES

Antonio PÉREZ QUINTANA (ULL)

Roberto RODRÍGUEZ GUERRA (ULL)

Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO (ULL)

Modesto GÓMEZ ALONSO (ULL)

Lluís PLA VARGAS (UB)



#### INFORME DEL PROCESO EDITORIAL DE LA REVISTA *LAGUNA* 45, 2019

El equipo de dirección se reunió en las primeras quincenas de los meses de mayo y julio de 2019 para tomar decisiones sobre el proceso editorial del número 45 de *LAGUNA*. El tiempo medio transcurrido desde la recepción hasta impresión final de los trabajos fue de 6 meses.

Estadística:

N.º de trabajos recibidos en *LAGUNA*: 11.

N.º de trabajos aceptados para publicación: 9 (81%). Rechazados: 2 (18%).

Media de revisores por artículo: 6.

Media de tiempo entre aceptación y publicación: 2 meses.

Los revisores varían en cada número, de acuerdo con los temas presentados.



**Servicio de Publicaciones**  
Universidad de La Laguna

