

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

48

2021



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

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Vicente Hernández Pedrero (ULL), Manuel Liz Gutiérrez (ULL), Roberto Rodríguez Guerra (ULL), Carlos Marzán Trujillo (ULL), Chaxiraxi María Escuela Cruz (ULL), Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (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.)

SECRETARÍA

Miguel Mandujano Estrada

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), 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

MAQUETACIÓN Y PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48>

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
48

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2021

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 (edición impresa) / ISSN: 2530-8351 (edición digital).

1. 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.

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

Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.

Campus Central. 38071. Tenerife. España.

SUMARIO / CONTENTS

ARTÍCULOS / ARTICLES

- El problema del nuevo tipo de ser humano (1941) / Problem des Neuen Menschentypus (1941). *Theodor W. Adorno*
Traducción y notas de *Carlos Marzán Trujillo* y *Chaxiraxi Escuela Cruz*..... 9
- La suerte epistémica como carencia de control y su vertiente externista / Epistemic Luck as Lack of Control and its Externist Branch
Guillermo Marín Penella..... 19
- Leyes de cruce en Spinoza. Belleza, lógica y naturaleza / Laws of Crossing in Spinoza. Beauty, Logic and Nature
Sara Reyes Vera..... 39
- La metáfora del desierto en Hannah Arendt / The Metaphor of the Desert in Hannah Arendt
Sergio Quintero Martín..... 51

RESEÑAS / REVIEWS

- Pierre AUBENQUE, *in memoriam*
Actualidad del pensamiento aristotélico en la obra de Pierre Aubenque / Actuality of Aristotelian thought in the work of Pierre Aubenque
Pierre AUBENQUE, *Problemas aristotélicos. Lenguaje, dialéctica y hermenéutica*. Traducción de Diego Ruiz de Assín y Jos Yodar Jiménez. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2021
Iñaki Marieta Hernández..... 71
- Compromiso filosófico en tiempos de pesadumbre / Philosophical Commitment in Times of Grief
Myriam HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ y Miguel MANDUJANO ESTRADA (coords.), *Ética y política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía*. Granada: Editorial Comares, 2021, 174 pp.
Benito Romero..... 79



La filosofía antigua como cura del presente y materia novelable / Ancient Philosophy as a cure for the present and a matter for novels Ilaria GASPARI, <i>Seis semanas con los filósofos griegos</i> . Barcelona: Ed. Lumen, 2020, 171 pp. <i>Ana Isabel Hernández Rodríguez</i>	87
Performatividad y vulnerabilidad humanas en el teatro de Howard Barker / Human Performativity and Vulnerability at Howard Barker's Theater Parisa SHAMS, <i>Judith Butler and Subjectivity. The Possibilities and Limits of the Human</i> . Singapur: Palgrave Pivot, 2020, 81 pp. <i>Javier Moscoso Cala</i>	90
Filosofía de la imagen para alumbrar el presente / Philosophy of the image to brighten the present José Manuel SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, <i>La imagen de nuestro presente</i> . Madrid: Dykinson, 2019, 320 pp. <i>Lorena Rivera León</i>	92
Topografía de la filosofía del lenguaje / Topography of the Philosophy of Language David PÉREZ CHICO, <i>Cuestiones de la filosofía del lenguaje</i> . Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, 585 pp. <i>Pablo Vera Vega</i>	95
La triple raíz de la posverdad / The Triple Root of Post-truth Lee McINTYRE, <i>Posverdad</i> . Madrid: Cátedra, 2018, 192 pp. <i>Pablo Vera Vega</i>	98
El valor político de la amistad / The Political Value of Friendship Hannah ARENDT, <i>Freundschaft in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing</i> . Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2018, 144 pp. <i>Luis Aragón González Hernández</i>	101





Georgia O'Keeffe, 1962.

EL PROBLEMA DEL NUEVO TIPO DE SER HUMANO/ PROBLEM DES NEUEN MENSCHENTYPUS

Theodor W. Adorno

Traducción y notas de *Carlos Marzán Trujillo* y *Chaxiraxi Escuela Cruz*

REFLEXIONES SOBRE LAS MUTACIONES EN EL SER HUMANO. NOTAS SOBRE UNA TRADUCCIÓN

El texto que aquí traducimos está lejos de mostrar eso que se ha denominado «estilo Adorno». Más bien, se trata de un escrito con carácter memorándum, estructurado a la manera de los informes de la sociología norteamericana a la que se aproximó durante su exilio en los Estados Unidos tras el ascenso del nazismo en Alemania. Este escrito, caracterizado por su claridad y esquematicidad, sólo pretende ser un esbozo, un conjunto de anotaciones que deberían desarrollarse posteriormente, lo que hoy en día se suele designar como «notas para un workshop»; una expresión que le resultaría poco grata seguramente. «El problema de un nuevo tipo de ser humano», un manuscrito en inglés, fechado en 1941 y publicado por primera vez en alemán en 2006, surge de sus trabajos en el *Radio Research Project*, grupo de investigación al que estaría vinculado entre 1938 y 1940, dirigido por el sociólogo vienés Paul Lazarsfeld y financiado por la Fundación Rockefeller. El proyecto tenía por objeto investigar los efectos de la radio, en tanto medio de comunicación de masas y transmisor de cultura, en la psique de los individuos. Algo que interesaba a Adorno, que ya había publicado en 1938 en el número VII de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista del Instituto de Investigación Social, con el título de «Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha». En ese ensayo reflexionaba acerca del creciente proceso de estandarización de la música devenida producto de consumo y entretenimiento que daba cuentas de la «liquidación del individuo» en las sociedades contemporáneas; ideas que también se plasman en el texto que viene a continuación, donde señala que la llamada «generación de la radio» configura nuevas subjetividades fácilmente adaptables al aparato social, pobres en experiencias, pensamientos ilusiones e imaginación. Que la esfera de la identidad se halle preformada por la totalidad no es una tesis novedosa, pero sí lo es la reflexión de que a través de la música que promueven los medios de comunicación y la industria cultural se tienda a estandarizar y uniformizar las subjetividades y, con ello, a que el ego deje de ser consciente de su carácter individual y de su oposición determinada a la totalidad que lo constituye. La sociología de la música que Adorno esboza en estas páginas (que considera un eje fundamental para conocer las sociedades contemporáneas, debido a su carácter inexplorado y menos contaminado que



otros campos de investigación) se acerca a la idea schopenhaueriana de que la música refleja el mundo. Considera que la música, recepcionada a través de la radio, podía servir como un elemento central para estudiar la consciencia de los individuos en la época del capitalismo monopolista. Parte del presupuesto de que «la vida musical del presente está dominada por la forma de la mercancía». Y eso conlleva la merma de su potencial crítico que carga toda obra de arte auténtica hasta convertirla en un producto afable, que impulsa a «anular la atención hacia lo escuchado». Para él, la radio ha cambiado la función de la música, no sólo la ha convertido en simple entretenimiento, sino –a través de las cuidadas selecciones que emiten las radios– en repetición, en algo carente de novedad, pues lo que tiene más éxito se interpreta una y otra vez. En estas pocas páginas se hacen algunas alusiones a temas que tanto le ocuparían a lo largo de su trayectoria intelectual: la creciente dependencia hacia la tecnología que tiene eco en un pensamiento cada vez más instrumentalizado, el empobrecimiento lingüístico favorecido por el uso de expresiones de la industria cultural, o el deseo de que los sujetos se ilustren, que «los seres alelados sean capaces de poner fin a eso que les paraliza». Asimismo, aún parecía confiar en la posibilidad de establecer modelos de audición –como los que Walter Benjamin estableció en sus programas de radio– para que los oyentes escucharan música de manera alternativa a la usual, para que virtualmente «compusieran ellos mismos la pieza al escucharla». Un modelo musical que no pudo desarrollar al romper sus relaciones con el *Radio Research Project*. Sus discrepancias con Lazarsfeld se fueron agudizando por motivos teóricos, entre otros, por defender una forma de hacer sociología no tan apegada a los datos empíricos. Indagar la fetichización de la música y la capacidad de escucha de los oyentes, a la que consideraba «pseudoactividad», requería, según él, de un tipo de cuestionarios y entrevistas no meramente cuantitativas.

Carlos MARZÁN TRUJILLO
cmarzan@ull.edu.es
Chaxiraxi ESCUELA CRUZ
cescuela@ull.edu.es



EL PROBLEMA DEL NUEVO TIPO DE SER HUMANO

Theodor W. Adorno¹

I

La psicología asume en cuanto ciencia que su objeto –el ser humano– es una constante. Su naturaleza se atribuye a formas de comportamiento tan antiguas y a necesidades naturales tan profundas que los cambios históricos en el período de la humanidad de los que tenemos idea dicen muy poco en su contra. El hambre y el amor, la agresión, la envidia, la ambición o la avidez no parecen haber cambiado demasiado desde los antiguos habitantes de la India hasta hoy. Esto fue evidente para la psicología de la Ilustración. Tampoco se opuso la psicología experimental del siglo XIX. Más recientemente, la aceptación de la constancia relativa de la naturaleza humana ha sido confirmada por Freud.

Todo el sistema pedagógico tradicional se basa en el supuesto de esta constancia, así como en la idea de la permanente perfectibilidad del individuo. Por un lado, se encuentran los impulsos constantes y, por otro, los productos de su sublimación, los bienes de la cultura. Cuanto más se logre promover el proceso de sublimación para que la humanidad se abra a la «cultura» y se vea afectada por la «Ilustración», mejor será. Pero no se pregunta si la estructura instintiva de los humanos se deja influenciar por la «cultura» de la misma forma. Ni tampoco si, en ciertas situaciones, esta cultura entra en tal contradicción con las condiciones reales de vida incapaz de llevar a cabo la tarea que se le impone, esto es, la domesticación de los impulsos. Ni, por último, si en una situación dada, el valor de esta cultura en sí y su carácter problemático son considerados en su totalidad. Se mantiene la ficción de que debe ser igualmente «progresista» y humanista hacer que las personas escuchen las sinfonías de Beethoven, lean a Milton o contemplen las vírgenes de Rafael. Aunque se reconoce que tanto la posibilidad de una relación viva con los bienes culturales y con su valor intrínseco se ha vuelto problemática, el enfoque pedagógico no cuestiona en el presente y de manera seria la posibilidad de instruirse, ni su valor absoluto.

La cuestión acerca de la invarianza de la naturaleza humana –una invarianza que probablemente solo exista en una sociedad basada en la explotación– puede ser abordada en su dialéctica tan poco como la no menos dialéctica cuestión del valor y la posibilidad de la cultura. Sin embargo, opinamos que, al menos en aquellos sectores de la población abiertos a la «educación», se está experimentando una transformación tan radical en la fase actual de la sociedad que no puede mantenerse ni la suposición tradicional de un carácter básico esencialmente idéntico ni

¹ [Nota de los traductores] Original alemán del texto en Theodor W. Adorno, «Problem des neuen Menschentypus», *Current of Music*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 2006, pp. 650-660.



tampoco, paradójicamente, la constante perfectibilidad. Además, creemos que los cambios que han afectado a un número muy considerable de personas que viven hoy son de tal naturaleza que la exigencia pedagógica actual de «cultivarlos» ya no se aplica sin más, tanto en lo que se refiere a la capacidad de recepción de los individuos como a la actualidad de los propios bienes culturales. Independientemente de cómo los educadores puedan evaluar cuestiones como la estructura instintiva, la sublimación o la cultura, su trabajo es útil solo si sus reflexiones tienen cuenta, sin caer en ninguna ilusión, los cambios reales que han tenido lugar tanto en las personas como en la cultura. Esperamos contribuir a esas reflexiones con las investigaciones que aquí presentamos.

En primer lugar, nos resulta cuestionable que se puedan describir realmente los cambios que designamos como psicológicos. El concepto de psicología forma parte del liberalismo. Presupone al individuo como un ser relativamente cerrado en sí mismo, constante y autónomo, como el «ego» en terminología freudiana. Mientras el individuo como unidad biológica siga existiendo naturalmente y, con ello, también las características que sirven a su generación, ha entrado en una constelación social en la que la reproducción de su vida ya no puede llevarse a cabo en un sentido clásico por su «naturaleza monadológica». Es decir, su separación independiente y antagónica respecto a su entorno. El individuo parece estar en camino hacia una situación en la que solo puede sobrevivir renunciando a su individualidad, difuminando el límite entre su Sí mismo y sus alrededores, y sacrificando la mayor parte de su independencia y autonomía. *En grandes sectores de la sociedad ya no existe un «ego» en el sentido tradicional.* Sin embargo, como toda la cultura tradicional con la que los educadores desean poner en contacto a las personas presupone y apela al ego, la misma posibilidad de la educación cultural se hace ahora inmensamente problemática.

II

Los cambios que examinamos son los de la realidad social, del entorno en el que vivimos. Consideramos estos cambios de tan largo alcance, especialmente en las primeras etapas de desarrollo de la infancia, que la sublimación que siempre consistió en un compromiso con la realidad que no depende de nuestro pensamiento ya no puede darse de la misma manera. Esto es así porque la realidad niega al ego en desarrollo la muleta necesaria para la sublimación y porque esta realidad ha asumido tal dominio que sofoca el ego y devora su constitución más íntima a través del miedo efectivo. Lo siguiente ofrece una representación rapsódica de ciertos motivos de esos cambios estructurales en nuestro entorno, sin prescindir de la continuidad del desarrollo conceptual.

- a) El mundo ya no ofrece al niño ninguna imagen (a menos que incluya imágenes técnicas del coche o del aeroplano). El repertorio de imágenes religiosas se ha desintegrado. Las imágenes del arte burgués nunca llegaron a la mayoría de la población, especialmente a las masas industriales y a la gente del



campo. Los movimientos que surgieron de la Ilustración fueron iconoclastas –de manera necesaria– mientras que en una sociedad de clases, la necesidad de imágenes, como uno de los factores centrales en cualquier sublimación, persiste tan fuerte como siempre, o quizás incluso más. Sin embargo, hoy en día las imágenes solo aparecen como *ready-mades*, preparados y suministrados por centros monopolistas con todos los emblemas de su propia falsedad. Hasta ahora, apenas ha habido reconocimiento serio de lo que estas imágenes significan para las personas, ni tampoco de las consecuencias de su falsedad. En cualquier caso, se puede decir con seguridad que la disminución del repertorio objetivo de imágenes va acompañada de una disminución de la imaginación subjetiva que mantiene cada vez más a la gente dentro de los límites del *statu quo*.

- b) Los objetos de la acción están cambiando. Su mecanización significa que las personas deben «adaptarse» al uso de dispositivos cotidianos en un grado incomparablemente más alto que nunca. El acto de conducir un automóvil o de reparar una radio requiere una subordinación infinitamente mayor a la naturaleza prescrita de esos objetos que, por ejemplo, el trabajo de un artesano. Incluso durante toda la era del capitalismo industrial del siglo XIX, la función del individuo –al menos en su tiempo libre– no era tan dependiente de la tecnología como lo es hoy. Incluso el juego en sí se rige por la estructura técnica de las cosas.
- c) La estructura del proceso de trabajo ha cambiado en la mayoría de los aspectos. Ya no permite «práctica» o «experiencia» en un sentido tradicional como es evidente, por ejemplo, en la granja. Los cambios en el proceso de trabajo se extienden desde el trabajo industrial real con máquinas a través de toda la sociedad, incluso infiltrándose en la esfera del trabajo «intelectual», donde el pensamiento basado en la experiencia ya está comenzando a ser reemplazado por operaciones técnicas y formalismos lógicos. Un único camino conduce desde la cinta transportadora y a través de la máquina de oficina, hasta la «captura» de ciertos actos intelectuales espontáneos a través de los procesos reificados y cuantificados.
- d) La desintegración de la autoridad de la familia, especialmente bajo la presión del desempleo estructural, ha sido enfáticamente demostrada por los sociólogos. Sin embargo, la disolución de la familia comienza probablemente en las etapas más profundas del desarrollo infantil. La familia ya no es el agente mediador entre la sociedad y el individuo. Sucede, más bien, que la sociedad se ha apoderado del individuo directamente y, al privarle del escudo protector de la familia, evita que se convierta en un individuo en el sentido tradicional. El fenómeno, observado en Alemania, según el cual los nacionalsocialistas conspiraron junto a los niños en contra de sus escuelas y sus casas, no es más que –por así decirlo– la forma institucionalizada de tendencias sociales que probablemente terminen por extenderse. Quizás podría decirse también que para los niños estadounidenses de hoy en día un automóvil ejerce mayor autoridad que su padre. Sin embargo, sería imprudente suponer que la disminución de la autoridad familiar en la sociedad actual



constituya de manera automática un elemento de progreso y liberación. Por un lado, el poder individual más productivo aflora en medio de una confrontación viva y directa con su familia, pero estos poderes se encuentran ahora privados de su objetivo, por así decirlo. Por otro lado, la dominación inmediatamente palpable de la sociedad sobre el individuo, sin intermediarios, es tan evidente que en una capa más profunda de su conciencia, el niño que crece «sin autoridad» es posiblemente más temeroso aún de lo que nunca fue en los viejos tiempos del complejo de Edipo. Este lado de la situación con frecuencia es ignorado por los educadores progresistas.

- e) La desaparición del mundo de las imágenes va acompañada del lenguaje y de la capacidad de expresión lingüística. La lengua vernácula tradicional con sus salpicaduras de frases religiosas ha dejado de existir. La gente considera el lenguaje educado como extraño y frío. Se alimentan desde arriba con un lenguaje sintético, determinado esencialmente por una publicidad que ya no los satisface. Ya no hablan por sí mismos, sino más bien, por así decirlo, con la voz del locutor de radio. El cambio en el cuerpo del lenguaje concierne sobre todo al monólogo interior. Hasta ahora, no ha habido ninguna investigación sobre la influencia de esta incipiente falta de expresión en la condición general de las personas que se quedan sin palabras.
- f) Las relaciones de las personas con su propia apariencia física parecen haber sufrido un cambio peculiar y de gran alcance. Cabría ver el deporte como un intento de recuperar para el cuerpo una de esas funciones de las que les ha privado la máquina. Sin embargo, virtualmente él mismo se convierte en una máquina. Uno encuentra una forma de cuantificación tecnológica del cuerpo en ideas tales como el *fitness* o el entrenamiento. En última instancia la fuerza física comprendida como un todo adquiere un papel cada vez más importante. Esta relación alterada con lo físico, especialmente con el esfuerzo físico que ya no es obstaculizado por ningún tabú, es lo que hace que la posibilidad de «formación» sea extremadamente cuestionable. El camino hacia la «barbarización» probablemente esté conectado con esa actitud alterada hacia lo físico. De ningún modo puede considerarse como una «liberación» del cuerpo «reprimido» por la cultura burguesa. El acto de tomar el sol está en gran medida desexualizado. En su mayor parte hay un esfuerzo por traducir lo que llamamos bienes culturales, en la medida en que puedan ser experimentados al completo en categorías de capacidad fisiológica o, al menos, para experimentarlos de forma análoga. Se convierten en competiciones, pruebas o estimulantes físicos. El estrato «espiritual» de los productos culturales, dicho toscamente, parece retroceder cada vez más.

III

El cambio en nuestro entorno, ilustrado con algunos ejemplos que no han sido separados de sus implicaciones psicológicas, apunta al desarrollo continuado de un nuevo tipo de ser humano que de manera acertada ha sido descrito como la





«generación de la radio». Se trata de un tipo de persona cuyo ser reside en el hecho de que ya no experimenta nada por sí mismo, sino que deja que el aparato social todopoderoso y opaco le dicte todas las experiencias, algo que precisamente impide la formación de un ego, incluso de una «persona». Desde un punto de vista analítico ortodoxo, un tipo de ser humano incapaz de constituir un ego sería descrito como un neurótico. Pero el concepto de neurosis incluye determinados conflictos con la realidad. Sin embargo, puesto que la *Radio Generation* se retira de la formación del ego precisamente al adaptarse a la realidad y convirtiéndose aparentemente sin conflicto a través de una naturaleza sin ego, el concepto de neurosis no resulta directamente aplicable aquí. Si todas esas personas están enfermas —y hay razones para suponerlo—, al menos no lo están más que la sociedad en la que viven. Al mismo tiempo, la naturaleza de esta sociedad posee un punto de partida para cualquier intento de cambio. Hay razones para suponer que la pérdida de algunas habilidades está acompañada de la liberación de otras. Estas son, precisamente, lo que las impulsa a realizar cambios que nunca habrían sido posibles por los viejos «individuos». Romper el muro monadológico que encierra a cada individuo dentro de sí mismo en la era liberal constituye la mayor fuente de esperanza.

La generación de la radio ha sido descrita como «bidimensional». La falta de continuidad experiencial les impide en gran medida la felicidad y el sufrimiento. La felicidad, porque hay tanta como sueños y ellos ya no pueden soñar. Dificilmente conciben objetivos que vayan más allá de su campo de acción inmediato y de su adaptación a las condiciones presentes. La felicidad consiste principalmente en integrarse, en tener las habilidades que todos tienen y en hacer lo que todos hacen. Carecen de ilusiones. Ven el mundo tal como es, pero pagan el precio de no ver cómo podría ser. Es por eso que también les falta el sufrimiento. Están endurecidos en un sentido físico y psíquico. Su frialdad es uno de sus rasgos más llamativos. Son fríos ante el sufrimiento de los otros, tanto como respecto a sí mismos. Su propio sufrimiento tiene tan poca influencia sobre ellos debido a que apenas pueden recordarlo. Desaparece, de la misma forma que el paciente que despierta de la anestesia no recuerda los dolores de la operación (Ödön von Horváth² ha dado cuenta de la frialdad con particular énfasis). Los métodos de tortura fascista parecen estar estrechamente relacionados con estos asuntos. Si asumen que sus eventuales víctimas han sido insensibles al sufrimiento, entonces solo lo alcanzan por medio de un exceso de dolor. La frialdad se conecta secretamente con aquello con lo que uno se esfuerza por asemejarse a sí mismo. En la medida en que todavía existe tal cosa como una libido individual que todavía no se ha canalizado colectivamente, se dirige a la herramienta (el fenómeno de la «mentalidad de herramienta» o *toolmindedness*). El mundo existente de objetos reemplaza a las imágenes. Creen en la religión de los automóviles. Esta relación con la tecnología conduce a una mezcla muy peculiar entre habilidad de

² [Nota de los traductores] Ödön Horváth (1901-1938) es considerado como uno de los más destacados escritores en lengua alemana del siglo xx. Entre sus obras cabe destacar *Juventud sin Dios*, Madrid, Nórdica Libros, 2019, o *Un hijo de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa, 2020.

improvisación y obediencia, entre «iniciativas» independientes (mentalidad de grupo de ataque) y abstención frente al pensamiento independiente que permite cualquier extremo. Vemos ese decisivo problema en la prohibición del pensamiento psicológico que existe hoy. Para la mayoría de las personas pensar en exceso, es decir, más allá de las necesidades directas del entorno inmediato, constituye ahora una perturbación de la capacidad de adaptación que absorbe toda su energía psicológica. Al mismo tiempo, pensar más significa un peligro para sus posibilidades de progreso, quizás incluso para su propia seguridad inmediata. Pero este desencanto ante la realidad, esta cuantificación de los procesos de trabajo que les permite a todos trabajar en cualquier lugar y la relativa franqueza con la que estos poderes sociales surten efecto, conducen a una situación en la que el mundo objetivo de cosas respalda la realización que suprime. Las mismas personas que no se permiten pensar (o hacer cosas similares tales como leer libros, discutir sobre cuestiones teóricas, etc.) se han vuelto «astutas» y ya no pueden ser engañadas. Nos parece que esta contradicción describe realmente la preocupación central de toda educación consciente en la fase actual. Se trata de impulsar este buen juicio hasta que rompa su vínculo con el mundo inmediato de la acción y se transforme en un pensamiento real. Si esto sucede, son precisamente las personas mutiladas las más capacitadas para poner fin a la mutilación. Su frialdad podría ser una disposición para hacer sacrificios por la verdad. Su improvisación podría convertirse en la lucha con la gigante organización y su enmudecimiento, en una disposición sin palabras ni argumentos para hacer lo que debe hacer. Es significativo que los logros de la pedagogía en esta dirección no se correspondan a los de una educación en la «cultura» tradicional.

IV

Nuestra intención es hacer una contribución para abordar estos problemas –si bien solo pueden ser descritos de manera inadecuada– en el campo de la música. En primer lugar, porque consideramos haber realizado un extenso trabajo preparatorio en esta dirección. En segundo lugar, por razones de capacidad personal y técnica. Y, en tercer lugar, porque pensamos que la música ofrece de manera objetiva un punto de partida particularmente bueno.

El hecho de que la música sea una *terra incognita* en términos sociopsicológicos significa que se encuentran puntos de vista menos rígidos aquí que en otros campos, y que las preguntas pueden ser planteadas con menos obstáculos en forma de clichés. Tenemos la intención de establecer un pequeño modelo asentado dentro de este ámbito teórico poco ocupado, que tendría pocas posibilidades de acercarse a los puntos centrales de la discusión, pero que, si sus resultados se aseguran en este terreno remoto, entonces brindaría la posibilidad de aplicarlos a cuestiones sociopsicológicas y socioeducativas.

La música está especialmente cualificada para lograrlo porque comparte características esenciales con el lenguaje y, en tanto lenguaje, está también dominada por los grandes centros monopolísticos. Pero, al mismo tiempo, no está directamente conectada en su contenido al mundo de los objetos y, por tanto, los estudios al res-



pecto no están sujetos a los mismos tabúes y racionalizaciones frente a aquellos que conciernen al mundo inmediato de los objetos. No obstante, a la vez, la influencia de este mundo de los objetos se siente en todos los elementos del lenguaje musical y de su recepción. La música es, citando la estética de Schopenhauer, «el mundo otra vez», un modelo con el que pueden estudiarse las características definitorias de la realidad, sin que su contenido sea directamente discutible. La neutralidad política de la música posee una importancia crucial para tal preocupación por el conocimiento. A la vez, sin embargo, la música muestra muchos cambios en el ambiente (algo ya esbozado en la sección II). Fenómenos tales como la *toolmindedness*, la mentalidad para pruebas y deporte, la sustitución de la autoridad de la familia por la autoridad social (la generación del jazz), la renuncia del lado espiritual de la cultura en favor de lo físico, todas estas cosas pueden ser estudiadas con mayor intensidad en la música. Los estudios musicales individuales que estamos planeando fueron nombrados en el memorándum anterior. Su conexión con las reflexiones generales aquí indicadas es obvia y surgirá en el curso de la investigación. En concreto, esperamos ser capaces de diagnosticar la manera en la que los «bienes culturales» han devenido problemáticos, así como determinar si se les han asignado funciones en un sentido más amplio del que hasta ahora era posible.

Nuestro plan tiene dos partes:

- a) Tenemos la intención de tratar la música como un modelo neutral para la cuestión del nuevo tipo de ser humano, así como su relación con la cultura tradicional y el devenir problemático de la propia cultura.
- b) Se intentará –en el sentido de la educación progresiva, es decir, sin objetivos abstractos y solo sobre la base de hechos disponibles vinculados al estado actual de la consciencia y su conexión con el estado general de la sociedad–, desarrollar objetivos y métodos para una pedagogía musical adecuada a las actuales condiciones. Eso significa no ocultar estas condiciones con nebulosas ideas sobre el progreso y la cultura. Pero, por otra parte, se evitarán también los peligros que plantea la barbarie o la destructiva hostilidad hacia la cultura que cae sobre nosotros. Por el contrario, deben aprovecharse al máximo las posibilidades que indican los modelos de una humanidad verdaderamente emancipada y que son visibles en nuestra situación presente, aunque de modo débil o negativo. Y no nos referimos simplemente a la esperanza de que la cultura musical sobreviva hibernando durante la catástrofe que se avecina (aunque tal deseo no nos parezca despreciable), sino más bien al desarrollo de métodos, en medio de la neutralidad de la música, con posibilidades de aplicación a zonas menos neutrales.



LA SUERTE EPISTÉMICA COMO CARENCIA DE CONTROL Y SU VERTIENTE EXTERNISTA

Guillermo Marín Penella

guillermo1998zgz@gmail.com

Universidad de Granada

RESUMEN

Este artículo plantea una defensa a la noción de suerte epistémica como carencia de control, considerándola mejor que otras nociones modales o probabilísticas. Esta orientación en la definición va a ser defendida con algunos cambios basados en la noción de externismo y en la noción de riesgo, con el objetivo de salvar una serie de problemas planteados, por ejemplo, por Jennifer Lackey. Por último, la noción de suerte epistémica como carencia de control en su vertiente externista se relacionará con la cuestión de la genealogía de la suerte, propuesta recientemente por Amia Srinivasan.

PALABRAS CLAVE: suerte epistémica, carencia de control, riesgo, externismo, genealogía de la suerte.

EPISTEMIC LUCK AS LACK OF CONTROL AND ITS EXTERNIST BRANCH

ABSTRACT

This paper proposes a defense of the notion of epistemic luck as lack of control, considering it better than the modal and the probabilistic notions. This orientation in the definition will be defended with some changes based on the notion of externism and on the notion of risk, with the aim of saving a serie of problems proposed, for example, by Jennifer Lackey. Finally, the luck epistemic's notion as lack of control in its externist branch will be related to the question of the luck's genealogy, recently proposed by Amia Srinivasan.

KEYWORDS: Epistemic luck, lack of control, risk, externism, genealogy of luck.



INTRODUCCIÓN

Desde los contraejemplos de Gettier¹ la concepción tripartita del conocimiento ha sido prácticamente desterrada. No obstante, este destierro ha venido acompañado de un aumento de la importancia que tiene la suerte epistémica, que se sitúa en el núcleo central de nuestras consideraciones sobre epistemología, algo que puede resumirse en la afirmación realizada por J. Dancy, según la cual «en la concepción tripartita del conocimiento no había nada que excluyera el conocimiento por suerte»². En esta situación, Duncan Pritchard³, uno de los más prestigiosos filósofos que han tratado la cuestión de la suerte epistémica, ha afirmado que una teoría en epistemología debe dar una consideración del conocimiento que cumpla con dos intuiciones maestras: el conocimiento debe evitar que nuestra creencia sea verdadera por una cuestión de suerte (intuición antisuerte) y, además, todo conocimiento ha de ser el resultado de una habilidad cognitiva del agente que conoce (intuición de la habilidad). Estas dos intuiciones deben ser satisfechas para lograr una definición de conocimiento que sea informativa, no circular, y con la que podremos dar acomodo a otras intuiciones epistemológicas, conformando así lo que Pritchard llama «proyecto analítico». Así pues, cualquier teoría sobre la epistemología debe garantizar ambas intuiciones, algo que pretendo realizar a continuación.

1. SUERTE EPISTÉMICA Y SUERTE COMO RIESGO

En los debates que buscan dar una solución a la intuición antisuerte (a pesar de que en algunos casos la solución sea el rechazo de esa intuición), se da una preocupación central, que es la de la caracterización de la noción de suerte epistémica. Esta caracterización se hace en la literatura contemporánea bajo tres distintos enfoques: definiciones modales, definiciones probabilísticas y definiciones de la suerte epistémica como carencia de control.

¹ V. Edmund GETTIER, «¿Una creencia verdadera justificada es conocimiento?», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, n.º 3, 2013, pp. 185-193, trad. Paulo Vélez León.

² Jonathan DANCY, *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 158.

³ Duncan PRITCHARD, «Anti-Luck Virtue Epistemology», *Journal of Philosophy*, vol. 109, n.º 3, 2012, pp. 247-279.



Las definiciones modales han tenido mucha importancia en la literatura actual a través de la figura de Duncan Pritchard⁴⁵, que caracteriza la suerte a través de dos condiciones clave:

- C1. Cuando un suceso es cuestión de suerte, ese suceso ha ocurrido en el mundo actual, pero hay una serie de mundos cercanos posibles en los que ese mismo suceso no ocurriría; manteniendo las condiciones iniciales iguales.
- C2. Cuando un suceso es cuestión de suerte, entonces ese evento es significativo para un agente en cuestión.

Esta teoría de la suerte epistémica puede explicar eventos paradigmáticos como el de la lotería y nos permite saber por qué la gente juega a este juego de azar. Bajo una definición probabilística de la suerte, no podríamos entender los impulsos que las personas tienen de gastar parte de su dinero, ya que las probabilidades de ganar son ínfimas. Sin embargo, con una caracterización modal, se puede observar que la gente tiende a jugar a la lotería porque el mundo posible en que una persona gana es un mundo posible muy cercano al mundo en el que una persona pierde. Esto marca una diferencia fundamental entre las aproximaciones modales y las probabilísticas y es el punto explicativo fuerte de las primeras con respecto de las segundas.

Ganar la lotería sería entonces cuestión de suerte para un agente S porque, a pesar de haber ocurrido, en la mayoría de los mundos cercanos posibles S pierde la lotería; manteniendo las condiciones iniciales iguales (aceptando que S compra la lotería, que la lotería no va a ser amañada...).

Esta teoría tiene el reto de explicar las cuestiones relacionadas con la cantidad de esos distintos mundos posibles, esto es, habría que marcar cuántos de esos mundos cercanos posibles son necesarios para que el suceso sea considerado como ocurriendo por cuestión de suerte. Pritchard⁶ afirma que cuando la mayoría de esos mundos posibles son contrarios a lo que ha ocurrido (como en el caso de la lotería), la suerte epistémica está garantizada. Cuando en la mitad de los mundos posibles lo que ha sucedido sucede, y en la otra mitad no, como en un concurso de preguntas en el que hay que elegir una pregunta correcta entre dos (eligiendo de manera azarosa y acertando), también consideramos que esa elección concreta ha sido cuestión de suerte. Por otra parte, siempre que haya más mundos posibles en los que sucede lo que ocurre en el mundo actual (como cuando elegimos en un concurso una pregunta correcta entre 3 siendo dos de ellas correctas) que mundos posibles en los que no ocurre, no podemos considerar que el evento haya sido cuestión de suerte según

⁴ Duncan PRITCHARD, *Epistemic luck*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

⁵ Duncan PRITCHARD, «The modal account of luck», en *The philosophy of luck*, ed. Duncan PRITCHARD & Lee John WHITTINGTON, Londres, Routledge, 2015.

⁶ Duncan PRITCHARD, *Epistemic luck*.



Pritchard. Además, hay que tener en cuenta que poner un límite demasiado alto, como por ejemplo exigir que no haya ningún mundo posible contrario a lo que sucede, podría hacer que cualquier suceso epistémico fuera considerado como una cuestión de suerte (algo que nos llevaría a situaciones indeseadas), pues casi siempre hay mundos posibles y cercanos que juegan un papel en nuestras atribuciones.

Ahora bien, considero que hay algunos ejemplos en los que, no cumpliendo la definición modal de Pritchard, los encontramos como afortunados⁷:

Concurso filosófico

Cipriano va a un concurso en el que se hace una pregunta del tipo «¿Cuál de los siguientes nombres es x?» y se da una serie de seis posibilidades. Se hacen cinco preguntas de este tipo (de modo que se juegan cinco rondas). La idea del concurso es que vaya eliminando aquellos nombres que sí cumplen con la condición x, hasta que quede el nombre que no es x. Cada concursante, además, puede retirarse y llevarse el dinero acumulado con cada nombre que señale correctamente. El día en el que a Cipriano le toca acudir, la última pregunta (ya ha pasado cuatro preguntas anteriores de manera satisfactoria) es «¿Cuál de los siguientes nombres es filósofo?» y se dan seis nombres, a saber: Bertrand Russell, Sören Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Baruch Spinoza, Hiparquía y Marvin Harris. Lo cierto es que Cipriano no sabe absolutamente nada de filosofía, ni tampoco de antropología, de modo que la única solución que le queda es responder al azar con la esperanza de acertar y poder llevarse el dinero que ha obtenido en las preguntas anteriores. Cipriano tira un dado de seis caras, responde y señala a Baruch Spinoza como filósofo. Acierta y se lleva el premio acumulado en las preguntas anteriores.

A pesar de que Cipriano ha acertado la pregunta y de que en la mayoría de los mundos posibles cercanos (manteniendo las condiciones iniciales iguales) también se llevaría el dinero, pues solo en uno de los seis mundos posibles Cipriano pierde el dinero de rondas anteriores, identificamos que ha tenido suerte a la hora de responder y prueba de ello es que no sabe cuál de los nombres es de un filósofo y cuál es de un antropólogo. El puro azar (método que había utilizado Cipriano para responder) demuestra que el suceso del acierto es afortunado. No es, por lo tanto, el conocimiento de Cipriano el que le ha permitido pasar de ronda y llevarse el dinero, sino la suerte de que el dado le dijese que marcara el nombre de Baruch Spinoza. Por lo tanto, podemos concluir que la definición aportada por Pritchard no satisface alguna de nuestras intuiciones con respecto a la suerte epistémica y que ha de ser dejada de lado, por el hecho de no explicar bien la problemática relativa a la cantidad de mundos posibles cercanos necesarios para identificar un evento como relacionado con la suerte.

⁷ Utilizo aquí «afortunado» como sinónimo de «suertudo». Ambas palabras deben entenderse como haciendo referencia a que algo ha sido cuestión de suerte, en su sentido más intuitivo.





Ahora bien, la cercanía de los mundos posibles ha sido una característica también discutida por parte de algunos autores como Adam Carter y Martin Peterson⁸, quienes pretenden defender también una caracterización modal de la suerte epistémica. Su estrategia es la de considerar un ejemplo límite de suerte en el que un mundo posible más haría que el evento sucediese por cuestión de suerte. A este evento límite se le añade un mundo posible lejano opuesto, de tal modo que el evento, intuitivamente, debería ser considerado como afortunado. La definición de Pritchard, según los autores, no permite esto, ya que solo son considerables los mundos posibles cercanos. Por ello, Carter y Peterson hacen una reformulación en la que se incluya la naturaleza gradual de la suerte, con la que pretenden salvar el contraejemplo de Jennifer Lackey⁹, según el cual Sophie, que está a punto de morir, decide esconder un tesoro, empleando tan solo dos criterios: que esté en el noroeste de la isla y que puedan nacer rosas. Solo hay una zona en la isla que cumpla estas condiciones, y el tesoro es enterrado allí. Un mes más tarde, Vincent pretende plantar una rosa en honor a su madre, y descubre el mejor lugar para que las rosas crezcan, que es precisamente el lugar donde Sophie escondió su tesoro. La idea es que, mientras que el hecho de que Vincent encontrara el tesoro es afortunado (puesto que no tenía ni idea del emplazamiento del mismo), es excluido como afortunado por la definición de Pritchard, ya que no hay ningún lugar de la isla más apropiado para que Vincent plantara la rosa en honor a su madre (y por tanto en la mayoría de los mundos posibles cercanos, Vincent encuentra el tesoro).

La solución de los autores¹⁰ se basa en considerar la suerte no solo a partir del número de mundos posibles, sino también de la cercanía y la lejanía de los mismos. Un evento sería afortunado entonces si ocurriese en el mundo actual, pero su probabilidad modal ponderada tendría que estar por debajo de un límite apropiado, valorando que la probabilidad modal ponderada decrece a medida que aumenta la distancia del mundo actual y que la suerte disminuye a medida que aumentan los mundos en los que el evento sucede. Así pues, según los autores, Sophie y Vincent cavan en el mismo punto de la isla en muchos mundos posibles, pero hay una serie de mundos lejanos posibles (que Vincent muera, que nunca descubriese la isla, etc.) que nos permiten identificar el suceso como afortunado.

No obstante, considero que la posición de Carter y Petersen también cae bajo nuestro contraejemplo. Hemos de recordar que en el suceso satisfactorio de Cipriano se plantean seis mundos posibles cercanos en los que cinco soluciones son acertadas y una no. Cipriano es afortunado en una gran mayoría de los mundos posibles y no parece en principio que ninguna serie de mundos lejanos posibles puedan salvar nuestra identificación del caso como afortunado. Más bien parece que los mundos posibles lejanos podrían ayudar a identificar suerte epistémica en casos

⁸ Adam CARTER & Martin PETERSEN, «The Modal Account of Luck Revisited», *Synthese*, 194, 2016, pp. 2175-2184.

⁹ Jennifer LACKEY, «What is not Luck», *Australian Journal of Philosophy*, vol. 86, 2008, pp. 255-267.

¹⁰ Adam CARTER & Martin PETERSEN, *op. cit.*, p. 2181.

límite donde algunos mundos posibles lejanos nos hagan cambiar nuestras intuiciones. Esto no es lo que sucede en el caso de Cipriano (ni tampoco, a mi juicio, en el de Jennifer Lackey). Cipriano tendría que haber puesto su cognición a funcionar para que identificásemos el evento como no afortunado, pero no fue así, sino que eligió a Spinoza tirando un dado de seis caras. Ninguna serie de mundos posibles lejanos puede cambiar el hecho de que en la mayoría de los mundos posibles cercanos Cipriano acierta por cuestión de suerte.

Por todo esto, mi enfoque de la suerte epistémica no será modal, sino que se valorarán otras caracterizaciones.

APROXIMACIÓN PROBABILÍSTICA A LA SUERTE EPISTÉMICA

De la aproximación probabilística hay pocas caracterizaciones en epistemología, aunque bastantes en otras ramas como la filosofía de la ciencia o en otras disciplinas alejadas de la filosofía. Peter Baumann¹¹ es uno de los pocos autores que dan una definición bajo estas características dentro del campo de la filosofía, afirmando que un evento es afortunado solo cuando es altamente improbable que eso suceda, pero valorando «improbable» como algo subjetivo. Así pues, una definición de la suerte para Peter Baumann ha de valorar contextos, esto es, probabilidades condicionales. Si dentro de unos determinados estándares, un evento concreto sobrepasa una serie de límites (expresados de manera probabilística), entonces ese evento es afortunado. Por ejemplo, no tiene sentido para Baumann pensar sobre la probabilidad de que haga un día soleado en general, sino que hay que pensar si ese día soleado se va a dar en agosto en una de las preciosas playas de Cádiz o más bien en la lluviosa costa gallega un día de otoño.

Otra aproximación en este sentido la da Jesús Navarro¹², mostrando una caracterización probabilística en términos de riesgo a través de su ejemplo de un cirujano que tiene un 95% de posibilidades de que las operaciones que realiza salgan bien (y un 5% de que el paciente muera). La idea es que si un paciente firma su aceptación para ser operado y desgraciadamente muere, el cirujano no debería rendir cuentas con la justicia, puesto que esa muerte del paciente se engloba dentro del 5% marcado y firmado. La familia, según Jesús Navarro, no podría reclamar nada, ni tampoco el cirujano habría cometido una falta ética, puesto que el paciente ha sido, simplemente, víctima de la mala suerte¹³.

Dicho esto, voy a plantear un contraejemplo a este tipo de acercamiento a la suerte epistémica muy relacionado con la cuestión ética y la suerte. Voy a intentar

¹¹ Peter BAUMANN, «No Luck with Knowledge? On a Dogma of Epistemology», *Philosophy and Phenomenical Research*, vol. 89, n.º 3, 2014, pp. 523-551.

¹² Jesús NAVARRO, «Epistemic Luck and Epistemic Risk», en prensa.

¹³ Se debe destacar que Jesús Navarro no se compromete con ninguna visión de la suerte epistémica en su texto y que los ejemplos que expone son para mostrar la validez del giro del riesgo, que veremos después.

mostrar cómo un paciente del cirujano anterior puede mantenerse dentro de unos determinados límites probabilísticos y al mismo tiempo no ser víctima de la mala suerte, aunque aquello que le suceda sea muy improbable:

Cirujano con las manos de mantequilla

Supongamos que introducimos una cámara imperceptible dentro de la consulta de este cirujano. Miramos cada una de sus operaciones en el plazo de un año, y descubrimos que han muerto el 4% de los pacientes que este cirujano ha operado. No obstante, si miramos de manera cercana las grabaciones, nos damos cuenta de que el cirujano ha operado de manera satisfactoria a todos los pacientes, y que ese 4% de los pacientes ha muerto por mala suerte excepto uno de ellos, que murió porque al cirujano se le resbaló el bisturí de las manos y fue a parar al corazón del paciente. Supongamos que el hecho de que un bisturí se resbale accidentalmente de las manos no es algo que les podamos aceptar a nuestros cirujanos. Lo lógico en una situación así es que la familia del paciente fallecido, al ver el vídeo, se enfadara profundamente y decidiera demandar a este terrible cirujano que no sabe mantener un bisturí entre sus manos mientras realiza una operación a corazón abierto. No ha sido, simplemente, una cuestión de suerte que el paciente haya muerto, sino una falta de pericia de un cirujano al que no se le pueden tolerar este tipo de fallos, a pesar de que el hecho haya sido improbable.

En este contraejemplo podemos ver entonces cómo la caracterización probabilística dada por Jesús Navarro no es adecuada para explicar algunos ejemplos que no son suerte epistémica y cómo puede hacer, además, que algunos médicos continúen en sus trabajos cuando no deben hacerlo. De hecho, el contraejemplo del cirujano con las manos de mantequilla también nos sirve para contraponernos a la concepción de Baumann, puesto que no podemos aceptar que un evento (la muerte de un paciente) que sucede bajo unas determinadas características condicionales (que el cirujano sea un verdadero profesional, que las condiciones de la operación sean óptimas...) sea un evento fortuito cuando el cirujano ha cometido un error enorme y que se supone que no debe cometer cuando está operando a un paciente, a pesar de que cumpla en el conjunto de sus operaciones con el porcentaje marcado para las operaciones realizadas por los cirujanos. Es un evento, pues, que, a pesar de ser improbable, no podemos decir de él que haya sido mala suerte, sino que afirmamos que ha sido una falta de pericia grave del cirujano, al que deberíamos poder procesar por ello, pues es algo que no se les debe permitir a los cirujanos. Es por esto que una definición probabilística no es adecuada para enfrentarnos a la suerte epistémica.

LA SUERTE EPISTÉMICA COMO CARENCIA DE CONTROL

En este punto, hemos de considerar una tercera caracterización que define la suerte como carencia de control del agente con respecto a una serie de eventos. Bajo este tipo de aproximaciones podemos colocar a Fernando Broncano-Berrocal



como uno de los autores que han defendido una noción de suerte epistémica de estas características. El autor afirma que «un evento E es afortunado para S si y solo si E ocurre y S está en riesgo con respecto de E. S está en riesgo con respecto de E si y solo si (I) S tiene un interés N, (II) si E ocurriese, habría algún efecto objetivamente positivo o negativo sobre N, y (III) S tiene una carencia de control sobre E. La condición (III) debe ser entendida como sigue: S tiene carencia de control sobre E si y solo si tiene carencia de control efectiva o carencia de control monitoreada, o ambas»¹⁴.

El control efectivo de A sobre B se da cuando:

- (I) es un objetivo de A que B esté en un cierto estado S,
- (II) A está en disposición de llevar a B a S,
- (III) B está en S por la disposición de A de llevar a B a S.

Por otro lado, el control monitoreado de A sobre B se da cuando se cumple con dos componentes:

- (I) A registre información sobre B (esta es la información epistémica o componente informacional del monitoreo) y
- (II) que la información que A registra sobre B permita a A iniciar, parar o continuar alguna acción que contribuya a un objetivo relevante¹⁵.

Por ejemplo, conducir un coche es algo que se incluye dentro del control efectivo, mientras que un médico que comprueba si un paciente está bien después de una caída tiene un control monitoreado.

Hemos de fijarnos en que esta posición salva los contraejemplos explicitados anteriormente. Cipriano ha tenido suerte en su elección dentro del concurso porque no tenía ningún control sobre su respuesta (de hecho la decidió tirando un dado de seis caras). Además, el cirujano con las manos de mantequilla no ha tenido mala suerte en su operación, puesto que se considera que un cirujano debe tener un control explicitado en forma de un pulso firme y una sujeción del bisturí adecuada (son habilidades que un cirujano debe tener para que se le dé la posibilidad de ejercer como cirujano, esto es, para ser un verdadero cirujano). Una concepción como esta también es capaz de explicar algunos contraejemplos que se le han hecho a la concepción de la carencia de control por parte de Jennifer Lackey¹⁶, como es el caso de la trabajadora de demolición. En este ejemplo, Ramona va a pulsar un botón que hará explotar un almacén abandonado. Sin embargo, Ramona no sabe que un ratón ha roto el circuito horas antes, y pulsa el botón al mismo tiempo que otro trabajador se apoya fortuitamente en la parte destrozada por el ratón y una parte metálica

¹⁴ Fernando BRONCANO-BERRROCAL, «Luck as Risk and Lack of Control Account of Luck», *Metaphilosophy*, vol. 46, n.º 1, 2015, pp. 1-25.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶ Jennifer LACKEY, *op. cit.*



de su chaqueta permite que la demolición se lleve a cabo. El evento es identificado como por cuestión de suerte, pero no diríamos que Ramona no es responsable de la explosión. La idea que permite salvar este contraejemplo es que, aunque Ramona sí tiene un control efectivo sobre la explosión, no tiene el control monitoreado, y en algunas ocasiones es necesario tener ambos tipos de control.

Es notable también que una concepción así tiene algunas ventajas teóricas sobre las otras concepciones en relación con las dos intuiciones que nombraba en la introducción, puesto que el control sobre algo supone ya una cierta habilidad. Centrarse a la hora de atribuir suerte epistémica en el agente y en su control efectivo o de monitoreo sobre una determinada serie de cosas nos permite pensar que tener control sobre algo implica una cierta manera de desenvolver una habilidad cognitiva de algún tipo, lo que ciertamente da mejores disposiciones a la hora de relacionar las dos intuiciones maestras de la epistemología. De este modo, el médico que tiene control sobre un paciente lo tiene precisamente por el desempeño de una serie de habilidades que el médico tiene (conocimientos sobre medicina). Algo parecido pasa con conducir un coche, y es que también en el control sobre la conducción de un coche se ponen de manifiesto habilidades de algún tipo (habilidades de conducción y todo lo que ellas implican). Si tengo control sobre geografía y sé que la capital de Omán es Mascate es porque tengo una habilidad epistémica relacionada con la geografía. Básicamente, parece que tener control sobre algo que envuelva algún tipo de cognición implica el desempeño de alguna habilidad. Si esto es así, la manera de relacionar la intuición antisuerte y la intuición de la habilidad es muy clara y encaja muy bien.

SUERTE COMO RIESGO

Algún autor contemporáneo como Jesús Navarro¹⁷ muestra cómo la noción de riesgo es más explicativa, más parsimoniosa, más precisa, más directiva y más sistemática que la noción de suerte. Lo cierto es que la noción de riesgo es también útil para evitar una actitud neurótica hacia el conocimiento. Esta neurosis queda representada en el momento en el que yo necesito comprobar constantemente mis creencias para saber si son verdaderas y si lo que tengo en la cabeza constituye conocimiento. Por ejemplo, si digo a mi amigo que aquello por lo que me está preguntando no lo tengo ahora en la cabeza, sino que he de esperar a llegar a casa para mirarlo en mi cuaderno, y que después le podré responder, no debo tener miedo por si mi cuaderno va a ser destruido por mi perro en el tiempo que voy a tardar en llegar a casa, ni tampoco adelantar mi marcha, ni nada que se le pueda parecer, sino simplemente asumir de manera implícita que hay un riesgo (muy mínimo) de que eso suceda. En este trabajo vamos a asumir el giro del riesgo planteado por Jesús Navarro, aunque, como veremos, no de la misma manera que él.

¹⁷ Jesús NAVARRO, «Luck and risk: How to tell them apart», *Metaphilosophy*, vol. 50, n.º 1-2, 2019, pp. 63-75; y Jesús NAVARRO, «Epistemic Luck and Epistemic Risk».





El giro del riesgo se ha dado también en otros autores como Duncan Pritchard¹⁸, quien considera que los portadores principales de la suerte (riesgo) epistémica son los eventos, entendidos estos como el paso de un estado de cosas a otro del mundo. Esta posición implica para Pritchard que, aunque hablar de riesgo tiene algunos beneficios epistémicos¹⁹, en realidad la suerte y el riesgo son movimientos similares solo que vistos desde situaciones temporales distintas. Para Pritchard el hecho de que alguien se salve en una situación muy peligrosa con una avioneta en mal estado puede ser considerado como suerte cuando ya se está en tierra (pues no se ha muerto) o como riesgo antes de subirse (hay un gran riesgo de morir). En el ejemplo de la avioneta, se da la suerte porque había muchos mundos posibles cercanos en los que el agente que subía moría, y se da el riesgo porque antes de subir, hay muchos mundos posibles cercanos en los que se muere. Ambas explicaciones son la misma, pero desde momentos temporales distintos.

Para Jesús Navarro²⁰ la cosa es distinta, pues los portadores primarios de suerte no son los eventos, sino los sucesos, que se definen como un estado de cosas del mundo. De este modo, el juicio del riesgo epistémico se entiende como completamente distinto del juicio de la suerte epistémica. Desde un suceso determinado es como se considera cómo de afortunado o relacionado con el riesgo ha sido un determinado suceso y no desde el evento mismo.

Mi posición aquí va a aceptar el giro del riesgo, pero lo va a aceptar considerando que los portadores primarios de suerte epistémica no son los sucesos ni tampoco los eventos, sino los agentes en un sentido similar al de Fernando Broncano-Berrocal, quien afirma que «cualquier evento significativo que es cuestión de suerte es un evento con respecto del cual el agente está en riesgo»²¹. Considerar al agente como el portador principal del riesgo epistémico no es baladí, pues es una condición fundamental que permite entender de manera adecuada el funcionamiento de la teoría de la suerte epistémica como carencia de control. Además, esta posición nos permite explicar ejemplos como el siguiente:

Pandemia global

Considérese que una pandemia global con un índice de mortalidad muy alto se extiende por la Tierra. Se sabe que si una persona tiene más de 60 años, su muerte es segura, pero si tiene menos de 60 puede salvarse. Dos personas, una de más de 60 años (S1) y una de menos de 60 años (S2), tratan de huir del virus y se

¹⁸ Duncan PRITCHARD, «Risk», *Metaphilosophy*, vol. 46, n.º 3, 2015, pp. 436-461; y Duncan PRITCHARD, «Epistemic Risk», *Journal of Philosophy*, vol. 113, n.º 11, 2016, pp. 550-571.

¹⁹ Duncan PRITCHARD, «Anti-risk epistemology and negative epistemic dependence», *Synthese*, 2017, <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1586-6>.

²⁰ Jesús NAVARRO, «Epistemic Luck and Epistemic Risk».

²¹ Fernando BRONCANO-BERROCAL, *op. cit.*, p. 21.

encierran en una casa. Si el virus llegase a la casa donde están encerrados S1 y S2, S1 moriría, pero S2 no.

Creo que es razonable pensar que S1 tiene más riesgo que S2 ante el mismo suceso (estado de cosas del mundo) y también ante el mismo evento (cambio de un estado de cosas a otro). Además de que personas distintas pueden tener distinto riesgo ante el mismo suceso o evento, aceptar que los portadores primarios de suerte y riesgo epistémico (o no epistémico) son los agentes nos da también parámetros que nos permiten guiar de una manera más correcta nuestras acciones, puesto que desde perspectivas que centran la suerte y el riesgo en sucesos y eventos no podemos ser efectivos a la hora de dar apoyo a un determinado sector de la sociedad (los mayores de 60 años) antes que a otros (los menores de 60 años) si llegase una pandemia real como la de mi ejemplo. Pienso que considerar como portadores primarios de la suerte y el riesgo a los agentes nos da ventajas también en este sentido.

UN PROBLEMA A RESOLVER EN LA TEORÍA DE LA SUERTE EPISTÉMICA COMO CARENCIA DE CONTROL

Ahora sí, podemos entender de una manera más acertada la posición que explica la suerte epistémica como carencia de control. No obstante, la definición de Broncano-Berrocal de suerte epistémica, aunque extensa, no logra captar como carentes de suerte algunos ejemplos que lo son de manera evidente. Problemas relacionados con el que voy a tratar aquí se han dado ya de manera parecida por parte de Jennifer Lackey²², quien afirmaba que, además de los problemas que ya soluciona la definición de Broncano-Berrocal, había otros. Afirma que cuando ella lleva a su hija Isabella al colegio, su marido tiene interés en que su hija llegue sana y salva allí, y carece de control con respecto a ello, pero que el hecho de que llegue sana al colegio no implica que haya sido por una cuestión de suerte. En este mismo sentido podemos plantear un caso similar:

Eva en el AVE

Considérese que Eva ha de viajar de Granada a Madrid y toma el AVE. Eva no es maquinista ni tampoco entiende nada de trenes. Eva, por lo tanto, no tiene control efectivo sobre el tren, ni tampoco está monitoreando al tren. Sin embargo, llega de manera satisfactoria al destino.

¿Consideramos que Eva ha tenido suerte en llegar con vida a Madrid? Lo cierto es que no lo parece. Si consideráramos que Eva ha tenido suerte en tomar el tren y llegar con vida a Madrid, la gente no cogería trenes, porque sentirían que están en riesgo y que es una cuestión de azar (que está fuera de su control) el hecho

²² Jennifer LACKEY, *op. cit.*



de llegar con vida o no al destino. Pero lo cierto es que RENFE es una empresa fiable cuyos productos son consumidos habitualmente.

Un ejemplo parecido, pero aplicado a la epistemología, es el siguiente:

Claudia y la capital de Ruanda

Claudia es una estudiante de 4.º de la ESO que tiene algunos problemas para identificar capitales del mundo. Se sabe todas las capitales de Europa pero no conoce ninguna de África. Cada vez que duda sobre cuál es la capital de Ruanda pregunta a su profesora de geografía, a quien considera una informadora fiable en lo que a capitales del mundo se refiere, aunque no es capaz de tener control efectivo ni monitoreado sobre el hecho de que la capital de Ruanda es Kigali.

Parece que hay entonces un problema en la caracterización de la suerte como carencia de control, porque no es suerte que Claudia sepa que la capital de Ruanda es Kigali, ni tampoco es cuestión de suerte que Eva haya llegado con vida a Madrid. Siguiendo esto, no ha sido cuestión de suerte para el marido de Jennifer Lackey que su hija Isabella haya llegado satisfactoriamente al colegio. Parece que la definición aportada por Broncano-Berrocal presenta algunos problemas, lo cuales se intentarán solucionar en el apartado siguiente.

2. LA CARENCIA DE CONTROL COMO JUSTIFICADOR EXTERNISTA

Otro debate habitual dentro de la epistemología contemporánea es sobre las posturas internistas y externistas. La cuestión se centra en dos elementos de la epistemología: el conocimiento y la justificación. De este modo, se puede hablar de externismo o internismo en función de si pensamos que la base del conocimiento o los justificadores para sostener una creencia son externos o internos.

La estrategia que se va a seguir aquí es considerar la carencia de control como un justificador para una determinada creencia. De modo que podremos aplicar la teoría actual de la epistemología sobre externismo a la noción de suerte epistémica caracterizada antes y poder así solucionar algunos de los problemas de la definición de Broncano-Berrocal.

DEFINICIÓN DE JUSTIFICADOR

La primera caracterización sobre los justificadores fue dada por William Alston²³, quien definió la noción de justificador como todo aquello que afecta a la justificación de una creencia positiva o negativamente. Otras nociones algo más trilla-

²³ William P. ALSTON, «Internalism and Externalism in Epistemology», *Philosophical Topics*, vol. 14, n.º 1, 1986, pp. 179-221.



das han sido expuestas en la literatura posterior por figuras como Alvin Goldman²⁴, quien afirmaba que un justificador de cualquier creencia o actitud doxástica es una condición, propiedad o estado de hechos que es positiva o negativamente relevante para el estatus justificacional de esa determinada actitud o creencia. La noción de Goldman de relevancia para la creencia o actitud doxástica no es simplemente causal, sino que ha de entenderse como relevante a nivel explicativo. Algo sería relevante, por tanto, si ayuda a explicar por qué alguien tiene un determinado estatus justificacional o por qué ese estatus justificacional es el que es. En su terminología, y en alguna posterior, estos justificadores han pasado a llamarse también factores-J.

En función de lo dicho en el apartado anterior, podemos decir que una persona tiene suerte epistémica siempre y cuando haya tenido una carencia de control en aquello que hace. Del mismo modo, esa persona está en riesgo con respecto a algo para lo que tiene también una carencia de control muy alta (o simplemente una que no estemos dispuestos a admitir) con respecto a una determinada acción. Lo contrario a tener una carencia de control es tener una tenencia de control, algo que se da cuando nuestras acción y creencias están claramente controladas por nosotros. El conocimiento es incompatible con la suerte epistémica de modo que el conocimiento ha de buscar tenencia de control en sus creencias y acciones.

Es en este sentido como se debe entender la tenencia o carencia de control. Según lo expresado por Goldman, un justificador ha de tener relevancia explicativa para el estatus justificacional de la creencia. En tanto que se puede explicar por qué alguien está o no está justificado con respecto a una determinada creencia en función de si ha tenido una carencia o tenencia de control con respecto a esa determinada creencia, podemos afirmar que realmente la tenencia o carencia de control es un justificador (o un factor-J). Una persona puede tener en muy poca estima el estatus justificacional de otra que forma sus creencias a través de métodos para los que no tiene ningún control (tirando un dado para tomar decisiones en su día a día). O al contrario, se le puede dar un gran crédito al estatus justificacional de una persona que se forma una creencia sobre que el árbol que está mirando es un manzano con una base muy fuerte en sus conocimientos de botánica (lo que supone una gran tenencia de control).

Por tanto, la tenencia o carencia de control con respecto a creencias o actitudes es algo que puede fácilmente contar como un justificador para nuestras creencias, en tanto que es relevante para el estatus justificacional de un determinado agente con respecto a un determinado contenido. Esto nos va a permitir aplicar nuestra noción de suerte epistémica al debate en torno al internismo y el externismo.

²⁴ Alvin GOLDMAN, «Internalism, Externalism, and the Architecture of Justification», *The Journal of Philosophy*, vol. CVI, n.º 6, 2009, p. 311.



Habitualmente, el internismo había considerado que una persona solo estaba justificada en creer que p si y solo si podía tener acceso por reflexión a una serie de justificadores para esa determinada creencia p (en su versión más débil). No obstante, algunos de los problemas que esta caracterización acarrea relacionados, por ejemplo, con la toma de decisiones rápidas en momentos de mucha tensión (aterri-zaje forzoso y satisfactorio de un avión) hacen que la propuesta internista tenga que ser modificada²⁵.

La modificación se ha dado en muchas ocasiones a través del mentalismo, o sea, a través de la idea de que la justificación de una creencia se basa en alguno de los estados mentales (conscientes o inconscientes) que el agente que tiene la creencia posee. También la modificación se ha realizado por la vertiente deontológica, afirmando que estar justificado en creer p es tener permiso para creer p , mientras que no estar justificado es no tener permiso. De esta posición se derivan algunas obligaciones y responsabilidades a la hora de creer o no creer p , por lo que se presupone que tienen acceso a sus justificadores para evaluar si deben o no deben tener su creencia p , siendo este el punto internista de la posición deontológica. Estas dos posturas hacen depender la justificación, en resumen, de que el agente tenga o pueda tener acceso a sus estados mentales o disposiciones, con el fin de justificar una determinada creencia.

Otros autores han defendido la existencia de justificadores externos al propio agente, a pesar de que la posición predominante a lo largo de la epistemología ha sido la internista (algo que ha cambiado en estos últimos años). En general, una posición de estas características es exitosa con el mero hecho de que exista algún justificador externo, negando así el mentalismo o la actitud deontológica (y negando, en definitiva, que todos los justificadores para una determinada creencia deban buscarse en disposiciones internas del propio individuo). Goldman²⁶ expone el modo de acción habitual del internismo para criticar la vía deontológica:

1. Primero se da una guía deontológica de la concepción de la justificación.
2. Después se da una restricción de los determinadores de la justificación, afirmando que todos deben ser accesibles o conocidos por el agente epistémico.
3. Por último, se postula que la accesibilidad o el conocimiento solo se da a través de factores internos.

Sin embargo, Goldman afirma que ninguna de las restricciones que da un internista son aceptables, de modo que tanto la versión fuerte del internismo como

²⁵ George PAPPAS, «Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, <https://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>. [Consultado el 17 de abril de 2020].

²⁶ Alvin GOLDMAN, «Internalism Exposed», *The Journal of Philosophy*, vol. 96, n.º 6, 1999, pp. 271-293.





la versión débil deben ser abandonadas. La versión fuerte afirma que solo hechos concernientes a estados conscientes de un agente en un momento *t* son justificadores de la creencia del agente en *t*. Esta versión no se sostiene debido a la memoria profunda, que muestra cómo no debemos ser siempre conscientes de nuestros justificadores ya que hay cosas que hemos podido aprender hace mucho tiempo pero de las que no somos conscientes ahora, aunque se quedan grabadas en nosotros. La versión débil, que afirma que solo hechos conscientes y/o estados mentales almacenados en un momento *t* son justificadores de la creencia del agente en *t*, es anulada a través del problema de la evidencia olvidada, puesto que no diríamos que alguien que se ha aprendido todas las capitales del mundo mirando en un atlas de geografía, pero que en un momento determinado olvida que ha mirado dichas capitales en el atlas, no está justificado en creer que Antananarivo es la capital de Madagascar.

Por otro lado, Srinivasan (2018)²⁷ ha señalado cómo algunos de los ejemplos paradigmáticos contra el externismo pueden ser reformulados como contraejemplos al internismo. Además, según la autora, el internismo explica peor casos donde hay una mala ideología. Esto se muestra claramente en ejemplos como el de la cena racista donde una chica árabe (Nour) es invitada por su amigo blanco e inglés a cenar a su casa. En la comida todo parece transcurrir con normalidad, pero cuando Nour se va de casa tiene una extraña sensación de que el padre de su amigo es racista. Ella no puede explicar por qué lo cree, no puede dar ninguna justificación para su creencia, simplemente siente que lo ha sido. De hecho, el padre de su amigo es racista, y piensa que las personas árabes son inferiores a las personas no árabes.

Lo único que podemos decir, según Srinivasan, para mostrar por qué Nour se ha dado cuenta de que el padre de su amigo es racista, es que tiene una sensibilidad especial hacia el racismo, algo que le permite captar en la mayoría de las ocasiones en las que alguien es racista que eso es racismo. ¿Diríamos que la creencia de Nour está justificada? Srinivasan cree que lo haríamos y apela a un justificador: no ha sido cuestión de suerte que Nour capte el racismo. Esto significa, siguiendo a este trabajo, que Nour tiene control sobre su creencia de que el padre de su amigo es un racista porque no ha formado su creencia a través de algo azaroso, sino a través de su especial y acertada sensibilidad hacia el racismo.

Debido a consideraciones como estas creo posible que un justificador sea externo. El internismo, como se ve en Goldman, da problemas cuando aporta sus restricciones, además de no ser capaz de explicar casos en los que hay involucrada mala ideología (como el caso de Nour y la cena racista) o simplemente casos donde la toma de decisiones ha de ser rápida y no mediada por reflexión (como en un aterrizaje forzoso). En definitiva, creo haber referido a suficientes razones como para defender que mi enfoque metodológico sea externista, que considera (habitualmente) como justificada una creencia que se obtiene a través de un determinado método fiable, esto es, que da resultados correctos de manera habitual.

²⁷ Amia SRINIVASAN, «Radical Externalism», en prensa, 2018, <https://philpapers.org/go.pl?id=SRIRE&aid=SRIREv1>.

Partiendo de que la tenencia y carencia de control es un justificador, y de que los justificadores pueden ser externos al agente, ¿cómo sería una carencia de control externista?

En la caracterización de Broncano-Berrocal²⁸, como hemos visto anteriormente, «A tiene control efectivo sobre B si y solo si (i) es un objetivo de A que B esté en un cierto estado S, (ii) A está en disposición de llevar a B a S, y (iii) B está en S por la disposición de A de llevar a B a S», siendo un caso paradigmático el de un conductor de coche que lleva su vehículo hasta una determinada posición distinta a la que estaba en un inicio. Además, en el control monitoreado «A tiene control sobre B si y solo si A monitorea a B. Monitorear tiene 2 componentes. Cuando A monitorea a B, A registra información sobre B. Esta es la información epistémica o componente informacional del monitoreo. Además, la información que A registra sobre B permite a A iniciar, parar o continuar alguna acción que contribuya a un objetivo relevante»²⁹, siendo un caso paradigmático el de un médico que da tratamiento a un paciente enfermo y sobre el que tiene capacidad de aplicarle un tratamiento cuando sea necesario.

Pienso que es posible entonces dar una nueva opción de control que no está planteada por Broncano-Berrocal y que tiene un marcado cariz externista. Este nuevo control tendría una forma como esta: A también tendría control sobre B para dejarlo en una posición S si A deja a B en S a través de un mecanismo confiable (entendiendo confiable como dando resultados adecuados de manera repetida). A no deja a B en S a través de su propia e interna condición, sino que deja que un mecanismo externo a sí mismo coloque a B en S. Esto significa, en nuestro ejemplo del tren, que Eva no ha tenido suerte en llegar con vida a Madrid, sino que tenía un determinado control externista al dejar que el propio tren la llevase a Madrid confiando en toda la infraestructura fiable de RENFE (maquinista, encargados de las vías...). Del mismo modo, en el ejemplo de Lackey, tampoco su marido ha tenido suerte en que su hija Isabella llegase con vida al colegio, porque un modo de tener control sobre algo es tener un método confiable. Del mismo modo, Claudia tiene control sobre su conocimiento de que la capital de Ruanda es Kigali en la medida en que preguntarle a su profesora es un método fiable para saber la capital de Ruanda. Claudia no tiene ningún justificador interno (estado mental, actitud doxástica...), sino solo justificadores externos como su profesora de geografía, que es un mecanismo confiable a la hora de consultar las capitales de los distintos países de África.

Este es el modo como se soluciona el problema planteado en el apartado anterior. Así pues, no puede ser considerado una cuestión de suerte el que alguien obtenga una creencia utilizando un método confiable que acierta en una gran mayoría

²⁸ Fernando BRONCANO-BERROCAL, *op. cit.*, p. 18.

²⁹ *Ibid.*, pp. 18-19.



de las ocasiones. El hecho de saber recurrir a esos determinados métodos confiables implica tener también una buena habilidad justificadora, además de un determinado conocimiento práctico.

APLICACIÓN DE LA NUEVA CARACTERIZACIÓN A LA GENEALOGÍA DE LA SUERTE

Amia Srinivasan³⁰ ha tratado el problema del escepticismo genealógico relacionándolo con la suerte epistémica. El escepticismo genealógico se basa en afirmar que todos nuestros compromisos epistémicos son contingentes en el sentido en que podrían haber sido de cualquier otra manera si nosotros hubiésemos tenido otra cultura, otro lenguaje, otra educación, etcétera. Supongamos, como nos propone Srinivasan, que la gente que comulga con una filosofía oriental piensa que Jones, en el caso de Gettier, sí conoce, mientras que la gente que comulga con la filosofía occidental no. ¿Significa esto que mi creencia de que Jones no conoce no está justificada? ¿Y si a todos mis compromisos filosóficos les pasase lo mismo? Este tipo de preguntas son parte de lo que Srinivasan llama ansiedad genealógica, que solo puede eliminarse solucionando el problema del escepticismo genealógico.

Todos los argumentos para el escepticismo genealógico (insensitividad, relevancia explicativa, coincidencia e improbabilidad evidencial) se contradicen a sí mismos, incluido el mejor de ellos (falta de fiabilidad)³¹, que afirma que no hay evidencia de que nuestros juicios sean seguros, o sea, que estos podrían haber sido fácilmente de otra manera si seguimos un procedimiento similar. En cualquier caso, el escepticismo parece que sigue vivo aunque se contradiga a sí mismo, y prueba de ello es la ansiedad que nos asalta con respecto a nuestras genealogías. Es por ello que Srinivasan piensa que debemos poner un suelo firme en el que pisar: el ser beneficiarios de una suerte genealógica. Es cierto que hay otras posibles soluciones (anti-realismo con respecto a las verdades filosóficas o un cambio radical de la noción de creencia) que plantea la propia Srinivasan, pero la mención a la suerte genealógica es algo que entra de golpe dentro del trabajo aquí presentado.

Ser beneficiarios de suerte epistémica pretende solucionar el problema de la indiferencia *aletheica*, basada en la afirmación de que nuestras creencias son producidas por un mecanismo causal del que no tenemos razón independiente para creer que producirá verdades sobre problemas relevantes. Esta última idea es el fundamento de todo escepticismo genealógico y oponerse a ella es una de las estrategias existentes para negarlo. Srinivasan, en vez de seguir esta vía, prefiere sostener que somos beneficiarios de una determinada suerte genealógica, que nos permite afirmar que, simplemente, y de manera completamente casual, nuestros juicios filosó-

³⁰ Amia SRINIVASAN, «The Archimedean Urge», *Philosophical Perspectives*, n.º 29, 2015, pp. 325-362; y Amia SRINIVASAN, «Genealogy, Epistemology and Worldmaking», *Aristotelian Society*, vol. CXIX, parte 2, 2019, pp. 127-156.

³¹ V. Amia SRINIVASAN, «The Archimedean Urge».



ficos contactan con las verdades filosóficas. Dicho de otro modo, ser beneficiario de suerte genealógica implica aceptar que nuestra genealogía es la correcta en contraposición con otro tipo de genealogías. Los procedimientos a través de los cuales una persona se forma una creencia no son seguros, y si esa persona hubiese nacido en un lugar diferente al lugar en el que nació, no tendría las mismas creencias. Así, la creencia de que estoy en mi habitación es justificada a través de mis percepciones sensoriales, pero esto será verdadero únicamente porque no soy un cerebro en una cubeta (debido a una cuestión de suerte). Nuestras creencias podrían haber sido fácilmente creencias falsas debido a un cambio en nuestra genealogía, pero es cuestión de suerte que no haya sido así.

No obstante, para Srinivasan, eso no quiere decir que mis creencias genealógicas no sean verdadero conocimiento ni tampoco que todas sean igual de válidas. Hay, en ocasiones, modos de comparar entre dos genealogías diferentes, a través de diversos métodos que pueden demostrar que una genealogía es mejor que otra. Por ejemplo, la medicina de los humores, que se mantuvo desde Hipócrates hasta el siglo XVIII, fue una teoría sustentada por una determinada genealogía, mientras que la medicina contemporánea mantiene otra. Supongamos que en la época de Hipócrates un infarto se trataba realizando un sangrado, mientras que en la actualidad hay otra serie de mecanismos informatizados, que permiten que la persona infartada reciba otro tratamiento más efectivo. Tenemos mecanismos para decidir entre ambas genealogías, y podemos saber que la actual es mejor que la de Hipócrates puesto que es más efectiva a la hora de tratar a enfermos. Si yo hubiese nacido en la Grecia Clásica y fuese médico, trataría los infartos a través de sangrados, pero no es así por una cuestión de suerte. Sin embargo, tengo argumentos alternativos a la apelación a mi genealogía que me permiten saber que es mejor que la de Hipócrates, y eso ya no es una cuestión de suerte (porque tengo control, y por tanto justificación sobre mis creencias). Yo no tengo las creencias que tengo con respecto a la genealogía médica de una manera arbitraria, sino que soy capaz de argumentar que mi genealogía es mejor porque da mejores resultados (mayor esperanza de vida, procedimientos más racionales en base al conocimiento disponible en otras esferas...) que la hipocrática de manera continuada. No tengo, por lo tanto, un control monitoreado o efectivo sobre mi genealogía, sino uno externista, en tanto que confío en los habituales buenos resultados que mi genealogía produce con respecto a otras y eso hace que mis creencias puedan constituir conocimiento.

No obstante, hay casos en los que no se puede ir más allá de nuestra propia genealogía, casos en los que no hay criterios intermedios que permitan una comparativa entre dos genealogías. Un caso evidente es el de los dogmas. No hay, en principio, motivos para que una persona cristiana intente convencer a una persona musulmana de que su genealogía es mejor. No pueden apelar a nada más que a la propia genealogía, puesto que sus posicionamientos religiosos se basan en una cuestión de fe y ninguna de las dos genealogías, tomadas en sí mismas, da mejores soluciones de manera continuada. En casos como este, las personas no tienen verdadero control (en ninguna de sus tres formas) sobre sus creencias, y en el caso en el que sus creencias fuesen verdaderas, no constituirían conocimiento, puesto que hay en juego una determinada suerte epistémica. Si en casos como el anterior, el



proceso de formación de la creencia se basa solo en la genealogía recibida (y no en algún tipo adicional de control externista), entonces la creencia no está justificada.

Un tema que Srinivasan relaciona con este es el de las genealogías críticas, que pueden ayudar a entender cómo se puede construir mundo y hacer política desde la filosofía. Srinivasan³² afirmará que la genealogía de la moral nietzscheana no es solamente una revisión histórica que muestra que el sistema moral cristiano de la filosofía occidental es algo engañoso porque depende, por ejemplo, de la moral del amo y el esclavo que vamos acarreado desde hace mucho tiempo. No muestra por tanto Nietzsche que la moral cristiana sea falsa en un sentido proposicional, sino que emprende la tarea de construir un nuevo mundo, una nueva moral que, justificada de manera externista, es mejor que la genealogía anterior. Catherine A. MacKinnon³³ también realiza a juicio de Srinivasan una tarea parecida, puesto que confronta dos tipos de genealogías de las mujeres. La construcción del nuevo mundo se da entonces en el abandono de la construcción de las mujeres a través del hombre para construir a las mujeres desde sí mismas, algo que daría mejores resultados para el bienestar de las mujeres y que conformaría, en un sentido también externista, un sistema mejor que el patriarcal.

Por lo tanto, nuestra tercera vía de control puede explicar cómo (en línea con Srinivasan), a pesar de que nuestras creencias genealógicas podrían haber sido otras, no podemos decir que no constituyan conocimiento. Podemos pensar que somos beneficiarios de una determinada suerte genealógica a pesar de que en ocasiones tengamos mecanismos que nos permitan estar justificados con respecto a nuestra genealogía³⁴. Estos mecanismos que permiten la justificación genealógica son en muchas ocasiones mecanismos externistas sobre los que tenemos control, puesto que dan mejores resultados (en algún sentido) que otros. Nuestra justificación, por lo tanto, no es meramente genealógica y evita la suerte epistémica a través de nuestro tercer tipo de control. Es por lo tanto aquí donde nuestra reformulación de la suerte epistémica como carencia de control y su vertiente externista arroja luz en otros campos de la filosofía y la epistemología.

CONCLUSIÓN

En la primera parte se ha demostrado que la visión modal y la probabilística son peores aproximaciones a la suerte epistémica, puesto que no son capaces de explicar algunos contraejemplos importantes. Por ello, se ha elegido una aproximación a la suerte epistémica como carencia de control, que permite, además, relacionar de manera más evidente las dos intuiciones de la epistemología. Además, esta aproxi-

³² Amia SRINIVASAN, «Genealogy, Epistemology and Worldmaking».

³³ V. Catharine A. MACKINNON, «Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence», *Signs*, 8, 4, 1983, pp. 635-658.

³⁴ Prueba de esto es que podemos luchar contra nuestras propias genealogías, como los hombres que intentan deconstruir su educación basada en el machismo.



mación se ha entendido como formando parte del giro del riesgo, aunque considerando que los portadores principales del riesgo son los agentes, de modo que cualquier evento afortunado puede ser considerado algo para lo cual el agente está en riesgo.

No obstante, esta aproximación también presentaba un problema, que ha sido solucionado en el apartado siguiente, permitiendo otro tipo distinto de control al entender la carencia de control como un justificador y adoptando una posición metodológica externista. Esta reformulación de la noción inicial dada por Broncano-Berrocal no solo tiene la ventaja de salvar algunos contraejemplos, sino que tiene capacidad explicativa, como se ha visto en su aplicación a la genealogía de la suerte.

RECIBIDO: noviembre de 2020; ACEPTADO: abril de 2021



LEYES DE CRUCE EN SPINOZA. BELLEZA, LÓGICA Y NATURALEZA

Sara Reyes Vera
Universidad de La Laguna
sarareyes.rpf.ull@gmail.com

RESUMEN

Análisis del concepto de belleza como acto desde la producción de la naturaleza y sus leyes de cruce bajo la fórmula Deus sive X a partir de Deus sive Natura. Esto guía el estudio sobre las relaciones entre lo uno y sus representaciones múltiples y sus conexiones lógicas. La ignorancia y lo imposible están en este desarrollo para conocer la potencia divina y genuina de las infinitas causas para la singularidad humana. Se propone la belleza como verbo y no como adjetivo donde el par belleza/deformidad expresa forma/no-forma.

PALABRAS CLAVE: belleza, Dios, Naturaleza, ignorancia, leyes, imposible, lógica, forma, deforme.

LAWS OF CROSSING IN SPINOZA.
BEAUTY, LOGIC AND NATURE

ABSTRACT

An analysis of the concept of beauty as an act of Nature's production and its laws of crossing, under the formula Deus sive X from Deus sive Natura. This guides a study on relationships between oneness and its multiple representations and logic connections. Ignorance and the impossible are in this development to understand the divide and genuine potency of the infinite causes for human singularity. Beauty is framed as a verb rather than an adjective, with the dual beauty/deformity expressing form/non-form.

KEYWORDS: Beauty, God, Nature, ignorance, laws of crossing, the impossible, logic, form, deformity.



Spinoza expone su pensamiento de tal forma que adelanta una reflexión nueva sobre lo pensado. Abre perspectivas. En cada nueva expresión su filosofía se despliega por *amor a la verdad* a la filosofía de quien como él se mete en harina, investigando y enmendando «con un poco de meditación»¹. Leer el Apéndice de la primera parte de la *Ética* aceptando su invitación a la crítica dirige nuestra atención hacia los prejuicios. El Dios de Spinoza es un ente absolutamente infinito no depende de nada, «una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita»².

El filósofo Étienne Balibar estudia este asunto desde una interesante perspectiva con el propósito de resolver la paradoja implícita entre la esencial *unidad* del Dios spinozista y sus *representaciones múltiples*. La división del «objeto» de trabajo, que además relaciona con los tres géneros de conocimiento, muestra una tópica de tres dioses³: 1) Dios «naturalista» *Deus sive Natura sive Potentia sive Causa* 2) Dios «monoteísta» *Deus sive Rex sive Lex* 3) Dios Humanista *Deus sive Amor sive Homo*. En sí es el primero de los enunciados sobre Dios el que revela la potencia de la belleza como acción porque es aquí donde las leyes de la naturaleza se muestran en las causas relacionales y su traducción para el *conatus*. La perseverancia es aproximación al conocimiento⁴ por una necesidad que a veces queda insatisfecha. En ello va la pregunta construida «para exhibir el mundo como proceso»⁵ y aceptar la ausencia de respuesta. En ese plano se sitúa la pregunta sobre el par belleza/deformidad con

¹ SPINOZA, *Ética*, edición bilingüe por Pedro Lomba, Trotta, Madrid, 2020. Cf., EI, Apéndice.

² EI, def. vi.

³ Etienne BALIBAR, *Spinoza político. Lo transindividual*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2021, p. 268.

⁴ En opinión de Robert Misrahi, la naturaleza como sistema lógico de determinaciones a las que recurrir para hacer progresar el conocimiento. Este es un hecho claro por el que la toma de posición crítica se hace fuerte ante la ignorancia como refugio. Sin embargo, la condición emocional que aporta el significado de guarida no queda absolutamente explicada solo desde esa perspectiva: «Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto. Consideraré, pues, este solo prejuicio, buscando, en primer lugar, la causa por la que le presta su asentimiento la mayoría, y por la que todos son tan propensos, naturalmente, a darle acogida. Después mostraré su falsedad y, finalmente, cómo han surgido de él los prejuicios acerca del bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, y otros de este género. Ahora bien: deducir todo ello a partir de la naturaleza del alma humana no es de este lugar. Aquí me bastará con tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes». EI, Apéndice. Cf., Robert MISRAHI, *Spinoza*, Edaf, París, p. 66.

⁵ François ZOURABICHVILI, *Spinoza. Una física del pensamiento*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2014, p. 12.



la misma búsqueda que plantea el par forma/no-forma⁶. Esto es, desde el punto de vista de la forma desplazada de su génesis pensar la belleza como acto transformador.

La Naturaleza al determinar la complejidad del *modo* también determina las *causas* de una mayor o menor perfección en *función* de la realidad en cada uno contenida. Lejos de reglas mecanicistas la *potencia* explica esa arquitectura de lo material⁷. Con esas coordenadas podemos hacer uso de la construcción *Deus sive X* a partir de la sentencia *Deus sive Natura* convertida por Balibar en un consecuente más amplio y «abierto a diferentes posibilidades de satisfacción»⁸ para un entendimiento cuya específica conciencia no busca *refugio en la ignorancia*.

La condición bidireccional *Deus sive X* quiere «tomar en serio lo que dicen los textos, sin descuidar las estrategias retóricas de la escritura»⁹, en todo caso es una fórmula más compleja que tanto afecta a la definición de Dios como a la definición de Naturaleza, abierta a los infinitos atributos desde un contexto de razón predefinido en el que no existe *negación*¹⁰ alguna para: la producción de lo imposible como acto de belleza, fábrica que sigue el patrón *Naturaleza o X*, la deformidad para esa acción de belleza que refleja la paradoja¹¹ entre lo *uno* y su *representación múltiple*.

El objeto de conocimiento se traslada a los géneros de conocimiento vistos como «transiciones en curso, como ‘esfuerzos’ para orientar las tensiones de cada género de conocimiento hacia una mayor actividad»¹². De esa productividad inmanente surge la idea de belleza que analizo desde la filosofía spinozista como acción de las leyes de cruce propias de la potencia divina sobre el cuerpo y genuina para las infinitas causas posibles en tanto *Deus sive X*: causa única de leyes no sometidas

⁶ «Toda la Ética está preocupada por esa conversión de la noción [forma]: se trata de ir desde el juego no reglado de las formas (parte I) a la naturaleza concebida como elemento de transformación legar (prefacio parte III), pasando por una definición original (parte II) de la cual se desprenden asimismo los principios de una medicina (partes IV y V)». François ZOURABICHVILI, *Spinoza. Una física del pensamiento*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2014, p. 9 y ss.

⁷ La idea de Naturaleza solidaria con una doctrina de transformación rompe por parte de Spinoza con el modelo mecanicista «1.º potencia de la materia (*materia capax*), 2.º individuación total o partitiva (*formas*), 3.º actualización exhaustiva, luego necesaria, de esa potencia (*formas omnes successive assumit*)». François ZOURABICHVILI, *ibidem*.

⁸ BALIBAR, p. 268 y ss.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Digo *absolutamente infinito*, no solo *en su género*; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna. EI, def. VI, Explicación.

¹¹ «Una vez que los hombres se han persuadido de que todo lo que ocurre, ocurre por causa de ellos, han debido juzgar como lo principal en toda cosa aquello que les resultaba más útil, y estimar como las más excelentes de todas aquellas cosas que les afectaban del mejor modo. De donde han debido formar nociones, con las que intentan explicar la naturaleza de las cosas, tales como Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza y Fealdad; y, dado que se consideran a sí mismos como libres, de ahí han salido nociones tales como Alabanza, Vituperio, Pecado y Mérito». EI, Apéndice.

¹² Etienne BALIBAR, *op cit.*, p. 292.



a exterioridad puesto que son transformación o Dios o Naturaleza. *Todo vuelto a la belleza* reza el canto de los navajos, *materia capax*:

Camino con la belleza delante de mí / Camino con la belleza a mis espaldas /
Camino con la belleza debajo de mis pies / Camino con la belleza a mi alrededor /
Todo a vuelto a la belleza¹³.

Imposibles posibles parecen recrearse en un acto de belleza, bajo la aguda reivindicación que prefiere la reducción a lo imposible o su intemperie a la ignorancia cuya suficiencia es el adorno.

Es más activa la belleza cuanto más ejerce para defender un imposible incontestable. La potencia de la belleza es reactiva así con toda la fuerza de su fragilidad ante la monolítica ignorancia¹⁴. El fracaso de la ignorancia nunca es percibido por esta y de ahí surge uno de sus grandes peligros y de ahí también la conciencia de fragilidad ante ella. Ornamento impotente a la potencia de lo frágil. Este es un trabajo dependiente de la cuestión de la belleza como acto que paradójicamente no atribuye fealdad sino aviso de la impotencia. «¿Qué contribuye más al ornato y perfección del mundo, que haya espectros o que haya múltiples monstruos, como centauros, hidras, arpías, sátiros, grifos, gnomos y otras muchas necedades por el estilo? Sin duda, el mundo hubiera sido bien adornado, si Dios lo hubiera ordenado y aderezado a gusto de nuestra fantasía y con esas cosas que cualquiera imagina y sueña fácilmente, pero que nadie logra entender jamás»¹⁵.

Si no tenemos medio para probar las leyes, las transformaciones, las causas en definitiva, no es prudencia «la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia»¹⁶, es importante destacar la fuerza de lo imposible contenida en esa frase. Lo imposible puede ser resuelto. El entendimiento regulador de aquella voluntad contempla la diferencia entre acto de belleza y belleza adjetivada, sigue todas las leyes de cruce enmarcadas en el juego de razonamiento o lógica que busca desvelar no forzando a la Naturaleza. Es una falta a la totalidad lo contrario; de hecho, para el modo humano es asunto crucial verlo en favor del *conatus*, pues para saber el cuerpo por el cuerpo le urge entender el cruce de la ley en él a la manera que cantan los navajos. Se trata de entender lo humano de la belleza como causa perseverante para la *salud* tan deseada como escurridiza por su gran dependencia fisicoquímica.

¹³ Enzo TEZZI, *La belleza y la ciencia. Hacia una visión integradora de la naturaleza*, p. 13.

¹⁴ «Por lo que toca a las otras nociones, tampoco son otra cosa que modos de imaginar, por los que la imaginación es afectada de diversas maneras, y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como si fuesen los principales atributos de las cosas; porque, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas con vistas a ellos, y a la naturaleza de una cosa la llaman buena o mala, sana o pútrida y corrompida, según son afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento que los nervios reciben de los objetos captados por los ojos conviene a la salud, los objetos por los que es causado son llamados bellos; y feos, los que provocan un movimiento contrario». EI, Apéndice

¹⁵ *Baruj Spinoza. Correspondencia*, carta 54. (Edición por Atilano Domínguez, en Guillermo Escolar, Ed. Madrid, 2020).

¹⁶ EI, Apéndice.



Árbol La Sabina. Isla de El Hierro, Islas Canarias.

Spinoza nos acerca su posición al contestar por qué «cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué forma se conecta con lo demás»¹⁷. Va en su respuesta a Oldenburg el movimiento característico de quien escarba en la pregunta hasta encontrar su núcleo y se sitúa con conciencia ante lo desconocido. Declara lo que ignora sin refugiarse en la ignorancia; eso no admite matiz, como leímos antes. Su ignorancia es parte de su conocimiento visto a la manera socrática:

supongo que usted me pide las razones por las que estamos convencidos de que eso es así. Pues conocer cómo realmente están conectadas y cómo cada una concuerda con su todo, ya he dicho en mi carta anterior que lo ignoraba; puesto que para conocer eso, sería necesario conocer toda la naturaleza y todas sus partes. Procraré, pues, mostrar el motivo que me fuerza a afirmar eso. Pero, previamente quisiera advertir que no atribuyo a la naturaleza belleza o deformidad, orden ni confusión. Porque las cosas no se pueden llamar hermosas o deformes, ordenadas o confusas, sino respecto a nuestra imaginación¹⁸.

En las sabinas de la isla de El Hierro encontramos formas que cabe interpretar hermosas, deformes, ordenadas, confusas y todo a la vez respecto a nuestra imaginación. Respecto a verla a la luz del día o en la oscuridad de la noche. Las

¹⁷ Baruj Spinoza. *Correspondencia*, carta 32.

¹⁸ *Ibidem*.

Sabinas se han modificado por la acción del viento en figuras que la mirada de Labordeta describe así:

En la otra parte de la costa, donde los alisios arrebatan la vida, las Sabinas, las enormes y heroicas Sabinas, se enfrentan desde años al arrebatador viento que las tortura y martiriza. Ellas, como damas lorquianas, como trágicas vestales se doblan contra el suelo dejando sus melenas a merced del viento. Son como el dolor árido, como el grito descompuesto, como el gesto de un paisaje emocionante estremecido contra la ronca voz del horizonte¹⁹.

La belleza torna a ellas en las palabras del cantautor, no es un error la contorsión de las ramas de la Sabina y si lo fuera es un dato a favor de la voluntad informada. La claridad del error también torna a la belleza que actúa por el lenguaje. La Naturaleza se ofrece a la mirada que da con la capacidad de ser afectada y afectar, como lo son las ramas por el viento y nada las hace perfectas sin él. Dicho desde la perspectiva spinozista: «La perfección y la imperfección son denominaciones que no difieren mucho de las denominaciones de belleza y deformidad»²⁰. Deformidad de un Dios que se amplifica en ella, un rasgo más de la causa *sui*. Atilano Domínguez comenta la carta 55 escrita por Boxel a Spinoza y puntualiza que ante la «crítica spinoziana de la belleza, como experiencia estética o sensible, Boxel le propone un concepto intelectualista, basado en la armonía o ‘proporción’ general (supremos géneros) del universo. Pero, en realidad, esta es también una idea de Spinoza, aunque no suele calificarla de ‘belleza’, aunque sí de ‘orden’ natural»²¹. El «orden» esencia del arte de la transformación. Expresión de la infinita potencia dentro de la teoría de la imaginación humana de la que nos habla Spinoza.

Si a la luz del Sol o a la luz de la Luna las impresiones son distintas del mismo objeto, tanto más distintas vistas de forma mágica o desde la perspectiva racional. Para Boxel ¿sería la Sabina un fantasma nocturno? (carta 53) los espíritus existen para él entre otros argumentos por las siguientes razones que resumo:

1. Coherente con la belleza y perfección del universo.
2. Verosímil que el creador los haya creado, son más semejantes a él que creaturas corpóreas.
3. Hay cuerpo sin espíritu y por tanto espíritu sin cuerpo.
4. No hay aire o cuerpo oscuro sin habitantes. Luego el espacio inconmensurable está lleno de espíritus que lo habitan. Unos superiores verdaderos espíritus otros inferiores más sutiles e invisibles. Ninguno de sexo femenino.

El primer argumento ya introduce el aspecto refractario de la superstición a la parte que actúa por belleza verbo (su secuencia causal) y no adjetivo. Esto

¹⁹ J.L. LABORDETA, *Con la mochila a cuestas*, Editorial RBA, Barcelona, 2001 p. 105.

²⁰ Baruj Spinoza. *Correspondencia*, carta 54.

²¹ *Ibidem*, carta 55, nota al pie.

puede ser entendido, sin hablar de estética en la época de Spinoza, a través de la pregunta sobre el arte que desde la semiótica es pertinente hacer. Así pues, «el anacronismo del spinozismo podría revelarse de una actualidad inesperada y de una utilidad inédita»²². La secuencia de argumentos resumidos antes da ejemplo de lo que Spinoza critica, es decir, ante ellos su crítica a la ontologización de lo bello confluye con la crítica al finalismo por una tendencia «demasiado humana estetizar la naturaleza como obra de un supremo arquitecto»²³, una tendencia que quiebra un acuerdo racional sobre la belleza efectiva con quienes piensan en el universo un ser de la belleza y la perfección. Aquí se señala el abismo entre Spinoza y su interlocutor un abismo de lenguaje.

Su primer argumento es que «es coherente con la belleza y perfección del universo» que haya espíritus. La belleza, distinguido señor, no es tanto la cualidad del objeto que se ve, cuanto un efecto en el sujeto que lo ve. Si nuestros ojos fueran más largos o más cortos, o si nuestro temperamento fuera diferente, las cosas que ahora nos parecen bellas, nos parecerían deformes, y las que ahora nos parecen deformes, nos parecerían bellas. Una mano hermosísima, vista en el microscopio, nos parecerá horrible. Algunas cosas, vistas de lejos son bellas, y vistas de cerca, deformes. De suerte que las cosas, consideradas en sí misma o en relación a Dios, no son ni bellas ni deformes. Por tanto, laque que dice que Dios creó al mundo para que fuese bello, debe admitir una de esas dos alternativas: o bien que Dios formó el mundo para el deseo y los ojos del hombre o bien que formó el apetito y los ojos del hombre para el mundo²⁴.

Entender la belleza como perseverancia nos sitúa en una nueva reflexión sobre la naturaleza del arte ligando a él la noción de libertad²⁵ entendida como arte de la naturaleza, tomo las palabras de Lorenzo Vinciguerra como prueba para esta defensa del acto de belleza –de la potencia que incluye su significado en movimiento o como motor– en el proceso creativo entendido como *arte sin estética*²⁶ corpóreo²⁷ por la *salud* mencionada y por la *sabiduría* que lo medita para la libertad. Desde la perspectiva *aesthetica sive ethica* el autor de *La semiótica de Spinoza* explica arte concerniente a la ética, que no tiene que ver con la belleza sino con la libertad. Una manera de evitar subordinaciones.

En contra de lo bello como propiedad de las cosas está la representación mental de la belleza. Pensar la belleza en términos de movimiento frente a lo bello

²² Lorenzo VINCIGUERRA, *La semiótica de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, p. 175.

²³ *Ibidem*, p. 176.

²⁴ Baruj Spinoza. *Correspondencia*, carta 54.

²⁵ L. VINCIGUERRA, *op. cit.*, p. 180.

²⁶ *Ibidem*, p. 173.

²⁷ Pertenece a la esencia del arte aquello que el cuerpo puede en virtud de su propia potencia, así como a la filosofía pertenece la naturaleza y el origen del pensamiento. Por esa misma razón no existe verdadera filosofía sin un arte del cuerpo que acompañe su práctica. Juntas constituyen el arte de vivir para el que Spinoza tenía una sola palabra: ética. *Ibidem*, p. 182.



como una etiqueta idealista produce efectos que en cada caso abren pensamientos divergentes. La efectiva respuesta de Spinoza no solo se aleja completamente de la estela neoplatónica sino que además se apoya y fundamenta en la naturaleza fisiológica de los receptores que discriminan las entradas saludables y en ocasiones lo contrario. En la discriminación no es aceptable un salto de fe que decida por superstición o amparado en la trascendencia sin un saber latente y práctico²⁸. Se fía a la cooperación humana el logro de ese saber sin refugio trascendental²⁹.

A manera de resumen. Pensar la naturaleza en toda lo que satisface la idea *Natura sive X* incluye pensar desde ese mismo lugar en sus conexiones³⁰. Este pensamiento integrador acerca de *X* da sentido inmanente a la creación artística en todas sus relaciones, incluida la conexión a lo imposible como relato sobre la transformación de la forma desde donde entendemos en parte aquello que no se niega a la singularidad de la *mente* y por lo tanto para su traducción *cuervo*. Es esta una dimensión de cautela y cuidado.

La relación de dichas conexiones por las que el Dios de Spinoza se diversifica en sí mismo concede un pase *galénico* a la belleza enfocada hacia el *contento de sí*. Un placer que expresa la belleza como acción en el seno de relaciones infinitas. En ellas que se encuentra el significado que otorga pensar en esa acción como una expresión. «¿Quién diría al ruseñor que su canto es frívolo por carecer de palabras?»³¹. Tal es

²⁸ «Desde la perspectiva epistémica de la estructura del sistema este axioma proporciona la clave de la aplicación práctica o moral al eje conatus-virtus. Un principio regulador que fundamentado en la física permite su aplicación técnica. Es una barrera natural imposible de franquear, cuyo conocimiento autoriza, empero el manejo de las fuerzas de la naturaleza. De su aplicación Spinoza deducirá importantes consecuencias éticas que conciernen: en primer lugar, a las ideas y al conocimiento (E4 p. 1); en segundo lugar, a la acción (lo que puede y lo que no puede el individuo humano; E4 pp. 2 y 4); en tercer lugar, a las emociones y los afectos (E4 pp. 5 y 7; p. 8 y ss.); y finalmente, a los fundamentos de la vida social y política (E4 p. 37 e. II)». María Luisa DE LA CÁMARA, *Métoikos: Spinoza Trágico*, Editorial Dickinson S.L., Madrid, 2020, p. 122.

²⁹ «De tal suerte, no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia. Así también, cuando contemplan la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos, y concluyen, puesto que ignoran las causas de algo tan bien hecho, que es obra no mecánica, sino divina o sobrenatural, y constituida de modo tal que ninguna parte perjudica a otra. Y de aquí proviene que quien investiga las verdaderas causas de los milagros, y procura, tocante a las cosas naturales, entenderlas como sabio, y no admirarlas como necio, sea considerado hereje e impío, y proclamado tal por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad». EI, Apéndice.

³⁰ «Por conexión de las partes no entiendo otra cosa, pues, sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan realmente a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad en ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de las demás, y se considera por tanto como un todo y no como una parte». E p. 32, Atilano Domínguez.

³¹ Mary OLIVER, *La escritura indómita*, Errata Naturae, Madrid, 2021, p. 91 y ss.

la dimensión de la belleza que se inserta en la lógica como juego de razón en el seno de la Naturaleza o infinitas (X) posibilidades e imposibilidades pensadas. La imposibilidad y posibilidad se suma a todo aquello que cabe ser pensado por la totalidad. Fundamento de la resignificación del cuerpo capaz de pensarse.

El punto de conflicto entre la relación de relaciones abiertas a individualidades que a su vez se combinan, dividen y multiplican; a ideas que a su vez se abren a otras ideas en una constelación infinita. Es el punto de la generación y la destrucción. Aquel en el que la belleza no se contrapone a la deformidad más que en un sentido apreciativo, interpretativo con la que da ejemplo la música buena en un estado de melancolía, mala para el triste y sin sentido para quien no puede oírla³². La cuestión tratada es solidaria a la idea de comunidad por un sentido de *convenientia* que podemos llamar «amor», pero también de igual forma por la convención de mostrar en la suma de potencia la belleza actuante, así que en esa representación no habría que decir que «la comunidad de los seres humano que se aman los unos a los otros es *Dios*, sino más bien que entre todos ellos *constituyen Dios*, o producen lo divino»³³.

Dirigida de entrada nuestra atención hacia los prejuicios el texto de Mary Oliver nos da una dimensión sobre lo que queda después de estar segura de que vivimos. Esta meditación sobre la belleza con el soporte de la filosofía spinozista se da por bien definida con las palabras de la escritora:

La vida es el Niágara, o no es nada. Yo no sería soberana ni de una sola brizna de hierba, mientras pueda ser su hermana. Acercó mi rostro al lirio, que se alza por encima de la hierba, y lo saludo desde el tallo de mi corazón. Vivimos y de esto estoy segura, en el mismo territorio, en el mismo hogar, y nuestra luz proviene del mismo farol. Todos somos salvajes, audaces, asombrosos. Y ni uno solo de nosotros es bonito³⁴.

*AmorNatur*a o comprensión de formar parte de la naturaleza sin que la razón pida nada contra ella. Cualquier acción derivada siendo naturaleza es belleza sin que la belleza nos sea devuelta por ella.

Ese conflicto tan alejado de lo que constituye Naturaleza únicamente porque la belleza no tiene ningún fin para ella, lo es sin embargo efectivamente para las cosas singulares entre las que se encuentra la singularidad humana cuya producción no es un imperio a parte «separado de las producciones de la naturaleza»³⁵.

Dichas singularidades son las marcas desde donde tomar la visión de lo infinito bajo la casi imposible condición de hacerlo con *amor intelectual a Dios*. Esta será

³² «Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el que es propenso a una suave tristeza o melancolía, y es mala para el que está profundamente alterado por la emoción; en cambio, para un sordo no es buena ni mala». EIV Prólogo.

³³ E. BALIBAR, *op. cit.*, p. 286.

³⁴ Mery OLIVER, *op. cit.*

³⁵ L. VINCIGUERRA, *op. cit.*, p. 175.

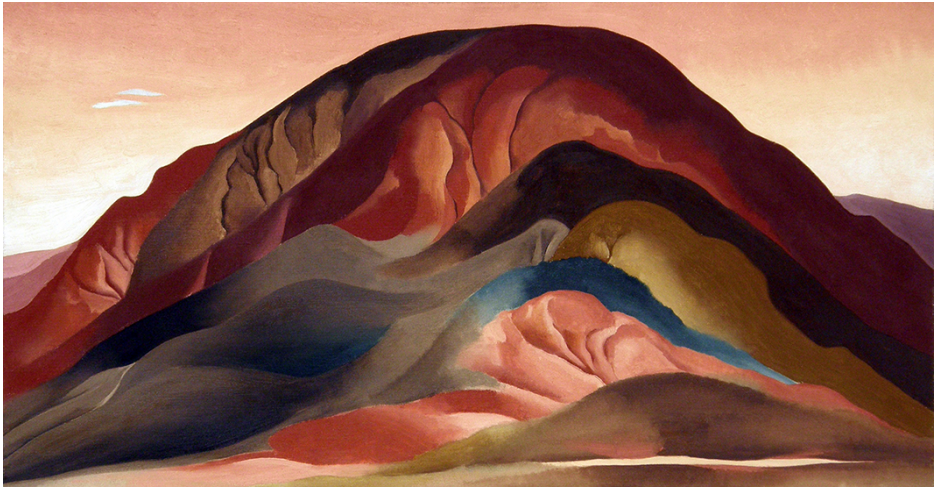


de forma *transitoria* la belleza como acto la inminencia de lo imposible que permite percibir con abstracción las leyes de la naturaleza³⁶, lo bello para mí es esa percepción como forma de *sabiduría*.

RECIBIDO: junio de 2021; ACEPTADO: julio de 2021



³⁶ Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse; y, por último, que todas han sido determinadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente.



Georgia O'Keeffe, 1915.

LA METÁFORA DEL DESIERTO EN HANNAH ARENDT*

Sergio Quintero Martín

Universidad Nacional Autónoma de México, México

squint46664@gmail.com

RESUMEN

Cuando a comienzos de 1955 Hannah Arendt comenzó a indagar sobre los orígenes y las causas de la vida política para la planificación de un libro, que nunca vio la luz y que hubiera llevado el título de *Einführung in die Politik (Introducción a la política)*, se hizo una pregunta con resonancia en el pensamiento de Leibniz, Schelling y Heidegger: ¿por qué hay alguien y no más bien nadie? Con esta pregunta Arendt se hace eco de un fenómeno que atravesaría el conjunto de su pensamiento: el extrañamiento del mundo (*Weltentfremdung*), que se extendía entre los filósofos como un mal endémico a la hora de analizar las condiciones del mundo. Para Arendt este fenómeno representa el primer obstáculo a salvar para comprender la realidad de la política. La actualidad del fenómeno de lo político, prestando especial atención a la metáfora del desierto y cómo a partir de ésta se desglosa la relación entre la tiranía y el vaciamiento del espacio público.

PALABRAS CLAVE: desierto, oasis, extrañamiento del mundo, *animal laborans*, *Homo faber*.

THE METAPHOR OF THE DESERT IN HANNAH ARENDT

ABSTRACT

At the beginning of 1955 Hannah Arendt began to inquire into the origins and causes of political life for the planning of a book, which never saw the light and which would have borne the title *Einführung in die Politik (Introduction to Politics)*, she asked herself a question with resonance in the thought of Leibniz, Schelling and Heidegger: Why is there someone and not rather no one? With this question Arendt echoes a phenomenon that would run through the whole of her thought: the estrangement from the world (*Weltentfremdung*), which was widespread among philosophers as an endemic disease when analyzing the conditions of the world. For Arendt this phenomenon represents the first obstacle to overcome in order to understand the reality of politics. The actuality of the political phenomenon, paying special attention to the metaphor of the desert and how it breaks down the relationship between tyranny and the emptying of public space.

KEYWORDS: Desert, Oasis, *Weltentfremdung*, *animal laborans*, *Homo faber*.



1. LA METÁFORA DEL DESIERTO

En su tesis doctoral, *El concepto de amor en San Agustín* (1929), Hannah Arendt hace uso por primera vez la metáfora del desierto. Esta metáfora apunta a la especial vinculación del fenómeno de lo político con el espacio y posee un potente eco con la cultura judía. Pone de manifiesto la actualidad de lo que Antonio Campillo¹ denomina como los procesos históricos de despolitización y repolitización.

Si pudiera decirse del hombre que tiene alguna naturaleza esencial, sería el hecho de no ser autosuficiente. De aquí que el hombre se vea empujado a quebrar este aislamiento por el amor –sea que *cupiditas* haga de él un habitante de este mundo, sea que *caritas* le haga vivir en el futuro absoluto como habitante del mundo por venir–. Solo el amor llega a constituir uno de ambos mundos en hogar del hombre, y por tanto «para los creyentes [que no aman el mundo] este mundo es lo que el desierto era para el pueblo de Israel»: en él no viven en casas sino en tiendas. ¿No sería entonces mejor vivir en *cupiditas* y tener un hogar en el mundo? ¿Por qué habría que hacer de este mundo un desierto? La justificación de esta extraordinaria empresa solo puede estar en la profunda insatisfacción de quienes aman el mundo, para con lo que el mundo puede darles².

A pesar de que Arendt apunte a que fue Friedrich Nietzsche³ «el primero que reconoció que vivimos y nos movemos en un mundo desértico»⁴, así mismo también fue el propio filósofo de Röcken quien primeramente erró en el diagnóstico sobre la existencia del desierto. El desierto no es la forma auténtica del mundo, sino la transformación esperpéntica en la que habitamos, pero, como apropiadamente apunta Arendt, estar condenados a vagar por el desierto, en analogía al éxodo judío, no nos convierte *de facto* en sus habitantes.

La interpretación nietzscheana del desierto induce a creer que es algo que está en nosotros, haciéndonos no solo sus habitantes conscientes sino también partícipes de su más cruel espejismo: creer que el mundo es, ha sido y será siempre un desierto. Esta percepción se mantiene, según Arendt, debido a la psicología moderna, puesto que continúa con esta inversión en la percepción del desierto. Esta falsa sensación de

* Este trabajo ha sido desarrollado como parte de mi investigación posdoctoral y gracias al apoyo y el financiamiento de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), estando adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras. Asimismo, quiero reiterar mis agradecimientos a mi asesora, la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, por su colaboración e inestimable ayuda, sin la cual este proyecto no hubiera salido adelante.

¹ CAMPILLO, A., *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2008, p. 254.

² ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín* (trad. Agustín Serrado de Haro), Madrid, Encuentro, 2001, p. 37. Las puntualizaciones en subrayado son propias.

³ Véase, NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 2007.

⁴ ARENDT, H., «Del desierto y los oasis» (trad. Agustín Serrano de Haro). *Revista de Occidente*, 305, 2006, p. 99.



habitabilidad del desierto arrebató a los seres humanos su valor *qua* seres humanos y los deshumaniza por medio de actividades reificantes. La ayuda que recibiríamos de la psicología sería para adaptarnos a la vida en el desierto. Sin embargo, la cuestión es esencialmente la opuesta, como afirma la propia Arendt: «Precisamente porque sufrimos bajo las condiciones del desierto todavía somos humanos y aún seguimos intactos; el peligro está en llegar a ser verdaderamente habitantes del desierto y en sentirse en él como en nuestra casa»⁵.

Arendt es propensa a presentar su reflexión sobre la realidad en términos espaciales, recurriendo a este tipo de figuras literarias y teatrales o ejemplos históricos (la *polis* griega, la Comuna de París, los *kibutzim* judíos, el *People's Park*). En este caso, la metáfora del desierto es un buen ejemplo: presenta el mundo como un lugar inhóspito y estéril que suplanta y transfigura el potencial político del espacio público. Se trata de una imagen muy potente. Por medio de esta metáfora compone una explicación y un primer intento de comprensión del fenómeno que le preocupó toda la vida: el extrañamiento o enajenación del mundo.

El recurso de esta metáfora es empleado por parte de Arendt en múltiples ocasiones. Podemos comprobarlo en diversos textos preparatorios⁶ como *Ideología y terror*⁷ (1953), las notas y los fragmentos para la obra no publicada de *Einführung in die Politik (Introducción a la política)*⁸, el escrito *Del desierto y los oasis* (1955)⁹, y varias entradas en *Diario filosófico* (2018). No obstante, para Arendt el uso de la metáfora no es un simple adorno o floritura para embellecer el texto. La metáfora representa una herramienta esencial para la comprensión porque es el punto de encuentro entre el pensamiento y la acción por medio de la agitación de la imaginación.

A pesar de que Arendt remarca el origen poético de la metáfora, hace hincapié en que se trata del mejor regalo que el lenguaje hizo al pensamiento y, por ende, a la filosofía. Es en su obra póstuma, *La vida del espíritu* (1978), donde Arendt

⁵ ARENDT, H., *La promesa de la política* (Ed. Jerome Kohn) (trad. Eduardo Cañas y Fina Birulés), Barcelona, Austral, 2016b, p. 225.

⁶ Debemos recordar en este punto que en el método de preparación de sus obras Arendt realizaba una voluminosa cantidad de anotaciones en su diario filosófico, ensayos breves, conferencias y textos complementarios, tanto previos para presentar las ideas de lo que quería decir como posteriores para matizarlas y realizar correcciones.

⁷ Este ensayo que originariamente fue un *Festschrift* o texto conmemorativo por el setenta cumpleaños de su maestro Karl Jaspers se incluyó posteriormente en su obra magna, *Los orígenes del totalitarismo* (1951), como capítulo final en la tercera parte (Totalitarismo) de la segunda edición de 1958.

⁸ En 1993 la socióloga alemana Ursula Ludz, a petición de la editorial Piper, se encargó de compilar estos materiales y se publicaron como obra póstuma de Arendt bajo el título *Was ist Politik?* (1993). La edición en español, titulada *¿Qué es la política?* (1997), corre a cargo de la profesora Fina Birulés, con la traducción realizada por Rosa Sala Carbó.

⁹ Este texto forma parte de las conclusiones que Arendt dictó en la Universidad de Berkeley como parte del curso *Historia de la teoría política*, que impartió en 1955. Actualmente se encuentra como *Prefacio* en la obra compilatoria que realizó Jerome Kohn sobre diversos textos de Arendt y titulada *La promesa de la política* (2005). A su vez, en español se encuentra traducido por Agustín Serrado de Haro y publicado de manera independiente en *Revista de Occidente* (305).



resalta el valor y la relevancia epistémica del lenguaje metafórico por cuanto se trata de la herramienta que nos permite «salvar el abismo entre las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de las apariencias»¹⁰. La metáfora favorece la comprensión porque tiene la capacidad de unir ambos mundos y permite pensar, estimulando la imaginación, en implicaciones más allá de los límites del propio concepto.

La metáfora proporciona a «lo abstracto», al pensamiento sin imágenes, una intuición procedente del mundo de las apariencias, cuya función es «exponer la realidad de nuestros conceptos» y deshacer, por así decirlo, la retirada del mundo de las apariencias que es la precondition de las actividades mentales¹¹.

El aspecto que vertebra el uso de la metáfora del desierto a lo largo de la obra arendtiana es el establecimiento de la relación entre la tiranía y el espacio público. Se trata de una relación inversa: cuanto mayor es el poder tiránico, usualmente por medio del terror, menor es el espacio público disponible. Se produce un vaciamiento progresivo del espacio para la toma de decisiones y la participación política. Como consecuencia, se apaga la potencialidad política del espacio vinculante que se crea a través de la dimensión relacional de los seres humanos.

Hoy, después del fracaso del experimento imperialista y bajo el signo de la amenaza total y totalitaria, tenemos Estados detrás de los cuales ya no está el pueblo, territorios cuyos habitantes ya no quieren defenderlos frente a conquistadores extraños, y pueblos que ni están organizados y protegidos por el Estado, ni están «radicados» en el suelo. Éste es el espacio del desierto, en el que se desencadenan las tormentas de arena¹².

El tiempo de desertificación que describe Arendt sitúa a los seres humanos en un abismo cualitativo que los divide y aleja entre sí. Se impone una jerarquía antropológica apoyada en una supuesta igualdad natural centrada en la igual pertenencia al desierto. El aspecto más peligroso que se revela de la vida en el desierto se encuentra en que lo que se destruye en el mundo puede volver a renacer, en cambio lo desertificado no. El desierto no solo destruye, sino que imposibilita el renacimiento. El crecimiento del desierto representa la progresiva imposibilidad de recuperar la potencialidad política de los espacios relacionales.

¹⁰ ARENDT, H., *La vida del espíritu* (trad. Carmen Corral y Fina Birulés), Barcelona, Paidós, 2016c, p. 128.

¹¹ ARENDT, H., *La vida del espíritu* (trad. Carmen Corral y Fina Birulés), Barcelona, Paidós, 2016c, p. 125.

¹² ARENDT, H., *Diario filosófico 1950-1973* (Ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann) (trad. Raúl Gabás), Barcelona, Herder, 2018, p. 208.



Como sostiene Arendt, «el desierto no está “en” los hombres, sino entre los hombres»¹³. De manera análoga a como sucede con los espacios vinculantes y su potencial político: los seres humanos no son seres políticos, la política «nace en el *Entre-los-hombres*»¹⁴. Esta irreductibilidad de la potencialidad política que muestra la dimensión relacional de los seres humanos es lo que se encuentra en pugna con el avance del desierto.

La creación típicamente moderna del *mundo-desierto* es el lugar que queda tras la disolución del mundo de las relaciones humanas, lo que Arendt denominó como *Zwischenwelt*. La cuestión determinante del desierto es que transforma los fecundos espacios vinculantes, elimina su potencial significado político y los vuelve terrenos yermos¹⁵. La falta de resistencia frente a este vaciamiento de la vida pública, propio de la tiranía, permite que los seres humanos se adapten progresivamente a vivir en el desierto.

La consideración moderna de la política, que denominaremos como política epistemológica y originada a partir de la invención histórica del Estado, instituyó una concepción restringida del fenómeno de lo político¹⁶. Esta nueva concepción de la política se apoya en cuatro pilares: 1) la especial relación con la violencia, 2) la propiedad privada, 3) las clases sociales, y 4) la dominación patriarcal, bajo lo que Campillo¹⁷ considera como la triple condición de padres, patronos y patriotas. La red de relaciones necesarias para llevar a cabo esta visión restringida de la política fue presentada por Friedrich Engels en su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884). En nuestra reflexión destacaremos brevemente la relación con la violencia.

La política moderna alcanzó su cénit con el surgimiento del imperialismo, fruto de la colonización. En términos arendtianos esta conceptualización de la política no es política en absoluto, sino una nueva forma de dominación e imposición: es la tiranía del más fuerte. Se trata de una visión de la política más en sintonía con Carl von Clausewitz que con la propia Arendt. Es en este punto cuando los espacios vinculantes comienzan a desertificarse y avanzar en el mundo.

El poder que rige en el desierto es el poder *ad baculum*. Un poder que, lejos de unir y componer un espacio para las relaciones, las disuelve. En su lugar se forma un espacio conformado por el temor, la animadversión a la diferencia y las relacio-

¹³ ARENDT, H., *Diario filosófico 1950-1973* (Ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann) (trad. Raúl Gabás), Barcelona, Herder, 2018, p. 522.

¹⁴ ARENDT, H., *¿Qué es la política?* (Ed. Fina Birulés) (trad. Rosa Sala Carbó), Barcelona, Paidós, 2015, p. 46.

¹⁵ STRAEHLE, E., «De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt». *Las Torres de Lucca*, 10, 2017, p. 36.

¹⁶ CAMPILLO, A., *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2008, p. 259.

¹⁷ Cf. CAMPILLO, A. *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2008.



nes basadas en las diferentes formas de violencia. El objetivo se torna en tiranizar a los otros, apelando a la dialéctica schmittiana del amigo-enemigo. Como consecuencia, el desierto aísla y progresivamente envenena al ser humano, lo cubre de desconfianza y filisteísmo¹⁸.

No debemos olvidar que «Arendt consideraba que el mundo se torna inhumano, inhóspito a las necesidades humanas, cuando se lo empuja con violencia hacia un movimiento en el que ya no existe ninguna forma de permanencia»¹⁹. La tiranía tiene la capacidad de vaciar y disolver el potencial político de los espacios vinculantes porque elimina la posibilidad de construir un proyecto de vida común que no apele a la violencia y la guerra para su constitución.

Las guerras que financia el imperialismo están lejos de la política exterior de la *lex romana* creadora de vínculos entre los pueblos²⁰, son guerras de aniquilación. La política moderna, apoyada en la consideración clausewitziana de que la guerra es la continuación de la política por otros medios, devasta la posibilidad de establecer un vínculo (o espacio vinculante) entre vencedores y vencidos, y desertifica el mundo *qua* mundo. Como afirma Arendt: «lo aniquilado en una guerra de este tipo es mucho más que el mundo del rival vencido; es sobre todo el espacio entre los combatientes y entre los pueblos, espacio que en su totalidad forma el mundo sobre la Tierra»²¹.

Lejos de acabar ahí la desertificación, el imperialismo cristalizó en torno a la culminación patológica de la subjetivación del poder: el totalitarismo. El fenómeno del totalitarismo, en lugar de hacer desaparecer el desierto, lo avivó. Aprovechó el lugar que había construido la tiranía, este *mundo-desierto*, como punto de partida para alcanzar cotas de deshumanización impensables para la política moderna en sus orígenes. Para hablar de las catastróficas consecuencias que tiene el totalitarismo para el desierto, Arendt emplea una nueva metáfora: las tormentas de arena.

La arena del desierto convierte, por un lado, la acción y la capacidad de juzgar en un conductismo social basado en la repetición de patrones y protocolos estandarizados y, por otro lado, la dimensión relacional de los seres humanos se torna en relaciones de dominación y violencia centradas más en la supervivencia individual ante un entorno hostil que en la cooperación conjunta para revertir el desierto. Ade-

¹⁸ Arendt habla del hombre filisteo y del filisteísmo en términos modernos en el sentido de *philistin*, es decir, como «la persona de gusto vulgar, cerrada a las artes, a las letras y a las novedades» (Cf. BOURDIEU, P., *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* [trad. María del Carmen Ruiz de Elvira], Ciudad de México, Taurus, 2002, p. 9). En palabras de Arendt: «Ser un filisteo, un hombre adherido a la *banauasia*, a la vulgaridad, indicaba entonces y ahora una mentalidad exclusivamente utilitaria, una incapacidad de pensar y juzgar las cosas como no sea por su función o utilidad» (Cf. ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* [trad. Ana Poljak], Barcelona, Península, 1996, p. 227).

¹⁹ BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, p. 234.

²⁰ ARENDT, H., *¿Qué es la política?* (Ed. Fina Birulés) (trad. Rosa Sala Carbó). Barcelona, Paidós, 2015.

²¹ ARENDT, H., *¿Qué es la política?* (Ed. Fina Birulés) (trad. Rosa Sala Carbó). Barcelona, Paidós, 2015, p. 129.





más, la arena no solo transforma el presente, sino que afecta al futuro, puesto que busca convertir las promesas políticas en lugares fijos de llegada, algo que va en contra de la vulnerabilidad y la impredecibilidad de la acción. Es decir, no solo arruina la posibilidad de la *caritas*, sino también de la propia *cupiditas*.

En su punto más elevado el totalitarismo pretende llevar a los seres humanos a la impotencia absoluta, impidiéndoles actuar, juzgar y relacionarse. En otras palabras, transmuta la pluralidad en una masa de egos conformistas. El avance del desierto es implacable y solo habla el idioma del amigo al que ha sometido y del enemigo al que ha aplastado.

Como los movimientos totalitarios provienen de una cristalización del imperialismo (entre otros mecanismos), es decir, como las tormentas de arena nacen del desierto, éstos parecen las mejores formas políticas de habitar en él. Sin embargo, «lejos de ser causado por la vida política pública, el desierto es el resultado de su ausencia»²². Igual que sucedía con la psicología moderna, el totalitarismo continúa invirtiendo la percepción sobre el desierto y perpetúa su falsa sensación de habitabilidad.

Lo que hace posible la efectividad de la ficción totalitaria es la recursión al terror. «La filosofía del terror devino en “un tipo de expresionismo político”»²³ que compone un mundo cualitativamente diferente al presentado por el miedo o el temor de la tiranía moderna. El fenómeno del totalitarismo «lejos de conformarse con anular el movimiento de los otros, lo que prefiere es movilizarlos de manera permanente con el objeto de impedir que se puedan reunir en un espacio concreto»²⁴. Como vemos, el totalitarismo va más allá de la desertificación propia de la tiranía. La propia Arendt lo describe de la siguiente manera en *Los orígenes del totalitarismo* (1951):

Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio. El gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades [...]. Destruye el único prerequisite esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio²⁵.

Las tormentas de arena azotan el desierto para enardecer su avance y su proliferación. Reducen la visibilidad de lo que rodea a los seres humanos y la viabilidad de establecer lazos. Estas tempestades los aíslan y los condenan a deambular solos

²² KOHN, J., «Introducción», en Hannah Arendt, *La promesa de la política* (Ed. Jerome Kohn) (trad. Eduardo Cañas y Fina Birulés) (pp. 11-37), Barcelona, Austral, 2016, p. 35.

²³ MORAN, D., «Hannah Arendt. La fenomenología de la esfera pública», en Dermot Moran, *Introducción a la Fenomenología* (Ed. Gustavo Leyva) (trad. Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones) (pp. 270-300), Barcelona, Anthropos, 2011, p. 283.

²⁴ STRAEHLE, E., «De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt». *Las Torres de Lucca*, 10, 2017, p. 37.

²⁵ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo* (trad. Guillermo Solana), Madrid, Alianza, 2020, p. 624.

por una tierra inhóspita, aterrados ante la posibilidad de conectar los unos con los otros por temor a las represalias. La arena del desierto en movimiento envuelve a los seres humanos, atomizando la realidad perceptible y convirtiéndolos paulatinamente en nadie. La desertificación transmuta el mundo *qua* mundo en un no-mundo de sustancias inertes e inconexas.

Para explicar la profundidad del efecto que las tormentas de arena²⁶ tienen en la destrucción de la potencialidad política de los espacios vinculantes, Arendt recurre a la metáfora del anillo de hierro. El desierto totalitario se convierte progresivamente en un único ente monstruoso por medio del cual se pretende que la *humanidad* quede representada. La metáfora del anillo de hierro simboliza esta transformación. La pluralidad queda disuelta y los seres humanos se han convertido en los eslabones que conforman los grilletes que los anclan a ese desierto por el que están condenados a vagar. Por medio del terror la arena se solidifica en torno a los seres humanos, envolviéndolos en estos anillos de hierro y haciendo efectiva la dominación totalitaria. El terror hace posible la dominación total «cuando se torna independiente de toda oposición; domina de forma suprema cuando ya nadie se alza en su camino [...]». El terror es la esencia de la dominación totalitaria²⁷.

Los mecanismos específicos del totalitarismo, como el terror, son los responsables del vaciamiento de la vida pública y de la deshumanización estructural que sufren los seres humanos con una eficacia nunca antes experimentada. La novedad del totalitarismo con respecto a la dominación tiránica típicamente moderna es su capacidad de alienación superlativa del mundo, tanto física como moral, de los diferentes ámbitos y modos de la vida humana²⁸.

La clave del totalitarismo reside en que su desierto se funda en una persistente e irrefrenable puesta en movimiento donde lo único que es permanente es el cambio, donde la antaño estable realidad pasa a caracterizarse por una irrefrenable e imprevisible volatilidad, lo que nos hace perder las amarras que nos conectan con el mundo y con nuestros semejantes²⁹.

El avance del desierto no solo se percibe de manera extensiva en los espacios relacionales, sino que también se produce en lo que Arendt denominó como el desierto de nuestra interioridad. El proceso de deshumanización que se vive en

²⁶ En la actualidad también sufrimos los azotes de las tormentas de arena, pero se presentan bajo lo que Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski (Cf. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard University, 1956) denominan como «síndrome totalitario» y que Javier Leiva Bustos (Cf. «En la sombra acecha: residuos totalitarios de nuestra era». *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*. 19, 2017, pp. 75-86) expresa como la reproducción total o parcial de un conjunto de síntomas o de prácticas propias de un sistema totalitario en una sociedad definida como no-totalitaria.

²⁷ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo* (trad. Guillermo Solana), Madrid, Alianza, 2020, p. 623.

²⁸ BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007.

²⁹ STRAEHLE, E., «De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt». *Las Torres de Lucca*, 10, 2017, p. 37.



el desierto totalitario puede llegar a ser tan potente y efectivo que permea la propia piel y puede convertir al ser humano en un extraño de sí mismo.

Para hablar del desierto de nuestra interioridad Arendt diferencia entre la soledad (*loneliness*) y el aislamiento (*isolation*). Arendt habla de soledad como el desarraigo y el abandono de toda compañía humana que surge como producto de la atomización y la destrucción de la vida privada. El sujeto que vive en soledad es el sujeto superfluo que carece de la pertenencia al mundo, en tanto mundo común, propio de los movimientos totalitarios³⁰. Por otra parte, cuando habla del aislamiento, se refiere a la situación creada tras el desvanecimiento de la vida política donde los seres humanos no pueden actuar ni relacionarse entre ellos en torno a un proyecto de vida común. La relación del sujeto que vive aislado de sí, de otros y del mundo es una relación recíproca. Como lo expresa Arendt: «El hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado también por el mundo»³¹.

Los efectos de las tormentas de arena se ven con más claridad en el desierto de nuestra interioridad. En estas tempestades las ráfagas de arena aíslan a los sujetos y les impiden que se vean y se reconozcan los unos de los otros. Este aislamiento no solo afecta al terreno político, sino también al terreno personal: la vida solitaria forzosa erosiona el cuerpo y la *psique* humana convirtiéndolos gradualmente en la misma arena que los envuelve en las tormentas. Este proceso de deshumanización, que conduce a la aparición de sujetos superfluos, reifica a los seres humanos, los hace parte de la realidad desertificada. De manera análoga a como sucede con los granos de arena que forman los desiertos, los sujetos reificados pasan a formar parte de un no-mundo donde solamente existen colecciones de artículos sin vinculación entre sí. En definitiva, se abandonan al desierto, volviéndose sus habitantes de pleno derecho.

1.2. EL CESE DEL DESIERTO Y LOS OASIS

A pesar de vivir en un período de desertificación, la apuesta de Arendt es *detener el avance del desierto*. Cree que es posible recuperar la potencialidad política de los espacios vinculantes arrebatada por el desierto. La intención de Arendt no es recuperar un pasado edénico, una tierra prometida, sino interrumpir el proceso de desintegración y atomización de la dimensión relacional humana para, por un

³⁰ En el último capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) Arendt desarrolla profusamente la caracterización de la soledad. Si bien considera que los sujetos que viven en soledad son la esencia del gobierno totalitario y éstos se relacionan con el desarraigo y la superfluidad, estas características tienen su origen mucho antes en la revolución industrial y se agudizaron con el auge del imperialismo (Cf. ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo* [trad. Guillermo Solana], Madrid, Alianza, 2020, p. 636). En este sentido, las características del desarraigo y la superfluidad adquirieron nuevas cotas al cristalizar como parte de los mecanismos del fenómeno del totalitarismo

³¹ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo* (trad. Guillermo Solana), Madrid, Alianza, 2020, p. 636.





lado, cesar la disolución de la vida pública y, por otro, revertir la transformación de los seres humanos en una masa de alteridades o agregado de egos personalistas.

En este juego de metáforas que nos propone Arendt, se vale de la metáfora del oasis vivificante para describir la forma heterotópica que posee el espacio de resistencia desde el que luchar contra la marcha del desierto y poder revertir la despolitización de la vida pública. En palabras de Arendt: «Los oasis se secarán si no los mantenemos intactos, y ellos no son meros lugares de “relax” sino las fuentes dispensadoras de vida que nos permiten vivir en el desierto sin reconciliarnos con él»³².

El surgimiento de los oasis tiene dos vertientes. Por medio de la primera, la apertura y el mantenimiento de los oasis nos enseña a respirar en el desierto, puesto que delimita un espacio apto para recuperar la dimensión relacional entre los seres humanos. A través de la segunda, y ésta es la parte que consideramos más relevante, los oasis representan un freno al avance del desierto. El oasis no solo detiene el desierto, mostrándose como un punto de inflexión en su avance, sino que, además, tiene la capacidad de revertirlo.

En su momento originario, los oasis «son aquellas parcelas de la vida que existen independientemente, o casi, de las condiciones políticas»³³ que nos enseñan a respirar, parafraseando a fray Luis de León, lejos del mundanal ruido. Ante el avance del desierto, los oasis actualmente nos enseñan a respirar en un sentido político, haciendo de la existencia de estos frondosos muros verdes una cuestión decisiva ante la desertización del mundo. Pese a la necesidad de mantener los oasis vivificantes, esta difícil tarea no puede dejarse al azar en manos de cualquiera. Este detalle lo apuntó en su momento Arendt cuando afirmaba:

Sólo de aquellos que consiguen resistir el padecimiento de vivir bajo las condiciones del desierto es de quienes podemos esperar que se armen del coraje necesario que se encuentra en la raíz de toda acción, del coraje que convierte a un hombre en un ser actuante³⁴.

Sin embargo, la existencia de los oasis está bajo la amenaza constante de ser tragados y fagocitados por la arena del desierto. El mayor peligro para los oasis no es tanto la ferocidad de las tormentas de arenas que recorren el desierto, sino la desesperación de los seres humanos por huir de él. Así lo describe la propia Arendt: «Por la huida de la política arrastramos el desierto a todas partes: religión, filosofía, arte. Arruinamos los oasis»³⁵. Frente a las tormentas podemos guarecernos en el oasis, podemos soportar los embates de la arena con mayor o menor fortuna.

³² ARENDT, H., «Del desierto y los oasis» (trad. Agustín Serrano de Haro). *Revista de Occidente*, 305, 2006, p. 101.

³³ ARENDT, H., *La promesa de la política* (Ed. Jerome Kohn) (trad. Eduardo Cañas y Fina Birulés), Barcelona, Austral, 2016b, p. 226.

³⁴ ARENDT, H., «Del desierto y los oasis» (trad. Agustín Serrano de Haro). *Revista de Occidente*, 305, 2006, pp. 100-101.

³⁵ ARENDT, H., *Diario filosófico 1950-1973* (Ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann) (trad. Raúl Gabás), Barcelona, Herder, 2018, p. 508.

En este sentido, hay un margen para la resistencia porque es una fuerza que ataca desde el exterior. No obstante, contra esta huida más sutil y con una menor intensidad de la vida en el desierto, que Arendt denomina como *escapismo*, es más difícil oponerse debido a que los oasis se arruinan porque son los propios seres humanos quienes introducen la arena del desierto, grano a grano, secándolos y neutralizando su potencialidad política. Para quienes no aceptan la realidad del desierto y solo quieren escapar, entonces el mundo, con independencia de hacia dónde se dirijan, siempre será un desierto.

La forma en la que Arendt articula la metáfora del oasis con la recuperación del mundo es a través de la noción de *amor mundi*, o amor por el mundo. Esta noción está influida por filósofos clásicos como Demócrito de Abdera, por Epicuro de Samos y Lucrecio³⁶, y, a su vez, por el concepto nietzscheano del amor al destino o *amor fati*³⁷. El *amor mundi* de Arendt es continuador de este amor por la realidad fenoménica del mundo tal cual se nos presenta, sin idealismo ni sublimaciones³⁸. El amor por el mundo representa la aceptación, la vinculación y el afecto por la diversidad y las imperfecciones inherentes del mundo. La afirmación radical de la pluralidad de la vida debe traducirse, según Arendt, en un amor existencial y vitalista hacia los demás seres vivos, pero no en un sentido romántico. Arendt definió en una entrada de su *Diario filosófico* (2018) el *amor mundi* de la siguiente manera:

Amor mundi: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal, tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pura pluralidad (el puro entre). Trata del mundo en el que erigimos nuestros edificios y nos instalamos, en el que queremos dejar algo permanente, al que pertenecemos, en cuanto somos en plural. Además, es un mundo frente al cual permanecemos eternamente extraños, por cuanto somos también en singular, un mundo que en su pluralidad es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra singularidad. Vemos y somos vistos, oímos y nos oyen en el entre. No estamos pegados a la vida, que se agota por sí misma, estamos pegados al mundo, por el que desde siempre nos hallábamos dispuestos a dar la vida³⁹.

La metáfora del oasis sintetiza la imagen sistémica de ese espacio vinculante entre los seres humanos no designado topológicamente y propio para la acción, el

³⁶ Cf. CAMPILLO, A., *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder, 2008.

³⁷ Esta idea del amor nietzscheano es la fuerza creadora de los seres humanos capaz de romper con la esclavitud de su pasado. Nietzsche en la obra póstuma *Ecce Homo* (1908) expresa el *amor fati* como «el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni el futuro ni por toda la eternidad –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario–, sino amarlo...» (Cf. NIETZSCHE, F., *Ecce Homo* [trad. Andrés Sánchez Pascual], Madrid, Alianza, 2011, p. 71).

³⁸ Mientras que Arendt promueve una erótica por la vida, la tradición filosófica de la que es crítica impone una tanatofilia en su concepción del mundo (aspecto que continuó en sus análisis Michel Foucault).

³⁹ ARENDT, H., *Diario filosófico 1950-1973* (Ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann) (trad. Raúl Gabás), Barcelona, Herder, 2018, p. 524.



juicio y la reflexión política. Esta metáfora le permite comprender a Arendt, por contraposición, el alcance y la profundidad de la amenaza que ejerce sobre la potencialidad política de los espacios vinculantes la existencia del desierto, no ya de manera física, sino también en la interioridad humana, en un mundo marcado por el fenómeno generalizado de extrañamiento del mundo.

2. EL DRAMA HISTÓRICO DEL EXTRAÑAMIENTO DEL MUNDO

Por medio de esta familia de metáforas subyace una preocupación transversal en el pensamiento de Arendt: la experiencia del fenómeno de extrañamiento del mundo (*Weltentfremdung*), que caracteriza la condición humana desde la modernidad. Arendt vive la experiencia de este fenómeno como si se tratara de un drama histórico que refleja una situación de pérdida del mundo, ya que lo que está en juego es el declive de la dimensión relacional entre los seres humanos, haciendo que sean «incapaces de formar un espacio auténticamente común y plural»⁴⁰. Este fenómeno, catalogado por Arendt como un fenómeno negativo, representa un síntoma de una crisis mucho más profunda⁴¹.

Sorprende el hecho de que Arendt no recurra el término alemán «Weltfremdheit» (desconocimiento del mundo) para referirse a este fenómeno, sino que componga un neologismo que une el término anteriormente mencionado con «Entfremdung» (alienación). De tal modo que con el término «Weltentfremdung» intenta plasmar cómo el fenómeno de extrañamiento del mundo, que para Arendt es un proceso histórico heterogéneo que nace en el mundo moderno, no solo representa un alejamiento de la realidad fenoménica, sino también una enajenación patológica del mismo. Como consecuencia, este fenómeno convierte a los seres humanos en extranjeros de sí mismos y de su entorno.

En su análisis, Arendt se percata de algo sorprendente: no se puede recurrir a la tradición filosófica debido a que la falta de conocimiento del mundo es un mal endémico, una deformación profesional que comparten la mayoría de los filósofos. La percepción actual de la política y, por tanto, de la relación entre los seres humanos y su entorno continúa mediada por la concepción moderna de la política epistemológica. Por esta razón, Arendt debe recurrir a nuevos enfoques.

Para comprender la profundidad de este fenómeno recurrimos en este punto a Günther Anders⁴² y su concepto de *antiquiert*, traducido en español como obso-

⁴⁰ STRAEHLE, E., «De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt». *Las Torres de Lucca*, 10, 2017, p. 39.

⁴¹ VENMANS, P., *El mundo según Hannah Arendt: Ensayos sobre su vida y obra* (trad. Laura Alonso Padula), Madrid, Punto de Vista, 2017.

⁴² Cf. ANDERS, G., *La obsolescencia del hombre. I, Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial (vol. 1)* (trad. Josep Monter Pérez), Valencia, Pre-textos, 2011a; y ANDERS, G., *La obsolescencia del hombre. I, Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial (vol. 2)* (trad. Josep Monter Pérez), Valencia, Pre-textos, 2011b.

lescencia. Anders nos presenta un panorama pesimista sobre la relación humana con el vertiginoso desarrollo técnico donde el cuestionamiento de esta relación es tan relevante en su momento como ahora: ¿podemos seguir el ritmo emocional y espiritual del progreso hecho por el hombre? La respuesta de Anders es un rotundo no. El impacto en la *psique* humana y en la sociedad del desarrollo técnico es abrumador y, podríamos decir, deshumanizador. El mundo creado por los seres humanos ha sobrepasado las capacidades de sus creadores para controlarlo. De ahí que Anders hable de los seres humanos como seres extraños en su propio mundo, como seres obsoletos o anticuados (*antiquiert*).

Anders, de una forma casi profética, se adelanta varias décadas a los análisis críticos sobre los medios de comunicación, el desarrollo técnico, la sociedad de consumo y el capitalismo postindustrial de autores como, por ejemplo, Marshall McLuhan, Neil Postman, Zygmunt Bauman, Slavoj Žižek o Byung-Chul Han. Para Anders las categorías de espacio y tiempo han dejado de ser condiciones de percepción, como sucedía con Immanuel Kant. En su lugar, se han convertido en condiciones de invalidez para la realización del mundo y la construcción de la identidad humana. Para mantener en circulación el imperativo actual del consumismo⁴³, el espacio y el tiempo entre la necesidad y su satisfacción deben acortarse lo máximo posible. El problema que encuentra Anders en este proceso de acortamiento del tiempo y el espacio es que los seres humanos se encuentran con un exceso de tiempo con el que no saben qué hacer.

En su análisis, Anders describe cómo los productos son reemplazados cada vez más rápido por otros modelos actualizados. La cuestión determinante es que la necesidad para utilizar estos nuevos modelos no se establece tan rápido. Razón por la cual es el propio sistema de producción el que genera las necesidades artificiales y ficticias para incrementar su consumo a través de la publicidad, las estrategias de *marketing* y *neuromarketing*, las redes sociales y los medios de comunicación. Los productos nuevos ya se producen como chatarra, porque tan pronto como están en el mercado, la publicidad y el *marketing* nos dicen que ya están desactualizados. Vivimos en un mundo de usar y tirar. Los objetos que poseemos ya no tienen tiempo para convertirse en nuestra propiedad. Los productos se están volviendo líquidos, en términos baumanianos, y, con ellos, los seres humanos, pues son incapaces de seguir el ritmo de este progreso técnico. Para hacer frente a esta situación los seres humanos se convierten paulatinamente en los productos que consumen y, por ende, se impregnan de la lógica que rige en ellos⁴⁴.

⁴³ Para hablar del imperativo que subyace en el consumismo actual y, por ende, es el motor del capital, seguimos la explicación que ofrece Slavoj Žižek: «El capital tiene que circular, reproducirse, expandirse, multiplicarse, y por esta meta puedes sacrificar lo que sea, hasta nuestras vidas, la naturaleza y demás» (Vid. FIENNES *et al.*, *The Pervert's Guide to Ideology* [Guía perversa de la ideología] [película documental], Reino Unido, Films 4, 2012).

⁴⁴ Para profundizar en esta idea, véase QUINTERO MARTÍN, S., «La sublimación de la dialéctica del placer en el consumismo global», en José Manuel CHILLÓN *et al.* (eds.), *Antropología de la comunicación: Acción y efectos en la literatura y los «media»* (pp. 51-62), Madrid, Fragua, 2019.



Ante esta situación de obsolescencia del ser humano, ante este drama histórico de extrañamiento del mundo, Arendt, con su obra, quiso contribuir a igualar (o por lo menos reducir) la distancia entre el progreso técnico y la capacidad humana para interactuar. Un ejemplo de ello es *La condición humana* (1958) donde Arendt realiza su propuesta de renovación del lenguaje para expresar, reflexionar, juzgar y actuar en la realidad fenoménica actual, estableciendo un marco de pensamiento que no esté desfasado ni dependa en gran medida de términos o visiones tradicionales. La intención de Arendt es pensar nuestra realidad fenoménica desde su propia fragilidad sincrónica, sin alusiones utópicas al futuro ni sublimaciones de un pasado mejor. En definitiva, Arendt reflexionó desde la fragilidad de su tiempo, aceptando de lleno el espíritu de la época (*Zeitgeist*), para presentar la «ruptura entre el pensamiento tradicional y la experiencia contemporánea»⁴⁵.

Los análisis de Anders y Arendt⁴⁶ sobre el fenómeno moderno del extrañamiento del mundo y, sobre todo, el hincapié en el desarrollo exacerbado que ha adquirido en el siglo xx se complementan para darnos una imagen mereológica⁴⁷ mucho más completa y compleja que sería imposible por separado. El escepticismo pesimista de Anders,⁴⁸ por un lado, en torno al panorama que nos ofrece el desarrollo tecnológico dentro del marco de producción capitalista y el aparatage teórico-conceptual de Arendt, por otro, sobre la comprensión de la condición humana y las actividades propias de los seres humanos (labor, fabricación y acción). Estas perspectivas se reflejan en el *hombre obsoleto* andersiano y en el auge del *Homo faber* y el *animal laborans* arendtianos.

Ambos autores coinciden en que los espacios vinculantes entre los seres humanos se encuentran en problemas. El fenómeno de extrañamiento del mundo se presenta como el síntoma que refleja una crisis que afecta a los pilares que sustentan el mundo moderno. Este panorama abre la barbarie a los espacios vinculantes y, como consecuencia, se disuelven las esferas de lo público, lo plural y lo común. La otrora dimensión relacional adquiere las capacidades inversas: disgrega y atomiza, en

⁴⁵ BIRULÉS, F., *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Valencia, Episteme, 1995, p. 1.

⁴⁶ Ambos autores emplean un estilo alejado del academicismo ortodoxo de sus maestros fenomenólogos (Edmund Husserl y Martin Heidegger) para expresarse por medio de un lenguaje más cotidiano, cercanos al periodismo y al ensayo. En Anders hablamos de la filosofía ocasional y en Arendt del periodismo intelectual.

⁴⁷ El lógico y filósofo polaco Stanislaw Leśniewski elaboró a comienzos del siglo xx la formalización exitosa de la mereología como una teoría o estudio para explicar las relaciones de los todos y las partes, y las interacciones posibles entre las diferentes partes (Cf. SRZEDNICKI, J.T.J., RICKEY, V.F. y CZELAKOWSKI, J., *Lesniewski's Systems Ontology and Mereology*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984). Por medio de las imágenes mereológicas pretendemos expresar y visibilizar las redes de relaciones que existen entre los diferentes elementos o ingredientes que componen la realidad, en concreto lo aplicamos para profundizar en las relaciones entre los sujetos y el conjunto de su entorno para conocer y comprender el mundo.

⁴⁸ Anders no llega a planteamiento neoluditas como, por ejemplo, los de Theodore Kaczynski plasmados en su obra *La sociedad industrial y su futuro* (2011), conocido popularmente como el *Manifiesto Unabomber*. Por su parte, Anders plantea una duda razonable, aunque pesimista, sobre el desarrollo técnico.



lugar de unir. Pertenecer a este mundo de barbarie moderna desertifica el entorno y deshumaniza a todos los involucrados.

Por así decirlo, la barbarie de nuestros tiempos no tiene tanto que ver con quienes hablan una lengua distinta e ignoran la nuestra sino que se hace mucho más cercana, al afectar a quienes pese a su posible proximidad no son capaces de tejer un mundo en común⁴⁹.

En el siglo xx se hizo palpable el paroxismo al que los elementos característicos de la modernidad fueron llevados. La subjetivación del poder se volvió el culto al líder totalitario. La idea de progreso estableció regímenes de *apartheid* y discriminación que perduran hasta nuestros días. La creencia incondicionada en la razón solo permitió mostrar una narración monocroma de la realidad. El proceso de industrialización hizo orbitar la vida en torno al razonamiento economicista y transformó la esfera social en una sociedad de masas.

A lo largo de la modernidad Arendt encontró diferentes formas en las que el fenómeno de extrañamiento se hace presente en el mundo. El primero, y más extendido, es la *glorificación de la labor y la vida*. Conforme a la óptica arendtiana el interés por el mundo, es decir, el *amor mundi*, es sustituido por un amor egoísta hacia el cuidado de todos los aspectos de la vida (promovidos por el consumismo). Contrariamente a esta idea, la libertad no está ligada a satisfacer este ámbito de la necesidad, sino a trascenderlo. En otras palabras, la libertad, en tanto libertad de consumir, es una libertad ficcional, pues en realidad ancla la existencia a estas necesidades y reduce la condición humana a la animalidad propia de la labor. Se ha invertido la comprensión de la vida entre *zoé* (vida biológica) y *bios* (vida biográfica). Arendt expresa esta idea diciendo que «casi hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y procurar que abunden»⁵⁰ (Arendt, 2016a, p. 136).

La glorificación de la labor y la vida se realiza no solo a costa de la acción, elemento esencial en la fenomenología arendtiana, sino también del trabajo. El *animal laborans* se convierte en el centro de la escena pública moderna donde la política ha sido sustituida por el razonamiento economicista. Este apoderamiento de la economía transforma las relaciones humanas y las hace depender de las necesidades, marginando en este proceso a la acción. Los seres humanos, en tanto *animal laborans* y parte de la sociedad de masas, se convierten en trabajadores y consumidores que viven en el desierto de la irreflexión.

La lógica del razonamiento reflexivo dicta que a cada necesidad le corresponde un producto (manufacturado en forma de bien o servicio), por tanto el consumo se vuelve una condición básica e innegociable de la existencia humana,

⁴⁹ STRAEHLE, E., «De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt». *Las Torres de Lucca*, 10, 2017, p. 39.

⁵⁰ ARENDT, H., *La condición humana* (Ed. Manuel Cruz) (trad. Ramón Gil Novales), Barcelona, Paidós, 2016a, p. 136.



ocupando el lugar de la labor. Al convertirse en parte indisociable del ámbito de la labor, los productos creados como objetos de consumo adquieren sus mismas características⁵¹. El propósito de la labor es producir para satisfacer en un plazo inmediato. La labor tiene un carácter repetitivo y sin particular notoriedad pública porque se realiza con la intención instintiva de preservar el cuerpo.

La cuestión es que una sociedad de consumo posiblemente no puede saber cómo hacerse cargo de un mundo y de las cosas que pertenecen de modo exclusivo al espacio de las apariencias mundanas, porque su actitud central hacia todos los objetos, la actitud del consumo, lleva la ruina a todo lo que toca⁵².

La segunda forma de extrañamiento, que es una variante de la primera, se presenta como «la nefasta influencia que emite el trabajo cuando adopta la forma de tecnología impuesta»⁵³. En la era de la tecnología moderna el carácter duradero y de permanencia del trabajo ha desaparecido. Arendt entiende el trabajo como un proceso de reificación que permite crear el mundo humano (en oposición a la labor, que lucha contra la naturaleza)⁵⁴. Se caracteriza por su naturaleza productiva, artificial y planificada. El valor de la fabricación está marcado por la utilidad, es decir, por el uso como medio o herramienta de lo producido.

En cambio, en el mundo moderno (y más aún en la actualidad) estas características no se cumplen, sino que, por el contrario, se produce una «unificación rítmica del cuerpo laborante con su utensilio»⁵⁵. Es en este proceso de unificación donde nace el *Homo faber*. Arendt no desarrolla el alcance y las ramificaciones de esta concepción del trabajo, pero encontramos un hilo conductor para completarla en la biopolítica de Michel Foucault⁵⁶ y en la psicopolítica de Byung-Chul Han⁵⁷.

⁵¹ Dermot Moran describe perfectamente cuáles son las características de la labor: «La labor incluye el círculo perenne de la vida y la muerte, en el que se busca la alimentación, el vestido, la protección de los elementos, y así consiguientemente» (Cf. MORAN, D., «Hannah Arendt. La fenomenología de la esfera pública», en Dermot Moran, *Introducción a la Fenomenología* [Ed. Gustavo Leyva] [trad. Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones] [pp. 270-300], Barcelona, Anthropos, 2011, p. 293).

⁵² ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* (trad. Ana Poljak), Barcelona, Península, 1996, p. 223.

⁵³ VENMANS, P., *El mundo según Hannah Arendt: Ensayos sobre su vida y obra* (trad. Laura Alonso Padula), Madrid, Punto de Vista, 2017, p. 116.

⁵⁴ Cf. MORAN, D., «Hannah Arendt. La fenomenología de la esfera pública», en Dermot Moran, *Introducción a la Fenomenología* (Ed. Gustavo Leyva) (trad. Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones) (pp. 270-300), Barcelona, Anthropos, 2011.

⁵⁵ ARENDT, H., *La condición humana* (Ed. Manuel Cruz) (trad. Ramón Gil Novales), Barcelona, Paidós, 2016a, p. 165.

⁵⁶ Cf. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber* (Eds. Julia Valera y Fernando Álvarez-Uría Rico) (trad. Ulises Guiñazú), Madrid, Siglo XXI, 2005; y FOUCAULT, M., *El nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)* (trad. Horacio Pons), Madrid, Akal, 2009.

⁵⁷ Cf. HAN, B., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (trad. Alfredo Bergés), Barcelona, Herder, 2015.

La cuestión que sí pone de manifiesto Arendt es que tanto la labor como la fabricación, orientadas por la técnica y el economicismo, han usurpado el espacio que de suyo le corresponde a la acción y, más concretamente, a la acción política.

La consideración arendtiana del trabajo coincide con la preocupación andersiana por el desarrollo técnico porque ambas perspectivas están mediadas por el empleo o imposición de la tecnología. Ambos autores concuerdan ante la pregunta ¿las máquinas siguen estando a disposición del mundo o, por el contrario, los procesos tecnológicos controlan el mundo a costa del propio mundo?⁵⁸. A pesar de la respuesta que tanto Arendt como Anders pudieran dar, no hay que olvidar que el fenómeno de extrañamiento del mundo no es irreversible. Como hemos visto con la metáfora del oasis, aún hay lugar para otra forma de entender y construir el mundo.

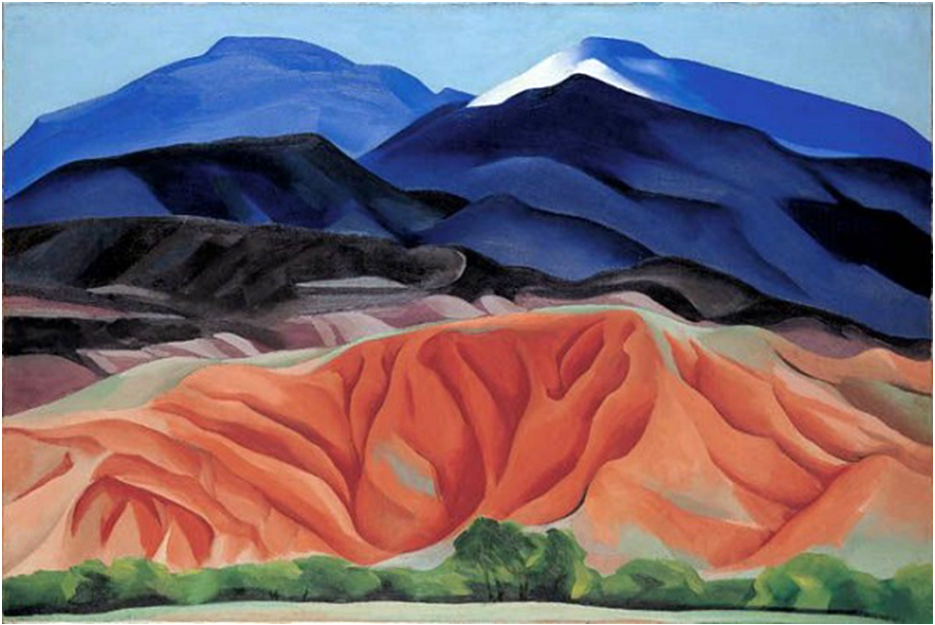
La respuesta a la pregunta de la que parte la reflexión de Arendt: ¿por qué hay alguien y no más bien nadie?, es en cierto modo sencilla de expresar, pero su calado atañe a la concepción actual sobre el propio fenómeno de lo político. Sigue habiendo alguien, a pesar de que parece que cada día los seres humanos están más cómodos viviendo en el desierto, porque existe la acción. Más concretamente, porque la acción se encuentra *ontológicamente enraizada* en la humanidad. Aún es posible esperar la aparición del *milagro* de la peripecia, de ese «algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente»⁵⁹ que nos permite hablar de un mundo común.

RECIBIDO: mayo de 2021; ACEPTADO: julio de 2021



⁵⁸ VENMANS, P., *El mundo según Hannah Arendt: Ensayos sobre su vida y obra* (trad. Laura Alonso Padula), Madrid, Punto de Vista, 2017.

⁵⁹ ARENDT, H., *¿Qué es la política?* (Ed. Fina Birulés) (trad. Rosa Sala Carbó), Barcelona, Paidós, 2015, p. 64.



Georgia O'Keeffe, 1916.

Pierre AUBENQUE, *in memoriam*

ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LA OBRA DE PIERRE AUBENQUE

Pierre AUBENQUE, *Problemas aristotélicos. Lenguaje, dialéctica y hermenéutica*. Traducción de Diego Ruiz de Assín y Jos Yodar Jiménez. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2021.

En 2009, la editorial parisina VRIN publicaba en su serie dedicada a la Historia de la Filosofía una recopilación de artículos del profesor Pierre Aubenque (1929-2020), con el título *Problèmes aristotéliens. I Philosophie théorique*. Apenas dos años después publicaría un segundo volumen (II) dedicado a la *Philosophie pratique*. Los textos que recogen dichos volúmenes van de 1961, el más antiguo, a 2006, el más reciente. Pero lo verdaderamente relevante es que el total de los 48 escritos que suman ambos volúmenes recogen las publicaciones en formato artículo de toda una vida dedicada a la filosofía, y en particular al pensamiento aristotélico. Porque si en la segunda mitad del siglo XX hay un aristotélico reconocido internacionalmente por el medio académico y filosófico es el profesor Pierre Aubenque: su libro de 1962, *El problema del ser en Aristóteles*, es un clásico que medio siglo después sigue presente en todas las bibliografías que tratan de la *ontología* aristotélica; lo mismo ocurre con *La prudencia en Aristóteles* (1963), en lo que se refiere a la ética aristotélica. Más recientemente, en 2012, la editorial Encuentro, en su serie «Bolsillo», publicaba las lecciones que el profesor Pierre Aubenque pronunció en el marco de la *Cátedra de metafísica Étienne Gilson*, con el muy sugerente título *¿Hay que desconstruir la metafísica?* En estas breves pero sustanciosas lecciones, el autor hace un recorrido magistral por algunos de los hitos de la metafísica, desde sus orígenes griegos hasta la contemporaneidad, titulado su última lección «¿Volver a Aristóteles?». Y es que el horizonte aristotélico del pensamiento

filosófico occidental, y por tanto de la metafísica, es, según nuestro autor, insuperable. Pero no en el sentido de la *philosophia perennis* con que cierta interpretación querría asimilar el pensamiento de Aristóteles. La perspectiva hermenéutica de Pierre Aubenque es todo lo contrario de lo que versiones sistematizantes del pensamiento aristotélico han querido imponer tiempo atrás, así como tampoco se la puede asimilar a la neoescolástica que continuando a Tomás de Aquino mantiene una perspectiva *onto-teológica* que está muy lejos de ser la del macedonio de nacimiento y ateniense de formación, en lo que se le debe suponer de genuinamente griego.

En este contexto de recepción de la interpretación «aubenquiana» de Aristóteles, iniciado con la traducción de *El problema del ser en Aristóteles*, por Vidal Peña y publicado por la editorial Taurus en 1974, la editorial Encuentro, una vez más, ha tenido el buen criterio de publicar la traducción de la primera parte del primer volumen de artículos antes citado, *Problèmes aristotéliens. I Philosophie théorique*, que recoge los siete primeros escritos, con el título *Problemas aristotélicos. Lenguaje, dialéctica y hermenéutica*, en versión de Diego Ruiz de Assín y Jos Yodar Jiménez.

En el primer artículo, «Aristóteles y el lenguaje» (1967), Aubenque aborda la tesis central de su *opus magnum*, a saber, que la reflexión *onto-lógica* aristotélica tiene como horizonte y sustrato material una específica reflexión sobre el lenguaje (*lógos*) a partir de su confrontación con los sofistas, que va mucho más lejos que las refutaciones *ad hominem* platónicas. La tesis de Aubenque, enmarcada en «la época del giro lingüístico», sabe aderezar su perspectiva con dosis analíticas y hermenéuticas que le acercan y a la vez alejan de lo que son las dos corrientes fun-





damentales del pensamiento contemporáneo, logrando con ello un método siempre atento al texto original griego y a la dimensión *onto-lógica* del lenguaje sin perder nunca de vista la trama pensante propia de Aristóteles, la cual cobra todo su sentido a partir de una hermenéutica filosófica elaborada primero por Heidegger y continuada después dialógicamente por Gadamer; lo que no significa que Aubenque se pliegue gratuitamente al mandato filosófico hermenéutico de estos filósofos. El lector podrá comprobar cómo la escritura de Aubenque en la traducción de Diego Ruiz de Assín y Jos Yodar Jiménez sabe desarrollar su específica metodología en el ámbito de la investigación de la historia de la filosofía, griega en este caso, respetando las tesis filosóficas que enmarcan y dan consistencia a sus investigaciones, pero sin caer en servilismos hermenéuticos que hubieran desacreditado su trabajo. Este, considero que es el gran logro de Aubenque a lo largo de toda su producción filosófica y que los traductores han sabido recoger en su versión española, aun cuando algunas erratas en los textos griegos obligarán a una segunda edición revisada que la editorial Encuentro ya tiene prevista. Por lo demás, este primer artículo, acompañado de una *Nota anexa sobre las categorías de Aristóteles: A propósito de un artículo de M. Benveniste*, es una invitación a seguir leyendo y estudiando la obra de Aristóteles, desde una perspectiva *lingüística* que debe tener siempre presente la homonimia del *lógos* griego, si no quiere caer en el reduccionismo lingüístico y con ello en el olvido de lo que fue, es y será (*Metafísica*, VII 2, 1028b 2-4), el motor del pensar filosófico: el problema del ser.

El segundo artículo, «Pensamiento y lenguaje en Aristóteles. A propósito de las *Categorías*» (1982), se adentra muy sintéticamente en una cuestión esencial del pensamiento aristotélico que quizás lo es más para la posteridad de los comentaristas y estudiosos del corpus aristotélico, desde Porfirio hasta nuestros días. Pues el concepto de categoría, del griego *kategorêin* (acusar), aún en su acción «acusativa» tres dimensiones que ya señaló Simplicio en el siglo VI d.C., la léxica o gramatical, reelaborada en el siglo XIX por Trendelenburg y continuada luego por la lingüística de E. Benveniste en el siglo XX; la semántico-ontológica, que ve en las categorías

«los entes significados por estos sonidos» (p. 64), cuya reelaboración moderna puede atribuirse a Bonitz, quien considera las categorías como «los géneros más altos del ser» (p. 68), proyectando en Aristóteles un concepto de ser como el resto de conceptos, «cuyas significaciones múltiples no serían sino subdivisiones de una significación general y común» (p. 68), algo que va contra la comprensión que tiene Aubenque de la ontología aristotélica, en el sentido de que el ser no es un género que se despliega en una multiplicidad de significaciones. En ese sentido, la consideración de la tabla de las categorías aristotélicas de rapsódica por parte de Kant constituye un acercamiento verdadero a la naturaleza de las categorías según Aubenque, si se tiene en cuenta que dicha rapsodia «no es ni arbitraria ni gratuita» (p. 69). Esta posición kantiana, conectable con la tercera presentada por Simplicio, la *noemática*, vinculada al estoicismo, tiene el valor de comprender las categorías como elementos estructurantes de la realidad que meta-empíricamente expresan la *onto-logicidad* del *lógos* griego en su íntima conexión con el *einai* (ser) en su función predicativa, a la que según Aristóteles, puede reducirse toda proposición, de ahí la pretendida universalidad, requisito inexcusable de la *epistême* aristotélica, de un discurso predicativo en el que se agota toda posibilidad de conectar un sujeto y un predicado, con excepción de la substancia primera (*Cat.*, 5, 2a 11-14) que solo se dice de sí misma. No obstante, si la filología y la lingüística vienen interpelando la legítima ambición universalista de las categorías al confrontarlas a su historicidad, resolver la problemática categorial vía gramático-filológica sería para Aubenque un grave error de perspectiva, pues «no es la «sustancia» que ha nacido del sustantivo, sino más bien la categoría de sustantivo que refleja una cierta idea filosófica de la substancia» (p. 71). Pues si bien la forma gramatical orienta, no decide (*entscheidet*), señala Aubenque citando a Trendelenburg; tal es la riqueza y equivocidad del lenguaje, dejando no obstante la tarea crítica (*krínein*) al análisis filosófico en cuanto agente decisivo de «nuestra comprensión del mundo» (p. 72).

Una vez más y en unas pocas páginas, Aubenque hace obra de maestro, sintetizando una problemática que desde Aristóteles hasta

nuestros días mantiene viva la reflexión acerca de la naturaleza de las categorías. Su posición en esta controversia se resuelve no de manera ecléctica, sino apostando por un universalismo categorial de corte aristotélico, fundamento mismo de la filosofía, al mismo tiempo que reivindica la dimensión crítica que esta debe asumir, vinculándose necesariamente a la filología y a una comprensión de la historicidad que solo desde la historia de la filosofía puede dar con la verdadera dimensión filosófica de los problemas tratados. Aparte de alguna errata menor en la versión española, la más llamativa es la que traduce el «cadre» francés por «cuadro» en español, cuando lo que corresponde es «marco», ya que como es bien sabido un cuadro en francés es un «tableau», la traducción española recoge perfectamente el pensamiento de Aubenque.

En uno de sus momentos más dramáticos, Ulises recuerda a sus compañeros de viaje devorados por Escila, evocando cómo «chillando me alargaban los brazos aún en su horrible agonía», y concluyendo que «nunca tuve a mis ojos tan triste visión entre todas cuantas he padecido en el mar descubriendo (*exereínnon*) sus rutas (*pórous*)» (*Odisea*, XII, 256-259). La porosidad de aquel Mediterráneo, *póntos* (mar) entonces inexplorado, permitió a Ulises descubrir sus *pórous*, sus rutas, al precio muchas veces de naufragios que constituyen la materia del relato homérico. De este modo y remontándonos a la épica homérica, la aporía se construye como la negación de esa posibilidad, *póros*, que se manifiesta en las cosas mismas y por la cual logramos el acceso al ser mismo de la cosa; desde el *póntos* homérico al *ón/eínai* aristotélico. El alfa privativa que prefixa la palabra griega *aporía* está diciendo que la posibilidad de acceso, el *póros*, está inscrita en el ser mismo y en lo que es, y que cuando aparecen Escila y Caribdis, su *aporicidad* nos invita a replantear la ruta de paso o acceso, no sea que las consecuencias lleguen a ser irreparables. Aplicado a la navegación que lleva a cabo Aristóteles en ese otro *póntos* que es el ser y sus múltiples significaciones, donde las Escilas y Caribdis no faltan, en el tercer artículo, «Sobre la noción aristotélica de aporía» (1960), Aubenque se centra en «un estudio de los empleos de la palabra *aporía*» (p. 91). Un término que desde su sen-

tido existencial socrático evoluciona en Aristóteles, asociado a la experiencia fundamental del asombro (p. 76), y pasando por «un estado del alma» hasta «la argumentación que lo causa» (p. 77). A lo largo de todo su escrito, Aubenque analiza y describe los diferentes sentidos del término «aporía» a partir de los textos de Aristóteles donde aparecen tratados específicamente, a la vez que distingue tres modos de la *aporeticidad*: la aporía propiamente dicha, la diaporía y la euporía (pp. 90-91). Todo ello enmarcado en una reflexión aristotélica según la cual «nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones (trad. J. Pallí) / después de muchos rodeos (trad. M. Araujo y J. Marías), vuelve al mismo punto» (*E.N.*, I 7, 1097a 24-25) (p. 90). Palabras que podrían apuntar a un «círculo hermenéutico», en sentido filosófico, del cual el propio Aristóteles parece ya ser consciente, así como del poder fertilizante de la aporía en un ámbito del conocimiento, la filosofía, cuya investigación *primera* le lleva a confrontarse al problema del ser en cuanto ser, «cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre resulta aporética (*aporoúmenon*)» (*Met.*, VII 1, 1028b2-3) (trad. T. Calvo). Así pues, la aporía, a pesar de la negación incluida en su nombre, que aplicado a la navegación filosófica describe las dificultades a las que se enfrentará el navegante en su intento de explorar las rutas (*pórous*) del ser, *póntos ainigmatódes*, es sin embargo el modo más honesto de abordar la problemática filosófica, pues «la filosofía no es un modo de razonar que describe un avance conquistador [...]; es el esfuerzo laborioso y titubeante de los filósofos en búsqueda de una verdad difícil» (p. 92).

«La dialéctica en Aristóteles» (1970), cuarto de los artículos que recoge esta recopilación, pasa revista de un modo sintético y clarificador a algunos de los conceptos fundamentales del Órgano¹ aristotélico², centrándose en la dialéctica y

¹ *Tópicos, Refutaciones sofísticas, Categorías, De la interpretación, Analíticos Primeros y Segundos.*

² Silogismo, silogismo demostrativo o apodíctico, silogismo dialéctico, axioma, principio, necesario, contingente, analítica, verosímil, contradicción, *peirastiké, gnoristiké, akribéia*, éndoxon, etc.



en su alcance examinativo (*exetastiké*) y tentativo (*peirastiké*), claramente diferenciado del valor cognoscitivo (*gnoristiké*) de la filosofía en cuanto ciencia de los primeros principios. Pero si para desarrollar esta diferencia fundamental entre dialéctica y filosofía, Aubenque arranca de esa otra diferencia entre la comprensión platónica de la dialéctica y la aristotélica en relación, ambas, con «la práctica sofística de la discusión» (p. 94), y tras examinar lo que tiene de específico la dialéctica aristotélica, teorizada fundamentalmente en los *Tópicos*, frente al silogismo apodíctico, único medio argumentativo para alcanzar la ciencia en sentido estricto, pues sus premisas son necesarias frente a las probables de la dialéctica, todo ello le conduce al núcleo del aristotelismo, a saber, el problema del ser; el de una homonimia, la del ser, que no obstante se dice «en relación con una sola cosa y una sola naturaleza (*pròs hèn kai mian tinà phýsin*)» (*Met.*, IV 2, 1003a 2-3) (tra. T. Calvo). Pues es aquí, en torno al ser y a su estatuto onto-epistémico, donde la dialéctica demostrará una versatilidad que la apodíctica, debido a su coercitividad epistemológica fundada en la univocidad de sentido que reclama todo género, no tiene. Y es que el modo de universalidad del ser en cuanto ser, su irreductibilidad a un género concreto, su trans-generidad (*Met.*, IV 1, 1003a 21-26), le impide poder ser objeto del modo de cientificidad que Aristóteles propugna en sus *Analíticos segundos*, según el modo del silogismo demostrativo o apodíctico. Aun cuando el ser en cuanto ser cumpla la condición de universalidad que toda ciencia debe satisfacer en relación con su objeto de estudio. Pero el reconocimiento por parte de Aristóteles de la transversalidad de la universalidad propia del ser en cuanto ser, que contrasta con la universalidad de los géneros supremos, le obliga a desarrollar una idea de la dialéctica capaz de, aun no siendo probativa de los principios buscados, pues a su objeto le falta la univocidad que caracteriza a todo género, sí ser capaz de, vía refutativa, «demostrar» los principios comunes a toda actividad dialógica humana por estar inserta en una ontologización que ya nombra Parménides en el fragmento 3 del *Poema: tò gàr autò noeîn estín te kai einai* («pues lo mismo es pensar y ser»). De manera que, tal como mues-

tra Aubenque de modo convincente, el principio de todos los principios, el de contradicción, «demostrado» por Aristóteles en el comienzo del libro IV de la *Metafísica*, «prueba» su universalidad trans-generica vía refutativa, es decir, mediante el uso de la dialéctica. Pues es tal la primordialidad ontológica del principio de contradicción que alcanza a todo lo que es en cuanto que es, y por lo tanto necesariamente a las ciencias que se ocupan de las partes en que el ser se divide máximamente; de modo que ninguna de ellas está en condiciones de dar cuenta de ese axioma que las sostiene si no quiere caer en una petición de principio o regreso al infinito, algo que los griegos aborrecían absolutamente, viendo en ello la falta de límite que echa por tierra toda posibilidad de conocimiento cuando este no atiende a la fundamental dimensión limitante del ser. De todo ello solo se puede hacer cargo la dialéctica en la medida en que su falta de especialización generica, su «versatilidad ontológica», le permite acceder a los principios comunes (p. 105) que actúan fundamentalmente en toda ciencia, permitiendo que esta se ocupe de su significación unívoca y obviando, al mismo tiempo, aquello que ontológicamente lo permite. Pero si esta actividad examinativa y tentativa propia de la dialéctica aristotélica tiene en el Estagirita, como señala Aubenque, «neutralidad teórica» (p. 111), pues no puede alcanzar el «saber» debido a la asistematicidad que se impone en el tratamiento aristotélico del problema del ser, veremos en el artículo que sigue, «Dialéctica hegeliana y dialéctica aristotélica» (1990), la esencial diferencia en relación con el tratamiento que Hegel hará de la dialéctica. Este quinto artículo continúa el anterior pero introduciendo una novedad ciertamente disruptiva. Pues saltar de la dialéctica aristotélica a la hegeliana supone una ruptura histórica y filosófica radical, ya que solo el término griego «dialéctica» es común en ambos filósofos, a quienes separa un abordaje del pensar que nada tiene en común en uno y otro, aun cuando Hegel cierre su *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas* con un texto en griego de la *Metafísica* (XII, 7, 1072b 18-30), clara reivindicación de la onto-teología aristotélica. No obstante, Aubenque logra establecer las diferencias en la comprensión que ambos, Aristóteles y Hegel,



tienen del concepto de dialéctica. Tras una pequeña introducción en la que sintetiza lo más relevante que Hegel piensa de la dialéctica aristotélica, divide el artículo en tres partes. Una primera, «¿Qué es entonces la dialéctica para Aristóteles?», en la que retoma lo dicho en el artículo anterior sintetizándolo para la ocasión, y haciendo hincapié en la comprensión aristotélica de la contradicción, «primera ley del pensamiento», enunciada en *Metafísica* IV, y que nada tiene que ver con la comprensión especulativa hegeliana de dicho concepto, central en su pensamiento: «Lo que de un modo general mueve el mundo es la contradicción» (*ECF.*, § 119). Concluye esta parte con la definición de la dialéctica aristotélica opuesta a la demostración, sin otro alcance que el examinativo y con un valor de sus conclusiones meramente verosímil. En ese sentido, la dialéctica aristotélica es lo opuesto a la hegeliana, y si ambas comparten, como dice Aubenque, «la pretensión de totalidad», en el caso del Estagirita es una totalidad tentativa y sin aspiración real a la verdad, mientras que para Hegel, la totalidad que realiza la dialéctica es la expresión misma del espíritu absoluto. En la segunda parte, Aubenque aborda la cuestión de «saber si hay en Aristóteles momentos dialécticos en el sentido de Hegel» (p. 121). Para ello arranca de la consideración hegeliana de la proposición (predicativa) tal como aparece en el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, mostrando cómo para Hegel «toda proposición que se refiera a la cosa [...] que exprese la vida, el movimiento de la cosa en sí misma, es una contradicción» (p. 122). Tras mostrar que Platón ya era consciente de esta problemática (*Sof.*, 251a-b), la de lo uno y múltiple al mismo tiempo para un *es*, resuelta con su teoría de la comunidad de Ideas o participación recíproca, analiza el tratamiento que hace Aristóteles de esta cuestión desde la *Física*, manteniendo que es posible una proposición no tautológica y no contradictoria al mismo tiempo, frente a la posición de Hegel. La solución aristotélica a la «aparente» contradicción que implica la proposición predicativa, en cuanto que la identidad del sujeto y del predicado, es identidad de lo no-idéntico, es la afirmación de la multiplicidad de sentidos del ser, que sin renunciar a la función identitativa del

«ser» lo hace *pollachôs*, según las diferentes categorías que «determinan y delimitan en cada ocasión el marco de identificación parcial del sujeto y del predicado» (p. 123). Así, la doctrina aristotélica de la proposición predicativa corresponde a esos momentos especulativos que Hegel reconoció en el pensamiento de Aristóteles, pues el principio metafísico que es el *tò ón légetai pollachôs* remite a una comprensión del ser que decide de la analítica de la predicación y no a la inversa. De este modo, si hegelianamente se puede considerar especulativo el desarrollo aristotélico que vincula la proposición predicativa a la pluralidad de sentidos del ser, lo es al precio de no confundir la comprensión aristotélica de la contradicción con la específicamente hegeliana. El segundo momento que trata Hegel en relación con la posible dimensión especulativa del pensamiento aristotélico es el que tiene que ver con el movimiento y la afirmación de su existencia por parte de Aristóteles contra Parménides y Zenón de Elea. La solución aristotélica en base a la distinción «acto»/«potencia», Hegel la interpreta en el sentido «de que lo uno *es* múltiple», pero esta «contradicción» se enmarca dentro de la comprensión aristotélica de la multiplicidad de significaciones del ser. Para acabar esta segunda parte, Aubenque critica la comprensión dialéctica hegeliana del pasaje de *Metafísica* XII, 7 (1072a 21-26), donde Aristóteles afirma la inmovilidad del acto puro que es Dios, por estar basada en una interpretación errónea denunciada ya por K.L. Michelet. (p. 126; *cf.* p. 138 y ss.). Y es que incluso en sus momentos más especulativos, señala Aubenque, es imposible atribuir a Aristóteles «procesos de pensamiento “dialéctico” en el sentido de Hegel. Aristóteles está más preocupado de distinciones que de mediaciones» (p. 128). En el tercer y último apartado de este artículo, Aubenque responde a la pregunta que lo inicia, mostrando las diferencias entre la comprensión aristotélica de la dialéctica y la hegeliana. Pues si Hegel ve en la dialéctica el motor del proceso de la realidad y del pensamiento que culmina en el espíritu absoluto, para Aristóteles la dialéctica en su vocación examinativa pretende acceder a los principios sin los cuales la ciencia, pensamiento a partir de principios, no se puede constituir (p. 128). En ese sentido se podría con-



cluir afirmando que la relación que ambos pensadores mantienen con la dialéctica es inversamente proporcional a la que mantienen con la ciencia. Pues si para Aristóteles cuanto más dialéctica menos ciencia, para Hegel ocurre precisamente lo contrario, la dialéctica especulativa es el signo de cientificidad por excelencia, pues «tiene la pretensión de hacernos *ver* alguna cosa, a saber, la más alta positividad constituyéndose por la mediación de la negación» (p. 131). No obstante, el déficit de cientificidad asociado a la dialéctica en Aristóteles lo es solo desde la perspectiva hegeliana, en ningún caso desde el proyecto epistemológico aristotélico, el cual, según Aubenque, «asegura al pensamiento un espacio de libertad, a partir del cual está en condiciones de someter el concepto de ciencia a un examen crítico así como de ir al encuentro de su inevitable estrechez» (p. 132).

El propósito (*ambition*) de Pierre Aubenque en relación con el pensamiento aristotélico ha sido, tal como lo recoge el prólogo de su *opus magnum*, «no [...] aportar novedades [...], sino, [...] desaprender todo lo que la tradición ha añadido al aristotelismo primitivo» (*El problema del ser en Aristóteles*, p. 9). Es cierto que el calificativo «primitif» se presta a confusión, pero en el desarrollo de su proyecto y método de investigación al comienzo de su libro de 1962, Aubenque aclara que de lo que se trata es de recuperar el «Aristóteles vivo» (*idem*, p. 10), o el «Aristóteles histórico» (*idem*, p. 11), en un afán de, frente a la voluntad sistematizante de los comentaristas, restituir lo vivo de un Aristóteles que durante siglos ha estado sometido a intereses y limitaciones histórico-filológicas que impedían apreciarlo en su verdadera y aporética dimensión. Digo esto porque en el artículo que sigue en esta recopilación, «Hegel y Aristóteles» (1974), Aubenque da cuenta de la interpretación que Hegel hace de Aristóteles, valorando por un lado la nueva importancia que toma el pensamiento del Estagirita en la filosofía de Hegel, con quien comienza una especie de *Zurück zu Aristoteles!*, pero criticando al mismo tiempo que dicha interpretación exagera la dimensión especulativa de Aristóteles al aplicarle un concepto de dialéctica que no es el propio del Estagirita. Remitiendo a diferentes momentos de la obra de Hegel pero insistiendo

en el capítulo que le dedica en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (II, FCE, pp. 237-336), Aubenque demuestra que el genio filosófico de Hegel va mucho más allá de lo que su «sano método histórico» (el de Aubenque) está dispuesto a aceptar. Pues en no pocos momentos de la interpretación-apropiación hegeliana del pensamiento aristotélico los conceptos creados por Aristóteles partiendo de su principio metafísico, *tò ón légetai pollachòs*, con el fin de salvar la Escila de la tautología y la Caribdis de la contradicción son dirigidos por Hegel en el sentido teleológico de demostrar cómo ya en Aristóteles está presente el sujeto que debe devenir la substancia para que la vida del espíritu sea captada en su dimensión absoluta, evidenciando así el proceso por el que la *Aufhebung* recupera la negatividad de la *dýnamis* en una *entelécheia* cuya *enérgeia* ha propiciado su dinámica unidad; algo que, según Aubenque, la inmovilidad y separación del acto puro aristotélico no puede consentir si no es al precio de perder su identidad propiamente aristotélica. Pero donde mejor se aprecia la distancia crítica de la interpretación de Aubenque con respecto a la que Hegel lleva a cabo con Aristóteles, es en relación con ese momento cumbre del pensamiento especulativo aristotélico recogido en *Metafísica* XII, 7 (1072a 21 y ss.), y que Hegel tanto por su genio filosófico como por manejar una edición antigua de la obra de Aristóteles (p. 139) yerra en la comprensión de ese momento fundamental del pensamiento aristotélico que es el que se refiere a Dios como primer motor inmóvil (pp. 138 y ss.). Aunque los propósitos de Hegel y de Aubenque en relación con el pensamiento aristotélico son totalmente diferentes por muchos y obvios motivos, el interés de este escrito está en mostrar cómo un pensamiento que data de hace más de dos milenios, cuando es leído con la exigencia filosófica y la honestidad hermenéutica que requiere toda actividad que aspira a la verdad, mantiene vivas las expectativas con que el asombro alimenta el amor al saber.

El último artículo de esta recopilación, «Hermenéutica y ontología. Observaciones sobre el *Peri hermeneias* de Aristóteles» (1991), plantea, como recoge el título, una confrontación entre semántica y ontología en el corazón de la



reflexión aristotélica sobre el lenguaje, ahí donde el Estagirita trata de «las formas y las reglas de su [del pensamiento] expresión (*hermeneia*)» (p. 161), a saber, en el *De Interpretatione*, traducción latina que vierte el *hermeneuein* griego por el *interpretare* latino, y de cuyas especificidades da cuenta Aubenque en su artículo (pp. 159-161). El inicio del escrito se enmarca en la discusión que enfrenta la tesis de W.V.O. Quine acerca de la «inescrutabilidad de la referencia» y la «relatividad de la ontología», al neopositivismo encarnado por Carnap, que en su reduccionismo del concepto de metafísica queda refutado por Quine. Para ello Aubenque utiliza el ejemplo de Quine con la palabra *gavagai*, de la que sin un sistema de referencia no podemos elucidar totalmente su significado. Todo ello le lleva a concluir contra Carnap y apuntando a su objetivo que es Aristóteles, apuntalado con la contemporaneidad filosófica de Quine, que incluso «la proposición más empírica en apariencia, [...] es ella misma «metafísica», o sea, implica una «decisión» ontológica subyacente» (p. 157). En lo que sigue Pierre Aubenque examina el análisis del lenguaje (*lógos*) que Aristóteles lleva a cabo en el *Peri hermeneias*, por ver si la tesis de E. Benveniste, tras la estela de Trendelenburg, recogida en su artículo «Categorías de pensamiento y categorías de la lengua» (p. 70), se sostiene frente a esa «decisión» ontológica que rige un comportamiento lingüístico, el humano, que en su esencial simbolicidad y convencionalidad, responde no obstante a una necesidad de verdad y falsedad, sin la cual todo mero nombrar sería verdadero y por lo tanto, sofistas y otros interesados saldrían victoriosos de una disputa para la cual no estaban ni están suficientemente pertrechados. Porque reducir el lenguaje a significatividad, mero afirmar algo, sería imponer un totalitarismo *alezeico* que al impedir la falsedad, consecuencia posible de un afirmar algo *de algo* (*ti katà tinós*), nos sumiría en una indistinción total acerca de la aspiración natural al conocimiento de todo ser humano (*Metafísica*, A 1, 980a 21). Un conocimiento que en su versión epistémica como *lógos apophantikós* es susceptible de verdad o falsedad (*De Interpr.*, 4, 17a 2-3), y cuya expresión extrema es el silogismo demostrativo o apodictico (*Anal. Post.*, I, 2, 71b 9-72b 4). Otra cosa es, como reconoce Pierre

Aubenque (pp. 168-169), que el sustancialismo aristotélico efecto de la voluntad del Estagirita por reducir la proposición verbal a proposición atributivo-copulativa, inclinando la proposición del lado de la *ousia-hypokeímenon* frente al *atributo-symbebekós*, lo que decidirá el destino de la metafísica occidental en su pretensión de universalidad, no sea la única opción para «decidir» ontológicamente acerca del ser. El ejemplo de los estoicos (p. 170) sirve como contrapeso a la posición aristotélica. Pero como no podía ser de otro modo por parte de un aristotélico crítico como es Aubenque, reconocer que «con Aristóteles, asistimos, a través de la desverbalización de la frase en beneficio exclusivo del verbo *ser*, a una sustantivización de nuestra experiencia del mundo» (p. 169) conlleva «efectos positivos» (p. 169) que obligan a reconocer la operatividad de esta decisión aristotélica, pero que no por ello «implica que fuese la única posible en el interior de la experiencia griega del *logos*» (p. 169). Esta lucidez crítico-analítica en relación con el pensamiento de Aristóteles muestra el talante de Pierre Aubenque y de su obra, siempre atenta al análisis histórico-hermenéutico que nos permita por el amor al conocimiento crecer en sabiduría para poder llevar a cabo la vida buena que Aristóteles reclama como *télos* específico de la existencia humana.

Si el esfuerzo de los traductores y el de la editorial Encuentro al publicar estos artículos son encomiables, hay que señalar para próximas ediciones o reimpressiones de estos escritos aubenquianos los fallos en el griego, así como en la versión española del original francés; fallos que ya están en manos de los traductores y del editor para ser subsanados cuanto antes en las próximas ediciones. Pero quizás el momento más dramático en lo que a errores se refiere es el que aparece en la página 162, donde además de errar en el texto que citan (*De Interpret.* 1, 16a 3-4), pues donde pone «son los mismos para todos» debe poner «no son los mismos para todos» lo cual es gravísimo, pues impide la comprensión del pensamiento aristotélico en un asunto tan importante como el de la dimensión simbólica del lenguaje, no traducen todo el párrafo tal como aparece en el original, que según mi versión dice así: «Los símbolos, signos convencio-



nales, «no son los mismos para todos», mientras que los estados del alma «son los mismos para todos», porque son «imágenes» (*homoiômata*) de las cosas mismas, las cuales son evidentemente las mismas para todos» (p. 106 del original francés). Esperando que estos problemas de traducción se solucionen rápidamente no me queda sino felicitar la iniciativa de la editorial Encuentro al publicar estos valiosos escritos de

Pierre Aubenque, así como animarla a que siga con el proyecto de publicar el resto de artículos compilados por la editorial VRIN y señalados al comienzo de esta recensión.

Iñaki MARIETA HERNÁNDEZ
Universidad de La Laguna
imarieta@ull.edu.es

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48.05>



COMPROMISO FILOSÓFICO EN TIEMPOS DE PESADUMBRE

Myriam HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ y Miguel MANDUJANO ESTRADA (coords.), *Ética y política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía*, Granada: Editorial Comares, 2021, 174 pp.

Este libro, que reúne doce ensayos «indisciplinados» de autores de distintas generaciones y áreas filosóficas, se presenta como la continuación natural del anterior *Repensar la Filosofía. Ensayos desde la perplejidad. Homenaje a Javier Muguerza*, publicación colectiva que reunió prácticamente al mismo equipo de colaboradores (repiten once de los catorce que participaron en aquel tomo), procedentes del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje de la Universidad de La Laguna y de la Cátedra Cultural Javier Muguerza—codirigida por Pablo Ródenas Utray y Vicente Hernández Pedrero—, así como del grupo de investigación *Repensar la Filosofía*—coordinado, a su vez, por el citado Hernández Pedrero—. La reseña que elaboramos de aquel libro se tituló «Racionalismo crítico para una época de incertidumbre», entendiendo como tal período el marco sociopolítico mundial establecido a partir de la infausta crisis económica de 2008; ahora, y tras el confinamiento planetario que se inició a raíz del covid-19, pocas dudas caben de que la «incertidumbre» que otrora padecíamos se ha metamorfoseado, con desagradable brusquedad, en una «pesadumbre» sostenida sobre la base de una precariedad aún más cruda que la de su denominación precedente. Por este motivo no es de extrañar que los coordinadores de *Ética y política* subrayen, en su escueta presentación, que, en efecto, «corren tiempos inciertos», si bien de inmediato añaden que «los tiempos inciertos son propicios [...] también para el asombro y para renovar la búsqueda de sentido», de ahí que concluyan diciendo que «corren tiempos filosóficos», lo que equivale a afirmar que la reflexión sosegada y comprometida con la tradición y el lenguaje siempre es pertinente por muy adversa y hostil que sea la coyuntura histórica, ya que dicha reflexión sirve no solo de acicate en medio de la grotesca charlatanería que contamina el ambiente, sino también para «revisar y cuestionar el conjunto de consideraciones ético-políti-

cas que han conformado y conforman nuestro mundo»¹. Pensar y repensar filosóficamente en estos duros momentos de indefinida pesadumbre; ése, y no otro, es el objetivo de este heterogéneo conjunto de ensayos.

Pablo Ródenas (reconocido discípulo de Muguerza) es el encargado de inaugurar la serie de trabajos que integran el libro, y lo hace desde su especialidad, la filosofía política², o, para ser más exactos, desde la perspectiva poli(é)tica³. Ródenas, a lo largo de numerosos escritos, ha definido en profundidad este singular neologismo, mediante el cual pretende recuperar las «resonancias éticas» propias de la *polis* griega que la acción política «ha ido perdiendo en la modernidad» y que, asimismo, le permite el abandono de la razón meramente instrumental y el reconocimiento «de lo *vario*, lo *diverso* y lo *plural*»⁴

¹ P. ix.

² Consideramos pertinente reproducir la breve definición que Mario Bunge (fallecido justo antes del confinamiento, es decir, durante la transición de la incertidumbre a la pesadumbre) establece de la disciplina y de la figura del filósofo político: «En tanto que los politólogos describen y explican la política—sostiene—, los filósofos la examinan de manera crítica y sugieren mejoramientos y, en ocasiones, rasgos sociales radicalmente diferentes. Los filósofos políticos proponen escenarios y sueños allí donde los científicos sociales ofrecen instantáneas de las organizaciones políticas existentes». Por esta razón, concluye el autor argentino, «la filosofía política no es un lujo sino una necesidad, ya que es vital para entender la actualidad política y, sobre todo, para pensar un futuro mejor», cf., M. BUNGE, *Filosofía Política. Solidaridad, cooperación y Democracia Integral*, Barcelona: Gedisa, 2009, pp. 9 y 17.

³ ¿Por qué esa necesaria introducción de la «ética» dentro de la «política»?; de nuevo recurrimos a la autorizada voz de Bunge para explicarlo aforísticamente: «La filosofía posee una arista moral que la ciencia política no tiene»; «Sostengo que el componente más importante de la acción política es el moral, aunque también sea el menos visible»; «La política responsable no se basa en la ideología sino en la filosofía, especialmente en la ética, así como en la tecnología social», cf. M. BUNGE, *ibidem*, pp. 10, 26 y 27.

⁴ Pablo Ródenas Utray, «Un diálogo entre perplejos. A la busca del individuo poli(é)tico y comunitario», incluido en el volumen *Disenso e incertidum-*



mediante la aplicación estratégica de una racionalidad crítica y autocrítica, práctica y empática, voluntarista y cooperativa.

Aunque en opinión de Mario Bunge uno de los déficits que arrastra la filosofía política es su excesivo interés por analizar las obras de autores del pasado que poco aportan a los problemas del presente (en la medida en que cada pensador es preso de su época histórica y sus formas de producción y prejuicios socioculturales⁵), Ródenas se pregunta si uno de los problemas de los actuales regímenes democráticos pasa por un exceso de *voluntad de poder* que, entre otros nocivos efectos, mantiene *anestesiada* a la ciudadanía en el «conformismo» y la «insensatez»⁶. Para dar una respuesta pormenorizada a ese pertinente interrogante desde el razonamiento crítico poli(é)tico (y que, en última instancia, lo que persigue es «el *empoderamiento* [...] que necesita la democracia equitativista»⁷), Ródenas se apoya en la interpretación del autor de *Así habló Zaratustra* que realiza Martin Heidegger, pues a su juicio el filósofo del *Dasein* «presenta suficientes credenciales de sapiencia para abordar la cuestión de la voluntad de poder en Nietzsche como *deriva* de la muerte de Dios, el “todopoderoso”»⁸. Ródenas se muestra en todo momento enormemente crítico con Heidegger, pero, eso sí, desde una posición de sumo respeto; de ahí que, aun-

que discrepe a fondo con el autor de *Caminos de bosque* (entre otras cuestiones por la deformación que hace de Nietzsche para favorecer sus propios intereses filosóficos), a su vez reconoce su indiscutible calidad intelectual.

Por lo tanto, tenemos sobre el tablero de juego al *religioso, antiético y premoderno* Heidegger analizando al *ateo, antiético y moderno* Nietzsche. (No es casualidad, según parece, que en lo que coinciden ambos autores sea en el desdén que muestran hacia esa ética que Ródenas se empeña en reivindicar como elemento básico para los regímenes democráticos⁹). A juicio de Ródenas, los cimientos de la modernidad que tanto le duele a Heidegger se encuentran representados por el igualitarismo político universal (Spinoza), la ética universal (Kant), la sociedad de clases (Marx) y, finalmente, por la crítica de los valores sacros/absolutos y su reemplazo por unos valores construidos/flexibles (Nietzsche)¹⁰.

⁹ Mario Bunge ya advirtió que «con la excepción de Nietzsche, quien despreciaba la ética, y de Heidegger, quien decretó que era imposible, todo el mundo admite la necesidad de la ética», *cf.*, *Filosofía Política*, *cit.*, p. 185.

¹⁰ Las aportaciones intelectuales inequívocamente modernas de Spinoza, Kant, Marx y Nietzsche coinciden con la evolución de la democracia liberal y su transformación en la política, la economía, la cultura y la sociedad. Tal y como expone con acierto Roberto Rodríguez Guerra en su artículo del libro (pp. 111-126), existen cuatro etapas históricas fundamentales del liberalismo clásico, a saber: 1) *el gobierno representativo en oposición a la democracia* (entre mediados del xvii y principios del xviii, período en el que tenemos a Locke y a Spinoza, pero también a Cervantes, el símbolo poético de la modernidad, en palabras de Pedro Cerezo, tal y como recoge en el libro Francisco Javier CLEMENTE MARTÍN); 2) *de la democracia «antigua» a la democracia «moderna»* (entre mediados del xviii y principios del xix, período del que forma parte Kant y la Ilustración); 3) *de la nueva democracia a la democracia representativa* (en la primera mitad del xix, donde se situarían Tocqueville, Stuart Mill y Marx); 4) *la aceptación del término «democracia» por parte del liberalismo* (segunda mitad del xix, concluyendo, por tanto, con la figura del *nihilista* Nietzsche). Aunque tampoco conviene olvidar, como matiza Daniel Bernabé, que la espiral de transformaciones que trajeron consigo los tres siglos de desarrollo modernista en los que el liberalismo acabó imponiéndose al absolutismo no supuso una ruptura con la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, ya que «todos han pasado de súbdito»

bre. Un homenaje a Javier Muguerza, Madrid, Plaza y Valdés, 2006, de J. Francisco Álvarez y R.R. Aramayo (eds.), p. 172.

⁵ Sirvan estas dos sentencias aforísticas para entender el punto de vista radical de Bunge: «La filosofía política no es todavía un área bien definida: planea entre la teoría política y el fantaseo utópico. Dedicar demasiado tiempo a analizar las obras de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Kant, Rousseau o Bentham. Pero ninguno de estos pensadores pudo haber anticipado ninguno de los problemas políticos más apremiantes de nuestra época»; «Leer libros antiguos es un agradable pasatiempo, pero no reemplaza la investigación de las cuestiones candentes y de los problemas filosóficos que estas suscitan», *cf.*, M. BUNGE, *cit.*, pp. 10 y 23.

⁶ P. 17.

⁷ P. 1. Para un estudio más extenso del término «equitativista» se recomienda la consulta del artículo de Ródenas «El filosofar iuspoli(é)tico equitativista (una tentativa de Filosofía Política de la moral y el derecho)», en *Laguna: Revista de Filosofía*, n.º 30.

⁸ P. 3.





Respecto a Heidegger, la cuestión no tiene mayor recorrido: lo que a él le preocupa es la ausencia de Dios que arranca con Nietzsche (recordemos, como admitió el propio Heidegger en su célebre entrevista póstuma a *Der Spiegel*, que «sólo un Dios puede aún salvarnos»), por esa razón, para Ródenas, el rescate heideggeriano de «valores supremos» se instala «en la más alta cumbre de la metafísica, esa que creía haber superado»¹¹.

Ródenas remata su ensayo dejando constancia de las incontables manifestaciones reaccionarias que se están apoderando del espacio público en las democracias actuales, lo que desde su punto de vista supone una grave insuficiencia de la razonabilidad poli(é)tica y la equidad¹². Y deja en el aire la incómoda pregunta de cómo es posible que la ciudadanía no reaccione a este y otros peligros que asechan a la frágil convivencia planetaria y se quede «como anestesiada por los disvalores del conformismo y la insensatez»¹³. Una pregunta que, como veremos, será respondida más adelante.

Después de Nietzsche –el autor que cierra el siglo XIX y abre el XX– la democracia liberal se consolida, y ello permitió, entre otras cosas, la aparición de los movimientos vanguardistas que cuestionaron la autoridad y los dogmas absolutos –incluido el tiempo, que ha dejado de

ser eterno para convertirse en efímero–, por ese motivo algunos autores consideran los años que van de 1900 a 1939 como el último escalón de la modernidad (no hay que olvidar, como muy bien apunta en su texto Rayco José Herrera Reyes, que nos encontramos en plena resaca de la «muerte de Dios», así como de los ideales humanistas vigentes hasta entonces¹⁴). El problema es que durante este trepidante espacio temporal también se suceden la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa; para Daniel Bernabé, a causa de la segunda, «la burguesía, temerosa de que el virus rojo se extienda, deja a un lado la coartada civilizatoria del liberalismo y lo despoja de sus ropajes de derechos y libertades»; por esta razón, prosigue, «financia al fascismo, lo arma, le da cobertura legal y legitimidad electoral»¹⁵.

Pero antes de que el fascismo engordara con premeditación y alevosía hasta desencadenar la Segunda Guerra Mundial –tras el ensayo previo de la Guerra Civil Española–, los valiosos miembros de la Escuela de Frankfurt¹⁶ ya se encontraban analizando con lupa cada mácula del complejo engranaje social de entonces, lo que los llevaría a concluir, como así demostrarían los trágicos acontecimientos futuros, que las formas de dominio autoritarias se estaban apoderando del planeta. En este contexto de «transformaciones del mundo liberal burgués»¹⁷ se encuadra la sugestiva «teoría de los *rackets*» que elaboraron Max Horkheimer y Theodor Adorno y que es comentada aquí por Marcos Hernández y Carlos Marzán: «a pesar», señalan los segundos, «de que

tos a ciudadanos, pero algunos, la mayoría de hecho, portan ahora unas nuevas cadenas», cf., D. BERNABÉ, *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*, Madrid: Akal, 2018, p. 39.

¹¹ P. 6. Según Ródenas, «a lo que aspiraba el filósofo de Messkirch no era a desacralizar, sino a resacralizar el mundo» (p. 5). (Esa «fe cristiana a toda de prueba» de Heidegger explica, por ejemplo, que un número nada desdeñable de sus discípulos sean teólogos, católicos confesos y creyentes desorientados. El mismo Gianni Vattino, por ejemplo, en una entrevista reciente, reconoció –se agradece la sinceridad– que a Heidegger «la única manera de leerlo útilmente es como un pensador cristiano [...]. Yo lo veo como un intérprete de Occidente que se inspira en el cristianismo como hilo conductor», cf., *El País*, 28/06/2019, p. 33.) Por otra parte, y en relación con el apartado de los valores, para Ródenas cualquier valor «deber ser, además de construido y justificado, debatido, acordado e instaurado de forma democrática. Por tanto, nunca ninguno podrá ser sagrado», p. 15.

¹² P. 17.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ P. 99.

¹⁵ D. BERNABÉ, *La trampa de la diversidad*, cit., p. 41.

¹⁶ El economista marxista Alfred Sohn-Rethel (1899-1990), a quien Chaxiraxi ESCUELA CRUZ dedica en el libro un cuidadoso, sobrio y preciso texto en que reivindica su figura –un tanto olvidada, nos recuerda, en el ámbito bibliográfico español–, estuvo próximo al grupo de la Teoría Crítica, si bien nunca llegó a involucrarse a fondo con ellos. No obstante, la influencia frankfurtiana de A. Sohn-Rethel es innegable en citas como la que Chaxiraxi Escuela Cruz ha seleccionado para encabezar su trabajo: «Como marxista me había quedado clara una cosa. Mientras no se le diera una respuesta materialista a la pregunta por el sujeto trascendental, el materialismo permanecerá injustificado», p. 127.

¹⁷ P. 22.

esa teoría sólo tiene un carácter fragmentario, no carece de relevancia para comprender el desarrollo de la Teoría Crítica y la evolución de las sociedades contemporáneas»¹⁸. El vocablo «*racket*», surgido del mundo del hampa¹⁹ y propio de las grandes ciudades (recordemos que en las primeras décadas del pasado siglo se produce un ensalzamiento de las metrópolis), es un concepto, según explican Hernández y Marzán, que designaba a los «grupos de individuos –que funcionaban tanto de modo legal como ilegal– cuyo objetivo era alcanzar parcelas de poder y mantenerse en ellas, y que defendían sus posiciones ofreciendo protección a cambio de lealtad. Para salvaguardar sus intereses no sólo ejercían la violencia física o simbólica, sino el chantaje y la extorsión en diferentes grados»²⁰. (A modo

¹⁸ P. 20.

¹⁹ La procedencia del vocablo explica el guiño divertido de Hernández y Marcos de encabezar cada nueva entrada de su artículo con citas de películas de gánsters, particularmente de la obra mayor dentro del género: *El padrino* (1972), de Francis Ford Coppola. Siguiendo con esta línea de referencias culturales que parece emular el tono más lúdico de *Dialéctica de la Ilustración*, Hernández y Marcos dan cuenta, en una suculenta página, de su sensibilidad cinéfila al citar películas con la temática de los bajos fondos, desde *The Racket* (1928), de Lewis Milestone, a la reciente *El irlandés* (2019), de Martin Scorsese. Se echa en falta, eso sí, la mención a *El precio del poder* (1983), de Brian de Palma, que consideramos el título de este género que más influencia ha tenido entre el público en las últimas décadas, al tratarse de una versión oscura del populista *American Dream*.

²⁰ P. 21. Más adelante recalcan los autores que «la categoría del *racket* [...] pretendía describir un sistema de dominio directo sin una justificación ideológica significa» (p. 26). Retengamos esta palabra: dominio. Porque de lo que se trata, en última instancia, es de una cuestión de poder, y éste se manifiesta desde el momento en que un individuo sabe que puede imponerse a otro, lo que explica que «no sólo existían *rackets* entre los privilegiados, sino, incluso, entre los menos favorecidos» (p. 28). (La figura del *racket* se refleja perfectamente en las ambiciosas novelas gráficas de Will Eisner, sobre todo en *Ansia de vivir*, *La avenida Dropsie* y *Las reglas del juego*, libros que a su vez participan de la técnica narrativa de la novela urbana relatada en fragmentos con una amplísima galería de personajes que inauguró John Dos Passos con *Manhattan Transfer* –y que han proseguido destacados autores norteamericanos de la literatura posmoderna, como Thomas Pynchon, Don DeLillo y Paul Auster–.

de anécdota, decir que el antónimo de los *rackets* serían los *rednecks*, es decir, los paletos del sur de Estados Unidos que pueblan las novelas de los dos autores señeros de la Gran Depresión: William Faulkner y John Steinbeck).

En su análisis de la estructura capitalista, Horkheimer –también Adorno, pero sobre todo Horkheimer– fue capaz de advertir que la democracia liberal, tal y como ya se apuntó con anterioridad en la cita de Daniel Bernabé, estaba deviniendo en el puro fascismo: «[Horkheimer] sostenía –escriben Hernández y Marzán– que el período económico capitalista de la libre competencia y la autorregulación del mercado habían llegado a su conclusión. Se transformaba en un régimen económico cada vez más controlado desde la esfera política»²¹. No por casualidad durante las décadas de 1920 y 1930 se publicaron las primeras muestras de la narrativa distó-

Lo que mueve a los personajes de Eisner es el instinto de supervivencia en su estado más puro, la lucha por mantenerse en pie a cualquier precio y aunque sea a costa del otro –como dice uno de sus personajes, «todos luchamos en el agua, intentando asirnos a un tronco a flote para poder sobrevivir»–. Eisner muestra el lado más descarnado de la condición humana y, sorprendentemente, lo hace sin incurrir en efectismos de saldo ni baratijas maniqueístas: sus libros se encuentran plagados de sordidez, injusticia, egoísmo, frustración, crueldad, avaricia, picaresca, maldad y, por supuesto, violencia, demostrado, así, que valores tan infantilizados por la cultura popular como «bien» y «mal» no pueden ajustarse de forma categórica a las personas en su empeño desesperado por salir del agujero y posicionarse en la escala social –como ha señalado el crítico Jordi Doce, evocando soterradamente al segundo Wittgenstein, «si algo escapa a las leyes de la lógica son las relaciones sociales, la vida social»–. Tanto en *Ansia de vivir* como en *La avenida Dropsie* se desentraña la cara menos amable de las diferentes capas que conforman el sistema norteamericano: la burocracia, los bancos, los políticos, los periodistas, los empresarios, los autónomos, las religiones, la familia, las pandillas, los sindicatos y las mafias, estableciéndose, por cierto, un terrible paralelismo entre los dos últimos sectores, precisamente porque, como señala Horkheimer, «la sociedad bajo el capitalismo de Estado acaba configurándose como un conglomerado de grupos, capas, gremios, comités –distintos tipos de *rackets*– cuya función social no está determinada directamente por el beneficio, sino por la obtención y aumento de poder», p. 26.)

²¹ P. 24.



pica, como *El proceso*, de Franz Kafka; *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin, o *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley. En estas obras de ficción, igual que en las estructuras del capitalismo liberal, el individuo aparece diluido en medio de una sociedad tecnocrática que cada vez entiende menos y funciona a una velocidad cada vez mayor, una sociedad insaciable que le despoja de libertades y de autonomía y lo convierte en rehén de una superestructura burocrática. «El resultado de ese devenir —concluyen Hernández y Marcos— es “una sociedad de desesperados”, que cristaliza en sujetos que asumían pasivamente el poder, complacientes y sumisos respecto a las estructuras en las que se hallaban insertos»²². Por esta razón, porque se trata de un modelo de control perfecto que sigue vigente, la ciudadanía se mantiene «como anestesiada por los disvalores del conformismo y la insensatez».

El artículo de Rayco José Herrera Reyes sobre la antropología filosófica de Günther Anders profundiza en la alienación de los individuos dentro del mundo tecnificado que denunciaron Horkheimer y Adorno, con la diferencia de que Anders no se muestra, en principio, tan pesimista y negativo como los autores frankfurtianos; de hecho, Herrera Reyes indica que la filosofía de la tecnología de Anders «se caracteriza sobre todo por la defensa del ser humano. Sus reflexiones acerca de la técnica son siempre una lucha por la salvación práctica, real y efectiva de los seres humanos y del mundo en el que vivimos»²³. No obstante —matiza Herrera Reyes—, el pensamiento de Anders no anda exento de paradojas, lo que explica que el filósofo polaco también asevere que los sujetos se hallan cada vez más determinados por el desarrollo tecnológico: «según Anders, lo que nos conforma hoy en día [...] son [...] los medios mismos, es decir, los dispositivos. Unos dispositivos que no son neutros. Por medio de su estructura y funciones fijas determinan de antemano el uso que haremos de ellos y así, también, nuestras ocupaciones y nuestros modos de vida»²⁴. Por supuesto, ese mundo técnico es «profundamente político» (y

Herrera Reyes ilustra esa política de lo técnico con una serie de palabras significativas a la par que terribles: *animal simbólico, falta de imaginación, mundo artificial o pasividad*). Sin embargo», concluye Herrera Reyes, «mi percepción es que para Anders el ser humano encaja —demasiado— en el mundo técnico: es el engranaje perfecto»²⁵.

Precisamente ese *encaje* al que se refiere Herrera Reyes, y que se halla muy vinculado con las formas de control denunciadas por los miembros de la Escuela de Frankfurt, es la causa —volvemos a repetirlo— de que la ciudadanía se mantenga «como anestesiada por los disvalores del conformismo y la insensatez». En las actuales sociedades-pantalla —calificadas por algunos autores de *totalitarismo virtual*²⁶—, los individuos se encuentran más controlados que nunca, pero no lo perciben, porque vivimos atrapados en la

²⁵ P. 108.

²⁶ Por ejemplo, José Luis Molinuevo en *Humanismo y nuevas tecnologías*, Madrid: Alianza, 2004, pp. 55-59. Uno de los puntos clave para entender dicho totalitarismo virtual pasa, en opinión de Molinuevo, por la ausencia de una cultura de las imágenes, puesto que nos hemos criado en «una cultura occidental de raíz platónica y judeocristiana, orientada a la palabra y no a la imagen, más aún, basada en el desprecio de la imagen» (p. 30). Nos encontramos, por tanto, con la paradoja perfecta: no hemos recibido una educación en la imagen, pero, sin embargo, «comemos millones de ellas» y «por medio de ellas el yo se transforma constantemente en otro» (p. 127). Recientemente Remedios Zafra ha dado buena nota de los peligros del exceso de información: «No es lo mismo *unir* que *integrar* [...]. La información, si es excesiva, atrofia y dificulta el conocimiento. Para conocer hay que saber *prescindir*. Solo en lo que integra sombras y vacío puede generarse pensamiento. Raramente puede surgir de lo abigarrado que no respira ni de la mera acumulación repetitiva», cf., R. ZAFRA, *Frágiles. Cartas sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*, Barcelona: Anagrama, 2021, p. 119. De manera que, si atendemos a las perspectivas de Molinuevo y Zafra, los sujetos de ahora consumen con voracidad miles de imágenes pese a no haber sido adiestrados en ellas, son verdaderos yonquis de las imágenes, y esa desmesurada acumulación de imágenes en la cabeza para lo único que sirve es para mantener a los individuos controlados mediante el aturdimiento visual, un aturdimiento que nunca es percibido como tal puesto que todos creen realizarse como personas a través de las imágenes que, asimismo, creen dominar. Nos encontramos, por tanto, ante el engranaje perfecto, sin duda alguna.

²² *Ibidem*.

²³ P. 100.

²⁴ P. 105.



fantasía digital del mismo modo que don Quijote vivía la fantasía de los libros, o sea, en la incapacidad de realizarnos, «de adquirir realidad, de *ser* propiamente»²⁷. Éste es el motivo de que para Remedios Zafra resulte «cínico hablar de libertad de elección cuando en estas formas se hilan las más clara estrategias de control»²⁸.

Sin embargo, a pesar del mencionado paralelismo, lo cierto es que existe una diferencia esencial respecto a la figura decante del don Quijote que se mueve en un mundo chabacano, y es que se trata de una ficción esculpida a través de la sobresaliente ironía cervantina²⁹. Tal y como

²⁷ P. 37. Como explica Francisco Javier Clemente Martín, «la alucinación quijotesca supone, en términos de la persecución de un ideal de existencia, la imposibilidad de ser aquel que se aspira a ser, la *desrealización*. Es la expresión de un idealismo desbocado, que se encuentra, a su vez, inscrito en el perfil de un entorno que no se presta a la fructificación de la alternativa, definido por la rigidez y el inmovilismo, descarnadamente superficial», p. 38.

²⁸ R. ZAFRA, *Fragiles*, cit., p. 130. Tiago Santos, experto en formación de perfiles digitales, ha dado cuenta de los mecanismos de control de lo que somos rehenes con el teléfono móvil: «Por un lado somos muy cautos, les decimos por ejemplo a nuestros hijos que no hablen con desconocidos, pero a la vez les damos un móvil en el que van aceptando condiciones para poder avanzar»; «[en el móvil] no solo damos permiso para que accedan a nuestra información personal sino también a datos de otras personas que tenemos en nuestro móvil, ya que «en nuestro calendario del móvil tenemos las citas de trabajo, otras personas, teléfono, dirección, contactos de amigos. Al aceptar términos y condiciones de cualquier aplicación damos acceso al dispositivo, a la cámara, al micrófono, a la memoria del teléfono»; finalmente, respecto al micrófono en el móvil, dice Santos que «pueden escuchar nuestras conversaciones incluso cuando esa aplicación está apagada. Es cada vez más común y alarmante cómo tras tener una conversación con familiares o amigos te aparece en el móvil publicidad relacionada con los temas tratados», cf., *La Vanguardia*, 17/06/2021, entrevista que figura en última página del periódico, dentro de la sección «La Contra».

²⁹ Dicha ironía es interpretada por F.J. Clemente Martín como un «movimiento conciliador», pues «la ironía dignifica y temple la imaginación, suaviza las asperezas que confrontan a este irreconciliablemente con lo establecido. Un pensamiento irónico a la manera cervantina evita los fantasmas del utopismo tanto como rechaza claudicar ante la tiranía de lo consuetudinario», pp. 37 y 39.

ya se apuntó más atrás, Cervantes es uno de los pilares de la modernidad; otro de esos pilares es, qué duda cabe, Spinoza, cuya ética de la inmanencia tuvo la audacia de romper con el larguísimo dualismo alma/cuerpo al establecer que «la mente y el cuerpo son uno y el mismo individuo, que se concibe ora bajo el atributo del pensamiento, ora bajo el atributo de la extensión»³⁰. Y es que, como sostiene Vicente Hernández Pedrero, «hasta la redacción de *la Ética demostrada según el orden geométrico*, ninguna otra filosofía había planteado de manera tan radical y sistemática el vínculo material e inmanente entre la experiencia de transformación de los afectos del cuerpo y la generación de nuevas ideas emancipadoras en la mente»³¹.

De manera que el proyecto de la modernidad en el que el liberalismo político despliega sus alas se inicia con la ironía cervantina y la inmanencia spinozista, y se cierra, en cierto modo, con la crítica nietzscheana de los valores absolutos. Sin lugar a dudas, Spinoza es la figura clave de esta atractiva evolución del pensamiento, a la vista de su valiente apuesta por una filosofía «no antropocéntrica» y radicalmente humanista, con la que debería producirse el racional salto evolutivo desde «un primer género “imaginario y no

³⁰ SPINOZA, *Ética*, II, 21, escolio. Cita rescatada de la tercera nota a pie de página del artículo de Hernández Pedrero, p. 46.

³¹ *Ibidem*. Para mayor profundización en la línea de investigación en la que ha venido trabajando el profesor Hernández Pedrero recomendamos su libro *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2012. Dentro del presente volumen de *Ética y política*, el eficaz ensayo de Julio Alejandro CARREÑO GUILLÉN ahonda en el decisivo papel que los afectos desempeñan dentro de la teoría de Spinoza (o, por decirlo a su modo, en el «encuentro entre cuerpos»), mientras que en el instructivo artículo de Jezabel Rodríguez Pérez se expone la proyección pedagógica de la ontología spinozista, «en la medida en que nos ofrece una definición bien concreta del ser humano», p. 79. Por último, en el texto de Sara REYES ACOSTA se exploran las posibilidades de la danza como una filosofía de la corporeidad que la autora sitúa dentro del tercer género de conocimiento spinozista, «en tanto que está en conexión con las ideas de sabiduría (capacidad para conocer ciertas/muchas cosas) y de sensibilidad (capacidad para sentir ciertas/muchas cosas)», p. 94.



adecuado” de conocimiento»³² hacia el excelso –y «tan difícil como raro»– tercer género de conocimiento. La propuesta filosófica de Spinoza es, de hecho, tan revolucionaria que actuales movimientos de liberación de la mujer se inspiran en la inmanencia spinozista; tal es el caso de la italiana Rosi Braidotti, la principal exponente de los posthumanismos críticos. Su enfoque del concepto de *vulnerabilidad* es puesto en diálogo con el de otra importante filósofa feminista, la postestructuralista y teórica *queer* Judith Butler, en el segundo de los ensayos escrito a cuatro manos de este indisciplinado volumen: el que firman Myriam Hernández Domínguez y Mónica Cano Abadía. Para estas autoras, «los rasgos que definen el posthumanismo braidottiano descansan sobre una filosofía neo-materialista de la inmanencia que entiende que la materia es una y autopoietica, y que el sujeto no es unitario sino nómada y en constante relación con una multitud de agente no-humanos»³³. Partiendo de esa base, prosiguen, la propuesta de la teoría posthumanista de Braidotti debe tener lugar con la necesaria aplicación de un «plano de encuentro» para los distintos sujetos que comparten afectos y tratan de mantener una creación colectiva»³⁴. Un plano de encuentro que «se opone tanto al conservadurismo liberal contemporáneo como al relativismo y al derrotismo nihilista»³⁵, de ahí que la dimensión ética que propone Braidotti sea «afirmativa y de la alegría», lo que, en su opinión, «pasa por trascender la fuerza de lo negativo “reconociendo las emociones negativas como el dolor, la ira, la codicia y el miedo”»³⁶. Por esta razón Hernández Domínguez y Cano Abadía deciden centrarse en el concepto de la vulnerabilidad ya que, a pesar de la mala fama social que arrastra, se trata, como afirma Judith Butler, de «un rasgo constitutivo del sujeto», en la medida en que «existimos en una situación de vulnerabilidad frente a la pérdida, pérdida de reconocimiento, de la vida de otros o de nuestra propia vida», por lo que «no es posible estar al margen de esta condición de vulnerabilidad

primaria»³⁷. A juicio de Braidotti, hay que asumir esa vulnerabilidad intrínseca de las personas y, por ende, común, para, de ese modo –ojalá–, vencer al terrible «individualismo egocéntrico» que nos tiene atado de pies y manos y poder, así, acercarnos, en la medida de la posible, «a la comprensión del “nosotros”»³⁸.

³⁷ P. 146.

³⁸ Pp. 142 y 143. El actual mundo-pantalla (que ya fue pronosticado en 2011 en los primeros episodios de la inquietante serie *Black Mirror*) ha consolidado el nefasto «individualismo egocéntrico» hasta extremos inimaginables. En 2009, el sociólogo norteamericano Jeremy Rifkin veía con buenos ojos la evolución que hasta entonces había tenido internet; a día de hoy su optimista análisis no ha podido quedar más desfasado. Según predijo Rifkin, internet iba a favorecer una sociedad más participativa que, por extensión, también sería empática y ello acabaría generando un capitalismo distributivo socialmente más sensible: «Internet –decía– está convirtiendo el mundo en una gigantesca ágora pública»; «La red, más que los encuentros sociales cara a cara, parece sacar a la luz el “verdadero yo” de la persona»; «Internet es una herramienta que permite compartir y colaborar», cf., J. RIFKIN, *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*, Madrid: Paidós, 2010, pp. 534, 567 y 571. Pero no hagamos sangre; *a posteriori* se entiende la ingenua visión que Rifkin tuvo sobre internet y el mundo digital hace más de una década: en aquella época el portal YouTube todavía no había desarrollado la megaestructura con la que cuenta en estos momentos, ni existía el fenómeno de los *youtubers* y los *influencers*; Twitter era minoritario y WhatsApp, Instagram, Twitch y TikTok estaban por llegar. Por otro lado, cuando Rifkin realizó su diagnóstico no había el suficiente número de jóvenes criados en la nueva cultura tecnológica todavía en construcción. Ahora sí los hay, y el resultado no ha podido ser más catastrófico. Pero, para ser justos, en este último punto Rifkin sí encaminó mejor su olfato sociológico, pues supo alertar que internet estaba siendo el «despliegue de un exhibicionismo y un narcisismo ilimitados», cf., J. RIFKIN, *cit.*, p. 571. Rifkin no duda en señalar que cada generación es sustancialmente más narcisista que la anterior: «A los jóvenes se les ha repetido hasta la náusea que son especiales, que todo lo que hacen tiene valor y es merecedor de elogio, que antes de nada deben quererse a sí mismos y que si lo hacen, el mundo reconocerá su singular talento y sus contribuciones y los alabará»; «El problema es que cuando son tanto los jóvenes que se sienten especiales y más importantes que los demás, se vuelven menos tolerantes, están menos dispuestos a aceptar una crítica sincera, son menos capaces de gestionar los fracasos –que son parte inevitable de la vida– y de expresar empatía con los demás»,

³² P. 47.

³³ P. 141.

³⁴ P. 142.

³⁵ P. 143.

³⁶ Pp. 144-145.



El ensayo de Miguel Mandujano Estrada que cierra el libro prosigue, de algún modo, con la vía emancipatoria impulsada por Rosi Braidotti,

cf., J. RIFKIN, *cit.*, pp. 573 y 575. Y deja una incómoda pregunta en el aire: «¿Son los jóvenes realmente tan egocéntricos? ¿Hemos educado a una generación de narcisistas puros (monstruos, si se quiere) preocupados únicamente de sí mismos?», cf., J. RIFKIN, *cit.*, p. 575. La respuesta, por desgracia, es inequívoca: sí, ya que la actual sociedad-pantalla no puede ser más narcisista e insensible (como afirmó Mario Bunge, la insensibilidad es «el efecto moral del individualismo radical», cf., M. BUNGE, *cit.*, p. 106); el problema es que el narcisismo es el primer rasgo de los psicópatas, y esa psicopatía puede radicalizarse aún más en este horizonte de pesadumbre. Nos encontramos, por tanto, en un escenario alejadísimo de la sociedad empática anhelada por Rifkin y de ese «nosotros» que reclama Rosi Braidotti. Porque lo tecnológico es el reino del Yo; el *nosotros* descabezado del pasado se ha convertido en una suma de despiadados *yoés* desesperados por llamar la atención, por obtener, como sea, el reconocimiento público. Especialmente trágico es el caso de los jóvenes, que se refugian en el móvil y aceptan una sobreexposición impúdica en las redes sociales en busca de la validación que no encuentran en los estudios, los deportes, las amistades o en el amor, lo que explica el reconocimiento que ha alcanzado en los últimos años la figura del *youtuber*, percibido por los jóvenes como el nuevo héroe, el «elegido», la marca visible y bien posicionada en la que ellos desean convertirse. Porque en la sociedad-pantalla no hay personas, sino marcas. Marcas hambrientas de público, deseosas de disponer de una red de seguidores/consumidores que justifique su existencia. Así, el consumo digital, cada vez más personalizado, contribuye a alejarnos del nosotros y reduce la conciencia de grupo; cada cual solo tiene en cuenta sus intereses, mientras que los intereses comunes han pasado a ser «otros intereses». Por eso no hay ni rastro de ironía o de crítica en la sociedad-pantalla, porque «o estás con mis intereses o estás contra mis intereses». Por eso estamos cada vez más fragmentados por sexo, edad, orientación ideológica, religión, actitud vital, etnia, preferencias alimenticias, preferencias de ocio, preferencias sexuales, nivel de estudios y niveles de ingresos. Dado que la heterogeneidad o sociodiversidad es amplísima y difícil de armonizar, el sentido de la pertenencia es cada vez más complejo. Cada sujeto se percibe exclusivo y alejado del conjunto adocenado. El conjunto, el nosotros, es asumido como una rémora del pasado. Porque lo único que importa es el Yo. La marca. Entretanto, los márgenes de libertad en los que podemos mostrarnos *más vulnerables* sin temor a las represalias o a sentirnos rechazados y, por tanto, sentirnos más nosotros mismos, son cada vez menores y más estrechos.

tti, ya que se centra en el feminismo del tercer mundo en Estados Unidos que analiza la chicana Chela Sandoval, y que inspira, a su vez, el discurso del amor revolucionario de la activista franco-argelina Houria Bouteldja. El pensamiento de Sandoval –que bebe, entre otros, del de Roland Barthes y Franz Fanon– persigue, a través de ese feminismo del tercer mundo norteamericano, un igualitarismo «de resistencia» que case con las identidades, las otredades, las diferencias y las especificidades de las mujeres oprimidas³⁹. En opinión de Mandujano Estrada, la activista Bouteldja considera esa lucha de los oprimidos un acto de amor «con un principio autocrítico» y «político»⁴⁰ que debe desembocar, en última instancia, en una «hermenéutica que guíe las “movidas” revolucionarias de la descolonización»⁴¹ y articule «la transformación social mediante otras formas de emancipación»⁴².

Benito ROMERO

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48.06>



³⁹ P. 153.

⁴⁰ P. 162.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² P. 163.

La filosofía antigua como cura del presente y materia novelable / Ancient Philosophy as a cure for the present and a matter for novels
Ilaria GASPARI, *Seis semanas con los filósofos griegos*. Barcelona: Ed. Lumen, 2020, 171 pp.

Seis semanas con los filósofos griegos, publicado por la reconocida editorial Lumen en 2020 y traducido al español por Xavier González Rovira, es la obra más reciente de Ilaria Gaspari, una filósofa doctorada por la Universidad de París I Panthéon-Sorbonne. Ya contaba con otros éxitos en Italia, tales como *Etica dell'acquario* (2015) y *Regioni e sentimenti* (2018).

La sabiduría griega antigua goza de una enorme revalorización en los tiempos actuales. Y esto no es fruto de la casualidad. El mundo se nos manifiesta a través de destellos luminosos que poco espacio dejan a la reflexión. El ritmo desaforado de nuestra contemporaneidad, además, está atravesado por lo financiero y lo individual atomizado. El sentido del sujeto, dentro de una red infinita de imágenes de compra y venta, parece que solo se logra a través del consumo. Y esto, qué duda cabe, deja cada vez más marginada a la filosofía, una disciplina que desborda la fugacidad de un presente, el nuestro, donde todo se escapa. Allende lo frenético, la filosofía griega de la época antigua supo detenerse, a veces con calma y a veces con parsimonia, en la riqueza no material del instante. Logró así no sucumbir a las inercias de un presente que, al igual que el nuestro, estaba sumido en una profunda crisis. Quizás por eso podríamos decir que, en general, la humanidad de la época antigua era más feliz que la de ahora. Y es que, aunque se viviera de una manera más incómoda, la especulación y la vida constituían un todo sin fisuras donde resultaba tan deseable como posible una forma de vida conscientemente elegida. En esta elección, la filosofía resultaba fundamental. Así lo afirmó, por ejemplo, el platónico Polemón en el siglo III a.C.

Es claro que, en este mundo que se mueve por inercias casi automatizadas y emocionalmente ansioso, la felicidad se ha convertido en una obsesión. De hecho, la introducción del volumen de Gaspari lleva por título «La felicidad de los antiguos». Lo que pretende es, ante

todo, (re)visitar las escuelas filosóficas que, después de la *eudaimonía* aristotélica y hasta el final de la era helenística, se enfocaron a que el ser humano lograra la felicidad. Pero no una felicidad que desaparece nada más ser apresada por un sujeto insaciable, sino una felicidad que converge con un destino afortunado que uno se construye mediante una correcta postura del cuerpo y la mente. Dicho de otro modo, la felicidad de los antiguos es una forma casi heroica de fidelidad a uno mismo (12). Las escuelas helenísticas, pues, persiguieron *el logro* de la felicidad, y no solo *merecerla* como pretendiera más tarde el moderno Kant. La felicidad, pues, se concibió como la gran vocación natural del ser humano y, en efecto, *Seis semanas con los filósofos griegos* arranca con una cita de Epicuro: «vano es el discurso de aquel filósofo por quien no es curada ninguna afección del ser humano» (p. 9). Por esta razón, parece más fiel al contenido de la obra el título italiano original, a saber, *Lezioni di felicità. Esercizi filosofici per il buon uso della vita* (2019).

Esta (re)visita al pensamiento de las escuelas helenísticas se presenta a partir de una necesidad vivencial de una mujer, tal vez de mediana edad, que en su juventud estudió filosofía. Esta mujer, de la que nunca se sabe su nombre, de pronto se encuentra desgarrada por uno de esos puntos de inflexión que la existencia no se molesta en avisar, y realiza una mudanza para dejar atrás una relación sentimental de diez años. Ella, a partir de la constatación de que es «cualquier cosa menos feliz» (p. 17), se da cuenta de que la verdadera educación filosófica pasa por dejar atrás la visión de la filosofía como que las clases de filosofía que recibió en la facultad constituyeron una cosa tan teórica como muerta, y emprende la tarea, junto a los clásicos antiguos, de convertir a la filosofía en una cura de reflexión y acción.

De las enseñanzas de seis escuelas se sirve la protagonista y a cada escuela dedica un capítulo. El primero, «Una semana pitagórica», recoge las quince reglas de los pitagóricos a la manera de quince directrices que van a hacer posible el ejercicio de una vida verdaderamente filosófica. Dicho de otro modo, el pitagorismo se vuelca en una «pura regla de conducta» (26) de la que se nutrió, por ejemplo, la filósofa Hipatia. La protagonista, a fin de cuentas, es víctima de dos de





los malos hábitos más usuales del presente y que no son otros que la evitación de los conflictos y la pereza. La disciplina pitagórica va a ser el primero de los seis antídotos contra la infelicidad: «desde que soy pitagórica en plena mudanza, la ociosidad, de ser la causa de todos mis vicios ha pasado a ser un pensamiento lejanísimo» (44). El pitagorismo, pues, se convierte en un valioso aliado para acabar con la acedía. El segundo capítulo lleva por título «Una semana eleática» y saca provecho de la clásica desconfianza en los sentidos, es decir, pone en entredicho «esa confianza que parecía obvia, indudable, el inquebrantable sobreentendido de mi propia existencia» (48), con el fin de captar el absurdo de las experiencias cotidianas. En mi opinión, este es uno de los capítulos donde Gaspari enfunda con más fuerza su ironía. Por ejemplo, a propósito del fragmento *Sobre la naturaleza*, celebra que Parménides esté muy lejos del clima competitivo de las carreras y publicaciones académicas actuales: ni Parménides ni los filósofos antiguos «buscaba la originalidad de los títulos para destacar entre sus colegas» (49). El escepticismo es el protagonista del tercer capítulo. De una manera más precisa, Sexto Empírico y Pirrón aparecen como herramientas para llegar a la ataraxia, un puerto de serenidad emocional que pasa por dejar a un lado el esfuerzo por «tenerlo todo bajo control, e intentar abandonarme al azar suspendiendo cualquier juicio sobre lo que hago» (73). Téngase en cuenta que el escepticismo al que se adhiere la autora a través de su protagonista sin nombre dista del escepticismo de corte moderno. Y es que Pirrón, «a pesar de reducir todo posible conocimiento a los hechos de la conciencia, nunca concede, ni siquiera a estos hechos, la plena posesión de la verdad» (74). El cuarto capítulo, y cuarto paso, de esta aventura filosófica hacia la felicidad está dedicado al estoicismo, la corriente filosófica que tanto gustó al emperador Marco Aurelio. Comienza con el lema «Soporta y abstente» (97), que ya da señales de que la ética estoica, con sus diaíresis y proaíresis, tiene al deber como una virtud nodal. Por esta razón, el estoicismo implica una forma de vida nada inercial y muy difícil de llevar a cabo: «ser estoico no es ningún paseo; incluso al margen de la filosofía, en el lenguaje común, significa asumir una actitud de constante

e imperturbable entereza» (103). Esta asunción viene determinada por una directriz que la protagonista cataloga como fundamental, a saber, «no dejarme llevar por deseos que yo no sepa con certeza que se harán realidad» (108). Lo imposible, pues, ha de quedar fuera de los planes de una existencia virtuosa. «Una semana epicúrea» es el quinto capítulo del volumen. Las enseñanzas de Epicuro, el filósofo de la amistad, y una vez leídas con atención, emergen en una doctrina del placer verdaderamente privativa. Los placeres por los que apuesta la ética epicúrea son los llamados «catastemáticos», esto es, «estable(s), estático(s), y hasta sedado(s)» (127). Así, al desarrollar esta ética de la serenidad, se puede comprender que el verdadero saber es aquel que aleja a la vida del miedo y del dolor. Además, mediante el epicureísmo la actualidad publicitaria, en tanto enclave de un neoliberalismo feroz, puede verse como una estafa gigantesca: los anuncios y los carteles publicitarios están colocados «por todas partes para engañar a la gente» (140). La última escuela rescatada por Ilaria Gaspari es la de los cínicos. Aquí, la autora ofrece un resumen que aclara lo estudiado y lo practicado por parte de su protagonista sin nombre. Con la escuela pitagórica aprendió a superar la pereza a través de la disciplina; con la eleática, dejó de considerar al tiempo como una propiedad suya que debía desarrollarse al compás de sus deseos; con el escepticismo, desconfió de lo que siempre consideró evidente y emprendió la tarea nada ociosa de plantear preguntas sobre casi todo; con el estoicismo, asumió que hay cosas que no se pueden cambiar; con el epicureísmo, a venerar la amistad y, por consiguiente, a tratar los deseos con familiaridad. Ahora, en este último capítulo, la escuela protagonista es la fundada por Antístenes poco después de la muerte de Sócrates. La mejor definición del estilo de vida cínico es una que la emparenta con la imitación del perro, es decir, profesa un auténtico desprecio hacia las necesidades inducidas. De hecho, el cinismo es una «actitud subversiva ante las reglas sociales vigentes» (152), lo que se traduce en un llamamiento a mantener una actitud crítica respecto a los malos hábitos, ciertamente dañinos, que en nuestra contemporaneidad acelerada llevamos a cabo.

Para finalizar, a pesar de algunos puntos que pueden hacernos pensar que la obra de Gaspari se suma a las producciones editoriales que apuntan, con estrategia comercial, a hacer de la individualidad encapsulada el problema y la solución de todo, no sería del todo correcto sumar este volumen a la nómina de los libros de autoayuda. *Seis semanas con los filósofos griegos* combina divulgación y erudición y es notable la formación académica de su autora. Muestra de ello es, por ejemplo, el amplio espacio de referencias bibliográficas que se ofrece al final, y que engloba tanto textos ori-

ginales, desde Aristóteles hasta Suetonio, como antologías, obras de consulta y ensayos filosóficos. De esta manera, me atrevo a concluir que estamos ante una obra que, mientras proporciona un estudio sesudo de la sabiduría antigua, aporta al lector pautas para no sucumbir a una actitud acrítica cada vez más generalizada.

Ana Isabel HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

Universidad de La Laguna

ana.isabel.her.rod@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48.07>



Performatividad y vulnerabilidad humanas en el teatro de Howard Barker / Human performativity and vulnerability at Howard Barker's theater P. SHAMS, *Judith Butler and Subjectivity. The Possibilities and Limits of the Human*. Singapur: Palgrave Pivot, 2020, 81 pp.

¿Se puede hablar de un estudio de la subjetividad en el teatro? ¿Cuál es el vínculo entre las teorías feministas de la identidad y la crítica del teatro? Parisa Shams condensa en un brevísimo libro el lazo que une la teoría feminista con los estudios teatrales. Para ello pone el acento en la filosofía de Judith Butler y la pone en escena en dos «casos de estudio» en la obra del dramaturgo británico Howard Barker, *The Castle* (1985) y *The Fence in Its Thousandth Year* (2005).

El texto se abre localizando la crítica del teatro en los debates feministas de los ochenta que alimentaron la intervención de Butler en la teoría feminista de la identidad. Seguidamente, saca a relucir los considerables efectos de la teoría feminista en general y, en particular, de la contribución de Butler, para el estudio de la subjetividad en el teatro.

Posiblemente este último tema sea la aportación más original de Parisa Shams y de esta publicación, en la que vierte los resultados de su reciente tesis doctoral, *Exploring ethical and performative subjectivity through the transgressive drama of Edward Albee, Howard Barker and August Strindberg* (2019), todavía por publicar. En el segundo capítulo de este libro, Parisa Shams posiciona la contribución de Judith Butler en contra de las *identity politics* y realiza una revisión de las reacciones que siguieron a ésta.

En esta línea, el capítulo tercero evalúa globalmente la teoría butleriana de la formación del sujeto y pone el énfasis en dos nociones que servirán de hilo conductor para el estudio de las dos obras de teatro, el deseo y el cruce de fronteras. Expone, asimismo, la apuesta de Shams por una política de la performatividad y por una ética de la relationalidad de corte butleriano.

Las obras de Barker ponen de manifiesto los límites de la agencia de unos sujetos formados en unas relaciones de dependencia fundamental con las otras, con los otros, que atraviesan tanto lo humano como lo no-humano. Esta condición

se muestra a la vez constrictiva y habilitadora, en cuanto marca de desposesión y en cuanto condición para la agencia.

Con toda claridad, Shams sabe leer, con una nitidez sorprendente, los dos momentos clave en la teoría de la formación del sujeto de la filósofa estadounidense. La teoría de la performatividad del género que expone en *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990) y la condición de vulnerabilidad corporal y de opacidad en la que se encuentra todo sujeto, que adquiere una renovada importancia a partir de la publicación de *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (2004) y de *Giving an Account of Oneself* (2005).

Aquí la aportación de Shams no consiste ya simplemente en plantear el estudio de la subjetividad en los estudios teatrales, o en la relación de éstos con la teoría feminista, sino en poner hábilmente en escena tales momentos de la filosofía de Butler en la obra del dramaturgo británico Howard Barker.

Tal aportación se encuentra en el capítulo cuarto. Shams encuentra en los protagonistas de *The Castle* una exploración de la sexualidad transgresora. El autor del drama plantea cómo el deseo erótico puede ser una fuente de fuerza capaz de sobrepasar las normas sociales y las ideologías. A través de la protagonista, Ann, Barker escenifica un deseo sexual extremo que busca exhibir el carácter fluido y no-binario de su identidad de género.

Con cierta sospecha y contra Barker, Shams argumenta a favor del carácter ambivalente de la sexualidad y del género con respecto a la norma. Apoyándose en Butler, destaca el aspecto limitante y productivo de la norma, por el que el sujeto se ve preso de los términos que le inauguraron y, a la par, habilitado para la agencia. El momento extremo que ejemplifica esta condición bivalente es el suicidio de la protagonista, Ann, como vía de agencia subversiva. Con estos elementos Shams estudia críticamente la función de la norma en la formación del sujeto y pone a prueba la teoría de la performatividad de la filósofa estadounidense.

En la segunda obra, *The Fence in Its Thousandth Year* (2005), Shams se centra en la condición de radical interdependencia y de exposición



de todo sujeto. Esta vez destacan dos personajes, Duchess Algeria, de sexualidad voraz, quien realiza rituales sexuales en la frontera y mantiene relaciones sexuales con su hijo ciego, y Photo, el hijo, que revive un regreso a la niñez, tras percatarse de con quién mantenía sus relaciones.

Shams halla en la sexualidad de Duchess Algeria un ofrecimiento de reconocimiento al otro, que es fruto de una sensibilidad hacia éste que capta el valor de los lazos que los unen y la común precariedad que éstos comportan. Por otra parte, el regreso de Photo al cochecito de bebés es indicador de la incoherencia y la inestabilidad que corresponden a toda narrativa de la identidad, y de la opacidad del sí-mismo, para las otras y para sí, que paradójicamente es aquello que hace posible toda responsabilidad ética. Con este análisis, Shams descifra en el teatro de Barker la inevitable precariedad y opacidad en la formación del sujeto que defiende Butler a partir de 2004.

En este punto Shams recoge las conclusiones, en el capítulo quinto. Las y los protagonistas de Barker, y Ann, de identidad no-binaria, escenifican la persistencia por transgredir las fronteras y los límites que constituyen al sujeto, fracturado e incoherente, y la naturaleza performativa de su formación. Del mismo modo, exponen la dependencia fundamental y el deseo de reconocimiento que los une tanto a lo más humano como a lo no-humano, dependencia que expone su opacidad y que les permite hacerse cargo éticamente de las demás, de la alteridad.

Tiene valor que Shams cierre con el tema de lo humano y que no desdeñe el cruce de fronteras hacia lo monstruoso, lo abyecto, lo menos que humano y lo no-humano. Butler entiende lo humano al menos en dos sentidos en su obra. Lo humano puede remitir al universal que indica aquel ámbito, mediado por normas de reconocimiento y puesto por ciertas condiciones de pensabilidad, que delimita lo que es un sujeto viable y reconocible, una vida vivible, capaz de hablar y cuya palabra puede ser escuchada. Al mismo tiempo, lo humano adquiere otro sentido, como figura de la relación ética, que aprehende la vulnerabilidad ajena y se hace cargo de ella. La relación humana significa para la filósofa asumir la demanda ética que proviene de la vulnerabilidad ajena. Shams detecta con claridad el cruce entre los límites de lo establecido normativamente como humano en las dos obras de Howard Barker, pero ¿qué hay de lo humano como figura de la relación ética? ¿No podemos entender el ofrecimiento de reconocimiento *queer* de Duchess Algeria como la más humana de las acciones? ¿No es la opacidad de Photo, en su cochecito, la más vulnerablemente humana de las condiciones? ¿No es el grito del suicidio de la protagonista de *The Castle*, Ann, el alarido *queer* y más humano que pueda haber?

Javier MOSCOSO CALA
Universidad de Málaga
javiermoscoso@uma.es

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48.08>



Filosofía de la imagen para alumbrar el presente / Philosophy of the image to brighten the present
José Manuel SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, *La imagen de nuestro presente*. Madrid: Dykinson, 2019, 320 pp. ISBN: 978-84-1324-433-4.

La ubicuidad de las imágenes resulta hoy difícilmente cuestionable. Desde la invención de la fotografía estas se han multiplicado de manera extraordinaria, llegando a usurpar, en muchos casos, el papel antes reservado al lenguaje y reconfigurando la manera de conceptualizar el mundo. Esto lo sabemos bien los docentes, a los que alumnado y teorías pedagógicas siempre remozadas reclaman de manera constante mayor presencia de lo visual en detrimento del discurso en las aulas. Las imágenes, no obstante, exigen una semántica y una semiótica propias e implican el reto de un análisis crítico con herramientas diversas a las empleadas con la palabra. Por ello no es de extrañar que, de forma análoga a como el proyector ha ido arrumbando a la denostada (con justicia o sin ella) clase magistral e incluso a la tiza en las aulas, el giro lingüístico se haya ido replegando en favor del giro icónico de G. Boehm y el giro pictórico de W.J.T. Mitchell; de la *Bildwissenschaft* si nos situamos en la tradición alemana o de los estudios visuales si optamos, en cambio, por la corriente anglosajona.

Este es el contexto en el que se inscribe el libro que reseñamos. Su autor, José Manuel Sánchez Fernández, profesor de Filosofía en la Facultad de Letras de Ciudad Real, perteneciente a la Universidad de Castilla-La Mancha, se centra en propuestas teóricas que se inscriben sobre todo en las últimas décadas, que es cuando proliferan las imágenes generadas por medios tecnológicos que reproducen de manera artificial la realidad. Sin embargo, el profesor Sánchez subraya desde el comienzo que el objeto de su reflexión no son las imágenes en plural, sino la imagen en singular y manifiesta que se da entre ambas una diferencia ontológica. Más en concreto, lo que se propone es, en sus propias palabras, «mostrar y comprender qué es y cómo se produce la *imagen de nuestro presente*»¹. Nos encon-

traríamos frente a un problema de conceptualización de la *imagen* que, como realidad peculiar, nos circunda. Para llegar a arrojar luz sobre la *imagen* se procede propedéuticamente comenzando por las imágenes. Si estas representan la «visualización», a la *imagen* le corresponde la «visualidad».

Con este punto de partida, José Manuel Sánchez trae a colación autores escasamente frecuentados cuando se habla de la imagen, como lo son M. Bajtín, Z. Bauman, H. Blumenberg, R. Koselleck, H. Arendt, M. Heidegger o incluso G.W.F. Hegel, entre otros. Tan potente armazón conceptual convierte al volumen en un texto muy exigente para el lector. Serán especialistas en filosofía, historia social, crítica cultural o estética quienes extraigan el máximo provecho también de un pormenorizado aparato de notas que hace hincapié en las relaciones de lo expuesto con la actualidad, incluso periodística; y en las etimologías, principalmente del alemán.

El libro se divide en tres grandes capítulos que constan a su vez de diversos apartados y subapartados. El primero de estos capítulos, titulado «Imagen, temporalización y época», tiene cierto carácter introductorio y se centra en realizar un análisis de los problemas que presentan las relaciones entre la imagen y el poder en la Ilustración, época que constituye siempre la primera interlocutora para el profesor Sánchez a lo largo de cada uno de los capítulos del volumen, pues, a su entender: «La ilustración se ha concebido como un periodo histórico y, además, como una época que prolonga su alcance indefinidamente más allá de su duración en el tiempo, superando la diacronía que implica la temporalidad»². Esto hace que sea un referente insoslayable si de entender el presente se trata. La Ilustración aglutina una problemática crítica, al ser, por un lado, un proyecto ambicioso y fecundo, germen del actual Estado social y democrático de derecho, que, sin embargo, presenta una «quebra» ulterior cuyos efectos alcanzan también hasta el presente.

Este último constituiría, en la terminología de Blumenberg, un «umbral epocal» en el

¹ José Manuel SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, *La imagen de nuestro presente*, Madrid: Dykinson, 2019, p. 135.

² J.M. SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 47.

que, además, siguiendo a Koselleck, se produce un bloqueo del *horizonte de expectativas* –de ese futuro presente, que es un *aún-no*– que impide que haya un cambio en el espacio de experiencia –ese pasado-presente que entronca con la Ilustración–. Koselleck constituye, precisamente, uno de los referentes fundamentales de este primer capítulo en el que se comienza por estudiar las representaciones del poder ante todo en la Modernidad, aunque se arranque en la Edad Antigua y se llegue hasta el presente, deteniéndose en los totalitarismos del siglo xx. Destaca en este recorrido una imagen, la del poder como cuerpo, cuyo epítome encontramos en el Leviatán hobbesiano³.

Las imágenes que surgen del poder no son solo signos, sino también índices que caracterizan a una época, lo cual lleva hasta el concepto de *cronotopo* de Bajtín. Circunscrita esta noción a la teoría literaria, a Bajtín le sirve para caracterizar el modo en que el espacio y el tiempo se comprimen con fines narrativos. Aplicado el concepto a la Ilustración, se puede entender cómo en esta se produce la inversión del tiempo cronológico en una temporalización que de algún modo la prolonga más allá de su presente, convirtiéndola en *umbral*. Esto entronca con Koselleck y su análisis de la *Sattelzeit* (período bisagra), a partir de la profundización en los conceptos de «crítica» y «crisis». Asimismo, tras un breve paso por Hegel, se explica cómo H. Gumbrecht aplica el concepto de cronotopo al «tiempo presente».

El segundo capítulo lleva por título «Metáfora, intencionalidad y visualidad» y está dedicado al desarrollo de distintas teorías sobre el giro icónico y su determinación en la filosofía de la imagen, hasta desembocar en la ciencia de la imagen (*Bildwissenschaft*). El punto de partida es, de nuevo, la Ilustración, esa época histórica que se condensa en una metáfora visual, la de la iluminación (*Aufklärung*), que en alemán abre la puerta a un tiempo nuevo: la Modernidad (*Neu-*

zeit), según la lectura de Blumenberg en *Paradigmas para una metaforología*. El análisis que este realiza de la metáfora resulta muy fecundo para los propósitos del profesor Sánchez, pues la ciencia de la imagen se vincula con el dinamismo que la metaforología de Blumenberg imprime a la metáfora en oposición al estatismo del concepto, al que siempre rebasa, pues «*donde no llega el concepto aparece la metáfora*».

Hay en el seno de la metáfora una «tensión fórica» que es la «traslación» de un sentido de la realidad «iluminado» bajo la luz de una nueva experiencia. Esa «portabilidad» (*Übertragung*) implica el rebasamiento de un umbral dado y permite así romper con un contexto presente y temporalizado, de modo que la metáfora puede interpretarse como una relectura de la «expectativa» (*Erwartung*). La propuesta de Blumenberg obliga, en cierto modo, a remontarse a la concepción kantiana de los conceptos, a la luz de la cual se establece una estrecha relación entre la ontología del pragmatista norteamericano Peirce y la de Blumenberg. Dentro del ámbito de lo visual, la metáfora aparece como imagen de un concepto, a raíz de lo cual se aborda la noción de «acontecimiento» en Heidegger.

Una vez puesta de manifiesto la importancia de la metáfora, en tanto que «portabilidad», para la ciencia de la imagen, cobra relevancia la propuesta de E. Fink sobre el contexto, el portador y la imagen. Resulta relevante cómo el filósofo alemán presenta la mediación entre estas tres instancias, así como su concepto de ventana (*Fenster*) o umbral-visual; pues este permite conectar temáticamente la ciencia de la imagen con la historia conceptual que se había abordado en el capítulo anterior. También con Blumenberg enlaza G. Boehm, que subraya cómo la metáfora «traduce y transporta» (*mitübersetzt und mit-überträgt*) a lenguaje aquellas realidades que, por su configuración o novedad, se resisten a la conceptualización. De este modo, la metáfora aparece como aquella realidad que comunica mediatamente la visualidad con el lenguaje y todo ello sin excluir la conceptualización sino, simplemente, yendo más allá del concepto.

Significativa resulta también la ontología de la imagen que H. Jonas presenta en *Homo pictor* y su confrontación con la teoría de K. Sachs-Hom-

³ Cabe mencionar en este sentido que el modo de concebir el cuerpo da lugar a dos versiones del giro icónico, según ha expuesto Ana García Varas: «Imágenes, cuerpos y tecnología: dos versiones del giro icónico», *Thémata*, 46 (2010), 717-730.





bach a partir de la cual se configuran los estudios más actuales sobre la codificación de las imágenes. Asimismo, se exponen distintas teorías que, desde la fenomenología, desarrollan las relaciones que se establecen entre el contexto, el portador y la imagen. En este punto se abordan las propuestas de H. Belting, B. Waldenfels y M. Imdhal, que entienden la imagen como una realidad dinámica.

El capítulo tercero, titulado «Movimiento en la imagen», está dedicado a la cinemática de la imagen y propone, además, una curiosa vinculación entre silencio e imagen. Partiendo de Gumbrecht, la cinemática se entiende como «la sucesión de 'imágenes' entre su *estasis* fenoménica y la *dynamis* de su contenido»⁴. En su exterior, como *presencia* de imágenes, la imagen aparenta ser una cosa; pero la realidad *presente* en su interior es otra. Hay, por tanto, en la imagen, una ambivalente capacidad de representación estático-dinámica. Para analizar cómo la imagen se mueve a través de imágenes, el profesor Sánchez recurre a la noción de «cronosigno» de Deleuze. A su vez, tomando como apoyo el enfoque antropológico de H. Belting, se subraya la descorporalización a la que queda sometida la imagen a través de una virtualidad que nos es cada día más familiar.

La última sección del libro está dedicada al silencio, esa situación fenomenológica de la que resulta prácticamente imposible tener una experiencia completa, a no ser que esta se dé de forma artificial e intencionadamente. No hay silencio absoluto en la naturaleza y, además, este resultaría difícilmente soportable para los seres humanos sin llevarlos a la locura. Las imágenes aparecen, sin embargo, como una de las expresiones fenomenológicas del silencio, puesto que se conciben como creación carente de ruido. Se comportan como una metáfora, en el sentido que a esta le imprime Blumenberg.

Tras haber estudiado la vinculación entre icono e imagen en el capítulo segundo, ahora cobra importancia establecer qué es lo visible

y relacionarlo con la vivencia que implica el silencio. Vuelve a prestarse atención aquí a los trabajos de Jonas y Fink y adquiere peso la contraposición entre la *iconostasis* y la *iconodynamis*, pues esta última supone el movimiento interno de la imagen, su potencia para rebasar sus límites contextuales (ámbito, ubicación, soporte, etc.). La imagen limitada es, en cambio, iconostasis y, además de resultar irrebable, puede silenciar aquella realidad que se produce más allá de lo físico y tangible.

A partir de este análisis, la iconostasis se revela como fundamental para el cometido del libro, que no es otro que determinar la imagen de nuestro presente. Habitamos un presente hierático, en el que la realidad circundante no parece rebasable y, por tanto, no puede darse un traspaso de umbral epocal. Ante esta perspectiva, la única respuesta posible parece de tipo iconodinámico. No es casual que casi todos los idiomas presenten una equiparación entre el silencio y la quietud, por un lado, y el ruido y la agitación o el movimiento por otro. Este binomio bloquea en realidad el cambio dando lugar a una contienda agotadora que se extiende a todos los ámbitos, principalmente a la política y la economía, con reverberaciones incluso en educación. La vorágine de sucesivas leyes educativas, nacidas al albur de uno u otro ideario político-económico, a la que se ha acostumbrado España en las últimas décadas es un buen síntoma de este estado anómico al que parecemos abocados. Cancelado el horizonte de futuro, queda entregarse a un consumo que, tan fugaz como voraz, creemos falsamente que nos vivifica. Y en este hoy, «la 'imagen genuina' corresponde con una *vivencia*, cuyo contenido es plenamente *dinámico*, *silente* y que carece, en su mayor parte de ruido, aunque no tanto como para que nos lleve a la locura»⁵.

Lorena RIVERA LEÓN

lorena.rivera17@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48.08>

⁴ J.M. SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 246.

⁵ J.M. SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 320.

Topografía de la filosofía del lenguaje / Topography of the Philosophy of language
David PÉREZ CHICO, *Cuestiones de la filosofía del lenguaje*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, 585 pp., ISBN 978-84-17633-43-1.

Cuestiones de la filosofía del lenguaje es una obra colectiva, pero no coral. En ella se tratan de forma relativamente independiente diversos temas de la Filosofía del Lenguaje, pero el tratamiento que ofrece de la disciplina hace que esta obra no constituya, además de por lo evidente de su género, una introducción al uso. Ni describe la historia de la disciplina ni expone sistemáticamente sus tópicos. Esa falta de unidad ya fue característica de la obra que le antecedió, *Perspectivas en la filosofía del lenguaje*, publicada en el año 2013; y, contra lo que pudiera parecer, más que vicio, esto puede ser una virtud.

Y es que, a pesar del conocido carácter técnico de la Filosofía del Lenguaje, probablemente este texto interesará a un público bastante extenso. Ni sólo al alumnado, ni tampoco sólo al profesorado. Porque, aunque el estilo es, por sentido común, diverso, conserva una cierta unidad de fondo. Predomina la voluntad de claridad, lo cual, posiblemente, se deba a la común militancia analítica de la práctica totalidad de los autores. No obstante, claridad no siempre es antónimo de dificultad. Por ello, quizás, quienes más se beneficiarán de las reflexiones que en él se contienen sean los que ya se hayan familiarizado con los problemas de los que típicamente se ocupa la Filosofía del Lenguaje. Puede servir de manual, sí, pero, ante todo, sirve de guía, acaso de mapa, para quien ya esté en el terreno de la Filosofía del Lenguaje.

Las cuestiones que en él se tratan ubican discusiones y marcos de discurso, focalizan corrientes y evidencian perspectivas, pero toda la información que este texto nos ofrece puede fácilmente perderse si se plantea como una mera introducción. Aunque si es verdad lo de que «a nadar, se aprende nadando; y a hablar, hablando», quizás esa desorientación inicial sea, de hecho, la mejor introducción posible.

Cuestiones de la filosofía del lenguaje empieza con una introducción redactada por D. Pérez

Chico, que es también el editor del libro, en la que se nos presenta sucintamente algo de la historia de la Filosofía del Lenguaje a la vez que se nos dan a conocer los contenidos de la obra.

El capítulo primero, «Lenguaje y lógica en perspectiva fregeana», de Alberto Moretti, explica los conceptos fundamentales del logicismo fregeano, mostrando el desarrollo sistemático de los mismos.

El capítulo segundo y el capítulo tercero van, por así decirlo, de la mano. Ambos se ocupan del ya clásico problema de la unidad del significado. El segundo, «La unidad en el *Tractatus*», de José Zalabardo, nos presenta el modo en que Wittgenstein, quizás gracias a sus conversaciones con Russell, trató de solucionar este problema en el *Tractatus*. El tercero, «El problema de la unidad lingüística del significado», de Carlos Yebra, repasa algunos hitos en la historia de este problema para, finalmente, centrarse en la propuesta que Collins plantea en su *The Unity of Meaning*.

Nuevamente, el cuarto y el quinto van coordinados sólo que de diferente modo. No se ocupan directamente del mismo tema, pero sí de algo cuya tematización depende de lo que en ellos se trata. El capítulo cuarto, «Nombres propios», de Eduardo García, se ocupa, tal y como indica su título, de uno de los problemas más reconocidos dentro de la Filosofía del Lenguaje. En su ensayo se examinan las complicaciones de los diversos descriptivismos, de los referencialismos y, finalmente, del predicantismo. El capítulo quinto, «¿Pueden ser rígidos los términos generales?», de Eleonora Orlando, profundiza en lo que ya Kripke defendió en su *Naming and Necessity*: los términos generales pueden ser rígidos, solo que, tal y como nos dice Orlando, debe reconducirse en cierto modo esa rigidez. Los términos generales podrán estar correlacionados con una única e idéntica propiedad en todos los mundos posibles. Puede, sostiene Orlando, decirse que nombran o refieren directamente a ella.

En «Semántica y mundos posibles» Manuel Pérez Otero pretende aclarar la función y aquilatar el significado de la históricamente confusa noción de mundo posible. Para ello, traza una interesante genealogía del concepto además de explicar las principales teorías sobre la ontología de mundos posibles.



El «Contenido conceptual y sentido *de re*», que es el capítulo séptimo, Manuel de Pinedo analiza el problema que supone o supondría la existencia de un concepto *de re* para los perfiles más típicos dentro de la Filosofía del Lenguaje. El neofregeanismo de G. Evans, y también el de J. McDowell, le sirven para lograr una forma rica y radical de externismo que anula algunas dudas escépticas a la vez que rechaza algunas asunciones cartesianas profundamente arraigadas en la cuestión que le ocupa.

Javier Vidal, en el capítulo octavo, «Sentido, verdad e interpretación radical», nos presenta la teoría veritativo-condicional del significado en la versión de J. McDowell. Para ello, muestra los puntos de acuerdo y desacuerdo entre McDowell, Davidson y Dummett.

En el capítulo noveno, «“Significado” de Grice», Esther Romero explica el tan conocido como malinterpretado ensayo de P. Grice. Romero propone una minuciosa reconstrucción del sistema griceano del significado apuntando a las razones por las que Grice se decanta por una teoría que funda el sentido en las intenciones del hablante.

El capítulo décimo, «Pragmática e interacción: lenguaje y contexto social», de Cristina Corredor, muestra el modo en que, desde la concepción normativa del significado que se le suele atribuir al Wittgenstein de las *Investigaciones*, partieron la tradición pragmática y de corte convencionalista de J.L. Austin y la antes explicada tradición igualmente pragmática, pero de corte intencionalista de P. Grice. En este capítulo se describe el sistema conceptual de estas tradiciones y se definen con notoria claridad los conceptos que fundamentalmente vertebran sus teorías.

En «La (otra) filosofía del lenguaje cotidiano (I): los orígenes» Juan José Colomina nos explica el origen y el primer desarrollo de la filosofía del lenguaje cotidiano que pretende revisar malentendidos y destapar o anular determinados mitos. Para ello, enuncia ocho tesis encadenadas cuyo desarrollo muestra que la filosofía del lenguaje (1) no es una escuela, sino una metodología; (2) pretende la disolución de los problemas filosóficos al comprenderse como terapia; (3) no es ni quietista ni se desinteresa por los análisis rigurosos; (4) reviste cierto misticismo por

malinterpretar, quizás, la incorrección en el lenguaje y por supuestamente confundir el uso de la mención; (5) asume el giro lingüístico más allá de algunas oscuras pretensiones metafísicas; (6) consiste en un análisis conceptual basado en la dilucidación de hechos lingüísticos; (7) se interesa por una meta-filosofía del lenguaje más que por una mera descripción de los usos lingüísticos; y (8) al igual que la analítica más estricta, lo que pretende es conocerlo que es el caso.

El capítulo décimo segundo, «Subdeterminación, codificación e inferencia en la teoría de la relevancia: dos problemas y una solución», de Carmen Curcó, nos presenta, en su propia aproximación a la Teoría de la Relevancia, la idea de que «los enunciados en una lengua no codifican por completo por completo el significado que transmiten, únicamente constituyen evidencia para identificar las intenciones comunicativas del hablante» (p. 401). Mediante una visión minimalista del conocido esquema de la comunicación de R. Jakobson, la comunicación humana se nos explica como un sistema que de manera eficiente crea enlaces entre un rango de subsistemas cognitivos que entran en juego en la comunicación ostensiva humana.

Neftalí Villanueva, en el capítulo décimo tercero, «Expresivismo y semántica», pretende dar nueva cuenta de la relación entre expresivismo y semántica. La noción de significado expresivo, nos dice Villanueva, puede jugar diversos papeles en el análisis semántico. Así, salvando el problema Frege-Geach, puede postularse un expresivismo que se dice pre-semántico por ser lógicamente previo a la computación del significado veritativo-condicional. También puede haber un expresivismo semántico que se comprenda como alternativa a la semántica tradicional o un expresivismo pragmático que sitúe el impacto del significado expresivo en la pragmática. A estas variedades Villanueva les añade las de los expresivismos post-semánticos, de doble factor y mínimos.

El capítulo décimo cuarto, «Es verdad. Normas, adscripciones y hechos», de María José Frapolli, profundiza en la relación del expresivismo y la semántica, pero, en lugar de plantear su posible complementariedad, muestra muy claramente cómo la noción descriptiva por excelencia



para el semanticismo, la noción de verdad, tiene elevados rasgos de normatividad: la verdad no está ni del lado del mundo, ni en una relación en la que el mundo físico es uno de los polos. La verdad, como descripción «es verdad», requiere norma pues significar es una acción regulada. La distinción, nos dice Frápolli, entre lo descriptivo y lo normativo tiene sentido sólo si es restringida a contextos muy delimitados.

En el capítulo décimo quinto, «Metáfora y cognición corpórea», Eduardo de Bustos nos propone una aproximación al problema de la metáfora desde la Teoría de la Cognición Corpórea (*embodied cognition*). Esta teoría sostiene una Teoría Cognitiva de la Metáfora que funda el carácter primordial –y en modo alguno extraordinario– de las proyecciones metafóricas. Además, en este capítulo De Bustos apunta a la interesante compatibilidad que se da entre el

acercamiento a la metáfora al que típicamente ha tendido la Teoría de la Relevancia –subsunción de esta bajo la razón de *loose talk*– y el que le ha brindado, según lo ya explicado, la Teoría Cognitiva de la Metáfora.

El cierre de *Cuestiones de filosofía del lenguaje* llega ya en el capítulo décimo sexto, «Lenguaje privado: lecturas clásicas, lecturas neoclásicas y lecturas pirronianas. En él, García Suárez realiza un estudio bastante pormenorizado de las diversas posturas en las que pueden agruparse genéricamente las lecturas que se han acometido en relación con el “argumento del lenguaje privado” de Wittgenstein».

Pablo VERA VEGA
Universidad de La Laguna
pveraveg@ull.edu.es

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48.10>



La triple raíz de la posverdad / The Triple Root of Post-truth

Lee MCINTYRE, *Posverdad*. Madrid: Cátedra, 2018, 192 pp. ISBN 978-84-376-3869-0.

Hace cuatro años, en 2016, la palabra «post-truth» fue elegida por el *Diccionario Oxford* como la palabra del año. Ese término estaba en este momento muy en boga aunque su uso se restringía en general al mundo del periodismo. Sin embargo, esto cambió aceleradamente y en unos pocos meses ya era posible rastrear ese término en multitud de obras académicas de filosofía, de teoría política, de sociología, etc. Había nacido una suerte de subgénero en la literatura académica. *Posverdad y otros escritos* de Ferraris, *Post-Truth: How Bullshit Conquered the World of Ball* o *Post-Truth: Knowledge As A Power Game* de Fuller lo demuestran suficientemente. Pero ya desde el principio hubo una cierta sospecha: ¿y si al hablar de posverdad no hemos hecho más que sucumbir al gusto por la mera novedad? ¿No puede ser la posverdad más que la mentira de toda la vida? ¿Y si la posverdad no es más que la engañifa, pero con la siempre gustosa patina de lo post (post-moderno, post-realista, post-sexual, etc.)? La duda parecía y aún hoy parece razonable.

Posverdad, de Lee McIntyre, en mi opinión, logra convencer de que al pensar la posverdad se está pensando algo genuinamente novedoso: muestra la legitimidad de su concepto y lo aquilata a la vez que expone lo que podemos considerar que es su triple raíz, que es psicológica, periodística y filosófica. A pesar de esto, y por paradójico que parezca, es difícil destacar una tesis principal. Quizás sea la propia definición del término «posverdad» a lo que uno deba atender como si de una tesis se tratase pues es a la corrección de esta definición a la que obedece todo el plan de la obra.

Lee McIntyre es *research fellow* en el Centro de Filosofía e Historia de la Ciencia de la Universidad de Boston. Su línea de investigación principal es la Filosofía de las Ciencias Sociales aunque ha tanteado también la Filosofía de la Química y recientemente ha debutado como novelista con *The Art of Good and Evil*. Para el caso que nos ocupa, nos interesa especialmente *Respecting Truth: Willful Ignorance in the Internet*

Age, publicada en 2015. En esa primera obra el autor defiende que la racionalidad científica es lo único con lo que podemos enfrentarnos a la desinformación que supura Internet. La ignorancia voluntaria que aparece en el título renovará nuevamente su papel protagonista en *Posverdad* (2018), que ha sido traducida al castellano con el título «Posverdad» por Lucas Álvarez Canga.

¿Qué es entonces la posverdad para McIntyre? La «subordinación de la verdad a intereses políticos» (p. 180). Comparada con la definición del DRAE o del OED advertimos que su definición es tan escueta, tan concreta, que puede que falle como definición. Pero, antes de enarbolar el martillo, apliquemos un cierto principio de caridad pues, aunque aquello a lo que se refiere McIntyre en su definición parece ser muy poco, esa especificidad puede ser en realidad su máxima virtud. Puede que si atendemos a la definición más como guía que como predicación de esencia, logremos entender lo que tiene de interesante la idea de posverdad o al menos introducirnos en ello.

A lo largo de *Posverdad* McIntyre nos presenta un relato en el que la narración histórica y la exposición e interpretación de experimentos psicológicos se entrecruzan con la sistematización filosófica de las ideas para mostrarnos la genealogía efectiva del concepto de posverdad. La obra cuenta con un prefacio, agradecimientos, siete capítulos de longitud similar, el antedicho glosario y la bibliografía. Para hacer más fácil la crítica, agrupo los capítulos de la siguiente manera. El primero, «¿Qué es la posverdad?», y el segundo, «La negación de la ciencia como hoja de ruta para entender la posverdad», forman un bloque en cierto modo preparatorio, propedéutico. El tercero, «Las raíces del sesgo cognitivo», explora la vertiente psicológica del fenómeno de la posverdad exponiendo una de las antedichas raíces. Los capítulos cuarto, «El declive de los medios de comunicación tradicionales», y quinto, «El auge de las redes sociales y el problema de las noticias falsas», constituyen el bloque que McIntyre dedica a la historia de la objetividad periodística para mostrar la antes mentada raíz periodística de la posverdad. El capítulo sexto, «¿Condujo el posmodernismo a la posverdad?», profundiza en una las ideas más



polémicas del libro: la tesis de que el posmodernismo es, de hecho, el padrino de la posverdad (p. 159). Este último capítulo intenta justificar la existencia de la raíz filosófica aunque, en mi opinión, no lo consigue. El capítulo séptimo, «Combatir la posverdad», que es el más asimétrico, nos advierte tanto de los peligros de la posverdad como del modo en que podemos, justamente, combatirla.

El primer bloque analiza «una de las raíces más profundas de la posverdad» (p. 63), que no es otra que el sesgo cognitivo tal y como lo conceptuó hace varios años J.C. Wason. Para ello, McIntyre nos introduce las nociones de «efecto contraproducente», la «afiliación de equipo», el famosísimo «efecto Dunning-Kruger», el «sesgo de la negatividad», etc. Estas explicaciones, por cierto, pueden resultar sumamente estimulantes para el público filosófico, que ya está más habituado a pensar en las impurezas de la razón que a buscar una nueva razón pura a la que criticar. Sin embargo, el hecho de que examine «una de las raíces más profundas de la posverdad» no debe ofuscarnos: la raíz psicológica no es ni puede ser suficientemente explicativa como para entender la totalidad del concepto de posverdad.

Como causa probable de la posverdad se añade la embarazosa situación en la que se halla la prensa. Tras la crisis de la ética de la objetividad que aconteció a finales del s. XIX, los medios de comunicación se dieron cuenta de que «las noticias podían ser rentables» (p. 89), y, sin demasiados miramientos, se adhirieron plenamente a la lógica financiera. Los efectos colaterales de esto son bien conocidos: se incentivó que la controversia sustituyese a la verdad (p. 102). Paradójicamente, estar informado podía ser peor que no informarse (p. 93). Además, dado que se llegó a asumir la imposibilidad de lograr una información objetiva, la objetividad no debía ni presentarse como aspiración. Ni el objetivismo ni la voluntad de neutralidad eran ya ideas regulativas. Correspondía, en todo caso, diseñar opiniones pues, salvo gratísimas excepciones, para la prensa, incluso ya hoy, «la ideología es más importante que los hechos» (p. 94).

Junto al declive de los medios tradicionales McIntyre sitúa el auge de las redes sociales. En ellas se difuminan, nos dice McIntyre, aún

más las líneas de división existentes entre noticias y opinión (p. 111). Debido a que las redes sociales facilitan el acceso de los usuarios a las informaciones que más agradables les resultan (el famoso cómputo de «👍» en Facebook o de «♥» en Twitter, Tumblr o Instagram), los perfiles se convierten en muchos casos en poco más que «silos informativos». En ellos sólo aparece la información que ya place al lector. Nada impide que el lector esté interesado en falsedades ni nada hay que vete a lo falso. McIntyre incluye en este punto la dinámica de lo *fake*. Llega por fin a las tan comentadas y criticadas noticias falsas. «Una noticia falsa –nos dice McIntyre– no es simplemente una noticia que contiene información falsa; sino que es falsa deliberadamente» (p. 120). Lo *fake* de las *fake news* no es lo falso, es lo mendaz. Y es lo mendaz porque, al mentir, el mentiroso se enseorea de una realidad que, aunque puede ser perfectamente alternativa o irreal, no deja de tener efectos. Es el momento post-fáctico. No es que los hechos no importen, es que estos quedan subordinados, gracias a la dinámica de la desinformación, a la voluntad del político que ahora fabrica la realidad. Para McIntyre esto es, justamente, la esencia de la posverdad.

Si el libro terminase en este punto, los problemas para la crítica filosófica serían relativamente escasos. Sin embargo, McIntyre avanza en la descripción que típicamente se da del fenómeno de la posverdad y se pregunta cómo puede haberse llegado a este punto. A nivel conceptual este es el bloque más interesante pues, según McIntyre, «una de las más tristes raíces del fenómeno de la posverdad parece provenir directamente de nuestras facultades y universidades» (p. 137). Ha sido, nos dice McIntyre, una parte de lo que se ha venido a llamar French Theory lo que ha posibilitado el dejar atrás la verdad. Pensar que «no existe ninguna respuesta correcta», que «sólo hay narrativa» (p. 138), abundar en la negación absoluta de cualquier verdad que se pretenda objetiva (p. 139). Estos son, por así decirlo, los pecados del posmodernismo, movimiento que, tanto para McIntyre como para tantos otros críticos de la posverdad, apadrina la noción de posverdad (p. 159).

Para sostener esta tesis McIntyre se remonta primero al problema del Diseño Inteligente. Tal





y como muestra Robert Pennock en su artículo «The Postmodern Sin of Intelligent Design Creationism» (2010), en las argumentaciones a favor del Diseño Inteligente pueden hallarse muchos puntos en común con el programa fuerte de la sociología del conocimiento. ¿Puede haber ocurrido, se pregunta McIntyre, lo mismo con los que ostentan la posverdad como mérito y los posmodernistas? La respuesta es que no sólo puede haber ocurrido sino que, de hecho, ha ocurrido.

No parece que la derecha alternativa que apoyó a Trump esté muy familiarizada con las teorías de Lyotard o de Derrida. A pesar de ello, McIntyre se esfuerza en mostrar que sí han existido nexos. Particularmente, McIntyre estudia la figura de Mike Cernovich, que es un bloguero altamente reconocido en los círculos de la *alt-right*, y que sí estudió y se familiarizó con los planteamientos filosóficos de las teorías posmodernas (p. 159). ¿Pero puede un simple bloguero contagiar del «virus posmoderno» a todo el trumpismo? Demasiado pronto, según creo, acepta McIntyre que esto pueda haber sido así. *Posverdad* no da cuenta de cómo un caso relativamente aislado como puede ser el de Cernovich puede servirnos para proponer directamente que el posmodernismo sea el padrino de la posverdad. Sólo con esto la condena que McIntyre pretendía imponerle al posmodernismo quedaría suspendida y sin efectos. No obstante, hay más. No sólo el posmodernismo podría ser el padrino a la posverdad. La tradición filosófica está llena de conceptos que se revuelven contra una noción rígida de verdad objetiva, que destruyen la prioridad de la verdad

y que hacen que la noción de realidad resulte en sí misma repugnante. ¿No podrían apadrinarla también Sellars o Gramsci? Pero más que centrarnos en la *pars destruens* de esta crítica, podemos observar cómo el concepto de posverdad que postula McIntyre depende de una comprensión de lo que es la verdad. Esto no significa que sea ilegítimo sino que acota su sentido evidenciando su carácter contingente. Podemos decir, completando quizás el análisis de McIntyre, como si de un lema se tratase, que lo posverdadero sólo se da en tanto que posverdadero desde una determinada dimensión de lo verdadero.

A pesar esta última crítica, no puedo dejar de recomendar *Posverdad*. La definición de la posverdad que nos brinda es tremendamente original, más aún, si se atiende a sus implicaciones psicológicas, históricas y, finalmente, filosóficas. *Posverdad* logra pensar la novedad de lo posverdadero sin velarlo, sin convertirlo ni en lo pasado, ni en la mentira. Son muchas las referencias que se cruzan en esta obra y, por tanto, son muchas las vías que propone seguir investigando. Su lectura es, gracias al estilo de McIntyre, muy liviana y también altamente informativa. Es en todo caso imprescindible para quien quiera formarse en el ámbito de lo posverdadero y altamente recomendable para todo aquel que como mínimo sospeche que su verdad ya no es de este mundo.

Pablo VERA VEGA
Universidad de La Laguna
pveraveg@ull.edu.es

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48.11>

El valor político de la amistad / The political Value of Friendship

Hannah ARENDT, *Freundschaft in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*. Matthes & Seitz Berlin: Berlin, 2018, 144 pp.

Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen.
Lessing

Sin sus amigos de Nueva York, intelectuales y académicos entre los que había exiliados judíos, no pueden entenderse las reflexiones de Hannah Arendt en torno al valor político de la amistad. En su famoso y memorable discurso «Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten» (Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad), pronunciado con ocasión del premio Lessing, que le fue concedido en Hamburgo en 1959, desarrolla su concepto de amistad, que se inspira en el pensamiento político de Lessing. Entre sus principales características destaca el papel central que ocupa la distancia interpersonal en la conversación amistosa como garante de la autonomía del juicio y la pluralidad.

Para Aristóteles la *philia* posibilitaba la fundación de la polis, la ausencia de partidismo y de guerra civil. El misántropo era aquel que, incapaz de encontrar a alguien con quien alegrarse por el mundo compartido, permanecía fuera de él. Esta idea encuentra eco en Arendt, quien la desarrolla haciendo hincapié en la construcción del mundo compartido a través de la diferencia y del reconocimiento de la verdad que se manifiesta en la opinión del otro. En cambio, Habermas, atraído por el pensamiento político de la filósofa judía, buscará acentuar en la amistad la posibilidad de la coincidencia y el consenso.

En tiempos de crisis y oscuridad es más valiosa que nunca la amistad, recuerda Arendt en su discurso en referencia a sus coetáneos, intelectuales judíos, que nunca dejaron de publicar para sus amigos, pese a la desconfianza que les devolvía el mundo. En este sentido adquiere la amistad un valor político como forma de resistencia que no hay que confundir con la fraternidad propia del paria, que ante la ausencia de mundo busca calor y refugio entre sus semejantes.

En consonancia con Lessing entiende la conversación no solo como forma de acción sino

también de pensamiento. La actividad filosófica no es una actividad solitaria, sino que se produce en el diálogo constante con los otros. De este modo, la libertad de acción o de movimiento se sitúa a la base de un pensar libre. A este respecto añade Arendt una interesante reflexión al considerar la posibilidad ilimitada para el pensar que nos ofrece un mundo en ruinas, al tiempo que postula poner coto a una libertad ilimitada de movimiento mediante la materialización de un acuerdo a nivel político.

También destaca del autor de *Natán el sabio* su compromiso en la defensa de la pluralidad de opiniones y su firme rechazo a la verdad entendida en términos absolutos. Solo hay una verdad posible para Lessing, y es aquella que surge de la conversación y el pensar común bajo unas condiciones de libertad y tolerancia. Ante la disyuntiva entre opinión y verdad no cabe duda, pues, de la decisión que habría tomado. En este punto coincide con Kant, quien también habría sacrificado la verdad por la posibilidad de la libertad. Sin embargo, va más lejos que el de Königsberg, pues incluso está dispuesto a sacrificarla en pos de la conversación y la amistad. He aquí su lema: «Que cada cual diga lo que le parece que sea la verdad, y que la verdad misma quede a dios reservada».

Friedrich Schlegel aduce las causas de la incomprensión de Lessing en su época: «Para comprenderlo era necesario partir de una comprensión del mundo que no existía». Más de dos siglos después de su muerte parece que esta situación no ha cambiado mucho. Sin embargo, ahora los motivos son otros; estos tienen que ver con el rechazo de nuestras sociedades secularizadas a la verdad absoluta y su sustitución por el «tener razón» en términos científicas. Pero, aunque el contexto histórico haya cambiado, su pensamiento político sigue vigente. Es lo que trata de reivindicar Arendt desde su tribuna poniendo de relieve la intransigencia e intolerancia de los discursos actuales ciegos de dogmatismo e instrumentalizados por el poder, denunciando el proceso de renazificación de las instituciones de la RFA a finales de los años 1950 y reclamando voluntad para esclarecer los crímenes cometidos bajo el nacional-socialismo. En esta ocasión sus palabras aún sonarán suaves si las comparamos con las que pronunciará



unos años después en su crónica sobre el juicio a Eichmann en Jerusalén.

Más de sesenta años después sigue gozando su discurso de una fuerza inusitada. Ahora, además, se le suma la voz de sus amigos de Nueva York, en una magnífica edición a cargo de Matthias Bormuth, autor de la introducción y de la selección de textos, que incluye las reflexiones de Arendt sobre Lessing; la necrológica que Mary McCarthy escribió a la muerte de su amiga; un pequeño fragmento de la biografía *New York Jews* de Alfred Kazin; los recuerdos de Jerome Kohn sobre las clases y el carisma de su profesora; y una interesante entrevista con Richard Berns-

tein donde se destaca el renovado interés por la teoría política de su colega.

Finalmente cabe añadir que «Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten» también se encuentra en el libro *Men in dark times* (Hombres en tiempos de oscuridad) junto a otros ensayos de su autora sobre personalidades del mundo de la cultura que «aportan luz» en tiempos de oscuridad como sus admirados Bertolt Brecht o Isaak Dinesen, entre otros.

Luis Aarón GONZÁLEZ HERNÁNDEZ

luisgonzalez@posteo.de

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2021.48.12>



REVISORES

Antonio PÉREZ QUINTANA (ULL)

Roberto RODRÍGUEZ GUERRA (ULL)

Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO (ULL)

Manuel LIZ GUTIÉRREZ (ULL)

Lluís PLA VARGAS (UB)

José M. de CÓZAR ESCALANTE (ULL)

Margarita VÁZQUEZ CAMPOS (ULL)

Aranzazu HERNÁNDEZ PIÑERO (U. Zaragoza)



Servicio de Publicaciones
Universidad de La Laguna

