

Revista de Filosofía

# LAGUNA

Universidad de La Laguna

39

2016



Revista  
LAGUNA

# Revista LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

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

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

## DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

## COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

## CONSEJO DE REDACCIÓN

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

## SECRETARIA

Chaxiraxi María Escuela Cruz

## CONSEJO ASESOR

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

## EDITA

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

☎ +34 922 31 91 98

## DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera

Javier Torres / Luis C. Espinosa

## PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

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

Depósito Legal: TF 1.263/92

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

Revista  
LAGUNA  
39

SERVICIO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2016



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.

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](mailto:rlaguna@ull.es).

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

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

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

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

*Laguna*

Revista de Filosofía

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

Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.

Campus Central. 38071. Tenerife. España.

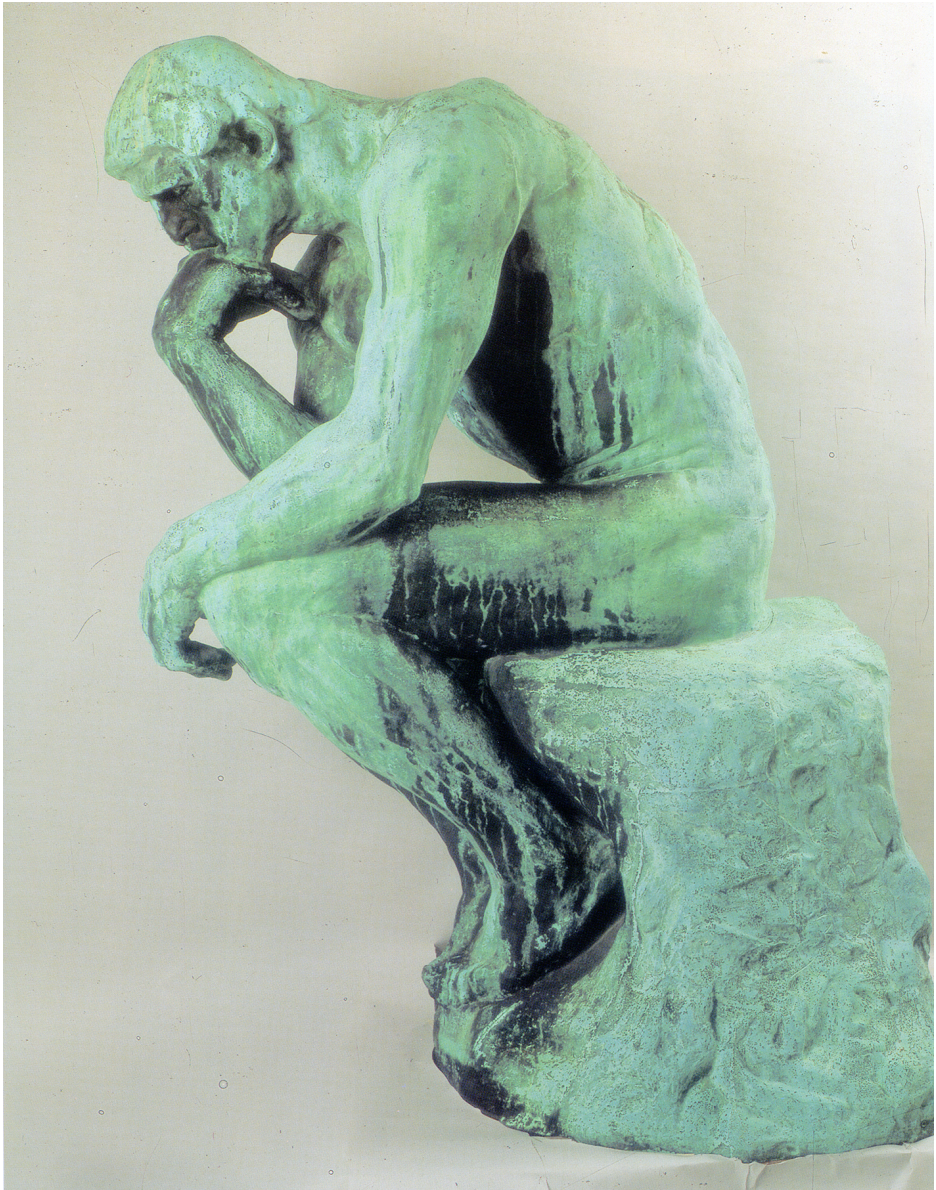
# SUMARIO / CONTENTS

## ARTÍCULOS / ARTICLES

- El filosofar político español del siglo xx. (Una interpretación poli(é)tica de sus tres momentos) / The Spanish Political Philosophy of the 20th century. (A poli(e)thic interpretation of its three moments)  
*Pablo Ródenas Utray*..... 9
- Platón mitógrafo / Plato as myth maker  
*Jonathan Lavilla de Lera*..... 39
- La *acquiescentia* spinozista, una virtud inmanente / Spinoza's *acquiescentia*, an immanent virtue  
*Julio Alejandro Carreño Guillén*..... 57
- Sartre ante la potencia y la libertad aristotélicas / Sartre and the Aristotelian power and freedom  
*José A. Fernández Expósito*..... 83
- El problema de la identidad personal y la ontología aristotélica del acto y de la potencia según Paul Ricoeur / The problem of personal identity and the Aristotelian ontology of the act and the power according to Paul Ricoeur  
*Servando David Trujillo Trujillo*..... 97
- Minorías nacionales y nacionalismo en la obra de Kymlicka / Minority nation and nationalism in Kymlicka's  
*Jon Aguirre Horno*..... 115
- RESEÑAS / REVIEWS
- La crisis de la filosofía después de Hegel y la tarea de pensar / The crisis of philosophy after Hegel and the task of thinking  
MARTÍNEZ, F.J., *Pensar hoy: una ontología del presente*, Amargord, Madrid, 2015, 335 pp.  
*Antonio Pérez Quintana*..... 131
- Un mapa para la lectura de Ortega / A map for the reading of Ortega  
ZAMORA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, 370 pp.  
*Francisco Javier Clemente Martín*..... 136







A. Rodin, 1880.



# EL FILOSOFAR POLÍTICO ESPAÑOL DEL SIGLO XX. (UNA INTERPRETACIÓN POLI(É)TICA DE SUS TRES MOMENTOS)\*

Pablo Ródenas Utray  
Universidad de La Laguna  
[prodenas@ull.edu.es](mailto:prodenas@ull.edu.es)

## RESUMEN

Este ensayo interpretativo de la historia de la filosofía política española en el siglo xx está realizado desde la doble perspectiva de la realidad del poder y la posibilidad de la justicia. Desde una concepción genealógica de la historia, que avanza de forma retrospectiva desde el presente hacia el pasado, se contempla la continuidad y discontinuidad del siglo en tres grandes momentos, considerado cada uno como efecto estructural del anterior: un momento democrático, que va desde el fin de la dictadura a finales del siglo xx; un anterior momento autocrático, desde 1936 hasta la transición democrática; y un momento oligocrático previo, que transcurre desde finales del siglo xix a la sublevación militarista. Poniendo un mayor énfasis en el momento democrático, se analiza en relación con la política del siglo xx con la evolución del pensamiento político español, hasta su conversión parcial en disciplina académica.

**PALABRAS CLAVE:** política, historia, pensamiento político, filosofía política, disciplina filosófica, moral, derecho, poli(é)tica, poder, justicia, democracia, atractor.

## ABSTRACT

«The Spanish Political Philosophy of the 20th century. (A poli(e)thic interpretation of its three moments)». This interpretative essay of the Spanish Political Philosophy History along the xxth Century is carried out from the double perspective of the reality of power and de possibility of justice. From the genealogical conception of History, that develops in a retrospective way from the present to the past, the continuity and discontinuity of the century in three great periods considered each one as the consequence of the previous one: a democratic period, that runs from the end of the dictatorship to the end of de century; prior to this one an autocratic period that runs from 1936 to the democratic transition; and a previous oligocratic period that runs from the end of the xix century to the military uprising. The evolution of the Spanish political thinking until its partial conversion into an academic discipline is analyzed regarding the xxth Century politics, highlighting the democratic period.

**KEYWORDS:** Politics, History, Political Thought, Political Philosophy, Philosophical Discipline, Moral, Law, Poli(e)thic, Power, Justice, Democracy, Attractor.



Para Celia Amorós, Elías Díaz, Javier Muguerza,  
José Manuel Naredo y Fernando Quesada, atractores indisciplinados

A la memoria de Fernando Estévez,  
amigo en la aventura del pensar

El pensamiento político moderno empezó a reconstituirse en los siglos XVI y XVII alrededor de dos obras que luego casi podría decirse que no han tenido igual. Publicadas en 1513 y 1651, *El Príncipe* de Maquiavelo y *Leviatán* de Hobbes fueron empresas geniales y valientes que se atrevieron a pensar las entrañas del *poder*, lo que supuso para sus autores tanto acoso en vida como cuestionamiento y reconocimiento póstumo. Desde entonces nada de tanta relevancia ha ocurrido en el filosofar político (incluso teniendo en cuenta obras como *Del espíritu de las leyes*, *Del contrato social* o los *Principios de la filosofía del derecho*). Tal vez con una excepción, ocurrida ya en las postrimerías del siglo XX.

En 1971 John Rawls publicó *Una teoría de la justicia*, obra de no menor lucidez que las de Maquiavelo y Hobbes, que reincorporó al núcleo central del pensamiento político las siempre apremiantes exigencias de *justicia*. La teorización rawlsiana, además de enlazar con las concepciones premodernas de la equidad propias de los momentos griego, romano y bizantino, produjo una amplia revitalización del pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX, por entonces estancado, si no desahuciado, por los diferentes positivismos. Con el horizonte contrafáctico de la justicia sobre el suelo fáctico del poder quedaron por fin apuntaladas dos de las principales condiciones de posibilidad práctico-teóricas para la reconstitución, disciplinar o transdisciplinar, del filosofar político.

## 1. FILOSOFÍA, POLÍTICA E HISTORIA

Cuando desde la atalaya de las primeras décadas del siglo XXI se contempla la historia general de las filosofías que hacen de esa cosa a la que llamamos política su objeto y, en particular, se intenta relatar la historia concreta del filosofar sobre lo político en la España de la pasada centuria, aparece de inmediato un dilema metodológico que es mejor soslayar: tan desacertada resultaría la simple descripción objetivista (mediante acopio de autores, obras, teorías, etcétera) como el exclusivo ensayo subjetivista (según preferencias selectivas no argumentadas respecto al mismo material). Evitar los cuernos de este dilema es algo que de entrada se hace necesario a causa de la intrínseca problematicidad que arrastra la conjunción de la expresión «filosofía política», entendida de forma genérica como disciplina intelectual, y la expresión «España siglo XX», como marco contextual.

\* Trabajo inicialmente redactado (con ligeras variantes) como capítulo para el libro *Filosofía del siglo XX*, vol. 34 de la Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía, Trotta, Madrid, en preparación.





En consecuencia, como guía para una interpretación alternativa del cruce de ambas expresiones en la actualidad, he adoptado algunas premisas evaluativo-normativas sobre las relaciones de filosofía, política e historia, que enuncio de forma escueta, pese a que su debida argumentación no tiene aquí cabida suficiente:

i) El *núcleo constitutivo* del mejor filosofar político es aquel que incorpora el análisis del *poder* (y del abuso del poder) desde la perspectiva de la *justicia*. Por desdichado, caben otros enfoques. Pero ignorar las demandas equitativistas de la sufriente humanidad, que vienen muy de antiguo, de antes incluso de la aparición de la filosofía misma, supondría en el tiempo presente un cargo inaceptable, al menos desde la posición poli(é)tica que suscribo (que vincula de forma explícita lo político con lo moral e intelectual).

Asumo desde el principio que esta concepción y su contraria son centrales en la cartografía básica de las filosofías políticas modernas, a las que de entrada dividiré en dos *modelos* de máxima amplitud: el *liberal-conservador* y el *social-liberal*, modelos que son tipos ideales construidos a partir de ejemplares historiográficos concretos de *variantes empíricas* (y *contravariantes*) vinculadas a las distintas formas históricas de concebir la democracia (o de negarla). El principal reto individual y grupal que han de afrontar las sociedades complejas se deja sintetizar en una *pregunta central* para la praxis y la teoría política: ¿cómo podría hacerse posible y viable la existencia estable de una sociedad justa de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, morales y políticas razonables? Rawls no logró formular esta pregunta con la precisión por él requerida hasta cumplidos los setenta años. Otra manera de plantearla dice: ¿en qué términos equitativos puede establecerse una cooperación social entre ciudadanos caracterizados como libres e iguales y sin embargo divididos por conflictos doctrinales profundos? El reto se resume en la búsqueda de cooperación democrática a partir de concepciones razonables a la vez que incompatibles, es decir, el pluralismo, la razonabilidad y la cooperación son imprescindibles para que una sociedad sea menos injusta. Implica el abandono de las ansias comunitaristas de homogeneidad basadas en sentimientos «oceánicos» de omnipotencia y perfección<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 21, 33. Sin embargo, no es necesario suscribir las diferentes particularidades del filosofar rawlsiano (sus supuestos, principios, desarrollos y cambios) para comprender que la originaria pregunta por la vida justa (tanto individual como societal), replanteada en ese reto, es la que permite situar como *matriz genuina de todos los males sociales* a la injusticia realmente existente (esto es, al ejercicio de la violencia en cualquiera de sus modalidades, más allá de la mera violencia física), y marcarla como diana contrafáctica hacia la que habrían de apuntar las más cabales agendas políticas en cada presente dado. Así, las cuestiones de la dignidad, la libertad, la igualdad, los derechos, la democracia y cualesquiera otras que interesen a las filosofías políticas concretas —por ejemplo, el llamado «problema de España»— se incardinan y subordinan al interrogante sobre lo que se debe y se puede hacer contra la inequidad en la pers-





ii) Ahora bien, si todo filosofar político debe tener como *punto de partida* la reflexión comprometida sobre la injusticia social y sus secuelas concretas, entonces las diferentes filosofías políticas no pueden obviar que el primer *obstáculo epistémico* con el que se encuentran es el hecho bastante generalizado de que *la política se ha convertido en una de las actividades humanas más presente y a la vez desacreditada de la vida social*<sup>2</sup>. Es así tanto en las concepciones teóricas que son hegemónicas como en las aplicaciones prácticas que son dominantes<sup>3</sup>. En consecuencia, ninguna filosofía política debería dejar de reconocer que el primero de sus problemas es la política misma, la política que prevalece.

En este sentido, todo filosofar político debe someter a *valoración crítica* las políticas realmente existentes; y en el caso de las filosofías comprometidas con la equidad, deslegitimadas en la medida en que rasgos como la mentira, la deslealtad, el lucro, etcétera, sean los que definan a las políticas reales. Esto no viene a decir, sin embargo, que la política necesariamente ha de conllevar semejantes rasgos. Afirmarlo implicaría compartir una filosofía de la historia esencialista, difícilmente justificable, y asumir además una filosofía de la política desigualitaria, que sería abiertamente reaccionaria<sup>4</sup>.

---

pectiva reconstructiva de lograr de forma razonable y pluralista individuos más libres en sociedades más igualitarias.

<sup>2</sup> En los últimos años de la primera década del siglo XXI en España era un lugar común el hecho de que su ciudadanía percibiese la política (junto a la clase política y los partidos políticos) como la fuente principal de sus mayores problemas (véanse los diferentes «barómetros» del CIS de los años 2008-2011, <[www.cis.es](http://www.cis.es)>). Al resumir el informe *Jóvenes españoles 2010* de la Fundación Santa María, la prensa española entresacaba lo siguiente respecto a lo que piensan los jóvenes de los políticos: «Buscan antes sus propios intereses o los de su partido que el bien de los ciudadanos (71%)» y «anteponen los intereses de las multinacionales, los bancos y los grandes grupos de presión a los intereses de los ciudadanos (66,7%)» (véase, por ejemplo, *El País* 24-11-2010). A partir de acampadas y concentraciones masivas en más de cincuenta ciudades españolas exigiendo «democracia real ya», el movimiento 15-M en 2011 fue un brote singular de protestas pacíficas y reivindicativas generadas por el malestar ante la política predominante, protestas que recibieron un alto apoyo de la ciudadanía. Y esto pese a que la calidad de la democracia española resultaba por entonces sorprendentemente aprobada en algunos estudios (véase B. Gómez y otros, *Calidad de la democracia en España. Una auditoría ciudadana*, Ariel, Barcelona, 2010, y también, desde perspectivas diferenciadas, *Informe sobre la democracia en España*, Fundación Alternativas, Madrid, 2009, y *Transforma España*, Fundación Everis, Madrid, 2010).

<sup>3</sup> Si todo filosofar político interesado en las políticas inequitativas hoy se topa de entrada con un amplio desapego respecto a la política misma, es en buena parte porque amplios sectores de la población la vinculan —en la práctica y en la teoría— con la mentira y el engaño, con la deslealtad y la traición, y con el lucro y la avaricia. Es decir, la equiparan intelectual, moral y económicamente con la inequidad. En la medida en que altas dosis de estos elementos estén presentes —y ciertamente lo están— en la idea de política que predomina, esta contestación resulta comprensible e, incluso, imprescindible desde una posición poli(é)tica, pues ni siquiera en las instituciones académicas parece existir interés por la posibilidad de la racionalidad política, premisa ineludible para optar por concepciones razonables de la política.

<sup>4</sup> Para que un buen filosofar político pueda ejercer de forma efectiva la crítica equitativista ha de estar *fundamentado* en una concepción de las acciones y vivencias políticas distinta a la que



iii) La *interpretación* que hago del devenir histórico es contemporánea, *presentista*, en tanto que las acciones políticas que los seres humanos realizamos conforman, junto a las vivencias que recibimos, la tupida red de toda actualidad. Toda *facticidad* resulta ser sustanciada siempre, como también toda *posibilidad*, desde el tiempo de cada realidad actual. Reacomponemos desde el presente los tiempos pasados mediante la memoria, y asimismo anticipamos los tiempos futuros mediante la imaginación.

Toda *existencia* se vive, pues, situada en un *aquí* y un *ahora* actual. Todo *ahora* en el que vivimos lo vinculamos con un *antes* retroproyectado —a través del olvido y el recuerdo, con su configuración de narración interpretada de lo que fue pero ya no es, en busca de identidad—, identidad que si se redujese a este vínculo exclusivo correría el peligro de conservar un sentido vital solo reactivo, sin expectativas. De un modo en parte similar, pero en el fondo distinto, vinculamos el mismo *ahora* con un *después* proyectado —en busca de sentido a través de la fantasía y el deseo, con su específica contextura de relato interpretativo de lo que será pero aún no es—, tal sentido que si se limitara a este mero vínculo asumiría el riesgo de generar una identidad vital solo proactiva, sin sustento<sup>5</sup>.

## 2. ESPAÑA SIGLO XX: CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD

La percepción de la España del pasado siglo como un *continuo ontológico* se refiere sobre todo a sus dimensiones de enclave geográfico, comunitario y simbólico, pues son estas las coordenadas que dan más sensación de persistencia identitaria (ilusoria o no, según se vea) a lo largo del tiempo. Sin embargo, no se puede dejar de considerar, por ejemplo, que los habitantes del año 2000 de este ente al que se llama España (además de ser personas distintas, como es obvio, a las de principios del siglo) conformaban una población que duplicaba con creces la de 1900, mientras

---

predomina, y hacerlo a la vez desde patrones de validez pluriversalizables. Lo que implica de suyo el desbordamiento de sus actuales fronteras académicas como disciplina institucionalizada, pasando a interpretar las acciones/vivencias de la política como acciones/vivencias sociales que no se reducen al acontecer en una determinada subesfera de lo social, calificada de «lo político». La indisciplina y transversalidad espacio-temporal del filosofar político equitativista es una cuestión *sine qua non* para un replanteamiento adecuado de la idea de política.

<sup>5</sup> *Concibo* la hermenéutica de la historia entonces de forma *genealógica* y *deconstructiva*, como *hermenéutica política de la actualidad*. Desandaré la convención cronológica buscando comprender las diversas constelaciones de interrogantes de cada presente, en su ligamen de identidad y diferencia. Para ello distingo *momentos discontinuos* y *encadenados* de forma retrospectiva, de forma que se puede configurar el campo filosófico político en cada uno de los momentos a partir de rupturas determinantes (vinculadas al ejercicio de la violencia social de base) y con nociones como las de *situación* y *problemática*, y de *autores* y *atractores*, nociones aplicadas a los modos plurales del filosofar político en la continuidad y discontinuidades del espacio-tiempo histórico.



que en ese intervalo la renta per cápita se multiplicó por diez y también se dobló la esperanza de vida y la tasa de alfabetización<sup>6</sup>.

Aceptada la existencia de España como una hipotética entidad *continua*, real o virtual<sup>7</sup>, su *discontinuidad* a lo largo y ancho del siglo xx, ya se lo considere como siglo corto o siglo largo<sup>8</sup>, no puede tampoco ser negada en muchos aspectos, especialmente en los políticos, pues las grandes rupturas internas habidas no son para nadie desconocidas. *Hoy no es ayer*, un libro sobre la España del siglo xx, que significativamente remarca esas discontinuidades desde su título, se abre enumerando las distintas cesuras políticas así:

Veintitrés años de monarquía constitucional no democrática, más otros siete de monarquía con dictadura y sin constitución; ocho años de república, de los que tres en guerra civil con parte sustancial del territorio bajo otra dictadura militar; treinta y seis de dictadura, tres de transición y veintitrés de democracia: una elocuente secuencia de lo muy complicado que ha sido establecer en España una forma de Estado basada en un amplio consenso social. La monarquía dictatorial se hundió en 1931 empujada por una fiesta popular que tomó el aire de una revolución; la República fue derrotada en 1939 después de una larga guerra civil; la dictadura quebró entre 1975 y 1977 tras una interminable crisis interna y la democracia sólo se instauró en 1978, punto de llegada de un proceso con más conflictos y sobresaltos de los que la memoria hoy hegemónica, con su relato de transición como pasividad, renuncia y amnesia, está dispuesta a reconocer<sup>9</sup>.

No en vano, se ha podido hablar de «tres Españas»<sup>10</sup>, con momentos bien diferenciados. La primera, *oligocrática*, ocuparía el primer tercio del novecientos, tras el que se produce el corte trágico de la guerra (in)civil, que a su vez genera la segunda España, *autocrática*, que se extiende hasta fechas de distinta estimación

---

<sup>6</sup> En 1900 la población española era de unos 18.600.000 habitantes, con una renta per cápita de 1.800 dólares, una esperanza de vida del 34,75 y una tasa de alfabetización del 43,9%, mientras que en 2000 la población alcanzaba los 40 millones de habitantes, con una renta per cápita 18.000 dólares a paridad de poder adquisitivo, una esperanza de vida del 78,3 y una tasa de alfabetización del 97,6%.

<sup>7</sup> Véase J.P. Fusi, *España. La evolución de la identidad nacional*, Temas de Hoy, Madrid, 2000, J. Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 2001, y S. Juliá, *Historia de las dos Españas*, Taurus, Madrid, 2004.

<sup>8</sup> Como diferentes autores han establecido, el siglo xx difícilmente se sujeta a la cronología estándar. Por ejemplo, para Eric Hobsbawm debe ser considerado como un siglo *corto*, ya que iría de la crisis bélica de 1914 a la de 1989-91, mientras que para Giovanni Arrighi podría ser entendido como un siglo *largo*, puesto que se iniciaría en la crisis de 1873-1896 y posterior expansión financiera y se alargaría hasta la expansión y la crisis surgida en 2008 (la postulación de un siglo xx corto implica contemplar un siglo *xxi largo* por su lado anterior, iniciado en la década de los noventa, mientras que la consideración de un siglo xx largo obliga a suponer que aún casi no ha comenzado realmente el siglo *xxi*). Más adelante, en ocasiones, usaremos la noción de siglo xx corto aplicada al ámbito de la filosofía política española.

<sup>9</sup> S. Juliá, *Hoy no es ayer. Ensayos sobre la España del siglo xx*, RBA, Barcelona., 2010, 9.

<sup>10</sup> J.L. García Delgado y J.C. Jiménez, *Un siglo de España. La economía*, Marcial Pons, Madrid, 1999, pp. 16-28.

(primeros años cincuenta en lo político-económico o últimos años setenta en lo político-gubernamental), para dar paso a una tercera España, *democrática*, en el último cuarto de siglo.

Aceptaré esta estimación cronológica en tres momentos, aunque con un añadido: el engarce entre el segundo y tercer momento desde el tiempo de lo político-cultural se fragua a principios de los sesenta —al contario del tiempo político-económico (en los primeros cincuenta) y del tiempo político-gubernamental (en de los últimos setenta)—, años sesenta, en los que la crisis de la hegemonía de la cultura oficial franquista se empieza ya a hacer evidente, sin que el temprano impulso de una nueva subcultura para el consumo de masas, potencialmente favorecedora tanto del entretenimiento como de la evasión, tanto de la integración social como de la desmovilización, lograra ya frenar la eclosión de la cultura liberal del interior, al menos durante varios lustros<sup>11</sup>.

Concuerdan con esta tripartición de momentos otros autores, que, al periodizar —por ejemplo— la historia del ensayo español del siglo pasado, los distinguen. Por una parte, un inicial «ciclo de modernidad segura y firme que arranca del último tercio del siglo XIX y se expande sin vergüenza o de manera altiva hasta quedar aplastado —o suspendido, o desviado— por la derrota de la guerra». Por otra parte, un segundo ciclo intermedio de una España que «fue una densa y bárbara disfunción en Europa pero [en la que] ni el ensayo desapareció de las letras españolas ni subsistió sólo en la dispersión del exilio, por donde prosiguió aquel ciclo abierto en las boqueadas del XIX». Y por último, un tercer ciclo, el del «crecer y madurar, errar y acertar en libertad», que se inició con la emergencia «en la España del interior de nuevos autores y voces renovadas ya casi al filo de los sesenta, cuando hay algo más que insinuaciones sobre la reanudación de un proceso intelectual de apertura al mundo y a la modernidad europea, con otras actitudes», que en apariencia pueden sonar a insospechado «final feliz»<sup>12</sup>.

Ni que decir tiene que el *filosofar político español* del siglo XX se vio afectado, tanto o más que cualquier otra rama de la cultura, por las particularidades político-culturales de estos tres grandes momentos con los que se vio fracturado el casi intransitable carrusel de la reciente historia española.

Así, pues, en consonancia con lo postulado hasta aquí, la interpretación y narración *invertirá* la ordenación tradicional de los tres momentos, en busca de una mejor comprensión. Y partirá del tercero —el *momento democrático*: poliarquía con pluralismo, más razonabilidad y cooperación entre élites reformistas—, para retroceder al segundo en la cronología convencional —el *momento autocrático*: despotismo sin pluralismo, sin razonabilidad y sin cooperación—, y más tarde al primero —el *momento oligocrático*: caciquismo con pluralismo, con razonabilidad y con cooperación restringida entre las élites clientelares.

---

<sup>11</sup> J.P. Fusi, *Un siglo de España. La cultura*, Marcial Pons, Madrid, 1999, pp. 109-147.

<sup>12</sup> J. Gracia y D. Ródenas, «Biografía sintética de un género literario. El ensayo en la España del siglo XX», en *El ensayo español siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2009, p. 9.

### 3. EL MOMENTO DEMOCRÁTICO: UN PACTO ENTRE ÉLITES

El «final feliz» con que podría pensarse que terminó el siglo xx español es completamente paradójico. Es solo un final *feliz* si se retroproyecta la mirada de forma comparativa desde la plenitud del momento democrático en los ochenta hacia lo que fue España a lo largo de la mayor parte de la centuria. Pero no parece tan feliz si la mirada analítica se concentra en los problemas de finales del xx y principios del siglo xxi. Dificultades de muy diverso orden se han empezado a hacer visibles en los últimos lustros, inducidas por el aumento de la violencia política en todo el mundo globalizado y también en España. No parece que lo que más abunde sea el bienestar individual y societal (ya sea entendido en términos de justicia o de felicidad), pues el malestar político ante el crecimiento de las desigualdades es cada vez más explícito: la década de los dos mil arrancó con el reconocimiento de una gran crisis bélica mundial, a la que se superpuso poco después una no menor crisis económica<sup>13</sup>. En este marco España no ha logrado salir del subdesarrollo social<sup>14</sup>, de modo que —por poner solo un ejemplo como botón de muestra— más del cuarenta por ciento de la generación joven permanecía sin trabajo en 2010, con riesgo de convertirse en una «generación perdida», según advirtió con una buena dosis de hipocresía el FMI.

No en vano, haciendo balance, se ha dicho que en países occidentales como España «algo va mal»<sup>15</sup>. Pues ni siquiera el horizonte europeo, al que España se reincorporó de forma ingenua y confiada en 1985, está exento de *claroscuros*. Un cuarto de siglo después de aquella incorporación, el europeísmo regeneracionista procedente de Joaquín Costa y Francisco Giner de los Ríos, un siglo atrás (recogido luego en el *dictum* del joven José Ortega y Gasset según el cual «España era el problema y Europa la solución»), atravesaba una profunda crisis. Porque si bien puede pensarse que determinada Europa *posible*, la de las raíces ilustradas y los proyectos de vida civilizados, podría seguir siendo el horizonte de la «solución», como lo era en el primer tercio del siglo xx, lo cierto es que la Europa *real* del

---

<sup>13</sup> La violencia política, considerada en sentido amplio, es tanto directa como indirecta (es decir, estructural e ideológica), y solo de forma excepcional es de alta intensidad, basada en la coerción coactiva de origen político militar, pues en su forma ordinaria suele ser de baja intensidad, asentada en la coerción suasiva de origen político económico y político cultural. Véase M. Kaldor, *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Tusquets, Barcelona, 2001; I. Ramonet, *Guerras del siglo xxi. Nuevos miedos, nuevas amenazas*, Mondadori, Barcelona, 2002; y J. Stiglitz, *Caída libre. El libre mercado y el hundimiento de la economía mundial*, Taurus, Madrid, 2010.

<sup>14</sup> V. Navarro, *El subdesarrollo social de España. Causas y consecuencias*, Anagrama, Barcelona, 2006. La comparación de los ingresos del 20% de la población con mayores ingresos y el 20% con menores ingresos (indicador de ratio S80/S20 de desigualdad) pasó en España del 5,4 al 6,0 en la última década, el mayor tirón desde 1995 y el índice de desigualdad más alto de la eurozona («La crisis dispara la desigualdad de ingresos entre los españoles», *El País*, 31-10-2011).

<sup>15</sup> T. Judt, *Algo va mal*, Taurus, Madrid, 2010, p. 17.



siglo XXI, la financiero-monetarista, ha terminado convirtiéndose también en parte del «problema»<sup>16</sup>.

Curados entonces de los excesos del historicismo teleológico-progresista, se puede pasar de lleno al momento democrático. La literatura al respecto es amplia y aún tendente a la hagiografía del final feliz. Sin embargo, el fomento premeditado del olvido ha hecho estragos en la memoria colectiva (tal como con cierto retraso admiten algunos especialistas)<sup>17</sup>. Porque, en definitiva, en mayor o menor grado, el miedo social y la mansedumbre política nunca han llegado a desaparecer en la España democrática.

Para los efectos buscados, es factible abocetar este momento democrático y sus antecedentes inmediatos en unos pocos y sobrios *lineamientos político-sociales*. La sociedad española vivió desde el inicio de los años sesenta una gran transformación poblacional, con grandes movimientos migratorios en el interior y al exterior. Al tiempo, conoció un proceso de fuerte acumulación de capital y amplia transformación de estructuras (decrecimiento de las agrarias y crecimiento de las industriales y de servicios), en una agitada secuencia de situaciones económicas (que combinaron crisis y ajustes duros —como los del decenio 1975-1984—, con fases de crecimiento, estabilidad y recesión al ritmo europeo, que terminaron favoreciendo un modelo productivo de engañosa estabilidad desreguladora, con especulación inmobiliaria y financiarización de la economía).

Las crecientes pugnas por la continuidad, reforma o ruptura democrática del régimen de dictadura se sucedieron en una —a veces entusiasta, a veces penosa, a veces trágica— secuencia de acontecimientos que terminaron saldándose, a la muerte del dictador, mediante una «reforma pactada» entre las élites gubernamentales, militares, empresariales, eclesiales y opositoras del país de países que es

---

<sup>16</sup> Como escribió el mismo Tony Judt (al finalizar su monumental historia del segundo medio siglo xx), la Europa del final del siglo xx carecía de la homogeneidad inherente a las confiadas descripciones que se hicieron del *fin de siècle* anterior (*Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Taurus, Madrid, 2010, 1110). Una década después del año 2000 la percepción del problema europeo era mucho más severa: «En el conflictivo escenario que se extiende por Europa en estos tiempos, dos proyectos se batan a duelo. Uno, el del ajuste y el despotismo financiero, lleva en su seno la semilla de un futuro lúgubre, capaz de convocar los peores fantasmas del populismo represivo, la xenofobia y el nacionalismo excluyente. El otro, el de la Europa movilizadora en defensa de los derechos sociales y los bienes públicos, comunes, contiene en cambio la promesa de una alternativa igualitaria y democrática al desorden actual, dentro pero también más allá de las fronteras estatales. En ese contexto, el imperativo ético y político de los tiempos por venir no puede ser otro que preservar esta Europa indómita de la fragmentación, el enfrentamiento cainita y la criminalización. Y hacerle espacio. Y conseguir que dure» (G. Pisarello y J. Asens, «Dos Europas», *Sin Permiso*, [www.sinpermiso.info/#](http://www.sinpermiso.info/#)).

<sup>17</sup> El mismo Juliá, por ejemplo, ha tratado tardíamente de denunciar y hacer un balance de tan controvertido problema en «Echar al olvido: memoria y amnistía en la transición a la democracia» (uno de los ensayos del citado *Hoy no es ayer*). Véase también P. Aguilar, *Memoria y olvido de la guerra civil española*, Alianza, Madrid, 1996; y F. Espinosa, *Contra el olvido. Historia y memoria de la guerra civil*, Barcelona, Crítica, 2006. Un ejemplo de irresponsable desmemoria intencionada, que sigue teniendo graves consecuencias en el presente, fue y sigue siendo el vergonzoso abandono español de su colonia sahariana en 1975 (véase Y. Sobero, *Sahara. Memoria y olvido*, Ariel, Barcelona, 2010).



España. Bajo una presión y entusiasmo cívico imparable, se instauró sin apenas solución de continuidad un híbrido régimen democrático de capitalismo avanzado con monarquía parlamentaria —un «Estado social y democrático de Derecho», según lo define la Constitución de 1978—, que arrancó con diferentes titubeos ante las reiteradas acometidas golpistas (la más relevante en febrero del 81) y actos de violencia terrorista de origen vario (especialmente de ETA y a pesar de la amnistía promulgada en 1977), pero un régimen que sin embargo se fue estabilizando como *modus vivendi* según los ambivalentes parámetros de las democracias europeas de aquel momento.

En este contexto, el *nuevo contrato social* de implantación de un régimen democrático constitucional en España fue una conquista social innegable, sin parangón en la historia española —en realidad, una conquista de la esforzada lucha democrática de personas y sociedades contra un régimen autocrático fundamentado en el ejercicio de la violencia de base en todos los ámbitos de la vida.

### 3.1. ASCENSO Y CAÍDA POLÍTICO-CULTURAL

La tenaz —aunque minoritaria— crítica a la obsoleta cultura oficialista de los años sesenta fue ya en la década siguiente un clamor imposible de silenciar. En la efervescencia de la transición a la democracia los diversos campos culturales experimentaron una radical transformación. En los setenta, una pluralidad muy intensa y cada vez más extensa de voces de orientación social-liberal (socialistas, comunistas, nacionalistas, feministas, ecologistas, etcétera) y también de orientación liberal-conservadora moderada, unidas por una amalgama que parecía legitimarlo todo bajo la etiqueta del «antifranquismo», se hizo oír con fuerza en los campos de la enseñanza, el periodismo, la literatura, la poesía, las artes, la ciencia y la filosofía. También en las asociaciones vecinales, los colegios profesionales y las nuevas instituciones locales y autonómicas, tanto del centro como de las periferias españolas. Así fue la ardua subida al tobogán cultural de la modernización.

Pero solo hasta entrados los ochenta, en los que empezó a ponerse de manifiesto una nueva situación: con el acceso a la «posmodernista» sociedad de consumo, la amplitud y el vigor de la cultura pública social-liberal y progresista empezó a disminuir a marchas forzadas en algunos ámbitos primordiales.

Al terminar el *corto* siglo xx español, en los primeros noventa, las ansias de cambio estaban más que diluidas. El gobierno socialdemócrata y la oposición conservadora colaboraron en la seudolegal e ilegítima Guerra del Golfo al tiempo que se aprestaron a afrontar un lustro de crisis económica, desgaste y crispación política que terminó por ir entregando la gobernanza entera, vía urnas, al liberal-conservadurismo en proceso de reorganización. «En los años noventa —como se ha escrito— se haría evidente, sin embargo, algo que quedó simplemente insinuado al principio: lo mucho que dicho cambio tenía de contradictorio y engañoso... Una cierta trivialización de la cultura, convertida en moda, acto social y espectáculo; una desvalorización de la verdadera cultura, por la aceptación acrítica y desjerarquizada de cualquier producto seudocultural...; el precio, en suma, de la banalidad, la





confusión y la falsedad»<sup>18</sup>. En fin, ya en un nuevo mundo unimultipolar, la última década del siglo bien puede ser considerada como la primera del *largo* siglo XXI, con España convertida de lleno en *sociedad informacional del espectáculo* e inserta en un *mundo imperial glocalizado*.

El momento democrático español puede ser entendido en conjunto como *un acelerado y progresivo ciclo de fascinación, madurez e inercia colectiva por la libertad*. Durante este periodo de crisis y reforma democratizadora de la violenta dictadura, la política —de la mano de una ciudadanía variopinta, inicialmente entusiasta e ingenua (y con insuficiente formación democrática)— llegó a alcanzar una generosidad de miras pocas veces lograda en la historia de la muy prolongada y azarosa modernización española. No en vano, se ha hablado de «restitución de la modernidad»<sup>19</sup>.

Pero cuando el entusiasmo se fue descomponiendo, apareció un estilo de vida desencantado —en paralelo al afianzamiento de una cada vez más asfixiante partitocracia, con un camuflado nuevo «turnismo»—, un estilo de convivencia escapistista, que cuestionaba o daba la espalda a la actividad política, sin que al tiempo hubiese llegado a fructificar una consistente y generalizada cultura democrática en las más jóvenes generaciones. *El proyecto ilustrado, no solo en sus versiones social-liberales sino también en las liberal-conservadoras, corrió el riesgo de quedar una vez más inacabado en España*, de forma parecida a lo ocurrido en algunos otros países europeos. La narrativa de las dos Españas (pese al optimismo de quienes pensaron que había desaparecido por mor de la definitiva «reconciliación» de ambas, convertida en «curiosidades de tiempos pasados»)<sup>20</sup> no ha muerto ni mucho menos, y en sus extremos sigue existiendo aunque travestida con los ropajes propios de los inicios del siglo XXI<sup>21</sup>.

### 3.2. INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA COMO DISCIPLINA ACADÉMICA

El campo filosófico no pudo dejar de verse afectado, en su relativa autonomía, por los vaivenes propios de un momento democrático como el vívido. Algunos análisis sociológicos de la transición filosófica entre los años sesenta y noventa han contrapuesto a «herederos» oficiales de la dictadura y «pretendientes» del nuevo régimen democrático, cuyo relevo se fue produciendo en los setenta, coincidiendo en parte

---

<sup>18</sup> J.P. Fusi, *Un siglo de España. La cultura*, op. cit., p. 189.

<sup>19</sup> J. Gracia y D. Ródenas, *Derrota y restitución de la modernidad 1939-2010*, en J.-C. Mainer (ed.), *Historia de la literatura española*, vol. 7, Crítica, Barcelona, 2011, pp. 139-224.

<sup>20</sup> S. Juliá, *Historia de las dos Españas*, op. cit., pp. 445-462.

<sup>21</sup> No es de extrañar, cuando —como ha escrito Abellán, un autor nada propenso a las extralimitaciones— «de hecho, el español medio ha vivido durante casi los últimos dos siglos bajo la amenaza permanente de una guerra civil que nos ha impuesto una derecha intolerante y salvaje» (J.L. Abellán, «La persistencia de la 'mentalidad inquisitorial' en la vida y la cultura española contemporánea, y la teoría de 'las dos Españas'», en *El exilio como constante y categoría*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001).





con la desaparición del dictador<sup>22</sup>. Pero en lo que se refiere al desarrollo disciplinar del ámbito filosófico-político en sentido estricto se observa *un retraso forzado* (tal vez, entre otras razones, por lo sensible que resultaba la materia política en aquel entonces y también, bueno es decirlo, por la falta de madurez académica que aún existía), de modo que su centro de gravedad debe ser desplazado casi una década y situarlo en un mínimo acontecimiento de la política administrativa universitaria de mitad de los ochenta, acontecimiento que terminó por resultar relevante y ligó dos situaciones bien distintas del momento democrático (la predisciplinar, que a partir de los sesenta duró casi un cuarto de siglo, y la posdisciplinar de la actualidad).

Bajo la acción de filósofos del derecho y la moral como Elías Díaz y Javier Muguerza y con el empuje de algunos otros, *el filosofar político dejó de estar oficialmente ninguneado* y fue formalmente reconocido como «disciplina académica» en la enseñanza universitaria española, por real decreto de principios del curso 1984-85. Y esto pese a que no mucho después —en significativa paradoja— la nueva disciplina fue eliminada de la denominación del área de conocimiento de la que formó parte, quedando tras la reforma inicial y esta contrarreforma como una materia más en las Facultades de Filosofía, la dedicada al «estudio crítico de la organización y funcionamiento de las sociedades», en inadvertida formulación transdisciplinar donde las haya<sup>23</sup>.

En cualquier caso, el cambio estaba ya maduro y no fue solo formal: provocó una *nueva situación intelectual e institucional*. Porque, a fin de cuentas, implicó su implantación académica como disciplina de conocimiento autónomo en España. Al calor de los pensadores que hicieron de *atractores*<sup>24</sup> en la democratización filosófica desde finales de los sesenta, especialmente José Luis López Aranguren y Manuel Sacristán, algunos profesores más jóvenes, miembros de las generaciones del 56/68, se implicaron en la tarea de implantación de la filosofía política. Y a su alrededor, en diferentes Universidades, se formaron pequeños grupos de debate sobre la cultura y el pensamiento político, casi siempre de corte social-liberal con sus muchas

---

<sup>22</sup> F. Vázquez, *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid, 2009.

<sup>23</sup> La filosofía política se convirtió en disciplina reconocida y pudo aparecer como materia troncal obligatoria en los planes de estudios universitarios desde finales de los ochenta gracias al Real Decreto 1888/1984, de 26 de septiembre, por el que se creó el área de conocimiento «Filosofía del Derecho, Moral y Política» (formando parte del catálogo general recogido en su anexo). El área fue extinguida por la Resolución del Consejo de Universidades de 28 de noviembre de 1996, creándose las de «Filosofía del Derecho» y «Filosofía Moral». La Filosofía Política desapareció del catálogo de áreas, sin que fuese atendida la carta abierta, encabezada por Fernando Quesada, solicitando al Consejo de Universidades su reconocimiento como área de conocimiento autónoma. Disputada por algunos profesores de las dos nuevas áreas, la Filosofía Política quedó reducida a una materia que en las directrices del Plan Bolonia, una década después, apareció en los nuevos Grados que sustituyeron a las Licenciaturas en unión de la Filosofía Social. Las consecuencias no se hicieron esperar.

<sup>24</sup> Entiendo por ‘atractor’ a un filósofo y/o profesor al que se acercan otros durante un periodo de tiempo significativo, de modo que se establecen trayectorias profesionales de proximidad en red que resisten perturbaciones de cierta intensidad emotiva e intelectual, sin que sea necesario considerar su agrupación en escuelas.

variantes (y con predominio inicial —aunque sin exclusividad— de las principales formas de marxismo crítico).

Surgieron de inmediato *iniciativas entusiastas*, entre las que cabe reseñar en primer lugar el Seminario de Filosofía Política impulsado por Fernando Quesada y Alberto Saoner<sup>25</sup>, en el Instituto de Filosofía del CSIC (Instituto que, renovado y dirigido a la sazón por Muguerza, contó con el apoyo de varias Universidades españolas e iberoamericanas en las que se celebraron constantes encuentros, jornadas y congresos)<sup>26</sup>. Además, en la nueva situación posdisciplinar, desde mitad de los ochenta fueron dotándose plazas docentes para la enseñanza de la nueva materia «troncal» (y se introdujeron asignaturas afines en algunos nuevos planes de estudios), tras las que una parte del profesorado, cultivador fronterizo del pensamiento político, se sintió de inmediato atraído, profesional y vocacionalmente. Y junto a estos profesores y profesoras, en estrecha cercanía, pequeños grupos de jóvenes investigadores pudieron ya desarrollar su carrera académica inmersos en la nueva disciplina<sup>27</sup>.

En esta situación, de mitad de los ochenta en adelante, la investigación filosófico-política dejó de ser perseguida o denostada (como ocurrió todavía en los setenta), y poco a poco fue quedando atrás su estigmatización, acusada de sospechosa «ideologización». Incluso llegó a estar de moda, si así puede decirse. La perspectiva política (que antes solo existía en las Facultades de Derecho y de Historia, en algunas nuevas de Ciencias Políticas y en reductos aislados de las de Economía) se empezó asimismo a incorporar a los programas docentes de disciplinas cercanas y se habló ya de política de la ciencia y la tecnología, de política como ética aplicada, de historia del pensamiento político, de psicología, sociología y antropología política, etcétera.

---

<sup>25</sup> Desde mitad de los ochenta hasta mediados los noventa, ese Seminario reunió a profesoras y profesores de filosofía política de forma regular e invitó a muchos otros (españoles y latinoamericanos, sobre todo) que ya se dedicaban al filosofar político. Miembros más o menos estables del Seminario fueron, además de Quesada y Saoner, J.C. Acinas, M.J. Agra, A. Arteta, M. Ballester, J.M. Bermudo, J. Blanco, F. Colom, A. García Santesmases, J.M. Hernández, J.M. Mardones, F.J. Martínez, R. Mate, J.G. Morán, J. Peña, P. Ródenas, J. Rodríguez Feo, R. Rodríguez Guerra, B. Riutort, J. Valdivieso y R. Vargas-Machuca, casi todos profesores de la disciplina en Andalucía, Baleares, Canarias, Castilla-León, Cataluña, Euskadi, Galicia y Madrid. De este Seminario permanente surgieron diversas publicaciones colectivas y derivó la creación en 1993 de la *Revista Internacional de Filosofía Política*, con la colaboración de la UNED de España y la UAM de México, revista que publicó 35 números y se mantuvo hasta 2010, dirigida también por Quesada.

<sup>26</sup> En 1990, el Instituto de Filosofía lanzó *Isegoría*, revista de «Filosofía Moral y Política», dirigida por Muguerza. Y se inició en 1992, con la colaboración investigadora de varios organismos filosóficos de España, México y Argentina, la edición de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, que en 1996 y 1997 publicó dos volúmenes colectivos dedicados a la filosofía política, editados por E. Díaz y A. Ruiz Miguel, uno, y por F. Quesada, el otro. Fueron más de dos décadas de investigación coordinada por el Instituto de Filosofía del CSIC, el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires, y más de una treintena de volúmenes colectivos, publicados por la editorial Trotta.

<sup>27</sup> Se puede destacar, entre otros muchos más, a J.M. Rosales y M. Toscano en Andalucía, a Á. Pujol, J. Riechmann y J. Vergés en Cataluña y J.C. Velasco en Madrid, además de los ya citados J. Blanco, J.M. Hernández, R. Rodríguez Guerra y J. Valdivieso, en Galicia, Madrid, Canarias y Baleares.



Según esta interpretación, en los ochenta hay que considerar como a uno de los principales atractores *directos* para el quehacer filosófico político académico al mencionado Fernando Quesada, además de como atractores *indirectos* a Elías Díaz<sup>28</sup> y Javier Muguerza<sup>29</sup> (pues ambos prefirieron no abandonar del todo sus respectivos campos originarios, lo que también pasó con muchos otros jóvenes profesores del momento, que no llegaron a instalarse con exclusividad en el campo filosófico político)<sup>30</sup>. Lo contrario de lo que fue ocurriendo con unos pocos que paso a paso decidieron hacer de la filosofía política casi su principal quehacer (como, por ejemplo, José Rubio Carracedo)<sup>31</sup>, siendo el caso de los legatarios de Sacristán

---

<sup>28</sup> En las cercanías de E. Díaz estuvieron sus coetáneos L. García San Miguel, J. Delgado Pinto, N. López Calera, G. Peces Barba e incluso J.R. Capella, y a su alrededor se aglutinaron F. Lopera, L. Hierro, V. Zapatero, A. Ruiz Miguel, E. Fernández, M. Atienza, J. Sauquillo, entre otros filósofos de las Facultades de Derecho (véase el libro de homenaje *Revisión de Elías Díaz. Sus libros y sus críticos*, CEPC, Madrid, 2007, y F. Bañuls, *Elías Díaz, entre la ética y la política*, UA, Alicante, 2002). Puso un gran entusiasmo en la dirección de la revista *Sistema*, que dirigió desde su origen, y colaboró en otras, como *Doxa. Filosofía del Derecho*, que le dedicó el monográfico 15-16. Con fuerte afinidad hacia el pensamiento político, además de sus trabajos sobre sociología y filosofía del derecho, escribió sobre la historia del pensamiento político español, sobre Estado, socialdemocracia, democracia y legitimidad, etcétera.

<sup>29</sup> Algo parecido, con amplia multidisciplinariedad, ocurrió en las Facultades de Filosofía con Muguerza, al que su colega Pedro Cerezo reconoció como «continuidor del espíritu de la Escuela de Madrid». No solo se entroncó con Muguerza una parte del subcampo de la ética; también de la lógica, la filosofía de las ciencias y del lenguaje, la filosofía de la religión, la historia de la filosofía, la teoría feminista, etcétera. Su papel de atractor filosófico ha sido narrado de forma adecuada en el libro de F. Vázquez. Entre los profesores no especializados directamente en filosofía moral me atrevo a sugerir los nombres de J.F. Álvarez, C. Amorós, R.R. Aramayo, J.C. Bermejo, E. de Bustos, M. Cruz, A. Deaño, J. Echeverría, M. Fraijó, J.C. García-Bermejo, J.M. González, E. Pérez Sedeño, M.A. Quintanilla, C. Roldán, J. Sauquillo, L. Vega y G. Vilar (véase *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, Plaza y Valdés, Madrid, 2006, libro colectivo en el que participan algunos de los nombrados). Además de todos ellos, es obligado mencionar también desde la ética al menos a G. Bello, E. Bonete, V. Camps, A. Cortina, E. Guisán, C. Gómez, C. Thiebaut, A. Valcárcel y A. Valdecantos, entre muchos otros.

<sup>30</sup> Por ejemplo, C. Amorós, que a partir de *Hacia una crítica de la razón patriarcal* reunió las condiciones para convertirse en la principal atractora filosófica en la teoría feminista española, N. Bilbao, V. Bozal, V. Camps, P. Cerezo, A. Cortina, J. M. González, F. Martínez Marzoa, R. Mate, X. Ruber de Ventós, C. Thiebaut, E. Trias, J. Sádaba, F. Savater, prototipo del pensador mediático con obra extensa, A. Valcárcel y J.L. Villacañas, cultivadores todos del filosofar político pero desde sus iniciales campos filosóficos. Junto a ellos, y a los citados en la nota anterior, me gustaría incorporar los nombres de los economistas J. Martínez Alier y J.M. Naredo, que fueron los atractores fundamentales para la teoría ecologista española.

<sup>31</sup> No se puede olvidar la labor de otros filósofos, sociólogos, politólogos y/o juristas como —de nuevo por orden alfabético— M. Caminal, M. Castells, J.M. Colomer, L. Falcón, S. Giner, V. Navarro, F. Requejo y J. Subirats en Cataluña, y J. Abellán, R. del Águila, P. Badillo, A. de Blas, A. Elorza, R. García Cotarelo, E. Gil Calvo, L. González Seara, D. Innerarity, R. Máiz, J.M. Maravall, R. Morodo, C. Moya, J. Pastor, V. Pérez-Díaz, I. Sotelo, J.F. Tezanos y F. Vallespín, repartidos por otros lugares de las Españas.



del todo singular (con Juan Ramón Capella a la cabeza)<sup>32</sup>. Con todo, el contrato social de las élites universitarias sobre la institucionalización de la filosofía política en España había fraguado, pudiéndose con ello establecer *un antes y un después* en la historia de la disciplina.

Las luces y sombras del posterior desarrollo disciplinar (hasta el fin convencional del siglo) quedan fuera de foco aquí. Aunque no es difícil intuir, como *conclusión anticipada*, que han ido apareciendo rasgos y riesgos de nuevo tipo que podrían convertir el pensamiento político libre en rutina domesticada (de clases, comunicaciones, artículos y libros muchas veces del todo prescindibles), en especial si se ignora la experiencia real de lo que la política es en relación con el análisis de los poderes de dominación en la perspectiva de la justicia emancipatoria.

Desde este enfoque hay que anotar que los *esfuerzos de especialización* fueron enormes, tanto en la introducción del pensamiento político occidental como en la enseñanza y divulgación democrática, junto a la creatividad en la medida de las posibilidades del *Zeitgeist*, espíritu del tiempo y horizonte cultural del momento democrático. Pero, como he señalado, el desencanto «posmodernista» conllevó un inesperado *efecto despolitizador* (del que el estudiantado universitario de las décadas de los noventa y de los dos mil fue un nítido ejemplo). Los peligros futuros de un disciplinamiento reduccionista, distorsionador y trivializante del filosofar político no son una quimera, aunque tampoco resultan inevitables.

Aunque no es posible estudiar aquí las aportaciones filosóficas de los diferentes autores (a la mayoría de los cuales me he visto obligado de forma injusta a recluirlas en las anteriores notas a pie de página), ha de quedar constancia de que, en cualquier caso, las *problemáticas porfiadamente visitadas* en los últimos lustros del siglo fueron muy variadas.

Citaré algunas: la naturaleza de la filosofía política y las relaciones de la política con la ética y el derecho (muchas veces centradas en las cuestiones de lo bueno y lo justo, de la legalidad y la legitimidad, y de la democracia y la justicia); la recepción de las filosofías políticas anglosajonas, alemanas y francesas (como también las italianas); los debates sobre el social-liberalismo (en especial, sobre la crisis del marxismo y la posterior de la socialdemocracia) y el liberal-conservadurismo (con insistencia en los estragos inequitativos del ultra-liberalismo y las sucesivas «revoluciones conservadoras»); la interrelación de las cuestiones social, nacional y estatal en la especificidad interna española (en una nueva fase de la discusión sobre el «problema de España», contiguo a la construcción de un nuevo hispanismo democrático e intercultural,

---

<sup>32</sup> Tras Sacristán se aglutinó inicialmente un buen elenco de profesores y pensadores vinculados a las ciencias y la filosofía, todos ellos interesados por la teoría, el análisis y la práctica política desde una versión del marxismo cada vez menos ortodoxa (y en algunos casos ni siquiera marxista): desde la filosofía del derecho, de las ciencias y de la moral o desde la historia del pensamiento y la metafísica es obligado citar (además de al recién mencionado Capella) al menos a M. Candel, A. Domènech, F. Fernández Buey, S. López Arnal, J. Muñoz, F. Ovejero, J. Riechmann, J.M. Ripalda y J. Sempere, apoyados inicialmente en revistas socialistas y republicanas como *Materiales y Mientras Tanto*. También a mayor distancia ideológica J. Mosterín y M. Cruz.



recuperador del exilio y de los clásicos del pensamiento español); la atracción por el nuevo republicanismo en el nuevo mundo pos-bipolar, lindante con los debates importados sobre el posmodernismo y el antagonismo individualismo/comunitarismo; la teorización de los nuevos dilemas de las democracias reales, de la ciudadanía y de los derechos humanos; el interés por la exclusión social junto a la cuestión de las políticas migratorias; el acercamiento a las teorías feministas y las teorías ecológicas en relación con el filosofar político; la reconsideración de las nuevas formas de violencia y de guerra desde enfoques renovados, etcétera. Más no cabe aquí extenderse al respecto porque algunos interrogantes genealógicos aún están a la espera.

### 3.3. CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA EL FILOSOFAR POLÍTICO

¿Qué *factores* hicieron a mitad de los ochenta realizable el contrato social de institucionalización del filosofar político en las universidades españolas? Los *cambios sociales* de la primera parte del momento democrático (en los veinticinco años posteriores a los sesenta) se realizaron en incesante lucha por las libertades (empezando por la de pensamiento y la de expresión) de algunas minorías en todos los ámbitos de la vida pública.

La *situación pre-disciplinar* de la filosofía política, considerada en sentido estricto, arrancaba en la España interior de casi cero y tuvo que recorrer, como cualquier otra actividad vinculada al librepensamiento, un trayecto realmente penoso, trayecto que se hizo casi eterno para sus principales actores, pues se trataba, en efecto, de salir del auténtico agujero negro cultural que había horadado el régimen franquista. Porque la dictadura había tenido un éxito incuestionable en su objetivo de despolitizar violentamente a las mayorías por vía de la represión. Los distintos ritmos de la parálisis autárquica posterior a la guerra hubieron de dejar paso a finales de los cincuenta en lo político-económico a una desconfiada liberalización y en los sesenta a un tecnocrático desarrollismo, pero no encontraron una apertura suficiente en lo político-gubernamental hasta poco después de la muerte misma del dictador en 1975 (y esto pese a la presión de las esforzadas y cada vez mayores luchas obreras y estudiantiles). Sin embargo, el ritmo de lo político-cultural fue distinto.

Ya en los sesenta se podía empezar a percibir que «el franquismo había perdido la batalla de la cultura»<sup>33</sup>, especialmente en el ámbito de las Universidades. Aunque casi todo estaba por hacer en lo que se refiere al vivir y al salir de aquel oscuro túnel. En 1963 reapareció, por ejemplo, la orteguiana *Revista de Occidente* y aparecieron *Cuadernos para el Diálogo* y poco después *Cuadernos del Ruedo Ibérico* (en París), que coexistieron con *Destino*, *El Ciervo* y *Triunfo*, iniciándose no mucho más tarde el *boom* del libro de bolsillo. Al tiempo, el incremento del estudiantado en los niveles de bachillerato y universidad se produjo de forma exponencial durante los sesenta y setenta, con pequeños sectores políticamente cada vez más motivados y

---

<sup>33</sup> J.P. Fusi, *Un siglo de España. La cultura, op. cit.*, p. 125.

activos, situándose sus tasas de crecimiento muy por encima de las de la población española. En aquella situación, el pensar mundano democrático sobre la política no podía ser aún otra cosa que *vehemente cultura de oposición y entusiasta discurso de anhelo de una transformación social profunda*. El corte con la España republicana había sido, en términos de opinión pública, total.

Atractores intelectuales como Aranguren y Sacristán estaban en estimable compañía, proviniendo como provenían de unas *generaciones* que, iniciadas en las filas católicas y falangistas, en los márgenes juveniles del régimen, y junto a otros más jóvenes aún, evolucionaron con rapidez, hacia un cristianismo heterodoxo en el caso de Aranguren (a partir de una tesis doctoral en 1951 sobre protestantismo y moral), y hacia un marxismo crítico en el de Sacristán (desde una tesis en 1959 sobre las ideas gnoseológicas de Heidegger)<sup>34</sup>. Y no sin represión: Sacristán vio como se le negaba con obstinación sistemática un digno acceso a la cátedra universitaria desde 1962 y Aranguren fue expulsado de la suya en 1965 (junto a Tierno Galván y Agustín García Calvo, con la renuncia subsiguiente de José María Valverde y algunos otros jóvenes profesores).

En el franquismo tardío, de los sesenta en adelante, algunos pensadores nacidos antes de 1930 fueron cruciales para nutrir las crecientes ansias democráticas de los jóvenes de entonces<sup>35</sup>. Varias de sus obras jugaron, en su cercanía vivencial, un papel importante en la formación intelectual de buena parte de los autores de las generaciones del 56 y del 68, e incluso de la del 75 (aunque lo principal de su formación provino, como es sabido, de la gran literatura científico-filosófica clásica, incluyendo el pensamiento español institucionista y regeneracionista, y del paulatino acceso a la filosofía contemporánea del exterior, casi inaccesible hasta la transición política misma).

---

<sup>34</sup> Para una valoración amplia de las diferentes trayectorias de Aranguren y Sacristán puede verse, en el caso del primero: *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños* (Trotta, Madrid, 1991), *Retrato de José Luis L. Aranguren* (Círculo de Lectores, Madrid, 1993), *Adiós a Aranguren* (Isegoría. Revista de Filosofía 15, 1997), *José Luis L. Aranguren: estudio sobre su vida, obra y pensamiento* (C. Hermida, Dykinson, Madrid, 1997), *Aranguren. Filosofía de la vida y vida en la filosofía* (IF/CCHS-CSIC, Madrid, 2009); y en el caso del segundo: *Acerca de Manuel Sacristán* (Destino, Barcelona, 1996), *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política* (J.-R. Capella, Trotta, Madrid, 2005), *Integral Sacristán* (El Viejo Topo, Barcelona, 2006) y *El legado de un maestro. Homenaje a Manuel Sacristán* (FIM/EIC, Barcelona, 2007).

<sup>35</sup> Recordaré algunos nombres (por fecha de nacimiento posterior a 1880 y anterior a 1930): E. d'Ors, J. Ortega y Gasset, R. Carande, X. Zubiri (desde sus cursos privados), P. Laín Entralgo, F. González Vicén, E. Gómez Arboleya, L. Díez del Corral, J.M. Hernández-Rubio, A. Rodríguez Huescar, C. Ollero, J. Ruiz Jiménez, A. Truyol y Serra, J. Marías, E. Miret Magdalena, J.L. Samperdro, E. Tierno Galván, F. Murillo Ferrol, I. Fernández de Castro, C. Castilla del Pino, F. Montero Moliner, P. Lucas Verdú, G. Bueno, C. París, M. Garrido, J.M. Valverde, A. García Calvo, E. Lledó, J. Ibañez y L. García San Miguel. Libros de distintas fechas de J.L. Abellán, E. Díaz, J.F. Marsal, B. Oltra, A. Moreno, R. Gubern, J. Gracia, entre otros, resultan de interés para el análisis de este periodo. Poco a poco, además, fue circulando también alguna que otra obra de los pensadores en el exilio: A. Castro, C. Sánchez Albornoz, J. Bergamín, J.D. García Bacca, M. Zambrano, F. Ayala, M. García Pelayo, J. Ferrater Mora, M. Tuñón de Lara, A. Sánchez Vázquez, J. Marichal, R. Xirau, J.J. Linz, M. Ballester, etcétera.



Sin ese tiempo de sazón y renacimiento (pues además de Aranguren, con su *Ética y política* (1963), y Sacristán, con su *Introducción a la lógica y análisis formal* (1964), fue un tiempo en el que destacó, por ejemplo, Enrique Tierno Galván, con su *Humanismo y sociedad* (1964) y su *Razón mecánica y razón dialéctica* (1969), entre otros valiosos autores)<sup>36</sup>, no habría podido producirse la obra filosófica de los atractores posteriores del momento democrático como Díaz<sup>37</sup> y Muguerza, primero, y Quesada luego (y junto a ellos Amorós, y Martínez Alier y Naredo). Su *ejemplar tarea* —junto a la de muchos más de los citados, que si hubiese espacio habría que volver a mencionar de nuevo— fue la de pensar por sí mismos, con la racionalidad y creatividad que exigía la situación, desde una perspectiva problematizadora específica, conscientes del páramo del que las Universidades habían de salir, transitando y recuperando el pensamiento democrático ilustrado desde una lectura crítica, ya fuese jurídica, ética, política, feminista y/o ecológica, como sus bio-bibliografías enteras lo pusieron en evidencia. Máxime si se tiene presente la tragedia histórica de la que trataban de alejarse junto al lento caminar de los pueblos de España.

#### 4. EL MOMENTO AUTOCRÁTICO: UNA IMPOSICIÓN ILEGÍTIMA

¿Qué ocurrió para que el régimen democrático del último cuarto del siglo xx español se tuviese que plantear casi *ex novo* y terminase siendo tan pusilánime y desmemoriado? De muchas maneras se ha tratado de contestar esta pregunta. Desde el enfoque poli(é)tico que estoy suscribiendo no cabe duda de que lo ocurrido fue una consecuencia directa de aquella imposición brutal previa, la de un régimen dictatorial militarizado —una peculiar forma de fascismo con asiento religioso— que mediante el ejercicio de una violencia belicista sistemática de alta y de baja intensidad, reprimió las libertades y derechos republicanos de la ciudadanía española desde finales de los

---

<sup>36</sup> Hay que destacar también a los pensadores filosófico-políticos del exilio como F. de los Ríos, M. García Pelayo y A. Sánchez Vázquez, puesto que obras como *El sentido humanista del socialismo* (1926), del primero (recuperado de escondidas bibliotecas y republicado en 1957 en Buenos Aires), *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político* (1968), entre los muchos libros del segundo, y *Filosofía de la praxis* (1967), del último, más allá de su intrínseco valor histórico-teórico, ejercieron, junto a los libros de Aranguren, Sacristán, Tierno y demás, una influencia nada desdeñable en muchos de los jóvenes social-liberales y liberal-conservadores protagonistas de las luchas antifranquistas y de la democratización de las Universidades españolas.

<sup>37</sup> E. Díaz ya había publicado en 1966 su libro «juvenil» *Estado de Derecho y sociedad democrática* (Taurus, Madrid, 1984). Tanto en *Ética y política* (Guadarrama, Madrid, 1963) de Aranguren como en este, el análisis democrático del poder desde la perspectiva de la justicia es el enfoque que se adopta y que no dejará de interpelar a los lectores. No en vano, Díaz comenta que la idea de Estado de justicia de Aranguren se acerca a su concepción del Estado democrático de Derecho (pp. 113-114), aunque algunas de las insuficiencias de su enfoque de la relación entre democracia y capitalismo fueron de inmediato señaladas por J.R. Capella («Sobre el Estado de Derecho y la democracia (A propósito de un libro de Elías Díaz)», en 1967 (texto recogido en el libro de homenaje a Díaz editado por L. Hierro y otros).





años treinta (a partir de la ilegal e ilegítima sublevación belicista del 36) y a lo largo de gran parte del siglo xx.

Lo ocurrido conforma el que he llamado *momento autocrático*, un tiempo despótico que suprimió todo rastro de pluralismo, razonabilidad y cooperación social, y que, como se ha escrito, «no fue un paréntesis en la historia de España de este siglo, sino el *elemento central* que dominó el escenario de forma absoluta durante cuatro décadas»<sup>38</sup>. A esto hay que añadir que la tragedia española fue, como todas las tragedias, impar:

La dictadura de Franco fue la única en Europa que surgió de una guerra... El exterminio del contrario en la guerra dio paso a la centralización y control de la violencia por parte de la autoridad militar, un terror institucionalizado y amparado por la legislación represiva del nuevo Estado. Ese Estado de terror, continuación del Estado de guerra, transformó la sociedad española, destruyó familias enteras e inundó la vida cotidiana de prácticas coercitivas y de castigo. Como han demostrado diversos estudios, la violencia fue la médula espinal de la dictadura de Franco<sup>39</sup>.

Después de la sublevación militarista y la subsiguiente guerra, el *primer decenio franquista* no fue arranque de nada nuevo sino más propiamente final de partida, prolongación de una situación de extraordinaria violencia y penuria, con la continuidad de los objetivos e instrumentos de una política propios de una economía de guerra. Dice mucho de ello el retroceso del consumo privado (por ejemplo, el de carne descendió hasta el de los años veinte), mientras que el índice de inversión no logró volverse a situar a los niveles de los años treinta hasta 1945<sup>40</sup>.

Lamentarse, pues, del estado general de la enseñanza y la cultura, del pensamiento científico y filosófico y de la literatura española en los inicios del último cuarto del siglo xx es algo que —en relación con el horror de lo ocurrido durante los cuarenta años centrales del siglo— podría parecer «desproporcionado y casi aristocrático»<sup>41</sup>. Pero lo cierto es que la totalidad de los historiadores —me refiero a los que no desprecian la realidad de los hechos— concuerdan en que «la victoria

---

<sup>38</sup> J. Casanova y C. Gil, *Historia de España en el siglo xx*, Ariel, Barcelona, 2009, p. 372, cursivas mías.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 231-232.

<sup>40</sup> J.L. García Delgado y J.C. Jiménez, *Un siglo de España. La economía, op. cit.*, p. 117.

<sup>41</sup> Expresión de Félix Grande —recogida por E. Díaz (en *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Madrid, 1983, p. 22)— para referirse a la dinámica de la poesía después de la guerra, pero que se puede generalizar a toda la cultura, puesto que, como aquel escribió (en 1969), «entre caídos en combate, víctimas de los bombardeos, desaparecidos, etcétera, la guerra civil costó en España, además de un minucioso trauma nacional, más de un millón de vidas humanas». La investigación histórica de los últimos lustros ha podido concretar con mayor precisión las cifras de la violencia ilegítima: aproximadamente unas 600.000 víctimas mortales (100.000 por la represión de los militares sublevados y 55.000 por la violencia en la zona republicana), 500.000 en prisiones y campos de concentración, 450.000 refugiados en el primer trimestre de 1939 (170.000 mujeres, niños y ancianos entre ellos), 270.000 reclusos en 1940, 50.000 ejecutados durante esa década, etcétera (J. Casanova y C. Gil, *Historia de España en el siglo xx, op. cit.*, pp. 222, 232, 400).





fueron muchas victorias, como los modos de vivir la derrota fueron múltiples, casi tanto como las vivencias del exilio... La asfixiante coacción del fascismo nacion-alcatólico redujo al mínimo los márgenes de actuación pública porque estuvieron estrechamente vigilados y regulados por un fortísimo aparato de control ideológico ejecutado (y avalado) desde los medios culturales, académicos y periodísticos»<sup>42</sup>.

Por eso son del todo pertinentes las *preguntas* de Elías Díaz sobre lo aportado por el pensamiento franquista español y sobre las tareas que había de afrontar en oposición el pensamiento liberal, democrático y socialista español después del 39. Y su propia *respuesta* nos puede servir de apretada síntesis sobre lo que se impuso por la fuerza y lo que hubo arduamente que deshacer en este largo periodo histórico: frente el *recelo anti-intelectual del catolicismo hispánico y el irracionalismo de inspiración fascista*, un tenaz trabajo de reconstrucción de la razón; contra la *liquidación de las libertades*, una labor intelectual de real liberación humana; ante la *fobia al pensamiento anterior al 36*, tender un puente hacia el pasado, recuperando la cultura de la Institución Libre de Enseñanza, de las generaciones del 98 y del 14, y en general el pensamiento social-liberal (en el que se incluyen todas las variantes democráticas del igualitarismo equitativista), reconstruyendo en especial la comunidad intelectual con el exilio; y contra el *aislamiento y uniformismo intelectual españolista*, establecer contacto con «las nefandas filosofías extranjerizantes» y afirmar la pluralidad lingüística y cultural de las nacionalidades y regiones hispánicas<sup>43</sup>.

Si los *primeros polos* de estas oposiciones caracterizaron el pensamiento oficial en tiempos del franquismo, ¿qué de valor se puede encontrar en ellos para un filosofar político, que de suyo ha de ser libre, en el análisis del abuso del poder desde la perspectiva de la justicia? Obvio es responder que ninguna otra cosa que no fuese el inútil intento de rearticular un pensamiento político antiliberal, reaccionario y ultramontano, basado en el autoritarismo y la inequidad, con la pretensión propagandística (aunque en ocasiones de algún fuste intelectual) de legitimar el *statu quo* surgido del levantamiento belicista<sup>44</sup>. Una antítesis de la búsqueda de una sociedad pluralista, razonable y cooperativa. La nómina de autores de *Escorial*, de *Revista de Estudios Políticos* y luego de *Arbor* en la década de los cuarenta lo muestra, aunque

---

<sup>42</sup> J. Gracia y D. Ródenas, *Derrota y restitución de la Modernidad*, op. cit., p. 15. Transcribo un párrafo de Juliá: «El expurgo de libros, la denuncia de intelectuales, la depuración de maestros, la pérdida de cátedras, cuando no de las vidas, el exilio, las sanciones ejemplares, formaron parte de una política que pretendía arrasar una tradición, liquidarla como espuria y extranjera. Dicho de la manera más brutal, como lo dijo José María Pemán, el estado reservaría toda su dureza depurativa a todos los intelectuales que habían optado claramente por lo antinacional, lo masónico, lo judío y lo marxista» (S. Juliá, *Hoy no es ayer*, op. cit., p. 198).

<sup>43</sup> E. Díaz, *Pensamiento español en la era de Franco*, op. cit., pp. 15-17.

<sup>44</sup> Lo califico de ‘inútil intento’ porque, por otro lado, concordando con la tesis de J. Gracia, la tradición liberal subsistió en el momento autocrático a pesar de todo, aunque fuese de forma «cohibida y escondida, como fundamento de futuro» (J. Gracia, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Anagrama, Barcelona, 2004, p. 23), y pese a que muchos de sus más conocidos representantes «capitularon» y fueron «desarbolados» por el fascismo, con el que se comprometieron de forma vergonzante y vergonzosa.

luego algunos de ellos, con Dionisio Ridruejo a la cabeza<sup>45</sup>, evolucionasen hacia posiciones liberales y democráticas<sup>46</sup>.

Sin embargo, la tarea contenida en los *segundos polos* de las mencionadas oposiciones —a saber: *reconstrucción de la razón, liberación humana, puente hacia el pasado* (institucionista, regeneracionista y social-liberal), y *no aislamiento intelectual* (con reconocimiento tolerante de las particularidades idiosincráticas)— sí encontró eco inmediato, sin fractura aparente, en un sector del pensamiento español: el de la España exterior y la extraordinaria intelectualidad del exilio que el franquismo llamaba la Anti-España<sup>47</sup>. En 1957 Aranguren se atrevió a preguntar en público si se podía «prescindir de la aportación de los emigrados», pues en la conciencia de los intelectuales heterodoxos del régimen dictatorial cada vez se hacía más evidente que era urgente *recuperar a los grandes pensadores españoles exiliados*, desterrados y trasterrados, si no ya a todas las víctimas aún vivas e injustamente excluidas de su tierra natal décadas después de la guerra. Pues, por decirlo de manera rotunda, «el nivel que había alcanzado la filosofía en España el año 1936 [...] era uno de los más altos de su historia, solo parangonable al conseguido en el llamado Siglo de Oro»<sup>48</sup>.

La lista de autores y autoras destacadas, junto a sus principales obras, ocuparía muchas páginas. Recordaré solo algunos de los nombres recogidos por Díaz en la primera página de su *Pensamiento español*, los referidos a la filosofía y las ciencias sociales: José Gaos<sup>49</sup>, Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, Juan David García Bacca, José Ferrater Mora, Juan Roura-Parella, Eugenio Imaz, Wenceslao Roces, María Zambrano y Adolfo Sánchez Vázquez, por una parte; y Fernando de los Ríos, Luis Jiménez de Asúa, Francisco Ayala, Luis Recasens Siches, Ángel Ossorio y Gallardo, José Medina Echavarría, Felipe González Vicén y Manuel García Pelayo, por la otra. Habría que añadir a esa lista, claro está, a José Ortega y Gasset, Manuel García Morente, Jaime Serra Hunter, Agustín Millares Carló, Juan Larrea, José Bergamín, José Manuel Gallegos Rocafull y Joaquín Álvarez Pastor, entre otros más<sup>50</sup>. Casi

---

<sup>45</sup> J. Gracia, *La vida rescatada de Dionisio Ridruejo*, Anagrama, Barcelona, 2008.

<sup>46</sup> Cito algunos nombres de algunos articulistas de esas revistas, por orden alfabético: R. Calvo Serer, F.J. Conde, J.M. García Escudero, A. García Valdecasas, P. Laín, J.L. López Aranguren, A. Maravall, E. Montes, L. Rosales, D. Ridruejo, R. Sánchez Mazas, G. Torrente y A. Tovar (la colección completa de *Revista de Estudios Políticos* se puede encontrar en Internet). Las tensiones entre los diferentes sectores de agrupamiento (falangistas, católicos, católico-opusdeístas, etcétera), bien estudiadas en la historiografía citada, no añaden nada de gran interés a la perspectiva general sobre el librepensamiento político.

<sup>47</sup> Véase J.L. Abellán, *El exilio como constante y categoría*, op. cit. Como complemento testimonial de uno de los más jóvenes desterrados puede verse *Recuerdos y reflexiones del exilio*, de A. Sánchez Vázquez (Gexel, Barcelona, 1997).

<sup>48</sup> J.L. Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, FCE, Madrid, 1998, p. 13.

<sup>49</sup> Puesto que no cabe aquí una mención adecuada de la obra todavía hoy injustamente casi desconocida de José Gaos, me permito remitir al menos a T. Rodríguez de Lecea (ed.), *En torno a Gaos*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2001, y S. Sevilla (ed.), *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Iberoamericana, Madrid, 2008.

<sup>50</sup> J.L. Abellán, *El exilio filosófico en América*, op. cit., p. 35.



todos ellos, en tanto que republicanos y demócratas convencidos, fueron de una u otra manera pensadores de lo político, en especial, de forma sistemática, De los Ríos, García Pelayo y Sánchez Vázquez.

Ahora, bien, de lo que no cabe duda es de que a fin de cuentas los modos filosóficos de pensar de las primeras décadas del siglo xx tiñeron de maneras muy diversas el pensamiento político de los momentos autocrático y democrático. Mientras que en el exilio se gestó una memoria muy elaborada de lo que había sido la filosofía del primero de los momentos del pasado siglo, en la España interior esa filosofía fue extirpada casi de raíz desde finales de los treinta a los primeros sesenta. Luego, en las cuatro últimas décadas del siglo, la influencia del filosofar de la llamada Edad de Plata fue más escasa de lo que se hubiera podido pensar, en parte como resultado del tan intenso como extenso corte habido con anterioridad, y salvando las excepciones que sea de justicia hacer<sup>51</sup>.

## 5. EL MOMENTO OLIGOCRÁTICO: UNA ESPAÑA A LA DERIVA

No quiere esto decir que el devenir de nuestra historia deba recubrirse de un halo de inevitable fatalidad, tanto en la opinión como en la acción. Pues fue un *devenir abierto* que pudo encauzarse por mejores derroteros, más parecidos a los de la evolución de la Europa democrática de la última media centuria del xx. Si no fue así, se debió a varios motivos y sinrazones. En primerísimo lugar, porque el sistema gobernante liberal-conservador durante los largos años de la Restauración monárquica (de 1874 a 1931) prefirió casi siempre, frente a cualquier ansia regeneracionista y modernizadora, defender el *statu quo* a cualquier precio, incluida la represión violenta (recuérdese la Semana Trágica de Barcelona, en 1909) y el apoyo de la monarquía a la dictadura (la del general Primo de Rivera, de 1923 a 1930, y su colofón con el general Berenguer y con el almirante Aznar al frente). Y esto pese a que el «atraso» de España era cada vez más pronunciado<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Como he indicado páginas atrás, el pensamiento filosófico en general y el filosófico-político en particular hubo de renacer por sus propios medios de entre las cenizas de la tierra quemada de la dictadura. La conexión con la filosofía española del primer tercio de siglo fue lenta, ardua y asistemática. Por poner el ejemplo de lo ocurrido con Ortega y Gasset: a la altura de 1983, aniversario de su nacimiento, «Ortega era, especialmente en la cultura universitaria, el ilustre hueco de una presencia, es decir, una patente ausencia, si dejamos al margen a un grupo de discípulos que vivieron los años de transición sin influencia cultural de relieve» (J. San Martín y J. Lasaga (eds.), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo xx para el siglo XXI*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 12).

<sup>52</sup> Las contradicciones del corto siglo xix español, entre 1808 y 1874, han sido adecuadamente sintetizadas por Josep Fontana en *La época del liberalismo*, donde hace balance del «atraso» antes que del «fracaso» novecentista español (Crítica-Marcial Pons, Barcelona, 2007, pp. 409-39). La cincuentena larga de años que duró la Restauración monárquica entre la Primera y la Segunda República hace que al tiempo se haya de considerar al xix como un siglo largo que se adentra en las

Este es el motivo por el que el año 1900 no ha sido casi nunca considerado como una fecha significativa en la historia española. Hay quienes arrancan el nuevo devenir de la crisis de 1898, fecha de la pérdida de la última colonia americana, o de 1902, año del acceso al trono de Alfonso XIII. Pero como adelantamos, también en España se puede considerar que el xx fue un siglo corto, tardío en su arranque, dado que hasta 1914-17, años de la Gran Guerra en Europa, no se vive en España más que la deriva de la gobernanza «oligárquica y caciquil» (por decirlo al modo del famoso libro-testamento de Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España*, de 1901, cuyo subtítulo era «Urgencia y modo de cambiarla»).

No en vano, fue también en 1914 cuando el joven Ortega pronunció su famosa conferencia «Vieja y nueva política», marcando aquella circunstancial divisoria en la que, según parecía a los más jóvenes, lo nuevo debía ya inevitablemente sustituir a lo viejo. España, consumida por conflictos sociales cada vez mayores, por calamitosas operaciones militares en Marruecos, por polémicas en ascenso sobre la cuestión catalana, con la actividad parlamentaria reducida a mínimos y una partitocracia «turnista» y clientelar cada vez más encerrada en sí misma, no pudo más que declararse neutral ante la guerra<sup>53</sup>.

Y si la demanda externa durante la Primera Guerra Mundial generó entonces una expansión económica innegable, la elevada inflación y la consiguiente carestía de la vida aumentaron la miseria y la indignación popular. Este fue el estímulo de las primeras grandes huelgas generales, por ejemplo, convocadas por UGT y CNT conjuntamente, en diciembre de 1916 y agosto de 1917, finalizando la última con más de medio centenar de muertos, dos millares de detenidos y condenas a cadena perpetua para algunos de los convocantes (entre los que estaba Julián Besteiro). Como reconoce la actual historiografía, la crisis de 1917 supuso un punto de no retorno en la deslegitimación del sistema político de la Restauración<sup>54</sup>. Antonio Machado lo había anunciado desde el año 12 en uno de los poemas de *Campos de Castilla*:

---

profundidades del xx, generando una modernización del enfoque liberal-conservador, progresivamente cuestionada por los sectores populares y las nacionalidades emergentes.

<sup>53</sup> Véase el apartado «El impacto de la Primera Guerra Mundial» en J.L. García Delgado y J.C. Jiménez, *Un siglo de España. La economía, op. cit.*, pp. 52-64. Una referencia a la escisión intelectual ante aquella guerra se encuentra J.-C. Mainer, «La guerra europea: aliadófilos y germanófilos», en *Modernidad y nacionalismo 1900-1939*, vol. 6 de J.-C. Mainer (ed.), *Historia de la literatura española*, Crítica, Barcelona, 2010, pp. 138-142.

<sup>54</sup> J. Casanova y C. Gil, *Historia de España en el siglo xx, op. cit.*, p. 61. Estos autores añaden: «Al impacto económico y social de la Gran Guerra se sumaron los problemas derivados del corporativismo del Ejército, la deriva autoritaria de la Corona, el recrudecimiento del conflicto colonial marroquí, la intensidad de la movilización sindical y las protestas populares, con el eco de la revolución rusa, las reivindicaciones nacionalistas y la defección de los sectores conservadores, las asociaciones católicas y los grupos patronales, cada vez más proclives hacia soluciones antiparlamentarias. Esta situación se prolongó hasta septiembre de 1923, cuando Miguel Primo de Rivera, el capitán general de Cataluña, declaró el estado de guerra y exigió la entrega del poder. Apenas hubo oposición. El golpe de Estado terminó con la experiencia constitucional y empezó una dictadura militar». Véanse también M. Martínez Cuadrado, *La burguesía conservadora (1874-1931)*, Alianza, Madrid, 1973, y R. Villares y J. Moreno, *Restauración y dictadura*, Crítica-Marcial Pons, Barcelona, 2009.



Mas otra España nace, / la España del cincel y de la maza /... / Una España implacable y redentora, / con un hacha en la mano vengadora / España de la rabia y la idea.

## 5.1. EL PENSAMIENTO CRÍTICO FINISECULAR

Una vez más *la filosofía se topó de frente con la política*, sin opción alguna para evitarlo. En el que denomino *momento oligocrático*, José Ortega y Gasset, catedrático de Metafísica desde 1910, se convirtió en el principal atractor del pensamiento político pre-disciplinar, y lo fue hasta —al menos— el mismo año 36. Antes, fueron los noventayochistas quienes se hicieron cargo de las consecuencias de aquella finisecular crisis española (como la denomina Pedro Cerezo)<sup>55</sup>, que —junto a la crisis europea— produjo una honda «conciencia general de decadencia». Si miramos hacia el cambio entre los siglos XIX y XX, considerados desde la cronología convencional, se hace ahora más evidente que el llamado «mal del siglo», que diagnosticaba el malestar social, político y cultural del país, no solo resultó causado por las inocultables patologías del liberal-conservadurismo histórico (tanto español como europeo), sino que después de 1914-17 siguió siendo causa del conflicto intestino que enfrentaba a la «España tradicional católica» y la «España progresista laica».

El *debate renovador* había sido protagonizado desde finales del XIX por reformistas como los institucionistas y regeneracionistas (Nicolás Salmerón, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Joaquín Costa y el primer Unamuno, como figura descollante y gran atractor *a su manera* del grupo de los noventayochistas)<sup>56</sup>, y lo fue en defensa de un ilustrado social-liberalismo humanista de primera hora, en mayor o menor medida democrático y republicano, igualitario y sufragista, crítico de la alianza castiza entre el altar y el trono, y la cruz y la espada, por decirlo en fórmula unamuniana. Precisamente la correspondencia periodística de Unamuno y Ángel Ganivet de 1898 sintetizó bien esa confrontación (aquel diálogo de amigos fue republicado en 1912 como *El porvenir de España*, y en él —claro está— estuvieron implícitos tanto *En torno al casticismo*, del inimitable Unamuno, cuanto el *Idearium español*, del malogrado Ganivet, con su peculiar tradicionalismo idealista).

En general, tres grandes lemas sirvieron de banderín de enganche de la estética del descontento que constituyó la vida intelectual española de principios siglo: el *anti-caciquismo*, el *anti-clericalismo* y el *anti-militarismo*, como ha señalado

---

<sup>55</sup> Para este periodo la bibliografía es considerable. Resulta imprescindible el libro de P. Cerezo *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

<sup>56</sup> Entre otros muchos más, por ejemplo, los mayores Francisco Pi y Margall, José Moreno Nieto, Emilio Castelar, Segismundo Moret, Lucas Mallada, Benito Pérez Galdós, Ricardo Macías Picavea y Leopoldo Alas «Clarín», y los del 98 Luis Morote, Ramón del Valle-Inclán, Rafael Altamira, Julián Besteiro, Pío Baroja, José Martínez Ruiz «Azorín», Ramiro de Maeztu y Antonio Machado, cada uno con sus propias trayectorias, querencias y contradicciones.

José-Carlos Mainer<sup>57</sup>. No obstante, pese a que los del 98 «intentaron derruir los valores morales predominantes en la vida de España, no demolieron nada —según el taxativo juicio de Manuel Azaña en 1923—, porque dejaron de pensar en más de la mitad de las cosas necesarias». Esta cruda opinión —en el contexto de las cada vez más complicadas relaciones con Azaña de Unamuno<sup>58</sup>— sigue siendo bastante atinada desde la perspectiva poli(é)tica de la justicia, puesto que el hipercriticismo romántico del 98 había acabado extraviándose en la política concreta y su inicial y entusiasta regeneracionismo fue poco a poco siendo abandonado<sup>59</sup>.

El pensamiento poli(é)tico español anterior a 1914-17 generó una identidad liberal de rechazo más que una identidad de proyecto político, pese a lo cual fue el sustento crítico-modernista, necesario para que por fin se pudieran poner algunas de las principales bases político-intelectuales —en primer lugar, las puestas por la generación del 14 (aunque luego, durante mucho tiempo, fuesen casi erradicadas en el periodo de la dictadura, solo custodiadas por los maestros del exilio)— de la ardua transformación democrática de la sociedad española en el último gran momento del siglo xx.

## 5.2. LAS FRUSTRADAS EXPECTATIVAS DEL MODERNISMO POLÍTICO

Después de 1914-17, al inicio del corto siglo xx español, la problemática socio-política necesitaba, como he subrayado, una o varias mudas de piel. Y Ortega fue su principal adalid: publicó *Meditaciones del Quijote* en 1914 y pronunció la conferencia «Vieja y nueva política» en el Teatro de la Comedia de Madrid el 23 de marzo. Se había iniciado el giro fenomenológico de su pensamiento. Aparece el circunstancialismo que va a caracterizar desde entonces su concepción de la realidad ejecutiva (es decir, el «mundo de de la vida» husserliano como punto de partida de la filosofía de la razón vital y la razón histórica) y la idea de 'política' pasa a ampliarse a la completa praxis social:

La nueva política, todo esto que, en forma de proyecto y de aspiración, late vagamente dentro de todos nosotros, tiene que comenzar por *ampliar* sumamente los

---

<sup>57</sup> J.-C. Mainer, «El radicalismo de los tres *antis*», en *Modernidad y nacionalismo 1900-1939*, vol. 6 de J.-C. Mainer (ed.), *Historia de la literatura española*, op. cit., 2010, pp. 125-134.

<sup>58</sup> P. Cerezo, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 765, 770 y ss. Este autor escribe: «Se enfrentaban [...] dos metodologías incompatibles, romanticismo *versus* ilustración, que iban a constituir la raíz última de su discrepancia [la de Unamuno] con el modelo republicano de Azaña».

<sup>59</sup> Paradigmas de la involución política hacia la aceptación el *statu quo* liberal-conservador fueron poco a poco Maeztu, Azorín y Baroja, que en su juventud estuvieron cercanos al socialismo o al anarquismo (véanse *Hacia otra España*, *Notas sociales* y *Aurora roja*, respectivamente), como también ocurrió con otros «maestros liberales»: Ortega, Marañón, Pérez de Ayala... (J. Gracia, *La resistencia silenciosa*, op. cit.). Unamuno y Machado, sin embargo, se mantuvieron firmes en sus convicciones social-liberales e ideales republicanos.



contornos del concepto político. Y es menester que signifique muchas otras actividades sobre la electoral, parlamentaria y gubernativa; es preciso que trasponiendo el recinto de las relaciones jurídicas, *incluya* en sí todas las formas, principios e instintos de *socialización*<sup>60</sup>.

A mi juicio, en esta sencilla percepción están puestas algunas de las más acertadas bases *refundadoras* de la política moderna. Pero ni hubo claridad y determinación suficiente en Ortega para convertir este desplazamiento problemal en programa propio de investigación, ni hubo acuerdo suficiente —como por otro lado era de esperar— en la recepción de su enfoque, ni él mismo supo desprenderse de su tendencia a cierto aristocratismo culturalista, que ya estaba presente en aquella conferencia (y que luego se acentuó en su pensamiento político)<sup>61</sup>, ni su grupo generacional<sup>62</sup> pudo sortear, para desgracia de todos, el finalmente trágico dilema entre reacción y revolución. Las expectativas de repensar científico-filosóficamente la política no se vieron satisfechas. Y con ellas se frustró la posibilidad histórica de anticiparse a los tiempos que se avecinaban mediante una transición pacífica hacia una democracia más avanzada.

La Liga de Educación Política Española, en 1913 —lo mismo que la Agrupación al Servicio de la República, en 1930— fue un movimiento de pedagogía cívica protagonizado por intelectuales que trataron de lograr una reforma del régimen oligárquico cuando tal vez ya era demasiado tarde (pretendieron «la cuadratura del círculo» o una «salida por la tangente», según se ha dicho). Diez años después, en 1923, Ortega hizo balance, reconociendo con disgusto el fracaso histórico político de su generación, reprochándole nada menos que ser una «generación delincuente» y «desertora»<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 116, cursivas mías, con la Introducción «Experimentos de nueva España», de Cerezo. «Como advierte Ortega —escribe Cerezo—, ‘lo único que queda como inmutable e imprescindible son los ideales genéricos, eternos, de la democracia’. Estos son fundamentalmente, para Ortega, la libertad y la justicia, a los que ahora hay que añadir la competencia» (*Ibid.*, p. 65).

<sup>61</sup> Sobre todo en *España invertebrada* (1921) y *La rebelión de las masas* (1930). De la amplia bibliografía existente sobre Ortega remito para el primero a «Ideología y mito en *España invertebrada*» (1996) y para el segundo a «De la melancolía liberal al ethos liberal (En torno a *La rebelión de las masas*)» (1999), recogidos en P. Cerezo, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1911.

<sup>62</sup> Grupo del que también se puede considerar que formaron parte, entre otros, Luis Araquistáin, Manuel Azaña, Clara Campoamor, Rafael Cansinos Assens, Américo Castro, Wenceslao Fernández Flórez, Gabriel Miró, Manuel García Morente, Ramón Gómez de la Serna, Juan Ramón Jiménez, Victoria Kent, Salvador de Madariaga, María de Maeztu, Gregorio Marañón, Eugenio d’Ors, Ramón Pérez de Ayala y Claudio Sánchez Albornoz. Tiene interés para entender el arranque filosófico generacional «Ortega y la generación del 14: un proyecto ilustrado» (1994), de P. Cerezo, recogido en *José Ortega y Gasset y la razón práctica, op. cit.*, pp. 16-32.

<sup>63</sup> Por su parte, Unamuno, como recuerda Fusí, publicó entre 1914 y 1918 unos seiscientos viscerales artículos en prensa, siete volúmenes de ensayos y varias de sus mejores obras literarias. «Su reacción fue en principio política. Sus artículos constituyeron una devastadora y apasionada crítica de la España de la Restauración y, especialmente, de la propia figura del Rey, Alfonso XIII [...] era al



Pero si se tienen en cuenta los esfuerzos de aquel grupo de ciudadanos, junto a los anteriores de los institucionistas, regeneracionistas y noventayochistas, a los que hay que sumar los posteriores que aportaron los jóvenes del 31 (los de la mal llamada generación del 27), y todas las fuerzas político-sociales republicanas —que convirtieron las elecciones municipales del 12 de abril de 1931 en un plebiscito entre Monarquía y República—, no se puede negar que nuestros ilustrados modernistas del momento oligocrático ejercieron un indudable ascendiente en la vida pública<sup>64</sup>, y una indudable contribución para la instauración de la Segunda República. Azaña gobernó entre 1931 y 1933 y más tarde fue Presidente de la República, en 1936; Fernando de los Ríos, ministro de Instrucción Pública; Luis de Zulueta, ministro de Estado; Julián Besteiro, Presidente de la Cortes; Juan Negrín, también Presidente del gobierno en 1937, ya después de la sublevación militarista y con la guerra casi perdida, abandonada la España democrático-republicana por las democracias europeas. La conjunción de fuerzas militares, fascistas y religiosas se impuso del todo. A finales de los años treinta el momento autocrático rompió toda esperanza modernizadora. Cinco meses después se iniciaba la Segunda Guerra Mundial.

## 6. ESPAÑA SIGLO XXI: URGENCIA DE UNA RECTIFICACIÓN POLÍTICA

Para finalizar, si alzamos la mirada al conjunto, para contemplar las *semejanzas y diferencias* de aquel lejano cambio de centuria inicial (del siglo XIX al XX) y las que se imponen en el cambio actual (del siglo XX al XXI), parece quedar patente este certero *diagnóstico* —que incluso puede que sea parco en exceso:

[Entonces] una Ilustración deficiente, alicorta y positivista, incapaz de elevarse a un modelo integral de racionalidad, libraba su batalla con un romanticismo desfalleciente, sin bríos para crear una nueva constelación simbólica, que diera sentido y orientación a la vida. Fue una grave crisis de la conciencia ilustrada, que ha proyectado su larga sombra en buena parte del siglo XX —el predominio de la razón instrumental, la implantación del pensamiento unidimensional, el auge del utilitarismo, el cierre del universo del discurso— y cuyas consecuencias escépticas aún coleean en nuestra situación histórica [...]. [Ahora] ciertamente nuestra época dista mucho de ser trágica, pues se ha avenido a vivir en la contingencia. Ya no puede sentir el «malestar de la cultura», al modo de nuestros bisabuelos, porque

---

tiempo una reacción moral (como lo serían también su posterior enfrentamiento con la dictadura de Primo de Rivera y luego, en los años treinta, su ruptura con la II República)» (J.P. Fusi, *Un siglo de España. La cultura, op. cit.*, p. 52).

<sup>64</sup> La política de raigambre republicana era también cultural y científica. Además del logro de que se crease la Junta de Ampliación de Estudios (en 1907), junto a varios Institutos científicos, la Residencia de Estudiantes (en 1910), la Residencia de Señoritas (en 1915), en mayo de 1931 se impulsaron, por ejemplo, las entusiastas Misiones Pedagógicas, con la tarea de llevar la cultura (bibliotecas, teatro, cine, coros, pinturas, conferencias, etcétera) al mundo rural.





ha cegado hasta la nostalgia del sentido, que fue para ellos tan acuciante. Pero se debate igualmente en una coyuntura de perplejidad radical y necesita, no menos que aquélla, encontrar nuevas vías de orientación<sup>65</sup>.

El pensamiento político —desde los inicios hasta los finales de la pasada centuria (con su naturaleza pre-disciplinar trasmutada en una disciplinariedad científico filosófica de fuertes relaciones transversales)— vive en el actual *momento pos-democrático* en medio de un marasmo de doctrinas comprensivas razonables e incompatibles, como diría Rawls, que no solo son difíciles de caracterizar, sino que en conjunto plantean nuevos retos al análisis y la reflexión poli(é)tica. Especialmente cuando se desea orientar la praxis política de forma crítica y contrafáctica, hacia objetivos a respetar, como somos cada uno y todos los seres humanos, y objetivos a realizar (a partir de medios de realización), como son los poderes emancipatorios que buscan el bienestar y la justicia en cada una y todas las formas de vida humana. Esa es la actitud histórico-social a la que se refería Ortega hace casi un siglo, como necesaria no solo para «cambiar de política», sino para «cambiar la política».

Recibido: septiembre 2016

Aceptado: noviembre 2016



---

<sup>65</sup> P. Cerezo, *El mal del siglo*, op. cit., pp. 17 y 19-20.

## BREVE BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J.L., *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, FCE, Madrid, 1998.  
— *El exilio como constante y categoría*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- AMORÓS, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985.
- ARANGUREN, J.L.L., *Ética y política*, Guadarrama, Madrid, 1963.
- CAMPS, V., *Ética, retórica y política*, Alianza, Madrid, 1990.
- CAPELLA, J.-R., *Entre sueños. Ensayos de filosofía política*, Icaria, Barcelona, 1985.
- CEREZO, P., *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996.  
— *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.
- COSTA, J., *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos*, Alianza, Madrid, 1967.
- CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- DÍAZ, E. (1966), *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Taurus, Madrid, 1984.  
— (1974), *Pensamiento español en la era de Franco*, Tecnos, Madrid, 1983.
- ELORZA, A., *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984.
- FERNÁNDEZ BUEY, F., *La barbarie: de ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona, 1995.
- FERRATER MORA, J. (1962), *El ser y la muerte*, Alianza, Madrid, 1988.
- GANIVET, Á. (1897), *Idearium español*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996.
- GANIVET, Á. (y) UNAMUNO, M. de (1912), *El porvenir de España*, Diputación provincial, Granada, 1998.
- GARCÍA PELAYO, M., *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.  
— *Idea de la política y otros escritos*, CEC, Madrid, 1983.
- GONZÁLEZ, J.M., *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*, Visor, Madrid, 1989.
- GONZÁLEZ VICÉN, F. (1952), *La filosofía del Estado en Kant*, ULL, La Laguna, reeditado en *De Kant a Marx (Estudios de historia de las ideas)*, Fernando Torres, Valencia, 1984.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M.T., *Política y sociedad en José Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- MAEZTU, R. de (1899), *Hacia otra España*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- MATE, R., *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- MARTÍNEZ ALIER, J. y SCHLÜPMANN, K. (1984), *La economía y la ecología*, FCE, México, 1991.
- MARTÍNEZ MARZO, F., *La filosofía de 'El Capital' de Marx*, Taurus, Madrid, 1983.
- MORENO, A., *Mujeres en lucha. El movimiento feminista en España*, Anagrama, Barcelona, 1977.
- MOSTERÍN, J., *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid, 1978.
- MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza Siete trabajos y un problema de ética*, Taurus, Madrid, 1977.  
— *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, FCE, Madrid, 1990.
- NAREDO, J.M., *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías fundamentales de la ciencia económica*, Siglo XXI, Madrid, 1987.



- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Alianza, Madrid, 2001.
- *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos* (Conferencia de 1914 y textos coetáneos), Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- *La rebelión de las masas*, Castalia, Madrid, 1998.
- QUESADA, F. (ed.), *Filosofía política. Razón e historia*, Suplemento Anthropos, 1991.
- (ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, EIAF, Trotta, Madrid, 1997.
- RIDRUEJO, D. (1961), *Escrito en España*, CEPC, Madrid, 2008.
- RÍOS, F. de los (1926), *El sentido humanista del socialismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- RUBER DE VENTÓS, X., *Filosofía y/o política*, Península, Barcelona, 1984.
- RUBIO CARRACEDO, J., *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México DF, 1967.
- SAONER, A., *Historia y conceptos de ética y filosofía política*, UIB, Palma de Mallorca, 2004.
- SACRISTÁN, M., *Introducción a la lógica y análisis formal*, Ariel, Barcelona, 1964.
- *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales 1*, Icaria, Barcelona, 1983.
- SAVATER, F., *Política para Amador*, Ariel, Barcelona, 1992.
- THIEBAUT, C., *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Paidós, Barcelona, 1998.
- TIERNO GALVÁN, E., *Humanismo y sociedad*, Seix-Barral, Barcelona, 1964.
- *Razón mecánica y razón dialéctica*, Tecnos, Madrid, 1969.
- TRÍAS, E., *Meditación sobre el poder*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- UNAMUNO, M. de (1895), *En torno al casticismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996.
- VALCÁRCEL, A., *Del miedo a la igualdad*, Crítica, Barcelona, 1993.
- VÁZQUEZ, F., *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid, 2009.
- ZAMORA, J., *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002.
- ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad* (Curso de 1968), Alianza, Madrid, 1989.



# PLATÓN MITÓGRAFO

Jonathan Lavilla de Lera  
Universidad del País Vasco (UPV-EHU)  
[9jonathan9@gmail.com](mailto:9jonathan9@gmail.com)

## RESUMEN

De sobra es conocida la dureza con la que Platón criticó el mito tradicional y a sus portavoces. Sin embargo, sabido es también que el Académico fue el creador de numerosos y bellos mitos. El presente texto trata de explicar de un modo razonable esta cuestión, intentando mostrar cuál es el estatuto epistemológico de los mitos platónicos. De este modo, se define una clara línea divisoria entre la filosofía y el mito, señalando qué los distingue y qué comparten.

**PALABRAS CLAVE:** Platón, mito, epistemología, poesía, sofística.

## ABSTRACT

«Plato as myth maker». It's well known to all of us the severity with which Plato criticized the traditional myth and its representatives. Nonetheless, it's also common knowledge that the Academic was the creator of numerous beautiful myths. The present article endeavors to explain in a reasonable fashion the above mentioned issue, aiming to prove and demonstrate the epistemological statute of the platonic myths. Doing so, we will be able to draw a clear line between philosophy and myth, casting light on what distinguishes them and on the elements they share in common.

**KEYWORDS:** Plato, myth, epistemology, poetry, sophistic.



## 1. PLATÓN CRÍTICO RESPECTO AL MITO Y CREADOR DE MITOS

En la historia de la filosofía, Platón es célebre, entre otras cuestiones, por las severas críticas que dirigió contra algunos de los más ilustres creadores y reproductores de mitos. Sus ataques lanzados contra los poetas y sus mitos son harto conocidos. Cabe tener presente que la crítica platónica del mito arcaico y de sus portavoces, en parte, responde a la misión socrática anunciada en *Apología*. Según pregona el propio Sócrates, en una ocasión en la que Querefonte consultó al oráculo de Delfos sobre quién fuese la persona más sabia de Grecia, éste respondió que nadie era más sabio que Sócrates. Así, para contrastar la veracidad de dicho oráculo, Sócrates emprendió la tarea de interrogar a todos aquéllos de los que se suponía que eran sabios, y, en particular, a políticos, artesanos y poetas. La crítica a los poetas, es decir, a los educadores por antonomasia de los griegos y a su saber tradicional, se enmarca en esta labor de verificación. Así, en el *Ion* lo que reprocha es, sobre todo, la ausencia de fundamentación del saber poético o mitológico, mientras que en la *República*, además, se criticará el valor de los productos poéticos, en parte, a partir del concepto de *mimesis*. Así, en los libros II y III de la *República*, Platón no duda en reprobar la poesía de Homero y Hesíodo, entre otros.

La crítica sometida por Platón a la poesía debe concebirse en este contexto y, en buena medida, como desarrollo del examen socrático por verificar el oráculo de Delfos. En el *Ion*, su ataque a la práctica habitual de los rapsodas es evidente y no sólo critica la transmisión que hacen los rapsodas de los mitos de los poetas épicos, sino que censura también la labor exegetica que realizan sobre los mismos, alegando que su práctica no constituye una *téchne* o un saber a través de las causas. Pero además, cabe tener muy en cuenta que la crítica no se limita a ser epistemológica, sino que tiene un claro componente político. El Académico no duda de que, para que una sociedad crezca sana, conviene desconfiar del mito tradicional y prescribe para su *Kalípolis* que los poetas y sus productos sean examinados con lupa por las autoridades pertinentes, para que con sus discursos míticos y su música no emponzoñen la ciudad. Según sus criterios, los portavoces de la poesía tradicional serán desterrados y se les prohibirá la entrada. Las razones de este rechazo son principalmente dos: por un lado, se critica la falta de vínculo entre la verdad y sus productos poéticos; por otro, se señalan las perniciosas consecuencias que provoca el contenido de la poesía tradicional en la disposición y hábitos de los ciudadanos. Dicho en otros términos, buena parte de la crítica filosófica consiste en que la poesía y el mito son incapaces de rendir cuenta de su propio saber (de dar razón sobre sí mismo, i.e. *lógon didónai*), es decir, no disponen de ningún criterio claro y válido de legitimación que atestigüe su vínculo con la verdad y, por tanto, su condición de ciencia. Además, en buena medida propiciados por esta carencia, otra serie de argumentos señalan que el contenido del saber de los aedos y rapsodas no es moralmente conveniente, por representar numerosas escenas que no ofrecen buenos ejemplos de lo que constituye un comportamiento adecuado, sino todo lo contrario. Los poetas muestran acciones deleznales e infunden en su auditorio pasiones y hábitos que no son ni moral ni políticamente aceptables en lo que el Académico concibe como una ciudad justa y hermosa.





Según los criterios de Platón, el mito tradicional no sólo no mantiene un vínculo con la verdad, sino que tampoco lo hace así respecto al bien. Es decir, se critica la poesía por no constituir un saber verdadero, por ser falaz y por ser moral y políticamente deleznable. Cabe tener en cuenta, asimismo, que dichos dardos no sólo apuntan a la poesía de época arcaica, sino que los criterios que justifican la expulsión de la ciudad de los transmisores de la épica sirven también para legitimar el rechazo a los poetas trágicos y cómicos, entre otros. Pese a que lo haga de forma indirecta, Platón critica con dureza a los principales creadores de mitos de su época, que, muy probablemente, constituyen la auténtica diana a la que apuntan sus críticas contra la poesía.

La crítica platónica del mito refleja, pues, el examen al que Sócrates somete al saber tradicional de Grecia. Empero, la vía platónica no se limita a censurar lo antiguo, sino que critica asimismo la propuesta de los nuevos modelos educativos que pugnan con mayor brío por adquirir la hegemonía didáctica de la ciudad. Conviene no descuidar esta cuestión, pues, como veremos, la crítica platónica al mito también atañe a ella.

Siguiendo la tarea de verificar lo expresado por el oráculo délfico a Querefonte, Sócrates pondrá a prueba el pretendido saber de los rétores y los sofistas. El resultado es conocido: debido al incumplimiento de los mismos criterios mencionados en el caso del saber arcaico y de la poesía, Sócrates denunciará el falso saber de aquéllos que se consideran a sí mismos los herederos del saber arcaico y los nuevos educadores de Grecia.

Es sabido que buena parte de los sofistas más insignes se dedicaron, entre otras cuestiones, a ofrecer una enseñanza muy ligada a hacer de sus alumnos personas expertas en los asuntos vinculados a la poesía. Así lo expresa el propio Protágoras en el diálogo platónico homónimo (338e-339a), en el que sostiene lo siguiente:

Entiendo que [...] para un varón es parte importantísima de la educación el ser experto en poesía, esto es, de lo dicho por los poetas, ser capaz de comprender qué ha sido rectamente compuesto y qué no, y saber analizar y dar explicación cuando le formulan preguntas<sup>1</sup>.

La atención que presta la sofística al lenguaje, entre otras cuestiones, sirve para confrontarse con la tradición. Los poetas eran vistos generalmente en la época arcaica como los educadores de Grecia, pues a través de sus cantos se transmitía un saber de tipo enciclopédico y el propio sistema de valores de la comunidad política. En la época en la que se hace fuerte el movimiento sofístico, habitualmente eran los propios rapsodas los encargados no sólo de transmitir el legado cultural de Grecia a través de los cantos de los poetas, sino de comentar su contenido, es decir, de ofrecer una explicación de los mismos, de manera que el contenido fuese comprensible y se mantuviese útil y actual en una época que había sufrido una gran evolución

---

<sup>1</sup> J. SOLANA DUESO, *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, traducción, introducción y notas de J. Solana Dueso, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 39.

respecto a la época a la que se remonta dicha tradición poética. En este contexto, los sofistas se designarán a sí mismos como los nuevos educadores que requiere la nueva ciudad-estado y, por ello, si bien se consideran los sucesores de los rapsodas, entre otras cuestiones llegando a imitar en ciertas circunstancias a aquéllos en lo que se refiere a sus atuendos<sup>2</sup>, no dudan en servirse de su dominio del lenguaje para criticar y reinterpretar a su antojo y en función de las circunstancias el sistema mítico transmitido por los poetas. La estrategia de los sofistas es de tipo *apropiativa*<sup>3</sup>, en tanto que pretenden hacerse con una posición privilegiada en lo que a la educación se refiere. Así, los sofistas tomarán el rol de críticos literarios y, en ese sentido, en su modelo de educación la poesía tiene un lugar relevante, como refleja el texto de Protágoras, en tanto que recurso al que criticar o del que apropiarse en función de las circunstancias e intereses. Pues bien, la crítica de Platón también se extiende en cierto sentido a la relación que guarda la sofística con la poesía arcaica y la manera en la que emplea el mito. Técnicas como la interpretación alegórica de los mitos, habituales entre los nuevos círculos ilustrados de la ciudad, son sancionadas por Platón como dispares a la ocupación filosófica. Con ello, en cierta manera, al diferenciar la relación que guardan algunos sofistas y su Sócrates respecto al mito tradicional, no sólo critica las prácticas de aquéllos, sino que, al mismo tiempo, traza las líneas definitorias de su filosofía.

Queda, pues, fuera de toda duda que Platón se mostró crítico con el mito tradicional, con sus nuevas versiones y con la labor alegorizante ejercida sobre aquél. No sólo eso, sino que por momentos Platón distingue netamente entre el hacer filosófico y el mito. El primero se vincularía con el *lógos*, entendido éste como discurso razonado que rinde razón de sí mismo y que es verificable. La dialéctica, en tanto que técnica eminentemente filosófica, que consiste en captar la unidad que yace bajo la multiplicidad y, asimismo, la multiplicidad de lo unitario a través del *lógos*. Y no obstante, Platón también es célebre, entre otras cuestiones, por ser el creador de numerosos y bellos mitos. Además, dichos mitos no constituyen meros adornos literarios ni un mero recurso con el que discutir. Tampoco parece que sean narraciones destinadas a infundir creencias convenientes a la clase productora y a los guardianes de la ciudad. Más bien, parece que algunos de los mitos platónicos constituyen un elemento central para comprender lo que normalmente entendemos por *platonismo*, sin los cuales difícilmente podría entenderse el quid de esta filosofía.

Por ello, una de las claves a la hora de comprender el *corpus* platónico y su propuesta filosófica reside en captar correctamente cuál es la relación que guarda en los diálogos el mito de cuño platónico con la argumentación, y qué papel epistemológico desempeñan los pasajes míticos en relación con la dialéctica y en tanto que parte constitutiva de textos filosóficos. En el presente texto el objetivo es rendir cuenta de esta cuestión, ofreciendo una solución posible. Para ello, nos centraremos en el análisis del *Fedro* de Platón. Es éste un diálogo apropiado a tal respecto, por

---

<sup>2</sup> Uno de los casos más sonados es el de Gorgias e Hipias.

<sup>3</sup> Cf. M. BONAZZI, *I Sofisti*, Carocci, Roma, 2010, p. 66.

varias razones. En primer lugar, porque se trata del diálogo en el que, probablemente, la presencia del mito es más abundante y relevante, lo cual permite contar con un amplio material en el que fundar el análisis. En él, Sócrates y Fedro se referirán en varias ocasiones a pasajes concretos de la tradición poética y a personajes mitológicos, pero, además, el propio Platón crea a través de Sócrates mitos que presumiblemente son de cosecha propia, los cuales, por cierto, desempeñan una función relevante para la correcta comprensión de la propuesta socrática y del propio diálogo. No sólo eso, el *Fedro* también contiene una discusión explícita sobre el empleo del mito, por lo que se trata de un texto que brinda una posibilidad excepcional de estudiar la cuestión de manera concreta y fundada<sup>4</sup>.

## 2. EL FEDRO Y EL MITO

### 2.1. DIFERENCIACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y MITO. LOS MITOS DE THEUTH Y THAMUS Y DE ORITIYA Y BÓREAS

Por más que Platón tenga en mente ciertas tradiciones mitológicas y literarias para componerlo, uno de los mitos de creación propia es el relato egipcio de Theuth y Thamus<sup>5</sup>. El propio diálogo ofrece valiosas pistas para comprender esto. Por más que Sócrates introduzca el relato diciendo que lo escuchó de los antiguos, tras narrarlo, su interlocutor, Fedro, parece no dar demasiado crédito a sus palabras, al señalar con notable ironía que a Sócrates se le da bien crear discursos (*lógos poiéis*) de Egipto o de cualquier otro lugar (275b3-4). A esto, Sócrates responde diciendo que los sacerdotes del templo de Zeus de Dodona afirmaban que las primeras palabras poéticas habían provenido de una encina. Y a continuación, añade que los hombres de antaño, ya que no eran sabios como los jóvenes contemporáneos, entre los que incluye a Fedro, tenían la suficiente candidez (*euêtheia*) como para satisfacerse con oír a una encina o a una roca, con tal que dijese la verdad. En el contexto de este diálogo, la palabra *euêtheia* generalmente se traduce como «simplicidad», en sentido peyorativo, ya que se emplea contrapuesta al término *sophós*, que va predicado de Fedro y de los jóvenes de la época. No obstante, la palabra, además de a la credulidad también puede referirse al buen *êthos* o carácter de una persona<sup>6</sup>. Pues bien, parece

---

<sup>4</sup> Cabe destacar la reciente publicación de un magnífico volumen sobre Platón y el mito, en el que a través de perspectivas y textos diversos, se ofrece un valioso y amplio tratamiento de dicha temática. Cf. C. COLLOBERT, P. DESTREÉ, F.J. GONZALEZ, *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden-Boston, 2012.

<sup>5</sup> Cf. P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon; Étude philosophique et littéraire*, Arno Press, New York, 1976, p. 233; D.S. WERNER, *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, New York, 2012, p. 186, n. 21; M. BONAZZI, *Platone, Fedro*, traducción e cura di Mauro Bonazzi, Torino, Giulio Einaudi editore, 2011, p. 223, n. 279.

<sup>6</sup> Cf. F. TRABATTONI, «Myth and Truth in Plato's Phaedrus», en C. COLLOBERT, P. DESTREÉ, F. GONZALEZ (eds.), *Plato's Myths*, Brill, Leiden, 2012, p. 307.





que aquí Sócrates responde a la ironía de Fedro pagándole con la misma moneda, es decir, con ironía<sup>7</sup>, al catalogarlo junto a los jóvenes de la época, de los que dice que son sabios; a buen seguro, Sócrates se refiere a los jóvenes influenciados por la sofística. En ese sentido, de los antiguos se estaría sugiriendo que poseen un buen carácter y no una censurable ingenuidad. En efecto, Sócrates muestra a continuación que la candidez de los antiguos es positiva, en tanto que añade que Fedro, como los ya referidos jóvenes sabios, sólo se fija en quién habla y de dónde es ése que habla, y no únicamente en si lo que se dice es verdadero o falso, como sí hacían, en cambio, los antiguos (275b7-c1).

El pasaje resulta muy relevante, pues Sócrates da a entender que en relación con el mito conviene preocuparse por su veracidad o falsedad y no, en cambio, por su fuente o forma. Lo relevante es la *verdad*. Es decir, la filosofía se ocupa de la verdad de un discurso, independientemente de su origen. Además, si lo que resulta fundamental es la verdad, tampoco parece que sea relevante la forma en la que dicha verdad sea expresada; es decir, a la filosofía le interesa la verdad, independientemente de que ésta sea expresada a través del mito o de cualquier otro tipo de forma discursiva.

Se ve así la ruptura que supone la propuesta platónica en relación con la del saber heredado y el de la mitología tradicional. El hecho de presentar un mito de cosecha propia hace que su valor no pueda derivarse de su fuente o autoridad. El mito de Theuth y Thamus, como tantos otros mitos filosóficos de cuño platónico, no se justifican en la tradición, ni en un argumento de autoridad, ni en ser inspirados por la divinidad. Muy al contrario, lo que es relevante para el quehacer filosófico es atender a la veracidad o falsedad del mismo, pero sin prestar atención a su fuente u ornamento. Dicho de otra forma, todo discurso debe ser examinado y analizado en función de la razón, independientemente de cuál sea su forma y su fuente. Es así como se comprenderá la veracidad de un discurso.

El pasaje, que aparentemente va contra los jóvenes influenciados por la sofística, sirve para mostrar que Platón se niega a aceptar la veracidad de la tradición mitológica por su mero origen o fuente. Tampoco está dispuesto a otorgarle más confianza a un discurso por el buen nombre o reputación de su creador. Al contrario, prescribe la necesidad de preocuparse única y exclusivamente por la veracidad de lo dicho, es decir, de pasar un examen a todo tipo de discurso. Se comprende así la ruptura que introduce Platón respecto a la poesía tradicional y el saber heredado, que según la caricatura con la que los describe Platón en diálogos como el *Ion*<sup>8</sup>, no disponen de ningún arte poético, ya que son incapaces de rendir razón o cuenta de lo que dicen. Un discurso será válido, sobre todo, si es capaz de rendir cuenta de sí mismo, es decir, de justificar aquello que afirma.

---

<sup>7</sup> Yunis ha sido uno de los autores que ha visto que el término *euétheia* se emplea irónicamente. Cf. H. YUNIS, *Plato, Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 229.

<sup>8</sup> Sobre el *Ion* platónico, Cf. J. AGUIRRE, *Platón y la poesía: Ion*, introducción, traducción y comentarios de J. Aguirre, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2013.

Además, el mito de Theuth y Thamus consta de otro elemento que puede ofrecer ciertas pistas sobre el tipo de ocupación que desempeña el filósofo. Al introducir el mito, Sócrates dice que lo ha escuchado de los antiguos, pero que su verdad sólo ellos, es decir, los antiguos, la saben. El verbo empleado aquí es *eídō* y parece claro, si se pone en relación este pasaje con otros como *Fedro* 273d, que Platón acostumbra a representar el saber o conocimiento con el acto de ver. Pues bien, aquí parece que el término «verdad» debe ser entendido, principalmente, como verdad histórica. La verdad histórica de lo que cuentan los antiguos sólo ellos la conocen, pues sólo ellos la han podido ver. No obstante, si Sócrates decide emplear de todos modos el mito, parece razonable pensar que sea así ya que es posible extraer de él otro tipo de verdad, que es, precisamente, el tipo de verdad por la que se afana el filósofo.

El mito egipcio del *Fedro* tiene como objetivo principal discutir la valía o no de la escritura, en tanto que forma de transmisión del conocimiento. Además, por más que se emplee el ornato mítico, lo cierto es que el relato imita o representa una conversación entre dos sujetos en la que cada cual ofrece sus argumentos para dilucidar la cuestión tratada y que puede ser objeto de crítica o examen. En ese sentido, el mito es susceptible de desempeñar la misma función que otros pasajes del diálogo, como lo son los relativos a los tres discursos eróticos con los que arranca la obra.

Por tanto, el análisis del texto en el que se menciona a Theuth y Thamus sirve, entre otras cosas, para comprobar que, en lo que atañe a la filosofía, la autoridad no garantiza la veracidad de un relato y, además, que dilucidar la verdad histórica de una cuestión no es el objetivo del análisis filosófico. Es decir, la filosofía no puede equipararse a la actividad racionalizante de algunas escuelas alegóricas, las cuales tratan de convertir los mitos tradicionales en narraciones fácticas verosímiles. Precisamente, esta última cuestión se muestra de manera todavía más clara en otro pasaje de componente mítico del diálogo. En esta ocasión, a diferencia del relato egipcio, es un mito tradicional que Platón se limita a recoger. Se trata del mito de Bóreas y Oritiya (229b4-230a7).

Al inicio del diálogo, cuando los dos personajes están caminando cabe el río Ilisos, Fedro trae a colación la leyenda de Bóreas y Oritiya, para preguntarle a su interlocutor si acaso se hallan en el mismo paraje en el que la leyenda afirma que Bóreas raptó a la muchacha. Sócrates parece no ofrecer mucho interés a la cuestión, pero ante la insistencia de su interlocutor, disiente, señalando que el lugar exacto en el que se sitúa el mito no es aquél, sino que se encuentra a dos o tres estadios de distancia. La minuciosa respuesta parece sorprender a Fedro, que le pregunta si cree en la veracidad de ese mito.

La respuesta de Sócrates es muy significativa. Nuevamente emplea el término *sophós* de manera irónica, y dice que no sería extraño si como los *sabios* no se lo creyera y se dedicara a la hermenéutica alegórica de los mitos, interpretando las diversas narraciones míticas de manera que llegasen a ser relatos verosímiles, que contuviesen verdades fácticas, es decir, verdades de tipo histórico. Con ello, Sócrates critica a los alegoristas en general, independientemente de si forman parte de alguna escuela alegórica, del movimiento sofístico o de cierta corriente natu-



ralista<sup>9</sup>. Sócrates tilda de sabiduría rústica esta práctica y no aprecia en absoluto a los que tratan de hacerse los sabios mediante explicaciones racionalizadoras de los mitos. Señala además que esta ocupación requiere de mucho tiempo y que él, en cambio, no tiene tiempo en absoluto para ella y que no le presta atención. El motivo es claro: lo principal para él es tratar de conocerse a sí mismo, siguiendo así el mandato del oráculo de Delfos. Como hasta ahora no lo ha logrado por entero, a esa práctica se dedica y no le queda tiempo alguno para labores del tipo anteriormente descrito.

En realidad, el pasaje sirve para delimitar la naturaleza de la filosofía, que es la práctica que ejemplifica Platón a través de su personaje principal. Sócrates, a la vez que sostiene que no presta demasiado interés ni a los mitos de por sí ni a las tareas desmitologizadoras, dice que está preocupado por conocerse a sí mismo, es decir, por saber qué es él. Para expresar esta cuestión emplea el recurso a un personaje mitológico, a saber, Tifón. Sócrates dice que quiere saber si es una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de un destino divino y límpido. Una lectura atenta del diálogo y confrontar este pasaje con otros muestra que lo que busca Sócrates es obtener un conocimiento de tipo general, a saber, en esta ocasión, el propio a la naturaleza del alma humana.

La filosofía, por tanto, se vincula con la búsqueda de un tipo de saber o verdad de orden general. Además, se señala que entre la filosofía y el mito no existe una relación intrínsecamente necesaria. El mito, en sí mismo, no tiene interés para la práctica filosófica<sup>10</sup>. Lo cual no niega que un mito pueda resultar de interés filosófico, si sirve para alcanzar verdades de tipo general. Cuando el propio Sócrates transmite la idea de que quiere saber si su naturaleza es tifónica o simple y divina, parece atestiguar esto mismo. El quehacer filosófico tiene que ver con la búsqueda de verdades de orden general a través del *lógos*. Dicho esto, conviene reconocer que si bien la práctica de la filosofía propiamente no requiere del mito, eso no quiere decir que el mito no pueda resultar interesante para la práctica de la filosofía y, en cierto sentido, incluso de máxima relevancia.

---

<sup>9</sup> No es posible determinar si la expresión *hoi sophoi* remite a cierto grupo en concreto, pero probablemente se refiere a los alegoristas en general. Nicholson (G. NICHOLSON, *Plato's Phaedrus: The Philosophy of Love*, Purdue University Press, West Lafayette, 1999, pp. 19-20) ha advertido que los intérpretes están divididos: algunos, como Hackforth (R. HACKFORTH, *Plato, Phaedrus*, translated with an introduction and commentary by R. Hackforth, Cambridge University Press, Cambridge, 1952, p. 26), sostienen que dichos *sabios* apuntan hacia las escuelas alegoristas, mientras que otros, como Ferrari (G.R.F. FERRARI, *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge Classical studies, New York, 1987, p. 235, n. 14), argumentan que no se alude directamente al alegorismo, sino a la corriente naturalista que interpretaría el mito traduciéndolo en acontecimientos históricos. Sea como fuere, pensamos que esta controversia resulta yerma y que lo Platón estaría criticando a todos aquéllos que, dándoselas de entendidos, desvirtúan los mitos mediante explicaciones de carácter racional. Así pues, defendemos que se critica a los alegoristas en general, incluyendo en este grupo a la corriente que trataba de explicar los mitos mediante explicaciones históricas.

<sup>10</sup> Cf. F. TRABATTONI, «Myth and Truth in Plato's Phaedrus», *op. cit.*, p. 309.

## 2.2. LA DIALÉCTICA COMO MÉTODO DE ALCANZAR LA VERDAD QUE INCUMBE AL FILÓSOFO Y SUS LÍMITES

Una vez señalado que la filosofía y el mito no guardan una relación necesaria, conviene indicar en qué sentido éste último puede ser útil o incluso necesario en algún respecto en relación con la filosofía platónica, puesto que si Platón lo utilizó en numerosas ocasiones y en relación con cuestiones relevantes, resulta sensato pensar que hubo de tener poderosas razones para ello.

La práctica filosófica, según hemos referido, tiene que ver con la búsqueda de verdades de tipo general. Este tipo de verdades que busca el filósofo vienen ejemplificadas a lo largo de los diferentes diálogos. La pregunta que vehicula la práctica filosófica de Sócrates es harto conocida, a saber, *tí ésti*, ¿qué es? A lo largo de diversos diálogos y mediante la pregunta «¿qué es?», Sócrates pregunta una y otra vez a sus interlocutores por la esencia o la auténtica naturaleza de diferentes realidades. Así, es representado preguntando cuestiones como «¿qué es la justicia?», «¿qué es lo sagrado?», «¿qué es la belleza?». Buena parte de los interlocutores creen ser capaces de responder a cuestiones semejantes, pero lo cierto es que sólo son capaces de referirse a ejemplificaciones de la justicia, de lo sagrado o de lo bello, sin poder dar una respuesta de orden general o universal sobre qué son dichas realidades. En los diálogos conocidos como *aporéticos*, generalmente la aporía surge de la imposibilidad de alcanzar una definición que rinda cuenta del universal por el que pregunta Sócrates.

Sócrates busca un conocimiento de orden general o universal. No pregunta por las diferentes manifestaciones de una esencia, sino por la esencia misma. Es conociendo la esencia como puede saberse en qué medida participan de ella sus diversas manifestaciones. Conocer la esencia no equivale a saber detectar sus diversas manifestaciones o instanciaciones, sino el elemento común, suficiente y necesario que subyace a todas ellas y por el que puede decirse que participan de ese universal. Para el Sócrates platónico, conocer es conocer la esencia y no meramente conocer una serie de casos particulares de los que pueda predicarse una propiedad. Conocer la esencia equivaldría a conocer la unidad profunda que subyace a sus múltiples instanciaciones y conocer la multiplicidad, en cambio, reconocer los diversos modos en los que se manifiesta aquella.

La práctica filosófica ejemplificada por Sócrates en los diálogos, precisamente, es la búsqueda de este tipo de conocimiento. Cabe decir que dicha labor constituye una técnica, a saber, el arte dialéctico, y que es descrito y puesto en práctica en varios diálogos. En el primero en el que se ofrece una definición unitaria, precisamente, es el *Fedro*.

Según hemos dicho, la dialéctica sería el arte que atañe a la captación de lo uno y de lo múltiple, de lo universal y de lo particular. He aquí la manera en la que se describe este procedimiento en *Fedro* 265d3-e3:

«El llevar con una visión de conjunto (*synorônta ágein*) a una sola forma (*eis mían* [...] *idéan*) lo que está diseminado en muchas partes (*tà polakhêi diesparména*), a fin de hacer claro con la definición de cada cosa (*hékaston horizómenos*) aquello sobre lo que en cada caso se pretende desarrollar una enseñanza» y «el ser inversamente



capaz de dividir (*tò pálin dýnasthai diatémnein*) en especies (*kat'eide*), según las articulaciones naturales (*kat'árhra hêi péphyken*), y no tratar de quebrantar parte alguna (*méros medén*), a la manera de un mal carnicero»<sup>11</sup>.

Fundamentalmente, la práctica filosófica consiste en llevar a cabo este tipo de procedimientos a través del *lógos*. La dialéctica apunta a la comprensión de la esencia simple, unitaria e idéntica a sí misma de la que participan las realidades del mundo sensible. Además, la dialéctica también tiene que ver con la correcta comprensión de la multiplicidad que participa de lo unitario. La tarea que lleva a cabo Sócrates en los diálogos y que se articula en buena medida mediante la pregunta *tí ésti* apunta en estas dos direcciones.

No obstante, aquí nos topamos con un problema. Captar la esencia, en el esquema platónico, tiene que ver con la captación de una Idea o Forma, la cual es trascendente —respecto al mundo sensible—. La dialéctica, en cambio, como su propio nombre indica, funciona a través del *lógos* o discurso, y no puede rendir cuenta de manera totalmente fundada sobre aquello que constituye su objetivo cognoscitivo. Dicho de otro modo, el conocimiento dialéctico, si bien apunta al conocimiento de las Formas, es decir, a un tipo de conocimiento inmediato e indudable, se mueve siempre dentro de la vía mediata del discurso y de la razón, sin poder obtener nunca una certeza plena o intuitiva. La visión directa de las Ideas, a través del re-conocimiento, es la meta, pero una meta que no es posible alcanzar, al menos, mientras el humano está encarnado. Precisamente por eso, en los diálogos platónicos, en los conocidos como *aporéticos*, pero también en los restantes, nunca se responde mediante una definición satisfactoria a la pregunta que vehicula la búsqueda platónica. No hallamos jamás definiciones positivas y definitivas sobre cuestiones como qué son la justicia, lo bello o la prudencia. Las Ideas son la meta de la dialéctica, pero alcanzarlas a través de la vía discursiva y en estado encarnado no es del todo posible. Más incluso, las Ideas no son solamente la meta de la dialéctica, sino su propia condición de posibilidad<sup>12</sup>.

Platón no postula la existencia de las Ideas de manera gratuita o acrítica. Al contrario, es a través de indicios fácticos, de argumentos discursivos y de la dialéctica como sostiene que resulta más verosímil pensar que existen dichas entidades a pensar lo contrario. Algunos diálogos como el *Menón*, el *Teeteto* o el *Sofista*, en parte, serían un ejemplo de esta estrategia. El conocimiento, aunque imperfecto, existe entre los humanos, y para ello se requiere no sólo la existencia de un tipo de realidades que no estén inmersas en el proceso del devenir, sino que, además, el que

---

<sup>11</sup> Traducción de Gil (L. GIL, *Platón, Fedro*, introducción, traducción y notas de L. Gil, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957).

<sup>12</sup> Cf. F. TRABATTONI, «Il sapere del filosofo», en M. VEGETTI (ed.), *Platone, La Repubblica: libri VI-VII*, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 2003, pp. 151-186; F. TRABATTONI, «L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni», *Rivista di Storia della Filosofia*, núm. 61, 2006, pp. 701-719; F. TRABATTONI, *Platone*, Carocci, Sardegna, 2009; F. TRABATTONI, «Myth and Truth in Plato's Phaedrus», *op. cit.*



conoce debe haber tenido alguna vez cierto contacto con ellas, para que sea posible volver a conocer. Si las esencias no están en los objetos sensibles, como defenderá Aristóteles, pero si aun así el humano es capaz de obtener cierto grado de conocimiento de lo que se halla inmerso en el proceso del devenir, necesariamente deberá existir un soporte que haga posible dicho conocimiento, es decir, las Ideas. Además, tendrá que existir o haber existido cierto contacto entre el alma que conoce y dichas realidades. En efecto, varios textos platónicos argumentan de manera que muestran que es más verosímil pensar así que lo contrario.

Pues bien, si como defiende la dialéctica constituye un saber discursivo y mediato, y a través de ella no pueden captarse de manera plena o intuitiva las Ideas por ser éstas transcendentales, ello implica que ésta no es un instrumento válido para hablar de manera positiva acerca de las Ideas. Además, la dialéctica tampoco permite rendir cuenta del tipo de relación que debe existir necesariamente entre quien conoce y las Ideas, pues éstas son transcendentales y la dialéctica no puede versar sobre lo transcendente. Y no obstante, las Ideas no son meramente la meta u objeto de la dialéctica, sino también su presupuesto o condición de posibilidad. Precisamente por ello, Platón emplea el recurso del mito para hablar de estas cuestiones. Echa mano del mito, dando a entender que se trata de un tipo de narración no contrastable o falsable. En cualquier caso, eso no implica que tales mitos no tengan ningún tipo de valor cognoscitivo. Según se ha señalado, Platón ofrece argumentos que parece que hagan más razonable creer que existe algo similar a lo que narran sus mitos, a pensar lo contrario. Entre otras cuestiones, la propia actividad dialéctica y el propio conocimiento imperfecto que es capaz de alcanzar el humano en su estado encarnado hacen que sean éstas narraciones verosímiles. Sin que Platón crea que necesariamente los detalles de sus mitos que hablan del más allá deban ser exactos, Platón ve necesario que tras el conocimiento humano haya algo semejante a lo que postulan sus mitos escatológicos, y que constituyen el trasfondo y la condición de posibilidad de la práctica filosófica platónica<sup>13</sup>.

No es casual que en los diálogos aporéticos el empleo del mito sea más bien escaso. En ellos, sobre todo, Sócrates muestra la impostura de los supuestos sabios de Grecia y de su pretendido saber. Cuando el *élegkhos* y la parte destructiva de la dialéctica dan paso a la positiva o constructiva, entonces se hace necesario hablar de lo que constituye la condición de posibilidad y la meta de la dialéctica, para lo cual se emplea la vía del mito, por tratarse de cuestiones transcendentales y, por tanto, sobre cuya verosimilitud la dialéctica puede argumentar, pero sobre cuya naturaleza no puede versar de manera plenamente justificada. La dialéctica sólo tiene sentido si y sólo si existe algo similar a lo que algunos mitos escatológicos de Platón narran; tres de las tesis principales que requiere la dialéctica son las siguientes: 1) las Ideas existen como realidades transcendentales o *atemporoespaciales*; 2) el alma de quien conoce alguna vez ha tenido una visión directa o inmediata de ellas, lo cual, a su

---

<sup>13</sup> Para sostener la presente tesis, el texto de Trabattoni (F. TRABATTONI, «Myth and Truth in Plato's Phaedrus», *op. cit.*) ha resultado de gran inspiración.

vez, implica la creencia en la inmortalidad y transmigración del alma; 3) el alma, en su estado encarnado, guarda cierta capacidad de recordar la visión directa de las Ideas, lo que permite que pueda darse un conocimiento mediato o dialéctico, que nunca será del todo cierto, por no constituir una visión directa de las Ideas, sino un medirse discursivamente con un recuerdo impreso de manera más o menos vaga en la subjetividad del alma.

Precisamente, en el *Fedro* encontramos un célebre mito escatológico que rinde cuenta de los presupuestos del arte dialéctico, descrito en 265d3-e3 y puesto en práctica a lo largo de todo el diálogo por Sócrates. El contexto del mito es el de la pregunta por qué es el amor o *éros*. En tanto que éste constituye una pasión del alma y que en primer lugar se origina cuando ésta contempla lo bello, Sócrates tiene que explicar qué es el alma. En tanto que realidad no sensible, opta por echar mano del recurso mítico. Además, al mostrar que el deseo en un alma es siempre originariamente deseo de la Idea de Belleza (y también del resto de Ideas, pues su perfección no puede sino ser bella), aprovecha para señalar cuál es la relación entre el alma y las Ideas. Dicho mito, por una parte, en tanto que ofrece una imagen de la naturaleza del alma, constituye un intento de dar respuesta al mandato delfico de conocerse a sí mismo; por otra parte, constituye una narración acerca de cómo tiene que estar constituida la realidad para que un alma pueda conocer o llevar a cabo la tarea dialéctica. Veamos los puntos más relevantes del mito y las implicaciones que supone para la relación entre el mito y la filosofía.

### 2.3. LOS MITOS ESCATOLÓGICOS: EL MITO COMO SOPORTE *METACOGNITIVO* DEL SABER FILOSÓFICO

De entrada, en la famosa *palinodia* o segundo discurso erótico de Sócrates, se afirma que el alma humana es unitaria, pero compuesta por tres partes. Mediante el símil de una yunta alada formada por tres elementos, a saber, un auriga y dos corceles, el uno blanco y el otro negro, se simboliza el alma en su conjunto, diferenciando su parte racional, irascible y concupiscible, respectivamente (cf. 246a6 ss.). La cuestión es relevante, pues la manera en la que Platón concibe el conocimiento y el *éros* deriva en buena medida de dicha concepción anímica.

Es importante tener en cuenta que la narración sobre el alma deja bien claro que el alma humana puede estar encarnada o desencarnada. En el mundo sensible, el alma está siempre encarnada, pero antes de encarnarse, el alma, entre otras cuestiones, tiene acceso a la región *hiperurania*<sup>14</sup>, es decir, a una dimensión trascendente. No solamente eso, sino que se afirma que antes de encarnarse, las almas humanas siguen una procesión divina en la región hiperurania, en el lugar en el que se encuentran las Ideas, y que allí contemplan al menos de manera parcial

---

<sup>14</sup> Con los términos «hiperurano» y «supraceleste» aludimos a la expresión *ho hyperouránios tópos* (cf. 247c3).



la verdad, es decir, las realidades que siempre fueron, son y serán. El alma humana tiene un contacto inmediato o intuitivo de las Ideas, es decir, una visión directa de la verdad. Advértase que es éste un conocimiento no mediato ni discursivo, sino una visión directa<sup>15</sup>.

El mito señala sin ambages que la procesión divina que siguen las almas constituye algo así como un proceso natural para el alma, en tanto que las almas desean por naturaleza las Ideas (cf. 247c3-248c2). El alma desea naturalmente lo Bello, que, en definitiva, es como decir que el alma desea las Ideas. En efecto, el mito nos dice que las Ideas son el auténtico alimento con el que se nutre el alma (cf. 247d). Las almas tienden naturalmente al que es su objeto natural de nutrición. Traduciendo esto en términos epistemológicos, podríamos afirmar que el alma tiende naturalmente hacia la verdad, es decir, hacia el conocimiento. Las tres partes del alma desean lo bello, si bien su nivel epistémico es notoriamente diverso. En ese sentido, advértase que la parte racional del alma también es fundamentalmente deseo, a saber, deseo de las Ideas<sup>16</sup>.

En cualquier caso, el grado de perfección de las almas no es en absoluto pleno. El alma es en esencia deseo, es decir, ausencia de aquello que desea y por eso está en constante movimiento. Además, las almas humanas en su procesión *supraceleste* avanzan con dificultad y muchas veces se estorban entre sí. Sea como fuere, llega siempre un momento en que esas almas, que al menos parcialmente han visto la verdad, caen a la tierra, en donde se encarnan en un cuerpo. Se constituye así lo que se entiende por humano, a saber, la unión de un alma y de un cuerpo (cf. 248a-e).

En la mentada caída, al encarnarse el alma olvida todo lo referente a las Ideas (cf. 248c7). Entonces, deja de alimentarse de verdad o conocimiento, y pasa a nutrirse de opinión o *dóxa* (cf. 248b5). En ese contexto, Sócrates explica en qué consiste el amor terrestre (249d4 ss.). Éste no es sino el deseo que siente un alma al contemplar en el mundo sensible el reflejo de la Idea de la Belleza. Debido al olvido ya mencionado, las almas no son conscientes de que lo que verdaderamente desea el alma no son los objetos que participan en mayor o menor medida de lo Bello, es decir, los objetos en los que resplandece el reflejo de la auténtica Belleza, sino lo Bello en sí. Precisamente, el único que comprende esto último entre los humanos

---

<sup>15</sup> En el pasaje de la palinodia en el que se recogen estas cuestiones, se subraya el hecho de que el alma conoce la verdad mediante la visión. Esta cuestión viene subrayada mediante el abundante empleo de términos relacionados con la visión entre 246d6 y 248c2: *théai*, 247a4; *theoróusi*, 247c1; *theatè*, 247c7; *idoúsa*, 247d3; *theoróusa*, 247d4; *kathoràì*, 247d5; *kathoràì*, 247d6; *kathoràì*, 247d6; *theasaméne*, 247e3; *kathoróusa*, 248a4; *eiden*, 248a6; *idein*, 248b6. Las almas contemplan de manera directa lo real, i.e. las realidades hiperuránias o Ideas, en lo que constituye un banquete para el entendimiento. Se habla, pues, de un conocimiento de tipo puramente *noético* en el que no hay mediaciones, sino intuición directa de las Ideas. Advértase que este tipo de conocimiento aquí descrito es imposible de realizar para el humano encarnado, que no tiene más remedio que recurrir a las vías indirectas del *lógos* y de la *anamnesis*.

<sup>16</sup> Contrariamente a lo que pudiera parecer a primera vista, Platón propone la siguiente tesis: el alma humana es en primer lugar y por encima de todo *erótica*, en su sentido etimológico, es decir, desiderativa.





encarnados es el filósofo, que en vez de perseguir los objetos en los que se refleja lo Bello, busca la Belleza en sí, es decir, las propias Ideas, las cuales constituyen su auténtico alimento o su objeto natural de conocimiento. A través de la vía mediata de la dialéctica, el filósofo trata de acceder a lo que constituye su auténtico objeto de deseo. El motivo no es otro que, aquel que, de alguna manera, recuerda que lo auténticamente Bello se corresponde con las realidades situadas en el hiperuranio. El *éros* humano es genuino cuando apunta en dirección a las Ideas. De lo contrario, pierde su potencia de elevar al humano constantemente hacia lo divino.

El filósofo, en tanto que encarnado, no puede volver a contemplar las Ideas de manera directa, pero gracias a la visión prenatal de las mismas, puede tratar de recordarlas. La manera de hacerlo será la dialéctica, es decir, una vía mediata, a modo de una segunda navegación. El filósofo va en busca de un conocimiento que tiene por objeto las Ideas, pero sin poder tener jamás certeza plena, al contar sólo con la dialéctica, posibilitada, conviene no olvidarlo, por cierto recuerdo impreso en el alma.

Se comprende también así el nexo entre *dialéctica* y *anámnesis*. La segunda es la condición de posibilidad de la primera. Sin la capacidad de recordar en cierta manera las Ideas, el *lógos* humano no tendría un objeto de conocimiento al que apuntar y la propuesta platónica no tendría modo de diferenciarse de la sofística y del relativismo.

#### 2.4. EL ELEMENTO DIALÉCTICO DEL MITO ESCATOLÓGICO DEL *FEDRO*

El relato escatológico contenido en la palinodia, si bien constituye en cierto sentido un mito, no sólo contiene valiosa información acerca del marco epistemológico sobre el que se levanta la dialéctica, sino que la pone en práctica. La dialéctica, dijimos, tiene que ver con llegar a captar la unidad profunda de una realidad, es decir, su esencia, y comprender en qué medida participan de ella sus diversos tipos de manifestaciones.

En la palinodia, el alma viene descrita como unitaria, por más que conste de diversas partes. Sin embargo, el mayor ejercicio dialéctico se lleva a cabo sobre el *ἔρως*. Éste es presentado en el primer discurso del diálogo, a saber, en el texto de Lisias, como adverso o negativo para el alma que lo padece. A continuación, el segundo discurso del diálogo corrobora esta tesis sobre qué es el amor. Sin embargo, la palinodia, aparentemente, sostiene la tesis inversa, esto es, que el amor es siempre ventajoso y positivo para el alma que lo padece. Tenemos, pues, dos tesis sobre la naturaleza del amor, que, aparentemente no son compatibles. No obstante, una lectura atenta de la palinodia permite constatar que en ella no se defiende que el fenómeno erótico sea en todas sus manifestaciones positivo, sino que esto depende, en buena medida, del grado de conocimiento y del orden que impere en el alma que lo padece. Más incluso, la palinodia, según se ha explicado anteriormente, ofrece una caracterización unitaria de qué es el amor: el deseo natural que sienten las almas hacia las Ideas. En ese sentido, se trata de un afecto no sólo positivo para las almas, sino constitutivo de su naturaleza. Pero además, la palinodia ofrece una



explicación de por qué esta pasión, que en sí misma es unitaria, se manifiesta de múltiples maneras en función del alma que la padezca<sup>17</sup>.

Según se señaló, la caída que sufren las almas antes de encarnarse va ligada al olvido. Las almas encarnadas olvidan qué es lo realmente existente y lo auténticamente bello. Por eso, es decir, por el desconocimiento ligado al olvido, lo que en sí mismo es amor o deseo de las Ideas se transforma en formas de deseo muy diversas. El único que comprende y preserva la auténtica naturaleza de la pasión erótica es el filósofo, que no se permite tener como objeto de deseo ninguna entidad que no sean las propias Ideas. Por eso mismo, su vida constituye un progresivo e inacabable intento por recordar las Ideas. Es ésta la mejor de las vidas posibles y su motor es el *éros*. No obstante, la mayoría de los humanos no son filósofos y su grado de olvido respecto a las cuestiones supraclestes es más agudo. Así, incrédulos respecto a la existencia de realidades diversas a las que perciben sus sentidos y a las que la tradición poética se refiere, creen que su pasión erótica tiende realmente hacia algún tipo de objeto o bien mundano, sea éste un cuerpo humano, la fama, la gloria o cualquier otro bien alcanzable. Con ello, lo que hay más genuino en el alma humana, a saber, la capacidad de ponerlo en movimiento constantemente en pos de las Ideas, se pierde. No sólo eso, sino que, cuando no se comprende su naturaleza, algunas manifestaciones del amor no sólo no son adecuadas, sino que pueden causar severos daños para la propia alma.

La palinodia explica, por tanto, la unidad profunda del *éros* y el motivo de que se manifieste, de hecho, en múltiples y diversas formas. El amor es uno, por más que sus manifestaciones, a primera vista, no muestren de forma clara la esencia profunda que subyace a todas ellas.

Por tanto, la palinodia, en tanto que relato mítico, no sólo sirve para fijar algunos de los presupuestos epistemológicos y ontológicos fundamentales para que la propuesta de Platón tenga sentido, sino que, además, a través de ella se pone en práctica la dialéctica, versando sobre la naturaleza unitaria y múltiple del amor. Con ello, además de poner la dialéctica en marcha, permite ver qué sucede cuando no se emplea la dialéctica. Los dos primeros discursos del diálogo identificaron como la esencia del amor una de sus varias manifestaciones, es decir, tomaron la parte por el todo. Con ello, no sólo no acertaron a ofrecer una caracterización que sirviese para comprender en toda su diversidad la pasión erótica, sino que descuidaron su esencia misma. La palinodia, en cambio, no sólo pasa revista de sus múltiples apariciones, sino que ofrece una explicación de qué es esencialmente esta potencia y esclarece el motivo por el que se manifiesta de una pluralidad de modos.

A diferencia de lo que sucede en los diálogos aporéticos, Sócrates no se contenta con mostrar que la tesis sobre qué es el amor ofrecida por Lisias no es correcta, sino que trata de mostrar en qué sentido su definición del amor es errada por ser

---

<sup>17</sup> Para un análisis más minucioso y justificado de estas cuestiones, cf. J. LAVILLA DE LERA, «Tres discursos eróticos y dos concepciones anímicas en el *Fedro* de Platón», *Agora: papeles de Filosofía*, 35(1), 2016, pp. 119-147.



parcial y, además, ofrece un relato que permite comprender la verdadera naturaleza unitaria del *éros*, la cual subyace a todas y cada una de las diversas formas en las que se manifiesta el fenómeno erótico.

### 3. CONCLUSIONES ACERCA DEL ROL DEL MITO Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA

Para concluir, se extraerán algunas de las conclusiones de lo expuesto, comprobando varias cuestiones. La primera es que Platón establece una demarcación neta entre la filosofía y el mito. La filosofía, *stricto sensu*, se identifica con la dialéctica, entendida ésta como el arte de lo uno y de lo múltiple. Además, su manera de proceder es a través de la vía mediata del *lógos*. Su medio es el de la discursividad y la razón. La filosofía platónica exige un examen constante sobre lo pensado, precisamente, porque en estado encarnado el humano es incapaz de alcanzar un conocimiento intuitivo y directo de las Ideas, como si de una visión directa de ellas se tratase. Es decir, por más que el filósofo esté movido por el deseo constante de alcanzar la verdad, al menos mientras esté en condición encarnada, su conocimiento no puede ser pleno ni cierto. Es decir, no puede captar las Ideas de forma directa e infalible. Esto mismo obliga al filósofo a posicionarse de manera crítica con cualquier discurso, sea ajeno o propio, examinando cualquier resultado. La búsqueda socrática de los primeros diálogos, la cual acostumbra a dar lugar a una aporía, mucho tiene que ver con esto.

Siendo, por tanto, la filosofía un procedimiento crítico y examinativo, su naturaleza queda netamente diferenciada del mito. En ese sentido, se entiende bien que Platón haya criticado el mito tradicional en varias obras. Asimismo, en tanto que dijimos que la filosofía se ocupa de la verdad, pero de un tipo de verdad general y no de una verdad de tipo histórico, se comprende también su crítica al alegorismo, muy en boga entre los rapsodas, pero también entre algunos sofistas. La filosofía, sin equipararse en ningún caso al relato mitológico, puede recurrir al mito si lo considera relevante para conocer cierto tipo de verdad. Dicho esto, en ningún caso debe pensarse que la filosofía tenga que ver con una recepción acrítica del mito, ni con la labor racionalizante o alegorizadora practicada sobre éste.

En segundo lugar, una vez constatada la distinción entre filosofía y mito, se ha comprobado que Platón no sólo emplea el recurso mítico, sino que, en cierto sentido, hacerlo así le resulta indispensable para sostener su edificio filosófico. La filosofía platónica, circunscrita a los límites del *lógos*, pero con la pretensión de hallar un conocimiento sólido, tiene la necesidad de recurrir a un tipo de relato no-dialéctico para dar cuenta de forma positiva de la propia condición de posibilidad de la dialéctica, como método para alcanzar el conocimiento. Así, Platón emplea el mito para establecer los presupuestos que hacen posible que la dialéctica tenga sentido, a saber, la existencia de las Ideas en una dimensión transcendente, la inmortalidad del alma, y el hecho de que las almas encarnadas hayan visto alguna vez, de forma prenatal, las Ideas y exista la posibilidad de operar cierto recuerdo o *anámnēsis*. Cabe señalar que Platón no sólo emplea el mito, sino que, en cierto sentido, requiere del



mismo, pues solamente a través del *élegkhos* y de la dialéctica no podría llegarse a este tipo de relatos.

En tercer lugar y como consecuencia de lo anterior, comprobamos que en Platón el mito, como la dialéctica y el *lógos*, también juega un papel relevante en cuanto al conocimiento. Sin duda, la dialéctica y el *lógos* son puestos por encima del mito en su relevancia respecto a la búsqueda efectiva de la verdad. Ahora bien, la propia búsqueda discursiva y dialéctica parece llegar a la conclusión de que, para que ella pueda darse efectivamente, tienen que darse algunas circunstancias ontológicas y epistemológicas, que son precisamente las que acabamos de señalar. El mito platónico se alza en dicho contexto, es decir, se construye a partir de lo que la propia discursividad muestra como más verosímil. La dialéctica, en sí misma y siendo fiel a su naturaleza, no puede ofrecer un relato positivo describiendo los detalles de las cuestiones descritas por los mitos escatológicos de Platón. El relato sobre la existencia de las Ideas en una dimensión *atemporoespacial*, y la narración sobre la inmortalidad anímica y acerca de cómo toda alma ha visto alguna vez las Ideas, debe ser expresado por medio del mito. Y no obstante, por más que se emplee el mito, su uso no está desligado de la preocupación por hallar la verdad, pues se alza sobre aquello que la dialéctica y el *lógos* juzgan más verosímil. Algunos mitos escatológicos de Platón sirven para describir con claridad cuál es el marco en el que actúa la dialéctica y la propuesta filosófica de Platón. No sólo eso, sino que Platón cree en la veracidad de dichos mitos, que se alzan sobre aquello que la razón y la dialéctica muestran como lo más verosímil. Por ello, pese a que su relación con la verdad no sea tan estrecha como en el caso de la filosofía, entre otras cuestiones, por no poder falsarse, no puede negarse que epistemológicamente juegan un rol relevante en el sistema platónico.

La filosofía platónica, entendida como dialéctica y situada en el peldaño más noble de lo que se entiende por platonismo, no puede ni debe confundirse con el mito platónico y, sin embargo, una vez señalada su separación neta, debe reconocerse que el papel que desempeña el mito en el *corpus* es de gran relevancia y no sólo por su belleza plástica o por su capacidad de *conducir las almas*, sino, sobre todo, por su nexa con la verdad.

Recibido: julio 2016  
Aceptado: noviembre 2016





# LA *ACQUIESCENTIA* SPINOZISTA, UNA VIRTUD INMANENTE

Julio Alejandro Carreño Guillén

Universidad de La Laguna

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

## RESUMEN

La *acquiescentia*, como implicación del pensar *sub specie aeternitatis* que es propio del tercer género de conocimiento spinozista, capacita existencialmente al modo humano para intuir (Ciencia intuitiva) el orden eterno e infinito de la Naturaleza. Desde ese género de conocimiento, la *acquiescentia*, en su plenitud existencial, hará posible la felicidad suprema y la superación de la idea de la muerte.

**PALABRAS CLAVE:** Tercer género de conocimiento, immanencia, orden de la Naturaleza, pensar *sub specie aeternitatis*, *acquiescentia*, quietud, muerte.

## ABSTRACT

«Spinoza's *acquiescentia*, an immanent virtue». *Acquiescentia*, as an implication of the *sub specie aeternitatis* thinking characteristic of Spinoza's third kind of knowledge, existentially qualifies the human mode to know intuitively (Intuitive science) the eternal and infinite order of Nature. From that kind of knowledge, *acquiescentia*, in its existential plenitude, will enable the supreme happiness and the overcoming of the idea of death.

**KEYWORDS:** Third kind of knowledge, immanence, order of Nature, *sub specie aeternitatis* thinking, *acquiescentia*, stillness, death.



## UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA AL PENSAR *SUB SPECIE AETERNITATIS*

Desde muy diversas perspectivas ha sido interpretado el pensamiento de Baruch Spinoza, tanto en el contexto intelectual de su época como en el actual, resultando llamativo para cualquier lector de su filosofía de hoy en día la sorprendente antelación con que expuso muchas de sus más conocidas propuestas filosóficas, en concreto aquéllas férreamente vinculadas a lo ético. Inaudito y controvertido ya en el siglo xvii, su pensamiento no pasó desapercibido para sus coetáneos al igual que no lo hace en la actualidad; caracterizado como *antimoderno* por Antonio Negri<sup>1</sup>, Spinoza pretende con su reflexión dar forma a una nueva ética que asegure la liberación humana y, por lo tanto, haga factible cierta forma de plenitud, entendida ésta a modo de posibilidad inmanente y no trascendente. Y todo ello desde una posición ajena y contraria a los postulados modernos predominantes en el siglo xvii. La ética ontológica spinozista supone un reto para la modernidad en tanto que perspectiva vital que cuestiona la propia ontología moderna, llegando hasta nuestros días como alternativa no sólo ante tal forma de pensamiento sino también como opción entre diversas perspectivas filosóficas contemporáneas.

Dejando de lado toda explicación puramente histórica sobre el hito que supuso la aparición de la filosofía spinozista en el ámbito intelectual de la época y evitando caer en una mera explicación académica de su pensamiento en general, el cometido principal de este artículo se centra principalmente en dar cuenta de lo que supone, e implica, una peculiar forma de pensamiento atribuida al razonamiento en el seno de la filosofía spinozista, a saber, el pensar *sub specie aeternitatis*. Tales suposiciones e implicaciones encuentran su propia justificación en la principal obra<sup>2</sup> del pensador holandés, especialmente en el Libro v que la conforma, *De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*, aunque con el fin de ofrecer una explicación lo más completa posible acudiré, cuando sea necesario, a alguno de los cuatro Libros restantes. Con lo dicho no pretendo otra cosa que advertir que durante el desarrollo de este escrito haré uso de terminología que aparece diseminada a lo largo de toda la *Ética* y no solo en su Libro v, además de emplear otros términos spinozistas localizables en otros textos, tanto del propio Spinoza como de diferentes autores a los que recurriré siempre y cuando lo estime necesario. *Deus sive Natura, amor Dei intellectualis* o *acquiescentia* conforman, entre otros, el catálogo terminológico spinozista empleado para poder consolidar la pretendida explicación sobre el pensar *sub specie aeternitatis*,

---

<sup>1</sup> Véase Negri, A. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. Traducción y edición de Raúl Sánchez Cedillo. Ediciones Akal. Madrid, 2000.

<sup>2</sup> Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez Basalo. 3.<sup>a</sup> ed. Editorial Trotta. Madrid, 2009. Una vez advertida la edición de la *Ética* consultada para poder desarrollar este escrito, las próximas referencias que se hagan sobre ella en las notas a pie de página se harán siguiendo la nomenclatura establecida para ello por el spinozismo contemporáneo.



catálogo que, como acabo de indicar, podrá verse incrementado con términos ajenos a la propia filosofía de Spinoza en función de su necesidad.

Es la ética ontológica spinozista la que ha guiado este escrito, siguiendo los pasos del pensar *sub specie aeternitatis* hacia la mayor *animi acquiescentia* que acontece en la culminación del *amor Dei intellectualis*, sin obviar en ningún momento aquel apelativo asignado por Negri a la propuesta spinozista. Esta caracterización efectuada en la contemporaneidad sirve para diferenciar la filosofía de Spinoza del resto del pensamiento del siglo xvii y además hace que ocupe un lugar en la actualidad junto a otras propuestas filosóficas consideradas igualmente críticas con el pensamiento moderno. En el ámbito de la filosofía continental del siglo xx he situado la propuesta ética spinozista junto a la ofrecida por otro pensador igualmente crítico con la modernidad. La magnitud y el calado de la filosofía de Martin Heidegger no han pasado, ni pasan, inadvertidos para cualquier lector o estudioso de textos filosóficos, independientemente de la empatía o antipatía que pueda generar la lectura de la obra del pensador alemán. Ambos modelos ontológicos, situados el uno al lado del otro, parecen otear un mismo horizonte, a saber, la crítica al pensamiento moderno. A pesar de ello, las divergencias entre ambas perspectivas son notables ya desde los fundamentos desde los que parten, pero dar cuenta de ellas no es lo que pretendo en este artículo<sup>3</sup>. El motivo por el cual recurriré a determinadas nociones heideggerianas<sup>4</sup> no es otro que la sorprendente similitud que guardan con ciertos conceptos spinozistas, sobre todo aquéllas que podrían estar presentes en las suposiciones e implicaciones del pensar *sub specie aeternitatis* y en la preciada mayor tranquilidad de ánimo.

En tanto que modelo ontológico, el spinozista se distancia del heideggeriano considerablemente, a pesar del similar trasfondo conceptual que parece sostener la actitud que muestran ambos modelos frente al pensamiento moderno; nociones como la de *temporalidad*, *ser* o *serenidad* aparecen en la filosofía de ambos pensadores aunque, evidentemente, con diferentes asunciones. El pensar *sub specie aeternitatis* parece discurrir por otros caminos, inexplorados por el *Dasein*<sup>5</sup> según la interpretación que, tras la lectura de determinados textos, trataré de explicar, teniendo muy presente además la significancia de la *idea de la muerte* en ambas filosofías y de cómo ésta puede, o no, condicionar el peculiar modo de pensar al que he aludido.

---

<sup>3</sup> Ahondar en los principios conceptuales básicos sobre los que se erige la filosofía heideggeriana y la spinozista me obligaría a recorrer derroteros innecesarios en vista del cometido que me propongo llevar a cabo.

<sup>4</sup> Creo oportuno señalar que toda alusión a cuestiones vinculadas a la filosofía heideggeriana la haré con una finalidad muy concreta: servir de apoyo a la argumentación sobre el tema que me ocupa.

<sup>5</sup> Traducido normalmente como ser-ahí, representa una de las construcciones conceptuales capitales en el seno de la filosofía heideggeriana.





## PENSAR *SUB SPECIE AETERNITATIS*: UN PENSAR ATEMPORAL MÁS ALLÁ DE LO EXTENSO

Con la intención de despejar toda posible confusión *a posteriori* y asentar el discurso teórico que conforma este artículo, creo conveniente señalar uno de los aspectos más significativos en el seno del pensamiento de Spinoza, traído aquí como elemento determinante para poder desarrollar las pertinentes explicaciones respecto al pensar *sub specie aeternitatis* y su tentativa de recuperación de la máxima tranquilidad de ánimo o *acquiescentia*. Perfilando los puntos de interés del itinerario discursivo de Spinoza, se debe prestar atención a la forma en la que nos precisa a aludir al concepto de Dios. Como todo lector de la obra de Spinoza sabe, este término comparte su significado con otros vocablos quizás más acordes al léxico del pensador del siglo XVII, siendo Sustancia o Naturaleza<sup>6</sup> términos que pueden ser asumidos como sinónimos de aquél. Pensar *sub specie aeternitatis*, con la tentativa de alcanzar aquella *acquiescentia*, implica un saber, un conocimiento y asunción de la Naturaleza<sup>7</sup> como entidad omnipresente y omnipotente que *somos*. Epistemológicamente inabarcable e imposible de acotar desde la finitud que nos caracteriza, la Naturaleza o Sustancia infinita sí puede ser *intuible*, si se sigue el discurso spinozista manteniendo el rumbo en el progresivo avance en los géneros de conocimiento. Desmarcándose de pesimismo antropológico de toda índole, Spinoza celebra el potencial que detenta el modo humano para fundirse en/con «... aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza»<sup>8</sup>, siempre y cuando se procure para sí mismo el progreso inmanente en los mentados géneros; en la *Ética* no hay posibilidad alguna de liberación del y para el ser humano que no esté vinculada a la inmanencia. Experimentarnos a nosotros plenamente como modo humano nos brindará el conocimiento de los *infinitos atributos infinitos* de los que, en tanto que seres humanos, podemos disponer, tal y como indica Spinoza en el Escolio de la Proposición XXI del Libro II: «... 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»<sup>9</sup>.

La ardua tarea de mediar en el mundo con las cosas del mundo exige al pensar *sub specie aeternitatis* una responsabilidad para consigo mismo, en aras de la consecución del género de conocimiento supremo, siendo necesario para ello que desde su finitud *modal* pueda intuir la Sustancia. Dado que de entre los infinitos modos posibles es del modo humano del que en la *Ética* se da cuenta, puede plantearse una nueva forma de interpretar el fundamento de la obra, modificando levemente

---

<sup>6</sup> Empleando este término para aludir al concepto de Dios, Spinoza no solamente se muestra coherente con su propio pensamiento, sino que además elimina radicalmente la posibilidad de cualquier lectura en clave teológica de su obra, distanciándose simultáneamente del cartesianismo.

<sup>7</sup> Para Spinoza existen dos formas esenciales de Naturaleza, la *Natura naturans* (*Naturaleza naturante*) y la *Natura naturata* (*Naturaleza naturada*), siendo la primera de ellas la que concede el rasgo ontológico a su ética.

<sup>8</sup> E, IV, pro. (d).

<sup>9</sup> E, II, pr. 21 sch.

la perspectiva interpretativa según la cual la ética ontológica, desplegada desde el Libro I hasta el V, podría asumirse como ética antropológica. Ahora, avanzando desde su condición modal, el ser humano pasa a conocer de forma *eudaimonista*, es decir, conoce de forma que el afecto implícito en dicho conocimiento repercute en la totalidad de su ser. Alcanzada la *acquiescentia* es cuando será reconducida la perspectiva antropológica hacia la ontológica, y todo ello gracias al conocimiento intuitivo de la Sustancia, que sólo puede darse en el tercero de los géneros. Puesto que «cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser»<sup>10</sup> y que «el *conato*<sup>11</sup> con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es más que la esencia actual de la misma»<sup>12</sup>, el conocimiento eudaimonista será lo que favorezca el avance a través de los géneros de conocimiento. El avance inmanente puede ser posible, pero por ello no se debe obviar el género que queda superado. En cierto sentido, el tercer género de conocimiento es deudor tanto del segundo como del primero, en el que la afección de la alegría puede ser correctamente estimulada y potenciada gracias a la *imaginatio*. La imaginación, rasgo característico del primer género de conocimiento, no sólo acontece en éste sino que también tiene lugar en el segundo, sirviendo de elemento capacitado para «ordenar y concatenar correctamente las afecciones del cuerpo»<sup>13</sup>. Antes de adentrarme en las necesarias explicaciones acerca de los diferentes géneros, creo conveniente advertir que todo este proceso, genérico e inmanente, tiene como sustento aquellos atributos característicos del modo humano. Extensión y pensamiento, o lo que es lo mismo, cuerpo y mente, evolucionan a la par; no hay posibilidad en la propuesta spinozista de disolver la interrelación entre ambos ya que no hay forma de separar las ideas de la mente de los afectos del cuerpo, tal y como puede comprobarse si se acude a la Demostración de la Proposición XXVI del Libro II, en la que Spinoza afirma que «en la medida en que el cuerpo humano es de alguna manera afectado por algún cuerpo exterior, también la mente percibe el cuerpo exterior»<sup>14</sup>.

A pesar del interés de este escrito por el tercer género de conocimiento, los dos géneros precedentes necesitan ser expuestos con el fin de visualizar correctamente el progreso inmanente recientemente mentado. He de puntualizar que dicha evolución no implica un abandono absoluto del género que se deja atrás. El modo humano, en su esfuerzo por perseverar en su ser, no avanza en un esquema que podría representarse de forma 1.º / 2.º / 3.º, en el que cada género es independiente e infranqueable; el modo humano discurre en la inmanencia siguiendo un esquema

---

<sup>10</sup> E, III, pr. 6.

<sup>11</sup> Cursivas mías. Spinoza recupera la noción de *conatus* empleada por Galileo Galilei. Dicha noción alude a la idea de movimiento y reposo de los cuerpos y está vinculada, en última instancia, a la autoconservación de los mismos. El pensador neerlandés se sirve de esta idea galileana y la sitúa en su *Ética*, ya que es aplicable, según su criterio, al ser humano entendido como modo finito.

<sup>12</sup> E, III, pr. 7.

<sup>13</sup> E, V, pr. 10 sch. (a).

<sup>14</sup> E, II, pr. 26 dem.



configurado tal que  $1 > 2 > 3$ , en el que cada estadio cognitivo es *permeable*, es decir, cada género de conocimiento detenta, potencialmente, al que le sigue. Spinoza *dixit*:

... resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: 1.º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento; y por eso he solido calificar tales percepciones de conocimiento por experiencia vaga. 2.º) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas. A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*. 3.º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a este le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género. Además de estos dos géneros de conocimiento existe, [...], un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas<sup>15</sup>.

El ser humano llegado al mundo es caracterizado en el discurso spinozista como modo *carente*, como entidad finita necesitada de *afectos*<sup>16</sup>, siendo causas externas a él las que generarían tales afecciones. En este primer género de conocimiento el modo humano, en cierto sentido, no es responsable de ninguna de sus acciones (aunque en ocasiones crea serlo), mostrándose como ser pasivo, pleno de *experiencias vagas*; aquí, la naturaleza de las ideas generadas por dichas afecciones es *confusa*, tal y como puede leerse en el Escolio de la Proposición XXIX del Libro II:

... la mente no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan solo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada exteriormente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones<sup>17</sup>.

El modo humano, en tanto que ser pasivo, experimenta todo tipo de emociones *primarias* sin saber la causa que las ha provocado, lo que fomenta, en última instancia, cierto grado de dependencia ingenua de tales emociones. Entendidas como pasiones en este primer género de conocimiento, las mentadas emociones juegan un papel fundamental en el progreso inmanente del modo humano, siendo clasificadas de manera sistemática por Spinoza en dos formas totalmente antagónicas, pasiones alegres y pasiones tristes. Saber distinguir las unas de las otras es crucial

<sup>15</sup> E, II, pr. 40 sch. II (a).

<sup>16</sup> El concepto de *affectus* es fundamental en el sistema filosófico spinozista. Alude, directamente, a toda afección del cuerpo que provoca un aumento o una disminución de la potencia de actuar de dicho cuerpo y, por ende, de la idea generada por tal afección.

<sup>17</sup> E, II, pr. 29 sch.



en el proyecto ético spinozista, ya que unas harán del modo humano una entidad más perfecta. En palabras del propio Spinoza:

... la mente puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. En lo sucesivo entenderé, pues, por *alegría* la pasión por la que la mente pasa a una perfección mayor; por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor<sup>18</sup>.

Teniendo en cuenta el potencial obnubilador que posee toda religión, superstición y demás formas de pensamiento *depotenciador*, inocular en el modo humano la conciencia de que puede ser *causa sui*, de que puede abandonar su estado de pasividad pasional para abrazar una nueva forma de estar en el mundo, es tarea compleja pero no imposible, si seguimos el discurso spinozista desplegado en la *Ética*. Si partimos de la idea de que la externalidad de las causas de lo que pudiese afectar al modo humano es lo que promueve la formación de ideas confusas, las cuales condicionan las ideas del modo humano inscrito en la pasividad incapacitándole para poder discernir entre qué ideas son proclives a su progreso genérico, el ser humano deberá situarse en su propio centro, siendo origen de *sus* causas. Dado que en nuestro ser va la autoconservación y «puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza»<sup>19</sup>, todo apunta en la ética spinozista a que tales pasiones mutan, convirtiéndose en acciones gracias al conocimiento de las repercusiones que tienen las pasiones alegres en el modo humano. Ser consciente de las implicaciones que pueden derivarse de la alegría es ser consciente de nuestra propia *potentia*; asumiendo esto, el modo humano toma conciencia, valga la redundancia, de sí mismo como entidad desde la cual se inicia toda acción que pudiese afectarle. Una vez percibida la experiencia beneficiosa de la pasión alegre por su propio ser, el modo humano pasa a estar capacitado para comprender lo que Spinoza denomina *nociones comunes*<sup>20</sup>. Podría decirse que, en este instante progresivo, queda fijada una pauta interna en la disposición reflexiva del ser humano que le permite reconocer qué le es común a su propia naturaleza de forma individual y, por ende, a la naturaleza del modo humano en general. Esto nos sitúa en un punto en el que puede deducirse fácilmente que la transición del primer al segundo género de conocimiento implica un tránsito colectivo<sup>21</sup>. Asumido todo ello, el modo humano, capacitado para reconocer las ideas confusas, y por lo tanto

---

<sup>18</sup> E, III, pr. 11 sch. (a).

<sup>19</sup> E, IV, pr. 28 sch. (b).

<sup>20</sup> Las *nociones comunes*, entendidas en el marco de la filosofía spinozista como una suerte de posibilidad fenomenológica, dotan al modo humano de la capacidad de discernir entre lo alegre y lo triste, calificando simultáneamente toda acción puesta en práctica por dicho modo como *racional*. En este tránsito entre el primer y segundo género de conocimiento la razón adjetiva toda acción, concediendo así la suficiente potestad a las nociones comunes como para poder asegurar el progreso desde el género primario al secundario.

<sup>21</sup> Esta aplicación de lo individual sobre el común de los seres constituyentes de una comunidad podría ser el preámbulo introductorio a la vertiente política de la filosofía spinozista. La idea



inconvenientes, medita toda acción e idea desde una nueva forma de estar fijada por el concepto de *fortaleza*. Ahora:

Todas las acciones que se siguen de los afectos que se refieren a la mente en cuanto que entiende, las refiero a la fortaleza, que yo divido en firmeza y generosidad. Pues por *firmeza* entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por *generosidad*, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad<sup>22</sup>.

Esta fortaleza interiorizada por el modo humano, esta *fortitudo animi*, siguiendo la voz latina, podría reconocerse en este momento como la «virtud representativa del ejercicio de la libertad»<sup>23</sup>, en la que la acción racional que el modo humano inicia, tanto para consigo mismo como para otro modo, queda plenamente optimizada gracias a la mentada fortaleza. Inserto en el progreso inmanente y reiniciando en su propio *conatus*, todo ser ocupa en este instante un lugar en el origen de la acción gracias a cierta forma de mesura o cautela que hace que, de forma clara y distinta, pueda reconocer la alegría, tan próxima como beneficiosa para su propia naturaleza.

El itinerario descrito por el modo humano durante el progresivo avance en los géneros de conocimiento provoca, en cierta medida, que nos preguntemos por el sentido de la consecución del género supremo, ya que en este estadio cognitivo, en el que la acción racional y las nociones comunes hacen acto de presencia, parece que el modo humano alcanza su plenitud y máxima libertad. Anticipándome a posibles interpretaciones de corte metafísico o místico, he de decir que el logro del tercer género de conocimiento no implica ninguna suerte de conocimiento trascendental. Anunciado ya en el Escolio II (a) de la Proposición XL del Libro II, el género de conocimiento supremo queda asimilado como *ciencia intuitiva* y no viene a representar otra cosa que la simple consecuencia lógica del progreso inmanente de todo modo humano. Salvando la complejidad que detenta tanto ofrecer una explicación más profunda sobre el controvertido paso del segundo al tercer género de conocimiento como desarrollar una exposición más amplia de la significancia de este último en el *corpus* filosófico spinozista, sí creo necesario apuntar algunas nociones constituyentes del último género, fundamentales para poder exponer la explicación del tema que me ocupa. Obviando aquellas explicaciones por innecesarias, el modo humano, entendido como realidad finita ubicada en el tercer género de conocimiento, parece estar capacitado para intuir la Sustancia infinita; el proyecto eudaimónico que

---

de *comunidad democrática*, desarrollada y expuesta en el *Tratado teológico-político*, no es más que la manifestación político-social de algo que le es propio al modo humano, según Spinoza.

<sup>22</sup> E, III, pr. 49 sch. (a).

<sup>23</sup> Hernández Pedrero, V. «*Fortitudo animi*. Sobre la presencia del otro en la ética de la inmanencia» en *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna. San Cristóbal de La Laguna, 2012. pp. 51-59.

subyace a la progresiva sucesión de géneros de conocimiento culmina en el *amor Dei intellectualis*, instante en el que cada modo, habiendo intuido aquella Sustancia, participa de la «mayor alegría que puede darse» y, por lo tanto, de la «mayor tranquilidad de la mente»<sup>24</sup> que pudiera experimentar. Aquí, lo que supone e implica la potencialidad del pensar *sub specie aeternitatis* rebasa lo temporal y durable para abrazar lo eterno; ahora «sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos»<sup>25</sup>. El potencial del modo humano, entendido como finitud inmanente, eclosiona por completo en el momento en el que concibe su cuerpo en su esencia, formando parte de la extensión finita vinculada a una forma de pensamiento infinita. La mente, proyectada desde el tercer género de conocimiento «cuya mayor parte es eterna»<sup>26</sup>, se muestra capacitada para crear y asumir un sentimiento que, en vida del cuerpo, hace que la *idea de la idea* de la mente, es decir, «la forma de la idea, en cuanto que ésta es considerada como un modo de pensar, sin relación al objeto»<sup>27</sup>, pueda adoptar la forma de pensar eterna. Pensar desde lo finito bajo cierta forma de eternidad amplía al máximo las posibilidades de autorrealización del modo humano. Las implicaciones y suposiciones del pensar *sub specie aeternitatis* superan la propia finitud del cuerpo que lo acoge, transgreden lo temporal y/o durable, situándose en un plano caracterizado fundamentalmente por la *atemporalidad*. Del conocimiento abstracto de la razón, característico del segundo género de conocimiento, se llega a un tipo de conocimiento específico del tercer género, el conocimiento de las *cosas singulares*, el cual nos permite en última instancia superar el miedo a la idea de la muerte.

Con la exposición de esta peculiar forma de conocimiento, Spinoza subvierte las *limitantes* propiedades de todo modo humano adjudicadas por el pensamiento religioso. La idea de la posibilidad de la existencia de un alma inmortal está totalmente excluida de la filosofía spinozista; posibilidad que, si se sigue el discurso del pensador holandés, comienza a fraguarse en el temor ante la idea de la desaparición del cuerpo, dada su propia finitud. En el discurso de Spinoza, la finitud del cuerpo no supone ningún tipo de impedimento para poder alcanzar la mayor tranquilidad de la mente y, por ende, poder diluir el temor ante la idea de la muerte ya que «quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna»<sup>28</sup>. En vida del cuerpo, de una extensión finita cualificada para muchísimas cosas, la mente está capacitada como para poner en práctica el pensar *sub specie aeternitatis*, forma de pensamiento spinozista que permite al modo humano ser partícipe de la esencia de *aquella* Sustancia mediante la intuición de la misma. La limitación temporal, fijada por la duración de lo extenso, se interpreta por tanto como espacio de tiempo en el que el modo humano despliega su potencia hasta pensar la eternidad, hasta experimentar el *amor Dei intellectualis* y con ello la *acquiescentia*.

---

<sup>24</sup> E, v, pr. 32 dem.

<sup>25</sup> E, v, pr. 23 sch.

<sup>26</sup> E, v, pr. 39.

<sup>27</sup> E, II, pr. 21 sch.

<sup>28</sup> E, v, pr. 39.



El amor intelectual de Dios, que surge del tercer género de conocimiento, es eterno<sup>29</sup>. Por otra parte, como del tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse, se sigue que la mente humana puede ser de tal naturaleza que aquello que hemos mostrado que perece con el cuerpo, no tenga importancia alguna en proporción a aquello que de ella permanece<sup>30</sup>.

Expuestas someramente las principales características de cada uno de los géneros de conocimiento, en función de los intereses de la temática de este escrito, creo oportuno rescatar para finalizar esta sección la lectura que de la *Ética* hace Antonio Negri, y en concreto aquella que se centra principalmente en el Libro v de dicha obra. La caracterización que Negri realiza del pensamiento spinozista adjetivándolo como subversivo es fundamental, si lo que se pretende es percibir el impacto que supuso, y supone, la aparición de la obra de Spinoza en su conjunto. La interpretación del pensador italiano conveniente para este escrito puede encontrarse en *Spinoza subversivo*, en concreto en alguno de los capítulos que constituyen dicha obra y en los que aborda conceptos aquí tratados. Es en «Democracia y eternidad en Spinoza. Metamorfosis de los cuerpos y de la *multitudo*», capítulo VII de la citada obra de Negri, el lugar en el que el pensar *sub specie aeternitatis* hace acto de presencia, junto a las *nociones comunes* y al *amor Dei Intellectualis*, característicos del segundo y del tercer género de conocimiento respectivamente. La lectura en clave política que Negri despliega en este capítulo da cuenta del potencial que detenta el modo humano para autorrealizarse, en tanto que extensión finita, en el devenir inmanente de los géneros de conocimiento. Desmarcándose de sus primeras interpretaciones<sup>31</sup> de la *Ética*, Negri modifica su postura pasando a entender como posible el hermanamiento entre ideas irreconciliables en un principio. Ahora:

La idea de democracia y la de eternidad se tocan, se contienen la una a la otra, se cruzan, en definitiva, en la metamorfosis de los cuerpos y de la *multitudo*. El materialismo se practica en torno a un tema incongruo: el «devenir eterno»<sup>32</sup>.

La imbricación de ambas dimensiones, a saber, la colectiva y la individual, aunque cuestionable<sup>33</sup>, parece darse a la perfección tanto desde una valoración cuantitativa como desde una cualitativa si seguimos a Negri en su autocrítica. El proyecto democrático spinozista, fundado en las premisas expuestas en la *Ética* y explicitado en el *Tratado político* y en el *Tratado teológico-político*, representa ahora

---

<sup>29</sup> E, v, pr. 23.

<sup>30</sup> E, v, pr. 38 sch.

<sup>31</sup> Véase Negri, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Traducción de Gerardo de Pablo. Editorial Anthropos (en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México). Barcelona, 1993.

<sup>32</sup> Negri, A. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. pp. 128-129.

<sup>33</sup> Depositar toda la confianza en el compromiso ético latente en este modelo democrático, interpretado aquí como manifestación colectiva de potencia, puede resultar arriesgado, en vista de la posible merma que podría sufrir el conocimiento del modo humano a título individual.

la mejor forma de gobierno posible para que el modo humano pueda desarrollar plenamente su potencia, como elemento constituyente de la «forma más perfecta de socialización política»<sup>34</sup>. Recordando la definición spinozista de democracia como *omnio absolutum imperium*, Negri rescata la figura de pensamiento *sub specie aeternitatis*, situándola en un punto en el que la praxis de lo absoluto, si tenemos en cuenta la definición de democracia de Spinoza indicada recientemente, y el pensamiento de lo eterno, confluyen en un mismo lugar y un mismo tiempo. Con esta adaptación de ambos contextos, la eternidad se percibe entonces como guía, como referente vital que determina el pensar que aspira al absoluto ideal. Desde la perspectiva de la temática aquí tratada resulta fundamental señalar la concatenación de Propositiones que Negri emplea para argumentar qué implicaciones y suposiciones afectan al pensar *sub specie aeternitatis*, en concreto aquéllas que vinculan eternidad con la superación de la idea de la muerte. El modo humano partícipe del tercer género e inserto en la sociedad democrática spinozista eleva a eterno aquellas *naciones comunes* haciendo de la *praxis* un acto eterno en sí. Si tenemos esto en cuenta partiendo de lo que Spinoza anuncia en la Proposición LXI del Libro IV, es decir, que «el deseo que surge de la razón, no puede tener exceso»<sup>35</sup>, la *cupiditas* spinozista disuelve con su incesante impulso el temor ante la idea de la muerte. Todo apunta a que el pensar bajo una especie de eternidad garantiza la liberación del modo humano en muchos sentidos. En palabras de Negri:

La experiencia de la muerte como experiencia de un absoluto límite negativo da un relieve de eternidad al movimiento del deseo; y esta luz de eternidad se refleja en el movimiento de socialización política, en la democracia, como horizonte de la *multitudo*, contra el conjunto de todas las resistencias y los obstáculos que la soledad, la guerra y el poder oponen al deseo de comunidad<sup>36</sup>.

Desaparecido el temor ante la idea de la muerte, como implicación del pensamiento que ya es eterno, la libertad queda desvelada como *devenir eternos*, tal y como apunta el pensador italiano. Ahora bien, es necesario puntualizar que experimentar la muerte o asumir la idea de la misma son cuestiones fácticamente diferentes, por lo que tener claro en qué consiste cada una de ellas es crucial para esclarecer el propósito de Negri respecto a la propuesta ética spinozista. Recordemos aquella aclaración realizada anteriormente respecto a la duración de lo extenso: el cuerpo perece, se percibe de forma clara y distinta sin duda alguna, pero ello no implica que el pensamiento también lo haga. Spinoza *dixit*:

Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que ellos son sin duda conscientes de la eternidad de su mente; pero que la confunden con la duración

---

<sup>34</sup> *Ibidem*. p. 130.

<sup>35</sup> E, IV, pr. 61.

<sup>36</sup> Negri, A. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. p. 132.





y la atribuyen a la imaginación, o sea, a la memoria que permanece después de la muerte<sup>37</sup>.

Siguiendo ahora la terminología de Negri, la *metamorfosis* que implica la muerte limita toda pulsión de la *cupiditas*, culminando en la total *destrucción* de lo extenso, pero esto no conlleva que la idea que se pueda tener de la desaparición absoluta del cuerpo condicione el pensar del modo. La posibilidad de la existencia de un alma inmortal quedaría abierta gracias al temor al cese vital de lo extenso, lo que limitaría en última instancia el desarrollo potencial del modo humano; la negación de la existencia de un alma inmortal sitúa en la finitud del modo su propia posibilidad de expansión gracias al pensamiento que lo acompaña, siempre y cuando dicho modo se adhiera a la «idea de una metamorfosis positiva, expresada únicamente por la alegría que no puede tener exceso»<sup>38</sup>.

En esta tesitura, las posibles interpretaciones desde una perspectiva mística o idealista de lo que implica el concepto de eternidad quedan totalmente anuladas, como consecuencia de una materialista praxis constitutiva que ya *eternizada* completa plenamente todo acto del modo, para consigo mismo y, por ende, para los demás. Este traer la eternidad al plano de la praxis es lo que diferencia la originaria postura de Negri, sita en *La anomalía salvaje*, de la expuesta en *Spinoza subversivo*. Corrigiendo su interpretación, ahora pensamiento y extensión hacen del modo un ser eterno que, durante el transcurso del proceso inmanente de avance en los géneros cognitivos, deviene eterno. Apoyándose en la Proposición xxii y xxiii del Libro v de la *Ética*, Negri justifica su argumento, quedando corroborado al acudir al Escolio de la Proposición xxxi del mismo Libro. Devenir eternos queda asimilado como perseverar en la conservación del propio ser de todo modo, persistencia que en la experiencia de la praxis constitutiva, amparada en el género de conocimiento supremo, sirve como fundamento de lo eterno.

Secundando lo advertido por Negri, no cabe duda de que los conceptos manejados durante el desarrollo de este apartado del artículo se prestan fácilmente a ambiguas interpretaciones, sobre todo el de eternidad, tan cercano al de inmortalidad, conceptualmente hablando. Aun así, y ahora también con Negri, la «alusión a una metamorfosis de lo eterno de la materialidad existencial resulta irresistible»<sup>39</sup>. Abrazar la eternidad desde la finitud impuesta por lo durable, y por lo tanto limitada por el tiempo, sólo será posible en un devenir eterno, es decir, en una consecución de un pensamiento atemporal procurado bajo una especie de eternidad, el cual confiere al modo un *estar* al margen de lo durable.

... aunque no recordemos que hemos existido antes del cuerpo, sentimos, no obstante, que nuestra mente, en cuanto que implica la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es eterna y que esta existencia suya no se puede definir por el

<sup>37</sup> E, v, pr. 34 sch.

<sup>38</sup> Negri, A. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. p. 134.

<sup>39</sup> *Ibíd.* p. 137.



tiempo o explicar por la duración. Así, pues, sólo puede decirse que nuestra mente dura y que su existencia es definida por cierto tiempo, en cuanto que implica la existencia actual del cuerpo, y sólo en ese sentido tiene el poder de determinar la existencia de las cosas por el tiempo y de concebirlas bajo la duración<sup>40</sup>.

## DISPOSICIONES EXISTENCIALES FUNDAMENTALES: LA *ACQUIESCENTIA* SPINOZISTA FRENTE A LA *GELASSENHEIT* HEIDEGGERIANA

Tras lo expuesto en los apartados precedentes, las suposiciones e implicaciones del pensar *sub specie aeternitatis* quedan perfectamente establecidas, situándose además en un ámbito en el que cualquier atisbo de pasividad o quietud está totalmente excluido. El progreso inmanente en el seno de los géneros de conocimiento exige, como ya he advertido, la perseverancia en la conservación del propio ser, la persistencia desde y en el propio *conatus*, por lo que la actividad del modo ha de ser tenida en cuenta como hecho necesario. El horizonte que *se abre* ante el modo desde la perspectiva del género de conocimiento supremo se amplía eternamente, haciendo de su finita existencia su propia posibilidad más valiosa. En este enclave existencial, la visión ontológica del modo respecto a lo que *es*, en cuanto extensión finita, desborda la propia materialidad de eso que *es*; el conocimiento intuitivo, genuino del tercer género de conocimiento, dota al modo de la capacidad de pensar la materia más allá de sí misma y, por ende, más allá del tiempo que la *contiene*. Teniendo en cuenta el itinerario discursivo desarrollado hasta aquí, no sería correcto obviar la relevancia que detenta el concepto de *tiempo* a la hora de manifestar una interpretación que fluctúe entre las posibles convergencias o divergencias de la filosofía spinozista y la propuesta heideggeriana<sup>41</sup>, teniendo como referente los conceptos de *acquiescentia* y *Gelassenheit* y las controvertidas suposiciones de lo que representa la idea de la muerte en ambos sistemas de pensamiento.

El tiempo, vinculado al *Dasein* o al modo spinozista, juega un papel fundamental a la hora de poder exponer una explicación argumentativamente aceptable sobre las ya mencionadas suposiciones e implicaciones del pensar *sub specie aeternitatis*, ya que en ambas perspectivas filosóficas representa un parámetro determinante. Si el *Dasein*, sintetizando al máximo, *es* en el tiempo, siendo éste lo que le sirve como dimensión sobre la que proyectarse desde un tiempo presente hacia uno futuro, su propia existencia parece quedar suspendida en un estado de incertidumbre o suposición. Por su parte, el modo spinozista capacitado para pensar bajo una especie de eternidad queda desmarcado totalmente de ese estado de posibilidad, haciendo de su propia existencia su propio contexto de plenitud. Ontológicamente,

---

<sup>40</sup> E, v, pr. 23 sch.

<sup>41</sup> Las alusiones a la filosofía heideggeriana desempeñan una función muy concreta, sirviendo como mero apoyo al discurso desarrollado, que no trata de otros asuntos que no estén asociados al pensamiento spinozista, fundamentalmente.



la determinación temporal parece distanciar a ambas propuestas filosóficas; tanto el *Dasein* como el modo, entendidos como entidades finitas, experimentan *su* presente de forma diferente. En palabras de Negri: «La reducción del tiempo a presencia abre direcciones opuestas: constitución de una presencia que va hacia la nada o insistencia creativa de la presencia»<sup>42</sup>. Llegados a este punto, lo que supone el presente para ambos modelos resulta fácilmente distinguible, quedando el *Dasein* como presencia en estado de suspenso y el modo, característico de la ética de Spinoza, inserto en un tiempo como presencia activa capacitada para trascenderlo y pensar lo eterno. Al traer esto aquí no pretendo otra cosa que resaltar aquello que se concibe *sub specie aeternitatis* y no lo condicionado por la duración; las suposiciones e implicaciones de dicha forma de concebir las cosas mediante el pensamiento, como ya he indicado, rebasan lo temporal (con)fundiéndose en un plano fuera del tiempo. El Escolio de la Proposición xxix del Libro v de la Ética clarifica lo dicho:

Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo una especie de eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios<sup>43</sup>.

Salvando la complejidad que detenta una posible interpretación<sup>44</sup> sobre el cómo se explica el modo spinozista o el *Dasein* desde la perspectiva del tiempo, es momento de recuperar la perspectiva ontológica desde la cual poder desplegar una explicación acerca de las suposiciones e implicaciones del pensar *sub specie aeternitatis*. La ética ontológica spinozista parece situarse más allá del tiempo que determina lo durable, condicionante de la finitud, haciendo que la existencia material del modo rebase todo límite impuesto por tal condición. Diluyendo las *depotenciantes* limitaciones de cualquier forma de pensamiento religioso, el ser del modo spinozista, inserto en la inmanencia, no aparece como ser-para-la-muerte, sino que torna ser-para-la-vida perseverando en la conservación de su propio ser teniendo en su horizonte existencial aquellas pasiones alegres que devienen acciones racionales. Una vez alcanzado el tercer género de conocimiento, el pensar *sub specie aeternitatis*, entendido como atributo totalmente perfeccionado, supera el miedo ante la idea de perecer *en* el tiempo; su pensamiento ya eterno contempla la desaparición del cuerpo como límite para desarrollar en vida la máxima potencia. Por su parte, la ontología heideggeriana, con sus reminiscencias fenomenológicas, sitúa al *Dasein* en un enclave en el que el

<sup>42</sup> Negri, A. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. p. 115.

<sup>43</sup> E, v, pr. 29 sch.

<sup>44</sup> Incluir en este escrito una interpretación más profunda de la importancia que tiene el concepto de *tiempo* en la propuesta heideggeriana y spinozista me obligaría a dar cuenta de una temática que aquí no procede, por lo que las alusiones a dicho término las he hecho y haré con el fin de que sirvan de apoyo a la temática desarrollada.





tiempo determina su existencia, haciendo que su conciencia asuma la muerte futura de forma totalmente individuada. La ontología spinozista parece apuntar hacia otros lugares; la muerte, como límite vital de toda existencia y como hecho futuro, resulta inocua para la inmanente perseverancia en la conservación del ser del modo en todo instante presente. La idea de la muerte queda superada por el modo justo en el momento en el que la asume como acontecimiento futuro que, como tal, no interfiere en la consecución de la peculiar forma de pensar advertida a lo largo de este escrito. Con esto, Spinoza parece celebrar la existencia del modo como presencia presente en el mundo capacitada para confundirse con aquel pensamiento eterno. Las implicaciones y suposiciones del pensar *sub specie aeternitatis* colman de una peculiar plenitud la existencia del modo<sup>45</sup> que, envuelto en el amor a la Naturaleza infinita, concluye en vida su propio potencial, diferenciándose así de la *inconclusa*<sup>46</sup> existencia del *Dasein*, el cual «mientras él es, queda siempre aún algo pendiente que él puede ser y será. Pero a este resto pendiente pertenece el “fin” mismo»<sup>47</sup>.

Aunque la interpretación que realizo acerca de los conceptos spinozistas aquí tratados pueda ser fácilmente asociada a posturas de corte religioso, conviene recordar que el ateísmo spinozista sugiere una suerte de plenitud existencial en el marco de la finitud sin necesidad de ningún tipo de trascendencia, quedando anulada con ello cualquier tipo de expectativa de orden teológico y, simultáneamente, cualquier forma de plenitud *post mortem*. Concebido el cuerpo en su esencia, desde el pensar *sub specie aeternitatis* que lo acompaña y transforma, el modo spinozista invierte el *Sein-zum-Tode* por el *Sein-zum-Leben*, si seguimos la jerga heideggeriana, haciendo de la finitud que le es propia el contexto en el que le es posible experimentar cierta forma de plenitud. Esta limitación al tiempo de lo durable no supone para el modo una acotación de sus posibilidades; la alegría que lo acompaña hasta la consecución de la mayor tranquilidad de ánimo, con todo lo que ello supone, despliega en dicho contexto un horizonte de posibilidades totalmente factibles para alcanzar tal plenitud. Se es libre desde y en lo finito, se es eterno desde y en lo material, sin que tal condición suponga un obstáculo. La antimodernidad de Spinoza advertida por Negri se desvela también en este aspecto y es que, a diferencia del pensamiento moderno<sup>48</sup>, el filósofo holandés trae a lo sensible la posibilidad de plenitud mediante

---

<sup>45</sup> En este enclave existencial, la consecución de la mayor tranquilidad de ánimo y, por ende, la disolución del temor ante la idea de la muerte torna realidad material en cuanto que afecta al cuerpo pensante que es el modo.

<sup>46</sup> Véase §46 *La aparente imposibilidad de una aprehensión y determinación ontológica del estar-entero del Dasein* y §48 *Resto pendiente, el fin y la integridad* en «La posibilidad del estar-entero del *Dasein* y el estar vuelto hacia la muerte» en Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de J.E. Rivera. 2.ª edición. Editorial Trotta. Madrid, 2009. pp. 253 y 258.

<sup>47</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. p. 250.

<sup>48</sup> El spinozismo difiere en muchos aspectos del pensamiento moderno, distinguiéndose diametralmente del dualismo cartesiano. La diferencia, fácilmente perceptible si atendemos a los fundamentos sobre los que ambas propuestas se asientan, viene a esclarecer que es en la inmanencia y no en la trascendencia donde se alcanza la plenitud, donde se piensa la Sustancia infinita, teniendo siempre presente que aquélla acontece en el contexto de la finitud.

el pensamiento, sin necesidad de situar el potencial cognoscitivo del ser humano en un plano trascendente. De esta manera la existencia del modo queda revalorizada y dispuesta para asumir la plenitud de su ser, descartando así todo tipo de lastre teológico, incitador de un falso conocimiento. En el Escolio de la penúltima Proposición del Libro v de la *Ética* puede leerse:

Muchos [...] parecen creer que sólo son libres en cuanto les es lícito obedecer a la concupiscencia, y que renuncian a sus derechos en la medida en que tiene que vivir según los preceptos de la ley divina. De ahí que la piedad y la religión y, en general, todas las cosas que se refieren a la fortaleza de ánimo, creen que son cargas de las que esperan desprenderse después de la muerte, al tiempo que reciben el precio de la esclavitud, es decir, de la piedad y de la religión. Y no sólo por esta esperanza, sino también y principalmente por el miedo a ser castigados tras la muerte [...], son inducidos, en cuanto se lo permiten su debilidad y ánimo impotente, a vivir según el precepto de la ley divina. Y, si los hombres no tuvieran esta esperanza y este miedo, sino que creyeran más bien que las almas mueren con el cuerpo y que no les resta a los miserables, cargados con el peso de la piedad, el vivir más tiempo, volverían a su natural ingenio y querrían regularlo todo por la concupiscencia y obedecer a la fortuna antes que a sí mismos. Todo lo cual no me parece menos absurdo que si uno, por no creer que pueda nutrir por siempre su cuerpo con buenos alimentos, prefiriera saciarse con venenos [...]; o si por ver que el alma no es eterna, o sea, inmortal, prefiriera ser demente o vivir sin razón<sup>49</sup>.

El trasfondo eudaimonista del proyecto ético de Spinoza parece abandonar su estado de latencia para hacerse totalmente explícito en la perspectiva del pensar *sub specie aeternitatis*. La existencia del modo, entendida como búsqueda activa y alegre de la mayor potencia de cada ser, no supone ningún tipo de sufrimiento sino todo lo contrario; otear el horizonte existencial bajo cierta forma de eternidad provoca una confluencia armoniosa entre el ser del modo y el orden que configura lo que *es*, dando como resultado la mayor tranquilidad de ánimo<sup>50</sup> que podría tener lugar. Distanciándose de nuevo de la filosofía heideggeriana, la *acquiescentia* spinozista requiere otro lugar desde el cual poder ser entendida e interiorizada, siendo el modo pensante bajo cierta especie de eternidad la mejor de las *ubicaciones* posibles. De nuevo, el elemento diferenciador principal se sitúa en la disposición existencial del ser humano en ambas filosofías; si el *Dasein* manifiesta una actitud de espera como resultado de la *Serenidad*<sup>51</sup> para con las cosas, el modo spinozista alcanza la

<sup>49</sup> E, v, pr. 41 sch.

<sup>50</sup> La *acquiescentia*, desarrollada como concepto en el último libro de la *Ética*, es ya advertida tanto en el Escolio de la Proposición xxx del Libro III como en el Capítulo xxxII del Apéndice del IV. Traducido al castellano como *quietud* por A. Domínguez en la última edición española de la *Ética*, el término latino *acquiescentia* empleado por Spinoza no sugiere connotación alguna de pasividad. El estado anímico al que alude dicho término requiere una constante interacción, mediada por el pensamiento eterno, entre el modo y el resto de *cosas singulares* presentes en el mundo.

<sup>51</sup> He de advertir que el concepto de *Serenidad* inscrito en la filosofía heideggeriana también se compone de un complejo aparato crítico frente al incipiente avance del mundo técnico de mediados



mayor tranquilidad de ánimo tras haberla procurado durante toda la inmanente progresión en los géneros de conocimiento. Dado que «no podemos desde nosotros mismos despertar en nosotros la Serenidad», en vista de que sólo puede ser «otorgada desde otra parte»<sup>52</sup>, la disposición pasiva del ente heideggeriano por antonomasia determina teológicamente su existencia. Ese estar a la espera, esa existencia suspendida en la *incompletud* del ser, anula por completo las posibilidades de plenitud en vida. Desde un punto de vista ético, la Serenidad heideggeriana plantea una férrea oposición frente a la ética spinozista en cuanto ética eudaimonista. La renuncia a la perseverancia en la conservación y progreso del propio ser no puede revelar otra cosa que un abandono a un destino incierto, determinado en última instancia por causas externas, quedando así atestiguada cierta actitud que reconduce la forma de estar en el mundo.

La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir<sup>53</sup>.

Evidentemente, esta quietud serena nada tiene que ver con la quietud a la que Spinoza alude con su *acquiescentia*; diferencia que puede percibirse no sólo en las diferentes actitudes que muestran tanto el *Dasein* como el modo, en tanto seres presentes en el mundo, sino también en el trasfondo conceptual<sup>54</sup> sobre el que se sostiene cada una de ellas. El modo spinozista instalado en la quietud característica de la mayor tranquilidad de ánimo no espera ningún tipo de revelación trascendente, sino que indaga durante el transcurso inmanente de su existencia en su propio potencial haciendo de sí mismo su propia posibilidad de revelación; consciente de su esencia, en tanto que cuerpo pensante, la Naturaleza que *es* se muestra a sí misma su Verdad mediante el pensamiento que es eterno. De esta forma no existe escisión alguna entre el Ser y su Verdad, en clave heideggeriana, o entre el modo y su potencia, si seguimos la jerga spinozista. Interpretada desde una perspectiva ética, esta actitud serena del *Dasein* implica un estar en el mundo distanciado de los principios humanísticos implícitos en la ética spinozista, siendo acogida en el seno de la ética

---

del pasado siglo xx. Aunque parte fundamental de dicho concepto, he optado por obviar la vertiente crítica del mismo y centrarme únicamente en el cómo se percibe la serena existencia del *Dasein* desde la perspectiva spinozista del pensar *sub specie aeternitatis*.

<sup>52</sup> Heidegger, M. «Debate en torno al lugar de la Serenidad» en *Serenidad*. Versión castellana de Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1988. p. 39.

<sup>53</sup> Heidegger, M. *Serenidad*. p. 28.

<sup>54</sup> El cimientó conceptual sobre el que se erige cada una de estas nociones, la *acquiescentia* y la *Gelassenheit*, es motivo necesario para plantear aquí, aunque brevemente, otra posible divergencia entre la filosofía heideggeriana y la spinozista. Las reminiscencias teológicas de la quietud heideggeriana tornan evidentes en cuanto prestamos atención a esa forma de estar en el mundo del *Dasein*. Todo parece indicar que el quietismo, vinculado a dicha quietud, tiene su origen en las lecturas que Heidegger hizo de los escritos del Maestro Eckhart, aunque sobre esta posible influencia existen numerosas especulaciones. Por su parte, la quietud asociada a la *acquiescentia* carece de cualquier tipo de expectativa trascendente.



originaria planteada por Heidegger. El esperar que la Serenidad sea otorgada desde la trascendencia, independientemente de que se deba dar cierta disposición *en el Dasein* para que acontezca, facilita una interpretación del acto de dicha recepción en clave teológica, haciendo de la ética originaria una ética de inspiración claramente religiosa. El propio lenguaje empleado por Heidegger en *Serenidad*<sup>55</sup> y en «Debate en torno al lugar de la Serenidad»<sup>56</sup> abre la posibilidad a dicha interpretación, sobre todo si nos percatamos de la terminología empleada en ambos escritos así como en la intencionalidad de los mismos. La predisponibilidad para la espera del *Dasein* determina totalmente su existencia, alejándole simultáneamente de la perseverancia en el avance inmanente *en su propio ser y*, por lo tanto, privándole de su posibilidad de liberación en vida. El cariz religioso de este posicionamiento heideggeriano explicitado en *Serenidad* es apuntillado años más tarde cuando el filósofo alemán afirma que:

... la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de las cosas del mundo. Esto vale no solo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Solo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso; dicho toscamente, que no «estiremos la pata», sino que, si desaparecemos, que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente. [...] No podemos traerlo con el pensamiento, lo más que podemos es preparar la disposición para esperarlo<sup>57</sup>.

Tal y como puede deducirse, el estar spinozista en el mundo no requiere ni un lenguaje provisto de terminología religiosa ni una actitud de resignación ante la espera de un posible desvelamiento de una Verdad trascendente. Para el modo *alegre y tranquilo*, el *misterio* en torno al ente presente en el mundo no supone obstáculo alguno. El pensar *sub specie aeternitatis* desmitifica lo trascendente trayendo a la finitud inmanente la asunción de *eso* misterioso, humanizando de cierta forma aquello que desconoce. Consciente de sus límites, en tanto que entidad finita, el modo spinozista tranquilo neutraliza lo misterioso de lo epistemológicamente inabarcable, es decir, anula el temor ante la imposibilidad de conocer<sup>58</sup>, desde la inmanencia finita, la sustancia infinita. Esta limitación no supone una merma de la capacidad del modo

---

<sup>55</sup> Alocución pronunciada el 30 de octubre de 1955 en Messkirch, con motivo de las festividades para el 175 aniversario del compositor Conradin Kreutzer.

<sup>56</sup> Compuesto a partir de un diálogo, escrito entre 1944 y 1945, entre un investigador, un erudito y un profesor.

<sup>57</sup> Entrevista del *Spiegel* a Martin Heidegger, realizada a *Der Spiegel* el 23 de septiembre de 1966 y publicada póstumamente, por orden del propio Heidegger, el 31 de mayo de 1976. La versión alemana de tales textos se encuentra en GA 16, 671 s. Existe una versión española de los mismos, editados en Tecnos. Madrid, 1989. Para ahondar en las circunstancias que envolvieron dicha entrevista véase Safranski, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Traducción del alemán de Raúl Gabás. Colección Fábula. Tusquets Editores. Barcelona, 2013.

<sup>58</sup> Como puede constatarse, la distancia semántica entre los términos *conocer* e *intuir* es más que evidente en la filosofía spinozista.



para alcanzar la mayor tranquilidad que puede darse, simplemente determina el contexto en el cual puede desarrollar al máximo su propia potencia perseverando en la conservación y desarrollo de su ser. Conocer los límites de tal desarrollo significa definir un marco existencial determinado por la finitud innata del modo, en el que la quietud es el fiel reflejo del *orden de la naturaleza*. Spinoza *dixit*:

La potencia humana es sumamente limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros. Llevaremos, no obstante, con ecuanimidad las cosas que suceden contra aquello que pide la razón de nuestra utilidad, si somos conscientes de que hemos cumplido con nuestro oficio y que no hemos podido extender la potencia que poseemos, hasta el punto de poder evitarlas, y de que somos una parte de toda la naturaleza, cuyo orden seguimos. Y, si lo entendemos clara y distintamente, aquella parte nuestra que se define por la inteligencia, esto es, nuestra mejor parte, descansará plenamente en ello y se esforzará en permanecer en esa quietud. Pues, en cuanto que entendemos, no podemos apeteer sino lo que es necesario, ni descansar en absoluto sino en lo verdadero. Por consiguiente, en la medida en que entendemos correctamente estas cosas, el conato de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza<sup>59</sup>.

En este estadio evolutivo, la mayor tranquilidad de ánimo del modo spinozista sustituye la angustiada espera serena del *Dasein*; consciente de las limitaciones advertidas anteriormente, el modo, en tanto que entidad supeditada a lo durable, desestima lo trascendente ocupándose de sí y del resto de *cosas* del mundo sujetas a la inmanencia finita inscrita en cierto orden infinito. Aceptando y asumiendo todo ello, la plenitud del pensar *sub specie aeternitatis* simplemente acontece, haciendo de la *acquiescentia* un elemento fundamental para el proceso de liberación humana, con cuya consecución la pretendida ética eudaimonista latente en la ética spinozista queda perfectamente correspondida. Una ética basada en la salvación otorgada trascendentalmente queda totalmente desvirtuada, en el sentido de que supone cierta renuncia al desarrollo de nuestra propia potencia en el marco de la finitud. El estatismo asociado a la *espera serena* difiere por completo de la *quietud tranquila* experimentada por el modo. En este enclave existencial dicha quietud es la que fomenta y procura la acción adecuada que nos hace Naturaleza infinita, caracterizando simultáneamente el *estar* spinozista pretendido desde el pensar *sub specie aeternitatis*.

Tras lo expuesto, las discordancias entre ambas propuestas tornan evidentes, sobre todo si tenemos en cuenta esas formas de experimentar la finitud que plantea cada una de ellas. Si para el modo la experiencia ontológica de su finitud, pensada bajo cierta especie de eternidad, es la que abre el horizonte de posibilidades de plenitud por y para sí mismo, para el *Dasein* tal experiencia supone la anulación de dicho horizonte, obligándole a adoptar una actitud nihilista por y ante su propia

---

<sup>59</sup> E, iv, ap. cap. 32.





existencia. Esta resignación nihilista inscrita en la ontología heideggeriana queda perfectamente explicitada gracias a la transformación que sufre el planteamiento del filósofo alemán, partiendo de la analítica existencial contenida en *Ser y tiempo* hasta llegar a la postulación del *Andenken*<sup>60</sup>, sito en diversos escritos del considerado por la historia de la filosofía segundo o último Heidegger. El pensar rememorante a la espera de ser ocupado por el Ser que no es el ser del ente<sup>61</sup> sitúa al *Dasein* en un estado de suspenso que anula toda posibilidad de liberación desde sí mismo. El carácter trascendente de este planteamiento queda corroborado si advertimos la forma en la que Heidegger alude a su Ser, siendo éste sugerido como si de una entidad metafísica se tratase.

El enclave existencial dispuesto para estas dos formas de estar en el mundo determina absolutamente la intencionalidad de ambas: si la Verdad del Ser superior<sup>62</sup> es revelada al *Dasein* gracias a una suerte de encuentro sereno, el pensar *sub specie aeternitatis* dispone al modo para que conozca el mundo y su verdad desde su condición finita, sin necesidad de causa externa. Experimentar la *acquiescentia* hace del conocimiento la vía correcta para que el modo perciba sus capacidades potenciales, desestimando con ello todo aquello confuso o falso, sujeto a una imaginación discorde a la razón spinozista. La culminación en el avance inmanente en los géneros de conocimiento promete una sincronía, una concordancia en la que confluyen elementos determinantes para la liberación del modo, y es que en la consumación genérica advertida en la *Ética* el *amor Dei intellectualis*, la *laetitia* y la *acquiescentia* acontecen simultáneamente, ampliando hacia la eternidad el horizonte de conocimiento modal. Aquí, el amor a la Naturaleza infinita abre un espacio en el que el *estar* tranquilo y alegre asegura la percepción y el entendimiento del orden de las cosas, tal y como apunta Spinoza en la Demostración de la Proposición xv del Libro v, en la que puede leerse:

---

<sup>60</sup> Traducido en la obra heideggeriana como ‘pensar rememorante’. Heidegger alude famosamente con este término (por así decir, la raíz mediadora entre ‘recuerdo’ y ‘memoria’) al gran himno homónimo de Hölderlin. Literalmente es ‘pensar en o hacia algo o alguien’, y se usa habitualmente para recordar en homenaje a un difunto (*Zum Andenken* equivaldría al latín *In memoriam*), pero tanto Heidegger como Hölderlin lo usan como apunte o seña hacia un ‘pasado’ primordial siempre latente, y a la vez y por ello adviniendo en y como porvenir esencial. Etimológicamente, en la expresión se cruzan *denken* (‘pensar’), *danken* (‘agradecer’) y *Gedächtnis* (‘memoria’). Véase Heidegger, H. *Desde la experiencia del pensar*. Edición bilingüe de Félix Duque. Abada Editores. Madrid, 2005. p. 43.

<sup>61</sup> Véase Gadamer, H.G. «Texto e interpretación» en *Verdad y método* (vol. II). Traducción de Manuel Olasagasti. 2.ª edición. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1994. p. 321.

<sup>62</sup> En la filosofía desarrollada por el segundo Heidegger puede advertirse una distinción entre Ser(es): por un lado el Ser que es el ser del ente, entendiendo por ente lo humano, y por otro el Ser que no es el ser del ente, entendiendo aquí el primer Ser, como si de un ser superior se tratase, sin hacer alusión a ninguna entidad divina *conocida*. Esta diferenciación podría interpretarse claramente como el sustento de dos formas de ontología diferentes, una menor y otra que llamaríamos fundamental, en tanto que encuentra un fundamento; el origen. Las derivaciones de este giro en la filosofía heideggeriana parecen confluír en un pensamiento de fuerte inspiración religiosa que, aunque latente, logra manifestarse a través del lenguaje poético empleado por Heidegger en esta segunda etapa.

Quien se entiende clara y distintamente a sí mismo y sus afectos, se alegra, y ello acompañado de la idea de Dios. Luego, ama a Dios y (por el mismo motivo) tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos<sup>63</sup>.

El pensamiento lúcido y sosegado característico del pensar *sub specie aeternitatis* ocupa al completo la capacidad de la mente, haciendo de la Naturaleza infinita, o Dios si nos remitimos a la terminología empleada por Spinoza, el elemento fundamental para que el modo conozca y ordene la realidad. De esta forma, la eternidad concede a la inmanente finitud del modo su propia posibilidad de plenitud en vida, suprimiendo toda posible esperanza de liberación y/o salvación trascendente promovida por un conocimiento depotenciante sumido en quimeras de naturaleza religiosa. En la perspectiva de la eternidad, las suposiciones e implicaciones del pensar *sub specie aeternitatis* neutralizan las falsas promesas de plenitud, las confusas ideas de liberación y, como ya he mencionado, el temor ante la idea de la muerte. Amar la Naturaleza infinita aúna integridad y liberación, haciendo de la existencia finita del modo el contexto en el que colma sus expectativas de plenitud. El hermetismo intencionado de tales ideas depotenciantes desaparece en el instante en el que el modo intuye *desde* la eternidad, arrojando luz con ello sobre todo aquello misterioso y desconocido. No hay espera serena que asegure plenitud vital sino perseverancia tranquila en la potenciación del ser del modo que, tras culminar en el amor a la Sustancia infinita, diluye la sombra de lo desconocido y, por ende, dosifica hasta su eliminación el temor a la muerte<sup>64</sup>. En clara oposición diametral, a medida que el conocimiento claro y distinto se incrementa, simultáneamente aumenta nuestro amor a la Naturaleza infinita, provocando la disminución progresiva de los temores infundados por una imaginación inadecuada. Saberse eterno mediante el pensamiento implica un *estar* en el que el potencial del modo ha quedado colmado; culminación que origina la mayor tranquilidad que puede darse y que a su vez hace que el temor ante la *posibilidad más posible*, siguiendo la jerga heideggeriana, es decir, que el miedo a perecer, se diluya ante la inmensidad de lo eterno. En palabras de Pilar Benito Olalla, «morimos, y al mismo tiempos somos eternos al expresar la esencia actuosa divina, a través de nuestro *conatus* bien encauzado en el camino de la liberación»<sup>65</sup>. Intuir la eternidad desde el pensar mentado disuelve el límite temporal constitutivo de nuestra finitud, desvelándose así nuestra esencia última, Naturaleza infinita.

---

<sup>63</sup> E, v, pr. 15 dem.

<sup>64</sup> Otra posible lectura de la actitud del modo spinozista ante la idea de la muerte podría hacerse teniendo en cuenta los postulados estoicos y epicúreos acerca de dicha idea.

<sup>65</sup> Benito Olalla, P. *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 2015. p. 567.



## UN *ESTAR SERENO* COMO PERSPECTIVA VITAL DE LA ÉTICA SPINOZISTA<sup>66</sup>

La recepción contemporánea del legado ético spinozista podría interpretarse desde diferentes posturas, dada la amplitud y la profundidad de la filosofía del pensador holandés. Las consideraciones éticas desde la perspectiva eudaimonista han sido la urdimbre sobre la que he desarrollado lo expuesto, teniendo siempre presente tales consideraciones *ad usum vitae*. Sin lugar a dudas, la herencia del pensamiento de Spinoza supone en la actualidad un punto de partida desde el cual poder abordar numerosos ámbitos, desde el social hasta el político, pasando por el científico y, evidentemente, el ético, siendo éste último fundamental para poder explicitar aquí mi propósito. La viveza del planteamiento spinozista queda corroborada en el instante en el que, como lectores de su filosofía, percibimos lo tremendamente humano que resulta su pensamiento, en el sentido de que surge por y para la plenitud vital de todo ser. En consideración respecto a otras filosofías traídas aquí, la meditación spinozista pretende una liberación perfectamente factible que exige en todo momento una permanente actividad por mantenerla.

El pensar *sub specie aeternitatis* abrazado por la *acquiescentia* requiere un continuo cuidado, una constante atención que despierta en el ser del modo un movimiento invariable para consigo mismo que, en última instancia, afecta a la condición modal en general. La existencia finita del modo, iluminada desde dicho pensar, requiere la aplicación del orden spinozista de forma ininterrumpida, siendo para ello necesario un constante esfuerzo por hacer frente a todas aquellas causas externas depotenciantes. No hay nada permanente, no hay nada fijo e inexpugnable; el enclave vital determinado por el pensar bajo una especie de eternidad, aun siendo afectado por la mayor tranquilidad que puede darse, no establece un posicionamiento inamovible desde el cual experimentar la liberación una vez y para siempre. En tanto que cuerpo inscrito en el orden dinámico del Universo, el movimiento *en* el modo es señal de la concordancia con el orden natural de las cosas. La sincronía que acontece en el tercer género de conocimiento no es más que el reflejo desde y en el modo de su constante perseverancia en la conservación de su ser; el amor intelectual a la Sustancia infinita, la alegría y la tranquilidad, confluyen sincrónicamente en el enclave dispuesto por el pensar *sub specie aeternitatis* haciendo del modo una entidad plenamente activa. Colmado el horizonte de posibilidades existenciales de la visión eterna del pensamiento, la percepción que pueda tenerse del amor experimentado por el modo debe alejarse de cualquier posicionamiento de tipo religioso. Remitiéndome al vocablo empleado por Spinoza, *Dios* está libre de toda posible

---

<sup>66</sup> Tras lo expuesto en este escrito, el término *serenidad*, atribuido a la filosofía heideggeriana gracias a las diversas traducciones que de la obra del filósofo alemán se han llevado a cabo, podría quedar inserto en el grupo terminológico asociado al spinozismo. Obviando las connotaciones semánticas de la *serenidad heideggeriana*, reivindico aquí su uso desde la perspectiva spinozista, con el fin de que pueda ser interpretado como sinónimo de las traducciones que del término *acquiescentia* se han realizado y a las que he aludido a lo largo de este artículo.



connotación religiosa quedando situado en un plano materialista e inmanente, del que el modo es partícipe en tanto que ser que experimenta una realidad mediada por el pensamiento y los afectos. Esta propuesta filosófica, meditada y explicitada por Spinoza, diviniza<sup>67</sup> la existencia del ser en cierto sentido, haciendo de sí mismo su propia posibilidad de plenitud y liberación.

El pensar *sub specie aeternitatis* pleno, es decir, tranquilo, sugiere una peculiar forma de estar en el mundo, en la cual el conocimiento facilitado por dicho pensar hace de la experiencia fáctica el ámbito en el que el modo puede *saberse* Naturaleza infinita, formando parte de una realidad ordenada. No hay posibilidad posible más allá de la inmanencia, lo que hace que lleve a interpretar esta ética spinozista como una ética hecha por y para el modo. El pensar bajo una especie de eternidad libera al modo de cualquier tipo de reciprocidad trascendente; en la sincronía que acontece en la culminación genérica bajo dicha forma de pensar, el amor experimentado ya es amor a sí mismo, por lo que el modo no deberá *esperar* nada de ninguna figura trascendente. Este privilegiado enclave existencial nos sitúa en una perspectiva en la que la visión de lo eterno queda compartida como Naturaleza infinita; el modo, asumiendo su pensamiento y su cuerpo desde tal visión, se asimila a sí mismo como Sustancia infinita. Contemplar la realidad del mundo desde el pensar *sub specie aeternitatis* permite al modo, en tanto que realidad existente, contemplar la esencia de cada cosa, es decir, posibilita que el modo perciba la esencia divina de los entes mundanos por el simple hecho de su necesaria existencia, tal y como advierte Spinoza en la Demostración de la Proposición xxx del Libro v de la Ética:

Concebir [...] las cosas bajo una especie de eternidad es concebir las cosas, en cuanto que se conciben como seres reales por la esencia de Dios, o sea, en cuanto que por la esencia de Dios implican la existencia. Y, por tanto, nuestra mente, en la medida en que se concibe a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe, etcétera<sup>68</sup>.

La resonancia eudaimonista de la ética spinozista ha sido otro aspecto tenido en cuenta a la hora de desarrollar este artículo. Sin lugar a dudas, lo expuesto y defendido en este escrito no obedece otro propósito que el de la liberación humana, una liberación que sobreviene en el tercer género de conocimiento gracias a la visión eterna que de las cosas procura el pensar *sub specie aeternitatis*. En este estadio genérico, la comprensión tranquila de lo que *es* permite al modo reconocerse en el amor a la Naturaleza infinita, un reconocimiento que se traduce en una alegría que colma de plenitud la finita existencia del modo. No hay pensamiento más liberador que

---

<sup>67</sup> Empleo este término de clara alusión religiosa permitiéndome cierta licencia literaria. Recuerdo que cualquier tipo de reverberación religiosa está totalmente excluida del pensamiento spinozista. Prueba de ello es la excomunión dictaminada contra Spinoza el 27 de julio de 1656 en la sinagoga de Houtgracht.

<sup>68</sup> E, v, pr. 30 dem.



aquél que puede experimentarse bajo una especie de eternidad<sup>69</sup>, en el que la esencia de las cosas singulares se muestra de forma lúcida siguiendo el orden determinado por la Naturaleza. En este emplazamiento existencial, la alegría y la tranquilidad que acompañan a la visión eterna revelan al modo la naturaleza de su propio ser, una Naturaleza infinita que se ama a sí misma. Las deducciones que pueden extraerse a partir de esto encajan perfectamente en un posicionamiento ético totalmente vitalista, en pos, como ya he dicho, de la liberación humana. El optimismo vital con el que Spinoza encara las diversas realidades del mundo hace que su meditación filosófica sobre el *estar* del modo genere satisfactorias alternativas de cara a una existencia éticamente aceptable. Aquí me he centrado en aquella opción destinada a cubrir las expectativas éticas, aunque los derroteros dibujados por el pensamiento spinozista han encontrado en la actualidad destinos tan respetables como el científico, el político o el social<sup>70</sup>. Ahora habrá que profundizar en las repercusiones que tiene en la actualidad el camino filosófico descrito en la *Ética*, sin obviar en ningún momento los posibles referentes de los que Spinoza partió para desarrollar la peculiar forma de pensar aquí traída y el sentimiento asociado a dicho pensar, a saber, la mayor tranquilidad que puede darse.

Recibido: septiembre 2016

Aceptado: noviembre 2016



---

<sup>69</sup> Actualmente, las interpretaciones acerca del concepto spinozista de *eternidad* implican un serio reto, y más aún si lo que se intenta abarcar es la posible conciliación de éste con el de *duración*. Sin duda alguna, el intento por hacer concordar la negativa ante la posibilidad de la existencia de un alma inmortal y el poder experimentar la eternidad desde la finitud supone en el seno de la filosofía de Spinoza una cuestión compleja.

<sup>70</sup> Con una simple y superficial consulta a la obra de Spinoza, pueden fácilmente observarse las inquietudes intelectuales que le ocuparon, las cuales han sido traídas a la contemporaneidad gracias al numeroso grupo de intérpretes de su pensamiento.





A. Rodin, 1890.



# SARTRE ANTE LA POTENCIA Y LA LIBERTAD ARISTOTÉLICAS

José A. Fernández Expósito

Universidad de La Laguna

[pabellonsiquiatrico@hotmail.com](mailto:pabellonsiquiatrico@hotmail.com)

## RESUMEN

El objeto de este artículo es precisar el posicionamiento de Sartre ante la potencia y la libertad aristotélicas a la hora de dar cuenta de la efabilidad general del ser. Sartre toma como punto de partida la tesis de la opacidad del ser-en-sí, la cual determina que todo lo decisivo en lo que se refiere a posibilidad, sentido, fines quede del lado de la conciencia, la libertad, la responsabilidad y la acción del hombre.

**PALABRAS CLAVE:** efabilidad, opacidad, potencia, posibilidad, movimiento, libertad, acción, responsabilidad, elección.

## ABSTRACT

«Sartre and the Aristotelian power and freedom». The aim of this article is to clarify the position of Sartre dissenting of Aristotelian power and freedom when it comes to accounting for the general effiability of being. For this, Sartre takes as its starting point the thesis of the opacity of being-in-itself, which determines that everything decisive meaning as possibility, sense, purposes are on the side of consciousness, freedom, responsibility and the action of man.

**KEYWORDS:** efficiency, opacity, power, possibility, movement, freedom, action, responsibility, choice.





## 1. POTENCIA, POSIBILIDAD, ACCIÓN Y MOVIMIENTO

Veinticuatro siglos separan a Jean-Paul Sartre de Aristóteles. Sin embargo, como estableciera Hegel, la última filosofía es el resultado de todas las filosofías anteriores. Nada se ha perdido.

A primera vista, la brecha histórica entre Sartre y Aristóteles parece insalvable, pero sólo en apariencia: entre ambos autores existen innumerables conexiones tanto en lo que respecta a la ontología como en lo que se refiere al pensamiento moral. Por ejemplo, para intérpretes sartreanos como Fernández Liria, la obra *El ser y la nada* es un sustituto moderno de la función ontológica de la Física aristotélica a la hora de dar cuenta de la efabilidad general del ser. «De alguna forma —dice Fernández Liria—, el renacimiento sartreano de la ontología repite el nacimiento de la ontología en Grecia»<sup>1</sup>. Ahora bien, es la manera que tiene Sartre de entender la efabilidad del ser la que provoca su alejamiento de la teoría aristotélica.

El primer asunto que nos proponemos tratar tiene como punto de partida la tesis sartreana de la opacidad del en-sí como el «ser que es lo que es» y al que, por tanto, no se le puede atribuir ni la potencia ni el movimiento. Esta tesis tendrá importantísimas consecuencias tanto para la ontología fenomenológica sartreana en general como para la fundamentación de la teoría de la acción individual que Sartre desarrolla a lo largo de la década de los años cuarenta. La opacidad del en-sí obliga al filósofo francés, en primer lugar, a distanciarse de Aristóteles a través de la crítica a los conceptos de potencia y de ser en movimiento y, en segundo lugar, a renunciar a la concepción griega de acción. Sartre, al negar la potencia al en-sí, está desplazando al para-sí el fundamento de toda posibilidad y de todo sentido, así como la responsabilidad respecto de toda acción y compromiso. Es del para-sí, dice Sartre, de quien depende que haya posibilidad y cualquier suerte de movimiento en el mundo. Incluso que haya mundo depende del para-sí. Podemos adelantar, por ello, que el dualismo ontológico del en-sí y el para-sí, dominante en la obra *El ser y la nada*, determina que todo lo decisivo en lo que se refiere a posibilidad, sentido, fines quede del lado de la conciencia, la libertad, la responsabilidad y la acción del hombre.

La puesta en cuestión de Aristóteles en los términos en que lo hace Sartre exige, pues, trasladar todo el protagonismo al hombre y dar una enorme importancia a la acción humana, al compromiso de la acción, a la responsabilidad y a la moral. Encontramos, por ello, en Sartre una intención ética que pretende señalar la responsabilidad absoluta del hombre en el ser. Y es este objetivo ético, según sostiene Fernández Liria, lo que lleva a Sartre a preservar la opacidad del en-sí, evitando la efabilidad física propuesta por Aristóteles, para fundar la efabilidad por entero en el para-sí. En palabras de Fernández Liria, es en la tesis de la opacidad del en-sí donde se localiza la verdadera raíz del humanismo sartreano en *El ser y la nada*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> C. FERNÁNDEZ LIRIA, *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988, en la introducción.

<sup>2</sup> *Ibidem*, en la introducción.

La opacidad del en-sí determina la obra de 1943 desde su introducción misma. A la hora de hacer algunas precisiones acerca del fenómeno de ser, Sartre señala que el ser-en-sí es inexplicable e increado y no puede ser *causa sui* a la manera de la conciencia. Según Sartre, este ser es su propio soporte y no conserva ningún vestigio de creación divina. El ser es *sí*, lo que supone que no es ni activo ni pasivo, pues la actividad y la pasividad, al designar conductas humanas, representan nociones humanas. Lo mismo cabría decir respecto de la negación y la afirmación. Tampoco podría llamarse inmanencia al ser-en-sí, dado que la inmanencia supone reflexividad y el ser-en-sí es sí. En todo caso, sería una inmanencia que no puede realizarse, una actividad que no puede obrar porque el ser está empastado de sí mismo. En cierto sentido, por ser macizo y opaco, por no tener ni un adentro ni un afuera como la conciencia de sí, se lo puede designar como una síntesis, la síntesis de sí consigo mismo. En definitiva, «*el ser es lo que es*», es plena positividad, y es imposible que sea lo que no es. En cambio, el ser del para-sí se define como el que es lo que no es y el que no es lo que es. Por eso, mientras el ser en sí *es* lo que es, el ser de la conciencia *ha-de-ser* lo que es<sup>3</sup>, recayendo sobre ella toda actividad.

Por último, que «el ser-en-sí *es*» significa que el ser-en-sí no puede tener posibles, no es nunca posible ni imposible y no puede ser derivado de lo posible ni ser reducido a lo necesario. Es lo que Sartre denomina «la *contingencia* del ser-en-sí». Esta contingencia esencial ya había sido expuesta por el autor a través del personaje principal de la novela *La náusea* al afirmar: «Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*»<sup>4</sup>. La contingencia para Sartre es lo absoluto, la gratuidad perfecta, y contribuye a que todo esté cargado de plenitud. Pero este mundo amorfo, contingente, que en un principio es descrito en *La náusea*, no es humano. Tendrán que hacer su irrupción el drama de la guerra y el cautiverio de Sartre en el campo de concentración para que el filósofo traslade al hombre la responsabilidad de todo lo que ocurre en el mundo. Se observa, a partir de este momento, cómo la desesperación nauseosa que muestra Roquentin da paso a la asunción de una libertad responsable. Tras la redacción de *El ser y la nada*, sobre el ser hay un mundo por hacer, un mundo humano; no hay ser, dice Sartre, sino para un para-sí, para una libertad que puede realizar la indiferencia del ser. Los estragos de la guerra han llevado a Sartre a un cambio de perspectiva, que supone la exigencia de una mayor responsabilidad y compromiso por parte de la realidad humana.

La explicación del ser-en-sí que ofrece Sartre en las ocho páginas finales de la introducción de *El ser y la nada* es bastante abstracta y la comprensión de la misma se topa con alguna dificultad. Y es que no deja de resultar una tarea ardua la de definir un ser que carece de potencialidad y movimiento, que es amorfo y macizo y que sólo

---

<sup>3</sup> J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, trad. castellana de Juan Valmar, Alianza/Losada, Madrid, 1984, pp. 34-35.

<sup>4</sup> J.P. SARTRE, *La náusea*, trad. castellana de Aurora Bernárdez, Unidad editorial, Madrid, 1999, p. 144.



puede ser pensado en virtud de otro fenómeno del ser que es el para-sí o conciencia que aprehende la realidad. En la ontología sartreana ocupan un lugar central las nociones de ser, conciencia y acción. Ser conciencia de algo es reconocer no ser ese algo negándolo de sí, y ese algo negado es el «ser-en-sí», mientras que lo que no es ese algo y niega el ser-en-sí es el «ser-para-sí». Esta autodeterminación de existencia hace que la conciencia sólo pueda expresarse en términos de acción, una acción que Sartre define como la modificación de la estructura del mundo, y cuya génesis puede localizarse en el proceso que denomina «Náusea», la náusea que la realidad humana experimenta como un hecho objetivo e injustificable mediante la conciencia. Este hecho objetivo va asociado a la presentificación del ser del fenómeno como ser-en-sí o mundo revelado por la conciencia, que desde su surgimiento se devela como indicativo de actos realizables. Y, puesto que jamás las acciones son producidas por lo *dado*, es la conciencia el lugar y el origen que promueve las acciones del existente, debido a su carácter intencional, espontáneo y trascendente.

El dualismo radical de las dos regiones de ser presente en *El ser y la nada* supone la contraposición radical del en-sí y la naturaleza sin potencia al para-sí y la libertad con sus posibles, pues el para-sí se encuentra inmerso en un mundo lleno de posibles y debe elegir esto o aquello. Es precisamente en el apartado dedicado a los posibles donde Sartre califica de «mágica» a la concepción aristotélica de la potencia, ya que piensa que el ser-en-sí no puede ser en potencia ni tener potencia. Para Sartre, el «en sí, es lo que es en la plenitud absoluta de identidad [...]. El ser en-sí es en acto». De modo que nada puede faltar a un ser que «es lo que es», ya que si el ser en-sí tuviera que ser sus posibles, tendría que ser lo que no es, lo que estaría en contradicción con su misma constitución ontológica. Esta es la razón por la que Sartre tiene que rechazar el concepto aristotélico de potencia. Lo posible y la acción sólo pueden estar asociados a un ser, el para-sí, que es su propia posibilidad. «Si el posible —escribe Sartre—, no puede venir al mundo sino por un ser que es su propia posibilidad, ello resulta que el en-sí, siendo por naturaleza lo que es, no puede ‘tener posibles’. Su relación con una posibilidad no puede establecerse sino desde el exterior, por un ser que esté frente a las posibilidades mismas»<sup>5</sup>.

El interés de Sartre al abordar la cuestión de la posibilidad se centra en hacer ver que esta es algo constitutivo del ser de la conciencia o para-sí. Para el autor francés la posibilidad no puede darse sino bajo la condición de que la conciencia huya de sí misma hacia lo posible. Por tanto, el hombre no tiene posibilidad, sino que «es» posibilidad, es un ser que es su propia posibilidad y se define por esa parte de sí mismo que no es. Si nos atenemos a las palabras de Sartre, hemos de sostener que ser su propia posibilidad «es definirse como un escaparse a sí mismo hacia...»<sup>6</sup>, un arrancarse de sí, un emplazarse, un proyectarse, un intento de reunirse consigo mismo en el futuro... Todas estas expresiones dan cuenta de la relación entre el para-sí y los posibles como de un presupuesto ontológico que pone de manifiesto

---

<sup>5</sup> J.P. SARTRE, *El ser y la nada.*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 133.



de manera clara el hecho de que el hombre, como posibilidad, tiene que hacerse, tiene que actuar. Existe un texto clave al respecto que dice: «El posible es una ausencia constitutiva de la conciencia en tanto que esta *se hace* a sí misma»<sup>7</sup>. En este pasaje Sartre hace referencia a la relación que mantiene la realidad humana con la «posibilidad» como una nueva manera de intentar realizar su proyecto de ser. Supone esto que el ser humano, en tanto que proyecto que trata de subsanar su carencia de ser, debe realizarse a sí mismo de acuerdo con la posibilidad que le es propia: está «obligado» por ser carencia a trascenderse hacia aquello de que carece buscando coincidir consigo mismo. En este sentido, el ser del hombre o para-sí, según lo entiende Sartre, sólo podrá alcanzar su pleno *sentido* mediante la realización de lo posible. Y la posibilidad no podría existir como tal a menos que sea la conciencia la que escape de sí misma hacia aquella. Por ello, el para-sí ausente en trance de realizarse, y del que carece el para-sí presente que lo anhela, es lo que puede considerarse como el posible de este.

Los análisis desarrollados en *El ser y la nada* llevan a considerar al para-sí como una *nada* o una *carencia*, ya que al para-sí le falta algo cuya asimilación lo convertiría en *sí*: lo absoluto. El posible es lo que le falta al para-sí para realizarse plenamente y completarse. Nos referimos aquí a un *sí* que no pertenece a la conciencia, pero que es la razón del movimiento que impulsa al para-sí a trascenderse y tiene la misma naturaleza de este; en términos ontológicos, es también «para-sí». Para expresarlo de otra manera, podríamos decir que lo que me falta y quiero conseguir a través de mis actos es un para-sí que soy, pero no como identidad, sino en el modo de tener que ser lo que no soy. Así que lo que se da como lo faltante en el proceso de autorrealización es «el posible» como posibilidad del para-sí.

Y si la estructura ontológica del ser en-sí no permite albergar la potencia, lo mismo le ocurre en relación con el movimiento. Recordemos que uno de los grandes dilemas de la filosofía griega estaba ligado al problema del movimiento y que este venía a confluír con la gran cuestión del ser y el no ser. Para el pensamiento griego el movimiento suponía dos términos: un principio y un fin. Sin embargo, dicha dualidad era imposible si se consideraba el ser como unidad. Aristóteles da al problema una solución que consiste en definir el movimiento como la actualidad de lo que está en potencia en tanto que está en potencia: hay movimiento cuando la potencia, en lugar de permanecer como posible, se actualiza. La noción de movimiento que nos proporciona Aristóteles es muy amplia, pero se concreta a través de los conceptos de acto y potencia. En la física aristotélica todo movimiento implica potencialidad, y la definición del mismo hace referencia al paso de la potencia al acto, un paso que ha de ser entendido como tránsito de un *modo* de ser a otro y no del no ser al ser como pensaba Parménides.

Para Sartre, el movimiento sólo aparece en el plano de la revelación del ser por un para-sí. El movimiento, dice, es el surgimiento en el en-sí de la exterioridad de indiferencia, esto es, el movimiento es el ser de un ser que es exterior a sí mismo.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 134, cursiva mía.



Por ello, la relación del móvil consigo mismo es pura relación de indiferencia y no puede descubrirse sino a un testigo: la conciencia o para-sí. En otras palabras, no es posible definir en términos de En-sí lo que se revela a un Para-sí como «exterioridad-a-sí». Esta exterioridad sólo puede descubrirse para la conciencia y Sartre la describe como una «pura enfermedad del ser». Debe afirmarse, en consecuencia, que, aunque el Para-sí no agrega nada al ser, es menester un Para-sí para que haya movimiento, lo cual hace particularmente difícil la asignación exacta de lo que en el movimiento puro viene del ser<sup>8</sup>. El movimiento, entonces, parece quedar reducido a ese puro vacilamiento de ser que es una aventura contingente del ser, y que el para-sí sólo puede captar a través del ék-stasis temporal<sup>9</sup>. En las páginas finales de *El ser y la nada*, Sartre remite a la metafísica el tratamiento de algunos aspectos del problema del movimiento que, en su opinión, escapan a la ontología. «En particular —dice— al metafísico corresponde la tarea de decidir si el movimiento es o no una primera ‘tentativa’ del en-sí para fundarse, y cuáles son las relaciones entre el movimiento como ‘enfermedad del ser’ y el para-sí como enfermedad más profunda, llevada hasta la nihilización»<sup>10</sup>. Lo destacable, en todo caso, de las explicaciones de Sartre en torno al movimiento es la consideración de que este, al igual que el posible, no aparece sino en el plano de la develación del ser para un para-sí, pudiendo afirmarse que sólo hay movimiento porque hay un ser que está constituido como temporalidad en su mismo ser.

Junto al movimiento, también la relación de potencialidad, descrita por Sartre en *El ser y la nada*, es una determinación indiferente del ser que no puede venirle a este sino de un para-sí; podemos decir, utilizando la terminología sartreana, que es una negación vinculada a la negación que realiza la conciencia. Incluso las *categorías* propuestas por Husserl (unidad-multiplicidad, primero, segundo, etc.) son, para el filósofo francés, «tejamanajes ideales de las cosas», y sólo indican las diversas maneras que tiene la libertad del para-sí de realizar la indiferencia del ser. Con esto Sartre no está negando en términos absolutos la potencialidad al en-sí, al mundo, a las cosas. Lo que dice es que la potencialidad viene al en-sí y al mundo por el para-sí, por un ser que es su propia posibilidad: la realidad humana. Si atendemos al ejemplo de la flor propuesto por Sartre, vemos que en tanto que el para-sí es allende el capullo, junto a la flor, la flor es potencialidad del capullo. Es, entonces, el para-sí el que produce el nexo entre la flor y el capullo; o, dicho de otro modo, es mi surgimiento en el mundo el que hace surgir correlativamente las potencialidades.

La potencialidad de las cosas de la que habla Sartre no puede ser asimilada a la potencia aristotélica, que es principio del movimiento en otro ser o en el mismo ser en tanto que otro. Aristóteles concibe la *materia* como sustrato eterno y universal, como pura potencia en el orden físico y como lugar de donde proceden

---

<sup>8</sup> *Ibídem*, p. 238.

<sup>9</sup> *Ibídem*, p. 242.

<sup>10</sup> *Ibídem*, p. 642.



todas las cosas corpóreas, aunque siempre debe ir acompañada de la *forma*, la cual la actualiza y determina. Los conceptos de materia y forma propuestos por Aristóteles proporcionan una primera formulación del carácter esencialmente potencial del mundo físico, que luego hará extensivo a todo el ser a través de las nociones de acto y potencia. Para Sartre, en cambio, es la presencia del para-sí al ser lo que devela a este como portador de potencialidad, e incluso lo que le permite aparecer como mundo y como cosa. En su artículo 'Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad', Sartre dice que la conciencia que tenemos de las cosas no se limita a ser conocimiento de las mismas, ya que también puede incorporar pasiones como el amor, el odio o el temor, que develan la cualidad objetiva de amables, aborrecibles o temibles de las cosas. Para Husserl, dice Sartre, las reacciones subjetivas que son el amor, el odio, el temor, constituyen otras tantas maneras de descubrir el mundo, que se revela así como amable, aborrecible o temible.

La concepción del ser del hombre como autorrealización está esencialmente ligada a la tesis sartreana de la prioridad de la existencia sobre la esencia en el para-sí. También esta tesis ontológica separa radicalmente a Sartre de Aristóteles. Para este la esencia es anterior a la existencia, y la naturaleza del hombre es norma y es un fin en sí misma. Por ello la virtud del hombre consiste en realizar las potencialidades de su naturaleza, en realizar su fin. En el esencialismo aristotélico la naturaleza de cada cosa, de cada hombre, es la medida, su esencia, su finalidad y su existencia. Así, y dado que la virtud está determinada por la naturaleza, el hombre libre será virtuoso cuando cumple su finalidad de mandar, la mujer será virtuosa cuando cumpla la finalidad de ser sumisa al marido y el esclavo lo será cuando obedezca a su señor. En definitiva, la virtud es el resultado de actualizar la naturaleza del hombre, y la realización de esta, según la filosofía aristotélica, sólo es posible para el individuo humano en la ciudad, pues es la comunidad la que proporciona al hombre las condiciones necesarias para su perfeccionamiento moral, de modo que un hombre sólo puede ser virtuoso si se encuentra en sociedad. Aristóteles piensa que la sociedad es anterior por naturaleza al individuo humano, el cual no puede realizar sus potencialidades al margen de aquella. Sartre dice que el hombre elige y realiza lo que es, pero reconoce que necesita de los otros para lograrlo. Sin embargo, en Aristóteles la «pólis» es una sociedad natural (el hombre, dice, es por naturaleza un animal social) y su papel respecto del individuo es mucho más determinante que en Sartre.

Con su antiesencialismo Sartre busca romper el determinismo que una naturaleza impone al ser humano. Según el filósofo francés, el hombre no tiene naturaleza. Para el hombre la esencia es una posibilidad que él tiene que realizar. No existe, por tanto, nada en que podamos fundarnos. No existe una naturaleza que sea norma y fin y que nos determine de antemano. Según este punto de vista, debe afirmarse contra Aristóteles que el hombre no nace ni esclavo ni señor por naturaleza y que es mediante el actuar como un hombre se da una esencia.

La explicación de la tesis de la prioridad de la existencia sobre la esencia ocupa un lugar central en *El existencialismo es un humanismo*. En esta conferencia, a la pregunta ¿qué significa la afirmación «la existencia precede a la esencia»? Sartre responde: «El hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y des-



pués se define [...] el hombre no es otra cosas que lo que él se hace»<sup>11</sup>. Empezar por existir implica que el hombre para ser algo se lanza hacia un porvenir, se proyecta. El hombre es un proyecto que se vive subjetivamente, lo cual implica ser plenamente responsable de lo que se es y de lo que se hace, y no sólo a nivel individual, sino también en el plano colectivo. Este es, sin duda alguna, el primer principio del existencialismo humanista sartreano.

La defensa del carácter proyectivo del hombre cierra el paso a las interpretaciones que tachan al existencialismo de quietismo. El posicionamiento sartreano a este respecto es absolutamente rotundo: sólo hay realidad en la acción, y puesto que el hombre es proyecto y autorrealización, su ser no es más que un conjunto de acciones y de empresas, no es nada más que su vida. Y no es necesario, dice Sartre, tener esperanza para actuar. La realidad humana no puede condicionar su acción por ejemplo a la confianza en la bondad de los demás. La acción del hombre es creación e invención constante con independencia de cualquier cosa que pudiera determinarlo. En las palabras de Sartre cabe apreciar cierta desesperación, pero también la afirmación de una capacidad de actuar del ser humano dependiente sólo de su libre elección. En *El ser y la nada* se hace eco de lo expuesto, en la conferencia sobre el humanismo existencialista, en torno a la fundamental importancia de la acción cuando dice: «Escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que *soy*, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo solo, injustificable y sin excusas»<sup>12</sup>.

## 2. ELECCIÓN, LIBERTAD Y ACCIÓN

A la concepción del hombre como posibilidad y a la tesis de la prioridad de la existencia sobre la esencia va asociada una concepción de la libertad como libertad absoluta, incondicionada y totalmente diferente de la libertad que encontramos en Aristóteles. Es en la Cuarta Parte de *El ser y la nada* donde Sartre expone los fundamentos de la libertad, y con ello sienta las bases de una teoría de la acción en general, en la que se analiza al hombre como «ser-libre» y a la libertad como condición primera de la acción. El para-sí, porque es una nada, porque es posibilidad, es concebido como libertad, como elección originaria de sí mismo, como un radical proyecto de realización de sí. Si la existencia, como piensa Sartre, es lo primero, comienzo absoluto, es necesario referir a la libertad el fundamento del ser de la realidad humana. Nos hallamos ante una absolutización de la libertad que tiene como consecuencia la negación de cualquier fundamento externo (divino o natural) al hombre para hacer descansar en el hombre el fundamento y el poder de crear un orden.

---

<sup>11</sup> J.P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, trad. castellana de Victoria Praci de Fernández, Edhasa, Barcelona, 1992, p. 17.

<sup>12</sup> J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 75.





Sartre no duda en establecer la identidad entre libertad y acción, dado que es la libertad la que se hace acción al determinarse en su surgimiento mismo como un «hacer». Pero la acción, del mismo modo que la libertad, implica tanto la autonomía como la intencionalidad y la proyección hacia un fin. Por ello, para que sea posible la acción, el hombre debe abandonar el terreno del ser y adentrarse en el del no-ser, lo que nos obliga a situar el punto de partida para la descripción de la libertad en la conciencia captada como libertad, y así nociones como escapar del ser, carencia de ser, nihilización de un ser que ella es, o negación de lo dado, pasan a ser otras tantas maneras que tiene Sartre de nombrar la libertad. Es, entonces, la capacidad de nihilización de la conciencia identificada como libertad lo que nos permite modificar negativamente nuestras relaciones con el mundo y con nosotros mismos. De esta identificación entre la acción, la nada y la libertad deriva para el hombre la exigencia de hacerse en vez de ser.

En Aristóteles la libertad es entendida de manera diferente. Para el Estagirita ser libre supone aceptar la naturaleza y que cada hombre desarrolle las potencialidades que, sea esclavo, mujer o varón, le corresponden por naturaleza. Según Sartre, en cambio, la libertad no es una propiedad sobreañadida a la naturaleza humana, sino que constituye el ser mismo del para-sí. Por ello ser libre supone una forma de condena que impide que se pueda encontrar límites a la libertad en algo que no sea ella misma. Según reza la conocida sentencia sartreana, «no somos libres de cesar de ser libres»<sup>13</sup>. La realidad humana es constitutivamente libre porque no es suficientemente, porque no es sí-misma, sino presencia ante sí. En palabras de Sartre:

Para la realidad-humana ser es elegirse; nada le viene de fuera, ni tampoco de adentro, que ella pudiera recibir o aceptar. Está enteramente abandonada, sin ayuda ninguna, de ninguna especie, a la insostenible necesidad de hacerse ser hasta el mínimo detalle. Así, la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser. El hombre no puede ser ora libre, ora esclavo: es enteramente y siempre libre, o no lo es<sup>14</sup>.

La concepción sartreana de la libertad como absoluta excluye la idea de acciones mixtas (acciones que en un sentido son voluntarias y en otro son involuntarias) de las que habla Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Las acciones mixtas, según Aristóteles, son aquellas en las que hacemos algo que en realidad no queremos hacer. Es lo que sucede cuando en medio de una tempestad arrojamos la carga por la borda con el objeto de salvar a la tripulación. La finalidad de llevar a cabo este tipo de acción se encuentra supeditada al momento en que se realiza y, por ello, puede confundirse con una acción voluntaria. Lo que pretende mostrar Aristóteles al abordar la cuestión de las acciones mixtas es que las mismas, aunque pueden ser elegidas en un momento dado y por determinadas razones, son involuntarias en sí mismas. A diferencia de estas, las acciones voluntarias «parecen» mantener cierto

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 466.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 467.







vínculo con la elección, aunque Aristóteles aclara que voluntariedad y elección no son lo mismo: «Lo voluntario tiene más extensión»<sup>15</sup>. La elección, según Aristóteles, tiene que ver con lo que depende de nosotros y con los medios que conducen a un fin, y presupone la intervención del entendimiento, dado que es una preferencia razonada e implica deliberación. Por ello, dice Aristóteles, «siendo objeto de la deliberación y la elección los medios para el fin, las acciones relativas a estos estarán en concordancia con la elección y serán voluntarias»<sup>16</sup>.

Para un filósofo de la libertad incondicionada como Sartre, las acciones mixtas no encuentran acomodo en el sistema: el carácter absoluto de la elección comporta que siempre se podría haber elegido realizar otra acción. Para Sartre, la deliberación y la voluntad suponen la elección originaria que un hombre hace de sí mismo, suponen una libertad originaria y más profunda que pone los fines. La realidad humana no puede recibir los fines ni de afuera ni de una supuesta naturaleza interior, sino que los elige y, con su elección, les confiere una existencia definiendo así su ser propio por sus fines. Sólo esa libertad más profunda que la voluntad, que Sartre asimila a la existencia, es fundamento de los fines que el hombre libre intentará alcanzar por medio de la voluntad, de la reflexión o de las pasiones. Es, por tanto, de esa libertad originaria de la que depende que un hombre sea voluntarioso, reflexivo o pasional.

De lo expuesto se sigue que el poder negativo de la conciencia y la condición primera de la acción es la libertad originaria, una libertad que no es anterior a la voluntad ni a la pasión, sino un fundamento contemporáneo tanto de la voluntad como de la pasión. Voluntad y pasión no son, en efecto, otra cosa que maneras de ser de la libertad originaria. Y la diferencia entre una y otra no se halla en el fin propuesto, sino en la elección de los medios, en una actitud subjetiva en relación con el fin. Si el acto voluntario supone una decisión reflexiva, el acto pasional supone una decisión irreflexiva, y ambos no hacen sino manifestar nuestra libertad, ya que son actos de la conciencia posicional de las cosas y no posicional de sí misma. La voluntad y las pasiones, dice Sartre, sólo se encargan de «anunciar» nuestra elección fundamental. Es, en definitiva, el para-sí con su elección el que hace que el mundo se deleve como mágico o racional.

Debe señalarse en relación con lo que acaba de exponerse que a Sartre le importa mucho situarse más allá del punto de vista de las interpretaciones psicológicas y fundamentar filosóficamente una concepción de la acción llamando la atención sobre la realidad de una intención originaria y de una libertad más profunda que la mera voluntad esgrimida por los psicólogos. Por ello se esfuerza en tratar el tema de la acción desde la ontología, alejándose del tradicional tratamiento que del mismo hacía la filosofía analítica. Sienta así las bases de una ontología fenomenológica de la acción antes de dejar paso a la reflexión moral, pues está convencido de que toda

---

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, trad. castellana de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985, III, 2, 1111b 8.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, III, 5, 1113b 3-6.

fundamentación debe buscarse en el tipo de análisis de lo real que lleva a cabo la ontología.

La concepción sartreana de la libertad niega al mundo cualquier poder sobre la acción del hombre. Así que, por mucho que la tormenta nos amenace con hundir el barco, no puede obligarnos a arrojar la carga. En realidad, somos nosotros los que hacemos que las circunstancias se anuncien, a la luz del fin elegido, como obstáculos o facilidades. Por ello ningún suceso tiene la fuerza suficiente para convertirse en causa de nuestra acción. Nuestra libertad tiene el poder suficiente para superar lo real, lo que permite afirmar que nuestro destino está en nuestras manos. Este y no otro es el significado que da Sartre a la expresión «el hombre está condenado a ser libre». Los dioses pueden ser los responsables de las cosas, los amos de la contingencia, pero el hombre libre es su propio rey a la hora de realizar sus actos. En la obra teatral *Las moscas*, Sartre le concede al hombre una autonomía suprema ante la deidad. Cuando Orestes se erige en «rey» de sus actos ante los dioses les dice: «Yo no soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter. ¡Yo 'soy' mi libertad!»<sup>17</sup>. En esta obra puede apreciarse cómo el hombre en cuanto libertad ha dejado de pertenecer a Dios. Ya no existe nadie que le dé órdenes. El hombre ahora sólo tiene una ley: la suya propia. Para Sartre, la libertad consiste en una autonomía e independencia perfectas, y la realidad humana es libre porque es para-sí y sólo existe en tanto es esencialmente elección y se realiza a sí misma.

Es necesario advertir aquí que la elección en Sartre, como acto fundamental de la libertad, representa la libertad originaria, merced a la cual cobra sentido toda acción que el hombre pueda realizar en un momento dado. Es en la libertad o elección originaria, entendida, aunque es contemporánea de las acciones, como el fundamento interior de las mismas, donde descansa el sentido de toda acción. Esa elección originaria, dice Sartre, no se distingue de nuestro ser: «Para la realidad humana ser es *elegirse*», y elegirse en nada se parece a un recibir o a un aceptar, pues comporta «la insostenible necesidad de hacerse ser hasta el más mínimo detalle»<sup>18</sup>. A la elección de sí va unida la elección de un mundo en la significación que le viene de la negación del para-sí como no siendo el mundo, o del para-sí como proyecto hacia un posible de modo que el valor de las cosas sólo esboza la imagen de mi elección. Mi ropa, mis lecturas, mi corte de pelo, la música que escucho son ejemplos que señalan mi elección, aquello que soy.

De la afirmación del papel fundamental de la elección deriva en Sartre una filosofía de la responsabilidad. Sartre considera a la responsabilidad, al igual que a la libertad, un elemento constitutivo del ser del hombre, y obliga a este, por ser libre, a cargar sobre sus hombros el peso tanto del mundo, pues él es el único responsable de que *haya* mundo, como de sí mismo y de su forma de ser y de actuar. Puesto que el hombre es un ser que se hace ser, debe asumir responsablemente este quehacer.

---

<sup>17</sup> J.P. SARTRE, *Obras completas. Teatro*, trad. castellana de Alfonso Sartre, Aguilar, Madrid, 1974, p. 122.

<sup>18</sup> J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, op. cit., p. 467.





La responsabilidad que, en relación consigo mismo y con el mundo, recae sobre el para-sí es, como asegura Fernández Liria, consecuencia del presupuesto ontológico de la «opacidad del ser-en-sí»<sup>19</sup>. Esa responsabilidad, en consecuencia, no puede ser más que total y abrumadora, ya que el hombre se encuentra solo y sin excusas ante ella. El hombre es responsable de todo lo que le ocurre. Sartre llega a afirmar que por muchas desgracias que puedan caer sobre el hombre, «no hay situaciones inhumanas»<sup>20</sup>.

Las concepciones sartreana y aristotélica de la libertad están ligadas a concepciones éticas diferentes. Aristóteles propone una ética teleológica en la que ocupa un lugar central la idea de una tendencia a la vida plena y en la que el deseo de bien y de un fin que no es objeto de elección desempeña un papel fundamental. Según expone Aristóteles en sus *Éticas*, en la acción moral libre el fin no es objeto de elección. Comporta esto que, para Aristóteles, la libertad no es algo absoluto, sino que es libertad para el bien. Que el bien sea bien y que el fin sea fin no depende de la elección, sino de la naturaleza del hombre. Bien y fin están determinados por la naturaleza del hombre. Aristóteles propone un concepto teleológico de naturaleza humana que tiene sentido normativo: el hombre ha de realizar su bien y su fin realizando su naturaleza, ejerciendo la función que le corresponde por naturaleza. Según señala MacIntyre, en la *Ética a Nicómaco* encontramos un esquema moral que pone de manifiesto el contraste entre «el-hombre-tal-como-es» y «el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial». Y lo que hacen los preceptos morales aristotélicos, dice MacIntyre, es instruir al hombre acerca de cómo realizar su verdadera naturaleza y alcanzar su verdadero fin<sup>21</sup>. El hombre es entendido así como poseedor de una naturaleza esencial o una función esencial, similar a la del flautista que toca bien la flauta. A esto es necesario unir lo indicado más arriba sobre el carácter naturalmente social del hombre. El hombre, dice Aristóteles, es por naturaleza un animal político. La «pólis», en efecto, es una sociedad a la que el hombre tiende por naturaleza y sólo en ella puede realizar las potencialidades de su naturaleza y alcanzar su fin natural. Y resulta pertinente destacar, al respecto, que Aristóteles atribuye un sentido explícitamente ético-político al «logos» (razón, lenguaje) que el hombre posee por naturaleza. Después de lo expuesto en este trabajo resultará fácil comprender que una ética vinculada a supuestos como el de una naturaleza humana y una teleología natural no puede encontrar un lugar en la filosofía de la libertad absoluta y de la elección originaria de sí del autor de *El ser y la nada*.

A manera de conclusión, sólo resta señalar que la concepción del hombre que presentan tanto Sartre como Aristóteles es deudora de su época. Aristóteles, en la Antigüedad, entendía al hombre como esencialmente vinculado a la vida social y moral, mientras que Sartre, inmerso en los grandes dramas del siglo XX, se ve

---

<sup>19</sup> C. FERNÁNDEZ LIRIA, *Una ontología positiva. Ensayo a partir de «El ser y la nada» de Sartre*, op. cit., p. 99.

<sup>20</sup> J.P. SARTRE, *El ser y la nada*, op. cit., p. 576.

<sup>21</sup> A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, trad. castellana de Amelia Varcárcel, Crítica, Barcelona, 2001, p. 76.

compelido a absolutizar una libertad responsable y electora que hiciera posible la superación de lo real. Ahora bien, son sus posiciones ante la cuestión de la efabilidad del ser las que permiten la comparación entre ambos autores. Sartre, con su concepción del en-sí y su crítica de la potencia y el movimiento aristotélicos, sienta las bases de una teoría de la libertad y de la acción totalmente diferente de la de Aristóteles.

Recibido: octubre 2016  
Aceptado: noviembre 2016





# EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL Y LA ONTOLOGÍA ARISTOTÉLICA DEL ACTO Y DE LA POTENCIA SEGÚN PAUL RICOEUR

Servando David Trujillo Trujillo

Universidad de La Laguna

[davidtrujillo@centromencey.com](mailto:davidtrujillo@centromencey.com)

## RESUMEN

La propuesta de distinguir la ipseidad de la mismidad es la solución aportada por Ricoeur a la cuestión de la identidad personal. En este trabajo pretendemos analizar los supuestos ontológicos que subyacen a esta modalidad de identidad-*ipse* excluyente de la permanencia de una sustancia inmutable. Para ello nos ocuparemos de la particular reapropiación llevada a cabo por el pensador francés de la *dynamis* y de la *enérgeia* de la *Metafísica* de Aristóteles porque, a nuestro juicio, revela una constante en su vasto legado intelectual: la prioridad de una ontología del ser como acto-potencia frente a una ontología del ser como sustancia. Nos serviremos, asimismo, del fenómeno de la promesa, paradigma de la ipseidad, para mostrar el modo de ser de un sí mismo en tanto *dynamis* y *enérgeia*.

**PALABRAS CLAVE:** Ricoeur, identidad, ipseidad, *dynamis*, sí mismo, Aristóteles, ontología.

## ABSTRACT

«The problem of personal identity and the Aristotelian ontology of the act and the power according to Paul Ricoeur». The proposal to distinguish ipseity of sameness is the solution provided by Ricoeur to the question of personal identity. In this work we intend to analyze the ontological assumptions that underlie this modality of identity-*ipse* rejecting to any permanence of an immutable substance. For this we will deal with the particular reappropriation carried out by the French thinker of the *dynamis* and the *enérgeia* of the Aristotles *Metaphysics* because, in our opinion, reveals a constant that has occurred in its vast intellectual legacy: the priority of an ontology of being as an act-power versus an ontology of being as substance. Finally, we will use the phenomenon of the promise, the paradigm of ipseity, to show the way of being itself as in *dynamis* as in *enérgeia*.

**KEYWORDS:** Ricoeur, identity, ipseity, dynamis, self, Aristotle, ontology.



## INTRODUCCIÓN. MISMIDAD E IPSEIDAD

Una de las cuestiones que ha sido profundamente investigada por el pensador francés Paul Ricoeur ha sido la del dilema de la identidad personal. Si bien los orígenes de este problema pueden encontrarse en los primeros trabajos dedicados al análisis fenomenológico de la voluntad, fue en la década de los ochenta cuando, en las conclusiones del tercer volumen de *Tiempo y Narración*, el filósofo plantea abiertamente el tema, reclamando, como necesaria para la solución de dicha cuestión, la distinción de dos términos fundamentales que serán retomados en sus posteriores trabajos y para abordar diferentes temáticas, hasta el final de su itinerario filosófico. Nos referimos a las nociones *mismidad* e *ipseidad*, cuya diferencia trataremos de hacer ver siguiendo el recorrido que hace Ricoeur en la obra *Sí mismo como otro*, según tres niveles progresivos<sup>1</sup>.

En un primer nivel, la distinción es introducida a nivel lingüístico. El concepto «idéntico» se presta a una equivocidad, que permite aclarar y diferenciar los dos sentidos que el término tiene para Ricoeur, que corresponden respectivamente a los términos latinos *idem* e *ipse*<sup>2</sup>. El primer sentido de «idéntico» tiene que ver con lo sumamente parecido (*idem* en latín, *gleich* en alemán y *same* en inglés), donde *idem* significa «el mismo», con lo que queda definida la mismidad como sinónimo de la identidad-*idem*. La diversidad, lo otro o lo distinto queda al margen o subsumido bajo el predominio de lo mismo, de la identidad considerada como *idem*.

Siguiendo con la diferenciación semántica entre *idem* e *ipse*, precisa Ricoeur que el segundo sentido de «idéntico» hace referencia a propio y no tiene en su polo contrario lo diferente, sino lo extraño. Una identidad como sí (*ipse* en latín, *selbst* en alemán y *self* en inglés) que quiere decir «él mismo» y que va a ser considerada por el autor como un concepto clave en su itinerario filosófico: «Mi tema de estudio es la propia identidad como ipseidad, sin juzgar de antemano el carácter inmutable

---

<sup>1</sup> Aunque los temas tratados en la obra *Lo voluntario y lo involuntario* nada tienen que ver con el problema de la identidad personal, el par de términos utilizados en el título de este primer gran trabajo de Ricoeur deja ver ciertos paralelismos con los términos *ipse* e *idem*. Estas nociones vienen a constituir la nueva polaridad que con anterioridad había sido representada por lo voluntario y lo involuntario absoluto, como se constata en una nota a pie de página escrita por el propio filósofo en *Sí mismo como otro*: «En *Le volontaire et l'involontaire*, la mediación no era un problema importante; yo hablaba entonces tranquilamente de la reciprocidad de lo voluntario y de lo involuntario, y tomaba de nuevo, sin gran escrúpulo, la fórmula de Maine de Biran: "Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate"; todo lo más se podía decir que lo voluntario relativo de la motivación y de los poderes ocupaba el centro entre los dos extremos del proyecto y del carácter». Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1996, pp. 119-120 [Traducción de Agustín Neira Calvo]. Encontramos, entonces, cincuenta años más tarde, que tanto la relación de reciprocidad entre la voluntad y lo involuntario absoluto como el término que media entre ambos extremos serán revisados.

<sup>2</sup> Cf. P. Ricoeur, «La identidad narrativa», en P. Ricoeur, *Historia y Narratividad*, Barcelona, Editorial Paidós, 1999, p. 215 [Introducción de Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque. Traducción de Gabriel Aranzueque].



o cambiante del sí mismo»<sup>3</sup>. Mientras que la mismidad tiene como referencia a la identidad-*idem*, la ipseidad, opuesta a la mismidad, equivaldrá a la identidad-*ipse*.

Si esta distinción es inicialmente de carácter puramente nominal, la introducción, por parte de Ricoeur, de la dimensión temporal del sí mismo permitirá hacer ver con mayor claridad los fenómenos de la mismidad y la ipseidad, adquiriendo así tal diferencia su máximo valor. La confrontación entre ambos términos, que en los estudios cinco y sexto de *Sí mismo como otro* es presentada en su momento de mayor eclosión, conduce a que la diferencia sea mostrada y establecida desde una perspectiva fenomenológica. A este nivel, Ricoeur muestra dos modalidades de persistir en el tiempo, que requieren de una articulación dialéctica para ser comprendidas. Por un lado, la identidad *idem*, la mismidad, que equivale, entre otras cosas, a las huellas digitales, al código genético o a la figura emblemática del carácter, a través de los cuales puede reconocerse a un hombre como *el mismo* pese al transcurso del tiempo. Esta identidad propia de la mismidad implica, entonces, una permanencia en el tiempo ligada a la cuestión ¿qué? Por otro lado, la identidad *ipse*, la ipseidad, que corresponde a y se manifiesta en el fenómeno de mantenerse en el tiempo, por más peso que tengan las inclinaciones o tendencias de una persona, las propias circunstancias de su vida o los golpes de infortunio. Para Ricoeur, el paradigma de la identidad *ipse* será la promesa, pero también se revela este fenómeno de persistir en el tiempo en el cumplimiento de una tarea<sup>4</sup> o un proyecto de vida<sup>5</sup>. Se trata del él mismo que debe perseverar en el tiempo y requiere de una identidad voluntaria, deseada, afirmada, sin tener en cuenta los cambios. A través de estas diversas modalidades de estabilidad del sí mismo se construye y reconstruye la identidad-*ipse*, que da respuesta a la pregunta ¿quién?

Finalmente, en un tercer nivel, el filósofo muestra esta distinción entre la mismidad y la ipseidad en una dimensión ontológica más profunda, que viene a ser argumentada a partir de uno de los textos de Aristóteles que aquel ha tomado en consideración desde las primeras etapas de su itinerario filosófico. Nos referimos a la *Metafísica* del filósofo griego, cuya célebre polisemia sobre el ser y sus respectivas derivaciones, introducidas en el libro sexto, sirven a Ricoeur de guía en el planteamiento de la cuestión *qué clase de ser es el sí mismo*: «Al respecto, el texto de Aristóteles que ha guiado la indagación que sigue sobre los supuestos ontológicos de mi propia hermenéutica del sí se lee en la *Metafísica E2*»<sup>6</sup>.

Dadas las implicaciones decisivas que esta deriva ontológica tiene para la hermenéutica del sí mismo planteada en su obra cumbre, *Sí mismo como otro*, analizaremos, en primer lugar, las acepciones aristotélicas del ser implicadas en la

<sup>3</sup> Cf. Ricoeur, *ibídem*, p. 216.

<sup>4</sup> Cf. G. Arciero y G. Bondolfi, *Selfhood, Identity and Personality Styles*, Oxford, Editorial Wiley-Blackwell, 2011, p. 72.

<sup>5</sup> Cf. M.-F. Begué, «El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer», *Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, vol. III, 2009, pp. 677-690.

<sup>6</sup> Cf. P. Ricoeur, «De la metafísica a la moral», en P. Ricoeur, *Autobiografía Intelectual*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1997, p. 95 [Traducción de Patricia Willson].





temática de la identidad personal. Luego, mostraremos cómo el beneficio que saca Ricoeur de las ideas de acto y de potencia para la explicación de la constitución del sí mismo exige ser liberado de la concepción del ser en tanto que sustancia. Por último, presentaremos a la mismidad y a la ipseidad como dos modos de ser constituyentes de la persona.

## 2. EL SÍ MISMO Y LAS ACEPCIONES DEL SER

Iniciamos nuestra investigación ontológica sobre el tipo de ente que es el sí mismo con una definición de la ciencia encargada de esta tarea, extraída del libro cuarto (Γ) de la *Metafísica* de Aristóteles: «Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras (ciencias), en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas<sup>7</sup>. Este pasaje, retomado en diversas ocasiones por el pensador francés<sup>8</sup>, deja bien a las claras que la metafísica aristotélica, habiendo sido definida en el libro primero (A) como una ciencia de las causas y de los principios supremos, es considerada luego, en el libro cuarto (Γ), como una doctrina «del ser» o, también, «del ser en cuanto ser». Dado que la investigación de las causas y principios primeros de las cosas lleva a definir la metafísica como una ontología, es decir, una teoría del ser, esa investigación influirá decisivamente en Ricoeur a la hora de afrontar el problema del modo de ser del sí.

Será en el libro sexto (E) de la *Metafísica* donde se planteará la cuestión del ser en general, enumerándose en él una lista de significados del ser que serán las acepciones candidatas para que sean vinculadas a ellas la *mismidad* y la *ipseidad*. El célebre texto que sigue despliega esta polisemia de la dicción del ser, a mitad de camino entre la homonimia y la sinonimia: «Pero puesto que “lo que es”, sin más precisiones, se dice en muchos sentidos: en primer lugar, está lo que *es* accidentalmente; en segundo lugar, lo que *es* en el sentido de “es verdadero” y lo que *no es* en el sentido de “es falso”; además, están las figuras de la predicación (por ejemplo, qué [es], de qué cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo [es], y cualquier otra cosa que signifique de este modo), y aún, además de todos estos [sentidos], lo que *es* en potencia y en acto»<sup>9</sup>.

De la pluralidad de significados de ser que aparece en este texto —el ser según las categorías, el ser en acto y en potencia, el ser-verdadero y el ser-falso, y

<sup>7</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Barcelona, Editorial Gredos, Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2003, 1003 a 18-26 [Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez].

<sup>8</sup> Cf. P. Ricoeur, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, México, Siglo veintiuno editores, 2013, p. 184 [Traducción de Adolfo Castañón]; P. Ricoeur, «Ontologie», *Encyclopaedia Universalis*, France CA, 1968, p. 904; P. Ricoeur, *op. cit.*, 1997, p. 95.

<sup>9</sup> Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1026 a 33-1026 a 2.



el ser por accidente—, Ricoeur va a privilegiar la acepción del ser en potencia y en acto por encima de las otras por considerarla más adecuada para dar respuesta a la pregunta por el tipo de ente que es el sí mismo. Si, de una parte, intenta que el modo de ser del sí mismo no sea reducido a la categoría de sustancia, evitando así la deriva sustancialista o esencialista en la que se ha visto envuelta tradicionalmente la noción de sí mismo, de otra, se empeña en recuperar y apropiarse las nociones de acto y potencia, que le servirán de base tanto para resolver el problema del modo de ser del sí como para fundar la unidad analógica del actuar tal como este es presentado en *Sí mismo como otro*.

De los cuatro significados de ser que señala Aristóteles destacaremos, por tanto, dos, a los que prestaremos una especial atención: el ser según las categorías y el ser como acto y potencia. Mientras que la línea que prioriza la ontología de la sustancia ha sido tradicionalmente predominante a la hora de dar cuenta de la constitución del sí mismo, Ricoeur, por el contrario, se decanta por una segunda vía de investigación en la que el sí mismo sea considerado, ante todo, como acto y potencia, aunque todo ello en el marco de una concepción que englobe, en todo caso, a la categoría de entidad o sustancia (que son los términos utilizados generalmente para traducir el aristotélico de *ousía*<sup>10</sup>).

## EL SER COMO ENTIDAD

Según una primera línea de análisis, que es la que prevalece en la metafísica aristotélica, el ser según las categorías comporta que ser quiere decir cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo y, de manera fundamental, entidad, razón por la cual la serie de significaciones múltiples del ser se organizará alrededor de las figuras de atribución. Pero si todos los significados del ser suponen el ser de las categorías, a su vez, el ser de estas supone y se basa en la categoría considerada por Aristóteles como primera y fundamental: la *ousía* o entidad, de la que se ocupan las investigaciones llevadas a cabo en los libros séptimo (Z) y octavo (H): «Si “lo que es”, —dice Aristóteles—, se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de «todos» ellos, es el qué-es referido a la entidad»<sup>11</sup>. La articulación de estas figuras de atribución o categorías, así como los otros significados del ser,

---

<sup>10</sup> Tradicionalmente, se ha traducido *ousía* con el término sustancia. Así se hace en las traducciones de la *Metafísica* de García Yebra y de Patricio de Azcárate. La preferencia por el término sustancia frente al de entidad es justificada por Carvajal Cordón, que expone una serie de razones al respecto en su trabajo «El problema de la sustancia en la “metafísica” de Aristóteles». En la actualidad, sin embargo, traductores como García Gual y Calvo Martínez han defendido la conveniencia de traducir *ousía* por «entidad», que desde el punto de vista filológico es un término más adecuado: «entitas», «entidad» es un sustantivo formado sobre «ens, entis», «ente», término introducido para traducir el participio griego *ὄν, ὄντος*. Cf. J. Carvajal Cordón, «El problema de la sustancia en la “metafísica” de Aristóteles», *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. Extra Homenaje a S. Rábade, Ed. Complutense, 1992, p. 890.

<sup>11</sup> Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1028 a 13-15.



son reenviados y se reúnen entonces en el ser de la entidad, que viene a representar para Aristóteles «la unidad de tipo único»: «¿Qué es este algo único? —se pregunta y responde Carvajal Córdón—. Aristóteles lo dice con toda claridad: es la sustancia. Y se encarga de mostrar que el ser según lo verdadero y lo falto, el ser según el acto y la potencia y el ser por accidente se dicen todos en relación con el ser según las figuras de las categorías y que éste se dice en relación al ser de la primera categoría, la sustancia, no siendo otra cosa que determinaciones o modos de ésta. De forma que el primero de los significados del ser, que no es un significado particular, sino el significado por excelencia, es la *sustancia*»<sup>12</sup>.

Puesto que el ser es primordialmente *ousía*, hasta el punto de que la metafísica aristotélica es considerada también como una teoría de la sustancia<sup>13</sup>, cabe entonces concluir con Aristóteles que la pregunta ¿qué es lo que es? viene a coincidir con esta otra: «¿Qué es la entidad?»<sup>14</sup>. Y, al igual que sucediera con el término «ser», la entidad no es un concepto unívoco, sino multívoco: «Se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la entidad de cada cosa parecen ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto»<sup>15</sup>. Dado que, de los cuatro sentidos de entidad indicados, el universal y el género no cumplen los requisitos para optar a la sustancialidad, sólo los otros dos sentidos ocuparán un lugar importante en el resto del libro séptimo (Z), estando la acepción de la entidad como sujeto o sustrato subordinada a la de esencia o forma. Para Aristóteles, el significado por excelencia de entidad sensible no será el de materia, sino el de forma, ya que esta, como concluye acertadamente Reale, «es unidad por excelencia y, además, da unidad a la materia que informa»<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Cf. Carvajal Córdón, *op. cit.*, pp. 894-895.

<sup>13</sup> Si la metafísica es *aitiología* —la ciencia que investiga las causas y los principios primeros de las cosas— y es *ontología* —ciencia del ser en cuanto ser y sus atributos—, la ontología es, asimismo, *usiología*, que se ocupa fundamentalmente de la entidad, la cual garantiza la unidad de las distintas significaciones de «ser». La metafísica de Aristóteles es, por tanto, también *usiología*. Cf. G. Reale, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*, Barcelona, Editorial Herder, 1999, p. 63 [Traducción de J.M. López De Castro].

<sup>14</sup> Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1028 b 3-4.

<sup>15</sup> Cf. Aristóteles, *ibídem*, 1028 b 33-36.

<sup>16</sup> Cf. Reale, *op. cit.*, p. 167. A pesar de que la traducción latina de *ousía* como sustancia se ha convertido prácticamente en sinónimo de aquella, dicha traducción expresa solo uno de los significados de *ousía*. Los diversos sentidos que tiene la noción de *ousía* son: 1) *esencia*: entidad, la cosa que es, la forma; 2) *sustrato*: sujeto de atribución y sustrato del cambio, la materia; 3) *sinolo*: el compuesto de materia y forma. Aunque lo que existe es el compuesto de materia y forma, Ricoeur subraya que la *ousía* se dice primariamente de la forma (Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1968, p. 904; Ricoeur, *op. cit.*, 2013, pp. 145-147), entendiéndolo por ello la forma del sinolo, o sea, de la sustancia material e individual. Además de estos significados, que servirán de fundamento para la identidad concebida como *idem*, es necesario señalar cinco caracteres definitorios de la sustancia que apuntan en esta dirección. Según expone Reale, por sustancia entiende Aristóteles: a) lo que *no es inherente a otro ni se predica de él*, y por tanto es sujeto de inherencia y predicación; b) lo que *puede subsistir por sí o separadamente* del resto, o sea independientemente; c) lo que es «*algo determinado*» [...]; d) lo que tiene una *unidad intrínseca* y no es un mero agregado no organizado de partes; e) lo que *es acto o está en acto* (y no pura potencia). Cf. Reale, *op. cit.*, p. 165.



Ahora bien, si esta acepción del ser como entidad juega una función unificadora en la metafísica aristotélica, una vez que la *ousía* viene determinada por la forma y que esta constituye tanto las entidades sensibles como las suprasensibles<sup>17</sup>, la perspectiva ontológica de Ricoeur se caracteriza, por el contrario, por una oposición constante a la tendencia de la filosofía a pensar el ser en tanto que sustancia. La oposición de Ricoeur a entender el ser en términos de la entidad aristotélica tiene sus antecedentes en el curso *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*<sup>18</sup> y en el conocido artículo titulado «Negatividad y afirmación originaria»<sup>19</sup>, se mantiene en las obras *La metáfora viva* y *Tiempo y Narración*<sup>20</sup>, y culmina en los últimos trabajos, *Sí mismo como otro* y *Caminos de reconocimiento*. Son numerosas asimismo las entrevistas realizadas a Ricoeur en las que pueden encontrarse afirmaciones que apuntan en esta dirección. De estas destacamos la siguiente: «Mi problema, para mí, es reactivar temas que, si no inutilizados, en todo caso se han mantenido como secundarios como, por ejemplo, —y lo digo enseguida—, el de los múltiples significados del ser, enunciado por Aristóteles: el sustancialismo no ha agotado la ontología ya que tenemos al menos la posibilidad de pensar el ser en términos de acto, de acción, de actuar, de padecer. Eso es exactamente lo que es mi línea inicial, al hablar de una filosofía de la acción, de la voluntad. Mi pregunta es: ¿qué es la acción humana?»<sup>21</sup>.

Será en la obra *Sí mismo como otro*, publicada a principios de los años noventa, cuando esta crítica reiterada al sustancialismo aparecerá con mayor fuerza<sup>22</sup>,

---

<sup>17</sup> Cf. Reale, *ibidem*, p. 177.

<sup>18</sup> En este curso dictado en la Universidad de Estrasburgo, Ricoeur denuncia la prioridad que ha cobrado el sentido del ser como sustancia, en detrimento de la concepción del ser como relación. Es por esta razón que el joven filósofo declara su preferencia por el entrecruzamiento de los grandes géneros platónicos, que remite a un sentido de ser que reposa sobre «las ideas de relación y del otro».

<sup>19</sup> Publicado por primera vez en 1956 y reeditado en la segunda versión de *Historia y Verdad*, el artículo constituye una nueva intervención de Ricoeur en la polémica contra el esencialismo y contra la ontología de la sustancia, proponiendo, por contra, una ontología del acto en la cual se conciba al ser como lo que es: sin esencia o cuya esencia consiste en su existencia. Son diversas las afirmaciones del ensayo que reflejan de manera ejemplar su posición ante estas temáticas. Particularmente claros resultan los términos en que se expresa al final del escrito: «Todas las filosofías clásicas son en diverso grado filosofías de la forma, bien sea de la forma como Idea, o bien de la forma como sustancia y quiddidad. La función de la negación es hacer difícil la filosofía del ser [...]. Bajo la presión de lo negativo, de las experiencias en negativo, tenemos que reconquistar una noción del ser que sea acto más bien que *forma*, afirmación viva, fuerza de ser y de hacer existir». Cf. P. Ricoeur, «Negatividad y afirmación originaria», en P. Ricoeur, *Historia y verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, pp. 315-316 [Traducción de Alfonso Ortiz García].

<sup>20</sup> La exploración del fenómeno de la innovación semántica y la creación de nuevos significados en el lenguaje llevada a cabo en ambos trabajos, considerados por el autor como obras gemelas, lo lleva de nuevo a plantear una concepción dinámica del ser, del ser como actualidad y potencialidad, evitando así el error de equiparar lo real con lo ya dado y que puede ser constatado empíricamente.

<sup>21</sup> Cf. P. Ricoeur, «De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira», en C. Bouchindhome et R. Rochlitz (coll. «Procopé»), *Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris, Cerf, 1999, p. 22.

<sup>22</sup> Cf. G. Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur. Analyses éthiques et ontologiques*, Lovaina, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, 2006, p. 74.



al mismo tiempo que, ya desde el prólogo de la misma, se anuncia el proyecto de tratar el actuar humano como un modo de ser fundamental<sup>23</sup>. Hablar, hacer, narrar, someterse a la imputación, son considerados por Ricoeur como modos distintos de un actuar fundamental, a través de los cuales la *ipseidad* se revela. Y el modo de ser del sí se muestra en lo que una persona puede o no puede hacer<sup>24</sup>. Es aquí, en torno a la noción de poder, donde Ricoeur halla el punto de partida de una posible reflexión ontológica, guiada por una reactualización de aquellas tradiciones filosóficas que, como la de Aristóteles, han puesto el acento en la noción de potencia a la hora de decir lo que es el ser. «Con los años —dice Ricoeur— me he ido interesando crecientemente en explorar ciertas metafísicas de la potencia y el acto. En *Sí mismo como otro*, abordo esto en mi análisis de la capacidad de hablar, narrar y actuar. Esta fenomenología del “Yo puedo”, a su vez, me lleva al intento aristotélico en la *Metafísica* E 2 de esbozar las meta-categorías de la potencialidad y de la actualidad en línea con su compromiso con una pluralidad de significados del ser»<sup>25</sup>. Hemos de analizar, por tanto, esta segunda acepción del ser, que ha sido tradicionalmente «sacrificada, demasiado a menudo —siguiendo la expresión del propio Ricoeur— al ser-substancia»<sup>26</sup>.

#### EL SER COMO POTENCIA Y ACTO

Abrimos esta segunda línea de análisis con una de las nociones del binomio, la de *dynamis*, destacando la definición dominante del término entre todas aquellas a las que se alude en el capítulo 12 del libro quinto ( $\Delta$ ) de la *Metafísica*. Por potencia se entiende, dice Aristóteles, «el principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien [en lo mismo que es cambiado, pero] en tanto que otro»<sup>27</sup>. A propósito de este sentido de potencia, que juega un papel fundamental en las reflexiones de Ricoeur, destacamos que el principio del movimiento puede hallarse en otro respecto

<sup>23</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1996, p. xxxiv.

<sup>24</sup> Las siguientes afirmaciones de Ricoeur realizadas en una entrevista dejan muy clara la intrincada relación entre identidad y capacidad: «El poder siempre se encuentra vinculado al problema de la identidad, ya sea personal o colectiva. ¿Por qué? Porque la cuestión de la identidad gira en torno de la pregunta “¿quién soy?”, y dicha pregunta depende esencialmente de esta otra “¿qué puedo hacer”, o bien, “¿qué no puedo hacer?”. La noción de “identidad” se encuentra, por tanto, estrechamente vinculada a la de “poder”. Cf. P. Ricoeur, «Políticas de la memoria. Entrevista con Gabriel Aranzueque», en P. Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Editorial Arce, 1999, p. 107 [Presentación de Ángel Gabilondo y Traducción de Gabriel Aranzueque].

<sup>25</sup> Cf. R. Kearney, A. Bernard Kearney and F. Turolto, «A conversation with Paul Ricoeur», *Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol. 9, núm. 2, 2005, pp. 260-270.

<sup>26</sup> Cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, 1996, p. xxxiv.

<sup>27</sup> Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1019 a 15-16. Los otros sentidos de potencia que aparecen en el capítulo doce del libro quinto de la *Metafísica* son: potencia pasiva por la que una cosa es capaz de recibir los cambios o de padecerlos; capacidad para llevar algo a buen término; capacidad de una cosa para ser modificada como debe serlo; cualidad por la que la cosa no puede ser alterada de manera importante.



a lo que es movido o bien dicho principio puede residir en el mismo ente que es movido, pero en cuanto puede ser considerado como otro respecto de sí mismo. Junto a esta primera definición ofrece Aristóteles la de potencia pasiva: «Principio según el cual algo es cambiado o movido por la acción de otro, o bien de ello mismo, pero en tanto que otro»<sup>28</sup>. Esta definición complementaria permite el establecimiento de la distinción entre potencia activa y potencia pasiva, cuando se toma en consideración el objeto en el que reside la potencia<sup>29</sup>.

Después de apuntar los sentidos fundamentales del término potencia en el capítulo primero del libro noveno (Θ) y de establecer en el siguiente capítulo la distinción entre potencias irracionales y racionales, pasa Aristóteles, en el tercer capítulo, a confirmar críticamente la relevancia de establecer la distinción entre potencia y acto, concluyendo con una explicación en la que asocia este último término especialmente a movimiento. «La palabra “acto” —dice—, vinculada a la realización plena, se ha extendido también a otras cosas, fundamentalmente a partir de los movimientos»<sup>30</sup>. Para Reale, pese a que existe otra acepción de «acto», la que lo refiere a la sustancia, la acepción de acto en términos de movimiento, que implica actividad, es la primera<sup>31</sup>.

El privilegio que adquiere la teoría del acto y de la potencia frente a la teoría de la sustancia estuvo siempre presente en el pensamiento filosófico de Ricoeur. Matthew Daigler señala que en la elaboración de la concepción del ser como actualidad y potencialidad pueden ser distinguidas tres importantes etapas: una inicial en la que aparecen los trabajos sobre la voluntad y la naturaleza, luego una segunda en la que Ricoeur lleva a cabo los análisis sobre la innovación semántica de la metáfora y la narración, y finalmente una tercera etapa en la que, especialmente en *Sí mismo como otro*, desarrolla la hermenéutica del sí mismo<sup>32</sup>. En esta obra, incluso antes de que en su último estudio lleve a cabo Ricoeur la aproximación ontológica a la cons-

---

<sup>28</sup> Cf. Aristóteles, *ibidem*, 1019 a 19-20.

<sup>29</sup> Cf. Reale, *op. cit.*, p. 81.

<sup>30</sup> Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 1047 a 30-31.

<sup>31</sup> Cf. Reale, *ibidem*, p. 83. La relevancia del movimiento y el cambio en la filosofía aristotélica es destacada también por Ricoeur en un artículo que lleva precisamente por título «Ontologie», dedicado a definir la ontología y su relación con la metafísica, la ciencia, el lenguaje y la fenomenología. Al inicio de este trabajo, Ricoeur revisa la problemática del ser en Parménides y Platón, para luego establecer algunas diferencias generales de estos respecto de la metafísica de Aristóteles. Una de ellas es la introducida cuando analiza la diferencia entre el ser como acto y el ser como potencia. Sobre esto afirma Ricoeur lo siguiente: «Esta distinción [...] ha tenido al menos el mérito de reintroducir el movimiento y el cambio en la esfera de la inteligibilidad; no hay cambio, en efecto, si el ser es completo y acabado, si nada es potencial, virtual; esta modalidad aristotélica del no-ser fue, para el resto de la historia de las ideas, una gran conquista y una formidable trampa». Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1968, p. 904.

<sup>32</sup> En las conclusiones de su trabajo, Daigler afirma lo siguiente de Ricoeur: «Él nunca ha renunciado a la convicción de que el ser es más que lo empíricamente verificable, eso que permanece ante nosotros aquí y ahora [...]. Esta postura ontológica ha permitido a Ricoeur preservar el vínculo que une libertad y naturaleza, dar cuenta del poder de la palabra poética para recrear el mundo en el cual nosotros vivimos y nos movemos y tomamos nuestro ser, y finalmente restaurar el arraigo del sujeto en un mundo que no cuida el cuidado humano. Antes que sea esencia, el ser es acto, y antes



titución del sí, el lenguaje de la potencia y del acto aparece en numerosas ocasiones en los nueve estudios precedentes. En ellos la distinción entre potencia y acto será clave para elaborar el concepto de «obrar humano».

De un lado, el término potencia es utilizado para referirse a una variedad de poderes y no poderes, que permite mostrar al hombre como un ser capaz de actuar y de padecer<sup>33</sup>. Y es debido a que la noción de hombre actuante es indisoluble de la de hombre sufriente, que el concepto de potencia abarca tanto un sentido activo, aproximándose con ello al concepto de acto, como un sentido pasivo. De otro lado, la noción de acto aparece como sinónima de una serie de nociones relacionadas entre ellas que tienen un uso abundante en *Sí mismo como otro* —por ejemplo: acción, actuar, obrar, fabricación, movimiento, etc.—. Y es, precisamente, a través de una diversidad de acciones, que no son otra cosa que la efectuación de las capacidades, y del desvío por el aspecto objetual de las mismas —es decir, del rodeo por el «qué» y el «cómo» antes de volver al «quién»—, como Ricoeur da cuenta de la problemática del sí mismo, a la que afronta mediante una cuádruple indagación —¿quién dice?, ¿quién hace?, ¿quién se narra? y ¿quién es sujeto de la imputación moral?—. El carácter disperso de la investigación es compensado merced al papel aglutinador de la cuestión *quién*.

Para llevar a cabo esta indagación, en la que se interroga sobre el sí planteándose la pregunta por el *quién*, el filósofo se apoya en el análisis de una serie de figuras del actuar humano, que confiere un cierto carácter fragmentario a sus estudios. Sin embargo, pese a la diversidad y heterogeneidad de acciones y poderes del agente humano, el filósofo encuentra una afinidad de sentido entre ellos, una cierta «unidad fragmentaria», según la expresión de François Marty<sup>34</sup>, que lo lleva a asignar a la categoría «actuar» una función de reunión de grado más elevado. La fenomenología del sí apunta a una cierta unidad de la acción humana. Tomando prestada a Aristóteles la expresión «unidad analógica», pero sustituyendo las categorías del ser por las categorías del actuar<sup>35</sup>, Ricoeur propone hablar de «unidad analógica del actuar», lo que le permite remitirse a la metacategoría del ser como acto y como potencia y hallar en ella una significación ontológica estable. «Sobre esta analogía —dice— viene a injertarse una tentativa de reapropiación de la acepción aristotélica del ser como acto y potencia»<sup>36</sup>.

---

que sea presencia inerte, es el dinamismo del esfuerzo y el deseo». Cf. M.A. Daigler, «Being as act and potency in the philosophy of Paul Ricoeur», *Philosophy Today*, 42, 2 1998, p. 384.

<sup>33</sup> *Sí mismo como otro* destaca un haz de poderes determinados: poder de decir, poder de obrar sobre el curso de las cosas y de influir en los otros protagonistas de la acción, poder de unificar la propia vida en una narración inteligible y aceptable, poder de considerarse el autor verdadero de los propios actos, corazón de la idea de imputabilidad. No obstante, en su obra póstuma, *Caminos de reconocimiento*, Ricoeur elabora una fenomenología de las capacidades que añade dos nuevos poderes: el poder de recordar y el poder de prometer.

<sup>34</sup> Cf. F. Marty, «L'unité analogique de l'agir», en J. Greisch (presentación), *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne Editeur, 1995, p. 88.

<sup>35</sup> Cf. Fiasse, *op. cit.*, p. 73.

<sup>36</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1997, p. 99.





El carácter laborioso de la recuperación y reforma ricoeuriana del binomio potencia-acto se pone en evidencia cuando el filósofo afronta una serie de perplejidades suscitadas por el texto de los libros quinto ( $\Delta$ ) y noveno ( $\Theta$ ) de la *Metafísica*. El objetivo de Ricoeur es en todo momento superar los obstáculos que impiden formular ontológicamente su filosofía de la acción. Una de las mencionadas perplejidades centra especialmente nuestro interés, puesto que tiene que ver precisamente con el entrecruzamiento, que se produce en el texto de Aristóteles, entre las dos acepciones del ser en las que hemos centrado nuestro trabajo, la del ser como acto y potencia y la del ser como sustancia<sup>37</sup>.

Para abordar este problema ontológico de fondo, Ricoeur atiende a una dificultad previa relacionada con lo que podríamos llamar con Reale «el teorema de la prioridad del acto sobre la potencia»<sup>38</sup>. En el afán de asegurar la cualidad del cambio inherente al ser, Aristóteles se ve llevado a recurrir a la tesis de la preeminencia del acto sobre la potencia en los tres sentidos que se explicitan en el capítulo octavo del libro noveno ( $\Theta$ ): en cuanto a la noción, en cuanto al tiempo —en un sentido el acto es anterior a la potencia y en otro sentido no lo es— y en cuanto a la entidad. Este «privilegio del acto conduce entonces a la *colusión* entre acto y sustancia. La sustancia se vuelve la única efectividad»<sup>39</sup>. Según expone Reale, para mostrar la anterioridad del acto respecto de la potencia el Estagirita se sirve de dos clases de argumentación. El primer tipo de argumentos persigue demostrar que el acto —en cuanto forma— es regla, principio y condición de la potencia —que es materia—. Con el segundo grupo de razonamientos, Aristóteles se propone demostrar que el acto, que constituye el modo de ser de los entes eternos e incorruptibles, es anterior a la potencia, la cual corresponde, en cambio, al modo de ser de las cosas corruptibles.

Hacernos eco de la aludida dificultad, una de las más graves consideradas por el filósofo galo<sup>40</sup>, y de cómo trata de superarla, nos lleva a detenernos tanto en precisar el tipo de sustancialismo que rechaza el filósofo como en justificar la defensa de la necesidad de distinguir la ontología de la potencia y del acto de la ontología de

---

<sup>37</sup> Junto a esta perplejidad, Ricoeur muestra otras tres que va a tratar de superar con el fin de lograr una reapropiación adecuada de las nociones de *dynamis* y de *enérgeia* a favor de una ontología de la ipseidad. Estas perplejidades vienen suscitadas por: la determinación circular del acto y de la potencia, la desmembración de sus campos respectivos de aplicación —esto es, el ser en potencia es referido a la física del movimiento y el ser en acto a la cosmoteología del reposo y del «pensamiento del pensamiento»— y la relación entre la noción primitiva del ser como acto-potencia y el obrar humano. Para un análisis más pormenorizado de cada uno de estos obstáculos y de la superación de los mismos por parte de Ricoeur, que excede a las pretensiones de nuestro trabajo, remitimos al lector a la obra *Sí mismo como otro* (pp. 335-341), así como a los trabajos de: M.A. San Emeterio Pérez, «Iipseidad y ontología. La viabilidad de una ontología hermenéutica del sí en Paul Ricoeur», en María Rosa Palazón (coordinadora), *Paul Ricoeur. Palabra de liberación*, México, Colección Primer Aliento, 2005, pp. 259-289; Fiasse, *op. cit.*, pp. 93-97; Marty, *op. cit.*, pp. 91-95; L. Herrerías Guerra, *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*, Roma, Greorian University Press, 1996, pp. 247-251.

<sup>38</sup> Cf. Reale, *op. cit.*, p. 85.

<sup>39</sup> Cf. Marty, *op. cit.*, p. 92.

<sup>40</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1996, p. 337.







la sustancia en aras de dilucidar qué tipo de ente es el sí mismo. Y es que, en opinión de Ricoeur, el pensamiento aristotélico está tan dominado por la teoría de la *ousía*, que en él no se exploran suficientemente los recursos ontológicos de la *enérgēia* y la *dynamis*, esto es, la diferencia entre dos estados del ser, entre el ser de las categorías —la primera es la de sustancia— y el devenir, que supone el par *dynamis-enérgēia*<sup>41</sup>. Siguiendo de nuevo a Marty, diremos que una de las consecuencias más importantes de la atenuación de la conquista tan valiosa que supusieron las ideas de acto y de potencia aristotélicas ha sido la rigidificación de la sustancia —este es el sentido del término sustantificación—, ligada a la pérdida de la tendencia a un fin propia de la *dynamis*, la cual, por decirlo de alguna manera, vivifica la totalidad del ser<sup>42</sup>.

A pesar de que Ricoeur subraya que Aristóteles está más interesado en entrecruzar que en disociar los sentidos ligados al par *dynamis-enérgēia* y al abanico de acepciones comprendidas por la *ousía*, no es precisamente la *ousía* aristotélica la que es prioritariamente cuestionada en *Sí mismo como otro*. La *ousía* aristotélica, como hemos señalado en páginas anteriores, excede la simple significación de sustancia, por lo que Ricoeur opta por tomar como referencia crítica la interpretación kantiana de la misma. «Se puede decir que Aristóteles puede ser salvado de la crítica kantiana, si es necesario, diciendo que *ousía* ha sido mal traducida en latín por *substantia*. *Substantia* es más bien el *hypokeimenon*, mientras que *ousía* es el estante. Y mientras que los seres actuantes son estantes y la noción de estante sería subyacente tanto a nivel práctico como a nivel teórico»<sup>43</sup>. Es la idea de sustancia de Kant, paradigma del sustancialismo de la tradición, la que será cuestionada y confinada a una determinada modalidad de identidad<sup>44</sup>. Subyace a esta contraposición de la *ousía* aristotélica a la idea kantiana de sustancia, por tanto, el planteamiento en Ricoeur de dos modalidades de permanencia en el tiempo: una, próxima a la permanencia sustancial, la otra, puesta de manifiesto en el fenómeno del mantenimiento de sí. La esencia del sí mismo no es sustancia, sino que se halla ligada al actuar.

Esta y otras dificultades o ambigüedades halladas en los libros quinto ( $\Delta$ ) y noveno ( $\Theta$ ) de la *Metafísica* van a ser tratadas por Ricoeur de modo que la acepción del ser como potencia y acto mantenga toda su fuerza ontológica. La articulación de la unidad analógica del actuar humano a partir de una particular reapropiación de esta acepción aristotélica del ser nos lleva a destacar dos aspectos de la concepción de

---

<sup>41</sup> Esta opinión ha sido mantenida y reflejada en otros escritos. En su trabajo «Ontología», una vez que ha desarrollado una primera línea de análisis del ser —según las categorías— y una segunda —según el acto y la potencia—, Ricoeur afirma lo siguiente: «Sin embargo, es la primera línea de distinción la que determina el hilo conductor de la metafísica aristotélica; es, de hecho, determinar la sustancia lo que contribuye no solamente a la distinción de las categorías, sino a la distinción del acto y de la potencia (y también de otras distinciones importantes, como las de la forma y la materia, las de las cuatro causas, etc.). La ontología es a la vez el arte de las distinciones y el de centrar sobre una cosa única todo el discurso filosófico; ese centro es la sustancia». (Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1968, p. 904).

<sup>42</sup> Cf. Marty, *op. cit.*, p. 93.

<sup>43</sup> Cf. F. Turollo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Padova, El Polígrafo, 2000, p. 283.

<sup>44</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1996, pp. 112, 338; Fiasse, *op. cit.*, pp. 84-89.

Ricoeur que serán fundamentales para comprender la diferencia ontológica existente entre los dos modos de persistir en el tiempo delineados en *Sí mismo como otro*.

En primer lugar, el rechazo de toda forma de sustancialismo y la reivindicación de que el actuar humano sea el lugar de legibilidad por antonomasia del sentido del ser como acto y potencia. La fenomenología hermenéutica del sí mismo propuesta por Ricoeur tiene, según he indicado, una intencionalidad ontológica. A esto se refiere el filósofo cuando habla de la «centralidad del obrar» como el ámbito más plausible para revelar la ontología del ser en tanto *enérgeia-dynamis*. Pero la fecundidad de esta acepción del ser desborda el campo del actuar humano. Al hilo de los ejemplos utilizados por Aristóteles en su *Metafísica*, puede constatarse que el sentido del ser como potencia y acto tiene otros campos de aplicación diversos del obrar humano. Ricoeur considera decisivo para el análisis ontológico del obrar humano el hecho de que los ejemplos tomados de este ámbito puedan ser considerados alternativamente como centrales y como descentrados. Ve en ello la indicación del alcance ontológico de la acción humana. Por el «descentramiento» de los ejemplos sacados del obrar humano la *enérgeia-dynamis* apunta en dirección a «un fondo de ser, a la vez potencial y efectivo, sobre el que se destaca el obrar humano»<sup>45</sup>, un fondo de ser pensado como dinámico y activo por una ontología en consonancia con la fenomenología del sí actuante y sufriente.

Para clarificar este fondo de ser sobre el que se sostiene y se destaca el sí, Ricoeur dirige la mirada hacia Spinoza y su noción de *conatus*, definido como el poder de un ente, como el esfuerzo por el que una cosa intenta perseverar en su ser<sup>46</sup>. Si el par *dynamis-enérgeia* sirve de fundamento ontológico a la unidad analógica del actuar, aquel se verá profundamente redefinido a la luz de la idea spinozista de *conatus*, pues, para Ricoeur, «Spinoza [...] es el único en haber sabido articular el *conatus* sobre el fondo de ser, a la vez efectivo y potencial, que llama *essentia actuosa*»<sup>47</sup>.

A la luz de la articulación en Spinoza de las nociones de *conatus* y de fondo potencial el significado del binomio *dynamis-enérgeia* experimenta en *Sí mismo como otro* una interesante modificación. Según se indicó más arriba, uno de los inconvenientes significativos de esta acepción aristotélica del ser tenía que ver con la tesis de la primacía del acto sobre la potencia, que propiciaba un concepto de ser próximo al concepto del ser como presencia y como sustancia. Como señala Casarrotti, «el término potencia en sentido aristotélico remitía a su opuesto, el acto, la entelequia, concebido como una realidad positiva y consumada. Por oposición, el ser-en-potencia es el ser inacabado, en transición hacia más ser, es la realidad en su devenir»<sup>48</sup>.

La noción de *conatus* permite, en efecto, a Ricoeur, en primer lugar, rechazar la contraposición radical entre potencia y acto, y abogar por una aproximación de estos dos conceptos. De una parte, siguiendo la pista spinozista, Ricoeur afirma que

<sup>45</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 341.

<sup>46</sup> Cf. Ricoeur, *ibídem*, p. 350.

<sup>47</sup> Cf. Ricoeur, *ibídem*, p. 351.

<sup>48</sup> Cf. E. Casarrotti, *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*, Córdoba, EDUCC, 2008, p. 85.



potencia no quiere decir potencialidad, sino productividad, y no se opone, por tanto, al acto entendido como efectividad o cumplimiento. Acto y potencia son dos grados distintos del *conatus*, de la misma potencia de existir, y la concomitancia de ambos en una cosa es para Spinoza expresión de la manera radical en que esa cosa persevera en su ser. De otra parte, la profunda continuidad entre potencia y acto es ilustrada por Ricoeur mediante la proximidad entre *enérgeia* y *ergon*. Apoyándose en ideas de la *Ética* de Spinoza, Ricoeur sostiene que *ergon* puede ser traducido por tarea<sup>49</sup>.

La atenuación de la diferencia entre *dynamis* y *enérgeia*, lograda mediante la reapropiación del *conatus*, y que lleva a la inversión de la antigua tesis de la prioridad metafísica del acto sobre la potencia, posibilita a Ricoeur, en segundo lugar, separar la ontología del ser como acto y potencia de la ontología de la sustancia. «En la época clásica —dice Ricoeur— el significado del ser como acto camina al amparo de la teoría sustancialista, comenzando todo a subvertirse, bajo el título del *conatus* spinozista [...]. La inversión así cumplida en el seno de la pareja *enérgeia-dynamis* marca al mismo tiempo la liberación del ser como acto respecto del ser según las categorías, es decir, en definitiva, respecto del ser como sustancia»<sup>50</sup>. Esta disociación de las dos ontologías, propiciada por la relevancia que cobra la *dynamis* en su proximidad a la *enérgeia*, estará a la base de la solución aportada por Ricoeur al problema de la identidad personal.

### 3. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Muchas de las paradojas en las que se han visto envueltos los planteamientos clásicos y los desarrollos teóricos posteriores en torno a la identidad personal son la consecuencia de la primacía que ha adquirido el sentido de ser entendido como sustancia. Hablamos así de un sustancialismo que, habiendo llegado a ser dominante en la tradición de la filosofía occidental, ha resultado decisivo para que el dilema de la identidad personal haya estado condenado a ser una antinomia irresoluble: «O se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista, cuya eliminación no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones»<sup>51</sup>. La antinomia sin solución en torno a la identidad se ha gestado históricamente a partir de que, si se nos permite la expresión, la «gran polisemia» del ser se vio englobada por y reducida a la «pequeña polisemia» de las categorías.

---

<sup>49</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 183 y 339. En una entrevista realizada por Turolto afirma Ricoeur: «Yo estoy muy fascinado por la continuidad profunda entre potencia y *enérgeia*, puesto que *enérgeia* es el *ergon* y el *ergon*, como vemos en la ética, puede ser traducido por la tarea» Cf. Turolto, *op. cit.*, p. 283.

<sup>50</sup> Cf. P. Ricoeur, «L'attestation: entre phénoménologie et ontologie», en J. Greisch y R. Kearney (eds.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 398.

<sup>51</sup> Cf. P. Ricoeur, *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo veintiuno editores, p. 998 [Traducción de Agustín Neira Calvo].



La dependencia respecto de la ontología de la sustancia, dependencia a la que se atienden muchos planteamientos clásicos sobre la identidad personal, es ilustrada por Ricoeur llamando la atención sobre el significado paradigmático que al respecto tiene la categoría kantiana de sustancia. Como habíamos señalado con anterioridad, ante la variedad de sentidos que abarca la *ousía* aristotélica, que no se restringen ni mucho menos al sentido tradicional derivado de haber traducido *ousía* por el término latino *substantia*, Ricoeur señala la noción de sustancia kantiana como representativa de la identidad-*mismidad*. A diferencia de los sustancialismos de la escolástica y del medievo, en la filosofía kantiana la sustancia es considerada como una categoría de la relación que permite dar cuenta del cambio en algo que sigue siendo lo mismo. La cuestión de la identidad personal va a girar entonces alrededor de la búsqueda de un «invariante relacional» permanente en el tiempo, que Kant asigna a la categoría de sustancia<sup>52</sup>.

La permanencia ligada a la categoría de sustancia como sustrato tiene un lugar en el análisis ricoeuriano de la identidad. Sea a propósito de la permanencia de la estructura del código genético, de las huellas digitales o, a nivel psicológico, del carácter de una persona, que son las figuras a las que recurre Ricoeur para referirse a la *mismidad*, la identidad-*idem* queda reducida a la imagen del carácter de impronta. Los distintos ejemplos de *mismidad* presentados por el filósofo reflejan un sentido de sustancia que se desliza subrepticamente del lado material, como sostiene de manera crítica Fiasse: «Detrás de la interpretación kantiana de sustancia y del sujeto, se perfila la cuestión del sujeto que se encuentra en *Sí mismo como otro*, la del sustrato y no primero la de la causa del ser»<sup>53</sup>.

La defensa de una modalidad de permanencia en el tiempo irreducible a la permanencia sustancial va a ser la solución presentada en *Sí mismo como otro* al dilema de la identidad personal, y la fuente de inspiración de esta solución será la reapropiación heideggeriana de Aristóteles. Siguiendo la ontología hermenéutica expuesta en *Ser y Tiempo*, Ricoeur verá en el binomio *ipse-idem* dos modos distintos de ser que tienen su correspondencia en el binomio *Dasein-Vorhandenheit* del filósofo alemán. Dirá, por ello, que existe entre la *mismidad* de la que se habla en *Sí mismo como otro* y el modo de ser de la *Vorhandenheit* de la que se ocupa *Ser y tiempo* el mismo tipo de correlación que se da entre la *ipseidad* y el modo de ser del *Dasein*<sup>54</sup>. Puesto que la pregunta por la ipseidad pertenece al ámbito de cuestiones que tienen que ver con el *Dasein*, Ricoeur toma de Heidegger la cuestión que este plantea desde el plano existencial y ontológico: «¿Quién es el *Dasein* en la cotidianidad?»<sup>55</sup>. Esta cuestión es, para Ricoeur, la de la identidad personal, que se desvela a través de una modalidad de perseverancia en el tiempo que no es reducible a la permanencia en el tiempo de un sustrato. Ricoeur, siguiendo las huellas de Heidegger, habla del

<sup>52</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1996, pp. 111-112.

<sup>53</sup> Cf. Fiasse, *op. cit.*, p. 84.

<sup>54</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 342.

<sup>55</sup> Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 134 [Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, segunda edición].



«mantenimiento del sí mismo»<sup>56</sup>, que no implica ninguna permanencia sustancial ni un núcleo no cambiante de la personalidad.

#### 4. CONCLUSIÓN. LA PROMESA

Para mostrar cómo se pone en juego la *ipseidad* del sí Ricoeur elige la figura emblemática de la promesa, puesto que para él esta no es un fenómeno entre otros, sino que deja ver una *ipseidad* irreductible a la simple *mismidad*. A diferencia del carácter, que representa a nivel psicológico la identidad-*idem*, la fidelidad a la palabra dada materializa un *mantenerse a sí* en el tiempo que se inscribe en la dimensión del *quién*. «Esta *ipseidad*, dice, a diferencia de la *mismidad* típica de la identidad biológica y del carácter de un individuo, consiste en una voluntad de constancia, de mantenimiento del sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a las vicisitudes del corazón»<sup>57</sup>. Queremos acabar refiriéndonos brevemente a este fenómeno de la promesa, puesto que nos permitirá poner en evidencia y a modo de conclusión la clase de ente que es el sí.

El cumplimiento de la promesa supone, en primer lugar, una iniciativa que pone en juego la relación entre la capacidad y el ejercicio efectivo: la iniciativa implica un «yo puedo», es decir, depende del agente, hace referencia a un quehacer que está en el poder de este. No es casualidad que Ricoeur incluya el poder prometer en el cuadro de capacidades o disposiciones básicas presentado en *Caminos de reconocimiento*. La investigación fenomenológica llevada a cabo en esta obra asocia la promesa a la idea de capacidad y la presenta como la recapitulación de una serie de poderes previos, pues «poder prometer presupone poder decir, poder actuar en el mundo, poder contar y formar la idea de una unidad narrativa de una vida, en fin, poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos»<sup>58</sup>.

En segundo lugar, decir «prometo» supone para el sí mismo obligarse a hacer lo que dice que hará. Requiere, por tanto, un *quién* que emprenda una serie de acciones: intervenir, perseverar, hacerse responsable de lo hecho. Mientras por el «puedo» la iniciativa señala una capacidad, una potencia del sí mismo, por el «hago» se convierte en acto. El lenguaje de la potencia y del acto permite elaborar una explicación de la iniciativa de hacer y cumplir una promesa.

Las múltiples acepciones de los términos poder y actuar presupuestas por el fenómeno de la promesa apuntan hacia una cierta unidad del poder y del obrar humanos. Como indicamos en su momento, Ricoeur aboga por una unidad simplemente analógica del obrar y del poder de actuación, una unidad que puede ser pensada mediante la reactualización de la ontología aristotélica del ser como *enérgeia-dynamis*.

<sup>56</sup> Cf. M. Heidegger, *ibidem*, pp. 137 y 468; Ricoeur, *op. cit.*, 1996, p. 118.

<sup>57</sup> Cf. P. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 137 [Traducción de Agustín Neira Calvo].

<sup>58</sup> Cf. Ricoeur, *ibidem*, p. 135.



El rodeo por la ontología del *conatus* llevado a cabo por Ricoeur propició, finalmente, una profunda modificación del binomio acto-potencia, sirviendo aquella noción de «enlace entre la fenomenología del sí que actúa y que sufre, y el fondo efectivo y poderoso sobre el que se destaca la *ipseidad*»<sup>59</sup>. La conveniencia de la transformación de los conceptos de *dynamis* y de *enérgeia* al hilo de la reapropiación del *conatus* spinozista se hace evidente con el ejemplo de la promesa, la cual representa la materialización por excelencia de la identidad-*ipse*. La palabra mantenida es la expresión de un mantenerse a sí, de la fidelidad a una dirección elegida. Este mantenerse a sí, esta fidelidad no pueden ser asimilados a la permanencia de cualquier tipo de sustancia. Para Ricoeur, «el sí es precisamente acto de ser, afirmación originaria y esfuerzo de ser»<sup>60</sup>. Se comprende entonces que, sea a partir de la promesa, de un proyecto de vida o de una simple tarea cotidiana, el modo de ser del sí se defina por su poder-ser, por el «no-todavía»<sup>61</sup>. Lejos de que pueda ser considerado como un ente inmutable en el tiempo, o que emerge y se reaprehende en la pura presencia, el sí mismo está siempre en construcción y a expensas del orden de lo deseado, de lo querido, de lo mantenido. Debe ser comprendido en términos de una tarea que hay que hacer y que no tiene nada que ver con lo ya dado.

Inserto en este dinamismo, prometer es, por tanto, un acto que no puede ser concebido al margen de la potencia y que requiere una ipseidad en la que se da una profunda continuidad entre la *enérgeia* y la *dynamis*. A la cuestión «¿qué género de ente es el sí?», planteada por Ricoeur en el décimo estudio de *Sí mismo como otro* y que ha ocupado un lugar central en este trabajo, da Domenico Jervolino una respuesta que nos vale para compendiar las ideas principales que nos habíamos propuesto exponer: «Es aquel ente que coincide fenomenológicamente con los seres humanos que actúan y sufren, y que se puede pensar reinterpretando el binomio conceptual aristotélico *energeia-dynamis* (acto-potencia), sobre la base del *conatus* spinoziano, esfuerzo o deseo de ser, es decir, pensando un ente que es acto y tensión más que sustancia sobre un trasfondo de ser a la vez potente y efectual. El obrar humano se vuelve así el lugar de la legibilidad por excelencia de una acepción del ser como potencia y como acto, aun si tal acepción posee campos de aplicación diversos del obrar humano»<sup>62</sup>.

Recibido: octubre 2016  
Aceptado: noviembre 2016

<sup>59</sup> Cf. Ricoeur, *op. cit.*, 1996, p. 349.

<sup>60</sup> Cf. L. Alici, *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, p. 77.

<sup>61</sup> Cf. G. Arciero, «Il problema difficile e la fine della psicologia», en F. Desideri y P.F. Pieri, *Prima e terza persona. Forme dell'identità e declinazioni del conoscere*, Atque, Moretti & Vitali, 13(2013), pp. 157-184.

<sup>62</sup> Cf. D. Jervolino, «El cogito herido y la ontología problemática del último Ricoeur», en M. Agís Villaverde, *Paul Ricoeur. Discurso filosófico y hermeneusis*, Revista Anthropos, 1998, p. 60.





# MINORÍAS NACIONALES Y NACIONALISMO EN LA OBRA DE KYMLICKA

Jon Aguirre Horno

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU)

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

## RESUMEN

Mientras para muchos liberales el nacionalismo representa una amenaza a la democracia, otros filósofos multiculturalistas, entre ellos Will Kymlicka, defienden que las reivindicaciones nacionalistas pueden ser consistentes con los principios liberales de libertad y justicia. El argumento central para proteger a las minorías nacionales es que los principios liberales de libertad y justicia están íntimamente vinculados a la cultura societal propia, de modo que las democracias occidentales deberían permitir y proteger las minorías nacionales. No obstante, la política multicultural tiene dos límites de tolerancia: primero, los derechos de las minorías no deben permitir que un grupo oprima a otros grupos; y segundo, tampoco deben permitir que un grupo oprima a sus miembros.

**PALABRAS CLAVE:** Kymlicka, liberalismo, multiculturalismo, derechos de minorías, minoría nacional, nacionalismo, cultura societal.

## ABSTRACT

«Minority nation and nationalism in Kymlicka's». While for many liberals nationalism represents a threat to democracy, other multicultural philosophers, Will Kymlicka among them, defend the idea that nationalist demands can be consistent with the liberal principles of freedom and justice. The fundamental argument to protect national minorities is that the liberal principles of freedom and justice are intimately linked to one's own societal culture, in such a way that western democracies should not only allow national minorities, but should also protect them. However, multicultural politics has two tolerance limits: firstly, the rights of the minority must not allow one group to oppress other groups; and secondly, the rights of the minority must not allow a group to oppress its own members.

**KEYWORDS:** Kymlicka, liberalism, multiculturalism, minority rights, national minority, nationalism, societal culture.





## I. DERECHOS HUMANOS Y MULTICULTURALISMO

El final de la Segunda Guerra Mundial trajo consigo un silencio casi total en el debate sobre las minorías nacionales, un silencio que contrastaba con el apasionado debate que llevaron a cabo los liberales de la preguerra. A los trágicos efectos de los nacionalismos alemán y japonés —nacionalismos culturalmente xenófobos, étnicamente excluyentes, antidemocráticos, antiliberales, expansionistas y violentos— habría que añadir como factores que explican ese silencio la pérdida de las colonias del imperio británico y el auge de la Guerra Fría en el nuevo contexto de posguerra. Pero es que además, la mayoría de los políticos y pensadores liberales pensó que la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) resolvería los conflictos de las minorías nacionales que habían estado presentes en las dos guerras mundiales. De hecho, las Naciones Unidas eliminaron toda referencia a los derechos de las minorías étnicas y nacionales en la Declaración. En palabras de Inis Claude, «la tendencia general de los movimientos de la posguerra en pro de los derechos humanos ha consistido en subsumir el problema de las minorías nacionales bajo el problema más genérico de asegurar los derechos individuales básicos a todos los seres humanos. La premisa principal ha sido creer que los miembros de las minorías nacionales no necesitan (y por tanto no tienen derecho a, o bien no se les pueden conceder) derechos específicos. La doctrina de los derechos humanos se presentó como sustituto del concepto del derecho de las minorías, lo que conlleva la profunda implicación de que las minorías cuyos miembros disfrutaban de igualdad de tratamiento individual no pueden exigir, legítimamente, facilidades para el mantenimiento de su particularismo étnico»<sup>1</sup>. De acuerdo con esta extendida opinión, muchos políticos y pensadores liberales de posguerra llegaron a la conclusión de que las relaciones entre el Estado y las minorías nacionales y étnicas debían resolverse del mismo modo como se habían resuelto las relaciones entre el Estado y las religiones en el siglo xvi: como algo que correspondía única y exclusivamente al ámbito privado de la persona y en el que el Estado no debía entrar. Y estando de acuerdo con la tesis de la neutralidad del Estado, la mayoría de los políticos y pensadores liberales rechazaron la idea de que ciertos miembros de la sociedad pudieran disfrutar de ciertos derechos por el hecho de pertenecer a una determinada minoría nacional o grupo étnico. En realidad, la mayoría de los liberales estaban cayendo en el mismo error que los viejos teóricos de la Ilustración, para quienes las minorías nacionales no eran relevantes, ya que serían absorbidos por una identidad nacional de naturaleza cívica o constitucional o bien por un orden supranacional cosmopolita. En efecto, cosmopolitas ilustrados como Condorcet o Voltaire pensaron que los individuos se sentirían ligados a un Estado que respetara su libertad individual, y que en consecuencia no pedirían también la

---

<sup>1</sup> I. Claude, (1955), *National Minorities: An International Problem*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1955, p. 211, citado por W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Madrid, (primera edición inglesa: 1995, *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Press), 1996, p. 15.





protección de su identidad nacional<sup>2</sup>. Junto a los valores de la Ilustración, los cosmopolitas también vieron en el futuro la existencia de una lengua universal que antes o después sería compartida por todas las minorías nacionales, que finalmente serían absorbidas por las naciones avanzadas. Sin embargo, la percepción de los ilustrados fue errónea, y los nacionalismos minoritarios no solo no han desaparecido sino que parecen haber adquirido una fuerza mayor precisamente en el contexto de la modernidad. Lo realmente curioso es que muchas otras predicciones de los cosmopolitas ilustrados sí se han cumplido, como la extensión planetaria del intercambio económico, la creciente liberalización de los mercados, la difusión de la ciencia y la tecnología, el incremento de las comunicaciones globales, o la multiplicación de instituciones internacionales que se ocupan del derecho y la mediación universales. En palabras del propio Kymlicka (2001: 226), «como resultado de estos procesos, podemos decir hoy en día que todos los grupos nacionales incluidos en las democracias occidentales comparten una civilización común —por ejemplo, todos comparten una civilización moderna, urbana, secular, consumista, alfabetizada, burocrática, industrializada y democrática— que se opone al mundo feudal, agrícola y teocrático de nuestros antepasados. En estos aspectos, la tesis del cosmopolitismo es cierta». En efecto, es evidente que hoy en día los catalanes, los flamencos, los alemanes, los escoceses, los quebequeses y los estadounidenses comparten una civilización común y que son más parecidos que nunca. Sin embargo, el error de los viejos ilustrados y de los liberales modernos fue «pensar que la difusión de una civilización común llevaría el surgimiento de una cultura común» (2001: 226). Por el contrario, las minorías nacionales de los Estados democráticos occidentales han aceptado la civilización común, pero también desean participar en ella como culturas distintas y autogobernadas, lo que nos lleva no a rechazar el cosmopolitismo ilustrado, sino a reinterpretarlo de modo que pueda conciliarse con el nacionalismo.

Hay que subrayar, por otro lado, que desde finales de la década de los 80 numerosos políticos y filósofos liberales vieron claro que los derechos de las minorías nacionales, pueblos indígenas y otros grupos étnicos no podían obviarse ni integrarse sin más en la categoría de derechos humanos universales, por la sencilla razón de que los derechos universales no responden a importantísimas cuestiones políticas que repercuten en la vida cotidiana de los ciudadanos de las democracias occidentales. Hablamos de cuestiones tales como las lenguas que pueden ser utilizadas en las instituciones políticas, administraciones y tribunales, las lenguas en que pueden ser escolarizados los niños, los contenidos del currículo educativo, la política de subvenciones en el sistema educativo, la organización administrativa del Estado, el grado de autogobierno de los territorios subestatales, la representación de los grupos y territorios en los Parlamentos nacionales, la política migratoria en los territorios de minorías nacionales, la organización del calendario y festividades oficiales y una larga lista de cuestiones fundamentales sobre las que los derechos

---

<sup>2</sup> Sobre esta cuestión, consultar el capítulo octavo de W. Kymlicka, (2001), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 2001.



universales no aclaran gran cosa. Efectivamente, del derecho básico a la libertad de expresión no se sigue una determinada política lingüística, ni del derecho básico de libre circulación se sigue una determinada política de autogobierno territorial. Asimismo, pudo comprobarse que la falta de sensibilidad por parte del Estado a la hora de tomar decisiones sobre todas esas cuestiones podría conducir a que las minorías nacionales y otras minorías étnicas se convirtieran en colectivos muy vulnerables a injusticias por parte de la mayoría, y que como consecuencia de ello surgieran o se agravaran conflictos nacionales y etnoculturales dentro de los Estados. Este era el caso de numerosos pueblos indígenas y minorías nacionales asimilados por los Estados modernos. Con el fin de evitar estas consecuencias negativas, buena parte de los políticos y pensadores liberales llegaron a la conclusión de que los principios tradicionales de los derechos humanos debían completarse con una teoría sobre los derechos de las minorías. Y efectivamente, las traumáticas experiencias vividas en la Europa poscomunista tras la caída del bloque pusieron en el centro del debate internacional la cuestión de los derechos de las minorías nacionales y el modo en que los derechos universales podían complementarse con los derechos diferenciados de grupo. Desde una posición multiculturalista y liberal, el filósofo canadiense Will Kymlicka (1995: 6) ha planteado que «una teoría liberal de los derechos de las minorías debe explicar cómo coexisten los derechos de las minorías con los derechos humanos, y también cómo los derechos de las minorías están limitados por los principios de libertad individual, democracia y justicia social». A juicio de Kymlicka, la filosofía política liberal debe desarrollar, por consiguiente, un nuevo lenguaje que haga posible la creación de un nuevo espacio político y filosófico en el que puedan darse respuestas políticamente viables y éticamente defendibles a los problemas que la diversidad cultural en general y el nacionalismo en particular plantea. Buena parte de la extensa obra de Kymlicka trata, precisamente, de responder a ese reto. A lo largo de las siguientes páginas expondré el modo en que el filósofo canadiense trata las cuestiones de las minorías nacionales y del nacionalismo desde su perspectiva liberal y multicultural.

## II. MINORÍAS NACIONALES Y DERECHOS DIFERENCIADOS

Kymlicka se ha centrado en el estudio de dos grandes modelos de diversidad cultural en las sociedades democráticas contemporáneas: las minorías nacionales y los grupos étnicos inmigrados. Así como los miembros de este último grupo por lo general desea la plena integración en la sociedad receptora, las minorías nacionales se caracterizan por constituir comunidades históricas, más o menos completas institucionalmente, concentradas en un determinado territorio y con una lengua propia. Estas minorías disfrutaron originalmente de autonomía o autogobierno, pero posteriormente fueron asimiladas mediante invasión, conquista o incluso voluntariamente, de modo que pasaron a formar parte del territorio de un Estado mayor. De hecho, un buen número de democracias occidentales avanzadas no responde al modelo de Estado-nación, sino al modelo de Estado multicultural, pues su territorio acoge a más

de una nación, pueblo o cultura<sup>3</sup>. Así, el País Vasco y Cataluña en España, Quebec en Canadá, o las poblaciones indígenas de EE. UU. y Nueva Zelanda responden al modelo de «minoría nacional» anexionada a un Estado mayor. Un caso particular dentro de las minorías nacionales es el de los pueblos indígenas, que en la obra más reciente de Kymlicka ha merecido una atención especial y un tratamiento específico<sup>4</sup>.

Aunque algunas de las minorías nacionales se han definido a sí mismas en términos de filiación sanguínea —como es el caso de los miembros étnicamente alemanes en Rusia o los *afrikaners* en Suráfrica—, una perspectiva liberal de las minorías nacionales entiende que estas se definen en términos de integración en una comunidad cultural y no en términos de filiación sanguínea o ancestros. En consecuencia, desde la perspectiva liberal defendida por Kymlicka, la pertenencia nacional debe estar abierta a todas aquellas personas que estén dispuestas a aprender la lengua y la historia de la sociedad y a participar en sus instituciones políticas y sociales, independientemente del color, la raza o el origen de la persona. Sin embargo, un importante número de periodistas y académicos ha defendido la idea de que una concepción liberal de la nación no debería tener en cuenta en absoluto la pertenencia a una cultura determinada, sino exclusivamente la aceptación de los principios democráticos y de las reglas institucionales. Como apoyo a esta idea, estos autores han distinguido entre naciones «étnicas» y naciones «cívicas»<sup>5</sup>. Como modelos de naciones cívicas suelen presentar los casos de EE. UU. y Francia, mientras que los nacionalistas quebequeses o catalanes suelen ser presentados como modelos étnicos de nación. Sin embargo, Kymlicka ha sacado a la luz dos importantes errores que subyacen a este planteamiento: en primer lugar, la idea de que todo nacionalismo contiene de modo inherente un componente antiliberal; en segundo lugar, la idea de que es posible la construcción nacional culturalmente neutral<sup>6</sup>. En efecto, es un tópico en la bibliografía antinacionalista confundir el nacionalismo «étnico» con el nacionalismo «cultural». Sin embargo, el nacionalismo cultural define a la nación en términos de cultura común, y sus movimientos nacionalistas simplemente buscan la protección y supervivencia de esa cultura común. Es el caso de los nacionalistas quebequeses o catalanes, que en muchas ocasiones son tachados de «étnicos», cuando en realidad solo son «culturales». Por otro lado, la pertenencia a la nación quebequesa

---

<sup>3</sup> Kymlicka utiliza los tres términos como sinónimos; cf. *op. cit.*, 1996, p. 35.

<sup>4</sup> Cf., por ejemplo, el capítulo segundo de K. Banting y W. Kymlicka (comps.), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford University Press, Oxford, 2006 y W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys, Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 66-68.

<sup>5</sup> Cf., por ejemplo, M. Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1993, W. Pfaff, *The Wrath of Nations: Civilization and the Furies of Nationalism*, Simon and Shuster, New York, 1993 y, más recientemente, B. Barry, *Culture & Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2001.

<sup>6</sup> Sobre estos equívocos en Ignatieff y Pfaff, puede consultarse en Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 43, nota 15 y *op. cit.*, 2001, capítulo 10. Una crítica contundente a las falacias de Barry se encuentra en N. Salamé y L. Villavicencio, «Liberalismo, Multiculturalismo y estado de Bienestar», *Ideas y Valores*, 60/146, 2011, pp. 111-140.





o catalana no está definida por una ascendencia étnica o ancestral, sino por el deseo de participación en una cultura común abierta a todos. En este sentido, tanto los quebequeses como los catalanes aceptan a los emigrantes como miembros de pleno derecho de su nación, independientemente de su color u origen, con tal de que aprendan la lengua y la historia de su sociedad. Asimismo, es un tópico el presentar a los Estados Unidos y a Francia como modelos de naciones «cívicas» en oposición a las naciones «étnicas». Sin embargo, eso tampoco es correcto: el gobierno de los EE. UU. no solo exige a los emigrantes nacionalizados que juren su Constitución, sino también que aprendan la lengua inglesa y la historia de los EE. UU. Por otro lado, en la incorporación de nuevos Estados a la Unión se tuvo en cuenta que la mayoría anglófona estuviese garantizada, como ocurrió en los antiguos territorios mexicanos de California, Texas y Arizona tras la guerra de México (1846-1848) o posteriormente con la incorporación de Hawaii. En este sentido, la política lingüística estadounidense llevó a Gerald Johnson a afirmar: «Es una de las pequeñas ironías de la historia que ningún imperio políglota del mundo se haya atrevido a imponer una única lengua en toda su población de un modo tan despiadado como nuestra república liberal, erigida sobre la creencia de que todos los hombres fueron creados iguales»<sup>7</sup>. En cuanto a Francia, hay que recordar que la construcción de su Estado moderno se llevó a cabo mediante la imposición brutal del francés a todo el territorio —originariamente se trataba de una lengua reducida a la zona de París— y mediante una organización departamental que buscaba la homogeneización étnica de todo su territorio. Por consiguiente, la idea de muchos liberales de que el Estado liberal implica su divorcio con la cultura del mismo modo que implica su divorcio con la religión no es correcta, pues si bien un Estado puede declararse aconfesional, difícilmente puede declararse lingüística y culturalmente neutral, tal como hemos visto. Por otro lado, Kymlicka acepta el interés de los Estados por expandir una sola lengua y una sola cultura a todo el territorio es un interés legítimo que pretende que todos los ciudadanos accedan a una igualdad de oportunidades o que pueda generarse solidaridad entre los ciudadanos mediante un sentimiento de identidad común y ciudadanía compartida.

En todo caso, muchas minorías nacionales se han rebelado contra la integración en la cultura dominante, al entender que la construcción nacional privilegia a los miembros de la cultura mayoritaria. Y de hecho, buena parte de las democracias occidentales son Estados multinacionales que, en su gran mayoría, y tras décadas de silencio, han recogido numerosos derechos diferenciados en respuesta a las reivindicaciones de sus minorías nacionales en relación con la lengua y a la cultura. Efectivamente, actualmente democracias como EE. UU., Canadá, Australia o España contemplan en sus propias Constituciones derechos específicos en función del grupo de pertenencia. En el caso de las minorías nacionales, estos derechos específicos se han materializado fundamentalmente en derechos de autogobierno y en derechos

---

<sup>7</sup> G. Johnson, *Our English heritage*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1973, p. 119, citado por Kymlicka, *op. cit.*, 2006, p. 31.



especiales de representación. En la mayoría de los Estados multinacionales, las distintas naciones integradas suelen reivindicar cierto grado de autonomía política o jurisdicción territorial a fin de poder garantizar la vida plena de sus ciudadanos en su cultura nacional. Aunque el caso extremo de la autonomía política es la secesión, en las democracias avanzadas rara vez se ha contemplado esa opción. Por el contrario, un mecanismo habitual de las reivindicaciones de autogobierno ha sido la construcción de un modelo federal con un reparto de poderes entre el gobierno central y las unidades subestatales. Es un modelo en el que caben fórmulas como el sistema federal estadounidense, el sistema provincial canadiense o el sistema autonómico español. Así, por ejemplo, la provincia de Quebec o la Comunidad Autónoma Vasca gozan de una amplia jurisdicción sobre temas fundamentales para la supervivencia de sus culturas nacionales como son la lengua, la educación, la cultura o la política de inmigración. Como bien ha señalado Kymlicka (1996: 48-9), el modelo federal no está libre de dificultades, como encontrar el equilibrio entre la centralización y la descentralización o encontrar modelos asimétricos que acomoden la diversidad nacional sin caer en la discriminación de otros territorios. Además de los derechos especiales vinculados al autogobierno, los Estados multiculturales también han dotado a las minorías nacionales de derechos especiales de representación, gracias a los cuales las minorías nacionales pueden estar representadas en las instituciones estatales como representantes de esas minorías. Este debate sobre los derechos especiales de representación se ha llevado, por otro lado, a numerosos ámbitos que sobrepasan las minorías nacionales, como son las minorías étnicas y raciales, los gays y lesbianas, las mujeres, los pobres o los discapacitados. Hay que señalar que, con alguna excepción —Francia, Grecia y Japón—, la gran mayoría de las democracias multinacionales avanzadas contemplan derechos diferenciados a fin de favorecer la vida plena de los miembros pertenecientes a las minorías nacionales y favorecer asimismo su integración en el Estado. Kymlicka ha recogido en distintos lugares<sup>8</sup> las políticas más representativas de un enfoque multicultural de los grupos nacionalistas subestatales. En el caso de las minorías nacionales, ha identificado cinco medidas: 1) autonomía federal o cuasifederal; 2) estatus lingüístico oficial, nacional o local; 3) representación garantizada en el Gobierno central o en tribunales constitucionales; 4) afirmación constitucional o parlamentaria del multinacionalismo; 5) concesión de personalidad internacional, como puede ser la representación en organismos internacionales, la firma de tratados o la formación de un equipo olímpico propio. El análisis de Kymlicka llega a la conclusión de que, de las once democracias occidentales que poseen minorías nacionales de más de 100.000 personas, Bélgica, Canadá, Finlandia, España y Suiza son profundamente multiculturales; son moderados Italia, Reino Unido y EE. UU.; Francia, Grecia y Japón no aparecen en la lista. A esta lista podría añadirse el enfoque multicultural aplicado a los pueblos indígenas, que recoge nueve medidas: 1) reconocimiento de los derechos territoriales; 2) reconocimiento

---

<sup>8</sup> Banting & Kymlicka, *op. cit.*, pp. 54-63 y W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys, Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press: Oxford, pp. 75-90.

de derechos de autogobierno; 3) mantenimiento de tratados históricos o/y firma de nuevos tratados; 4) reconocimiento de derechos culturales (lengua, caza y pesca, etc.); 5) reconocimiento del derecho consuetudinario; 6) garantía de representación o consulta en el Gobierno central; 7) afirmación constitucional o legislativa del estatus específico de los pueblos indígenas; 8) ratificación o apoyo de los mecanismos internacionales en materia de derechos indígenas; 9) discriminación positiva en favor de los miembros de las comunidades indígenas. Kymlicka llega a la conclusión de que Canadá, Dinamarca, Nueva Zelanda y EE. UU. pueden ser considerados profundamente multiculturales; Australia, Finlandia y Noruega moderadamente multiculturales; Japón y Suecia, finalmente, se habrían mostrado ajenos a la política multicultural con respecto a sus pueblos indígenas<sup>9</sup>.

De todo lo dicho cabe concluir que la gran mayoría de las democracias occidentales han hecho una clara apuesta por conceder un importante grado de autogobierno a las minorías nacionales integradas en sus territorios. Ante este hecho, Kymlicka se plantea cómo es posible que el compromiso liberal de los Estados democráticos con la libertad y la igualdad de sus ciudadanos puede ser compatible con la existencia de los derechos diferenciados en función de la pertenencia a un colectivo determinado. La argumentación de Kymlicka a favor del autogobierno de las minorías nacionales se estructura en torno a la importancia concedida por el autor canadiense al vínculo que se establece entre libertad y cultura. O dicho de otro modo: la importancia concedida por Kymlicka a las culturas societales como ámbito de desarrollo de la libertad del individuo.

### III. PRINCIPIOS LIBERALES Y CULTURA SOCIETAL

En su defensa del liberalismo multicultural, Kymlicka se ha servido de la importancia concedida a la pertenencia de los individuos a una determinada cultura societal. A juicio de Kymlicka, es un error pensar que la concesión de derechos diferenciados es una práctica contraria a la creencia liberal en la libertad e igualdad de los individuos. Por el contrario, la ciudadanía diferenciada es consistente con esos principios liberales. En su análisis, Kymlicka distingue primeramente entre «restricciones internas» y «protecciones externas»<sup>10</sup>: si bien ambas hacen referencia a

---

<sup>9</sup> Kymlicka ha distinguido tres tipos de argumentos a favor de los derechos diferenciados en función del grupo: el argumento de igualdad, según el cual los derechos diferenciados pueden ayudar a corregir una situación original de desventaja de la minoría nacional con respecto a la mayoría; el argumento de los pactos o acuerdos históricos, según el cual los pactos firmados por las minorías nacionales asimiladas al Estado fueron ignorados o repudiados; y el argumento del valor de la diversidad cultural, según el cual ciertas formas de vida pueden servir de modelo positivo para las mayorías; así, por ejemplo, el estilo de vida tradicional de los pueblos indígenas proporciona un modelo positivo de relación sostenible con el entorno; cf. Kymlicka, *op. cit.*, 1996, capítulo 6.

<sup>10</sup> Sobre esta importante cuestión, puede consultarse el capítulo tercero de Kymlicka, *op. cit.*, 1996.





lo que confusamente se ha llamado «derechos colectivos»<sup>11</sup>, las restricciones internas implican relaciones intragrupalas en las que el grupo nacional puede usar su poder para coartar la libertad de sus miembros en nombre del grupo. Ello plantea el peligro de la opresión de ciertos individuos o colectivos —mujeres, homosexuales, disidentes religiosos, etc.— en nombre de unos presuntos derechos del grupo. Entre estas minorías, Kymlicka ha señalado a los indios pueblo, los menonitas, los amish, los hutteritas o los doukhobours. Las protecciones externas, por el contrario, implican relaciones intergrupales que, si bien pueden crear situaciones de injusticia, como fue el caso del apartheid en Sudáfrica, también pueden promover la igualdad política y económica de las minorías. Los derechos de autogobierno y los derechos especiales de representación tendrían como objetivo reducir la vulnerabilidad de las minorías nacionales ante las presiones económicas y políticas del grupo mayoritario, de modo que no solo serían perfectamente compatibles con los principios liberales, sino que incluso los fomentarían. Y de hecho, en las democracias occidentales la mayoría de las reivindicaciones de derechos específicos se centran en las protecciones externas. Kymlicka ha argumentado a favor de los derechos diferenciales de las minorías nacionales recurriendo al valor de las culturas societales para el fomento de los valores liberales de la libertad e igualdad de todos los ciudadanos.

¿Qué entiende Kymlicka por «cultura societal»? Por cultura societal Kymlicka (1996: 112) entiende «una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo un abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa, y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida». La creación de culturas societales está unida a la modernización de la sociedad, es decir, a la economía moderna y al Estado del bienestar. Las culturas societales son casi invariablemente nacionales, y a su vez las naciones

---

<sup>11</sup> La rígida distinción entre derechos individuales y derechos colectivos es, simplemente, falaz. Cf. Kymlicka, *op. cit.*, 1996, pp. 71-76. A este respecto, E.J. Mitnick, *Book Review: Liberalism and Membership. Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, by Brien Barry, 2001, *Journal of Constitutional Law*, 4/3, 2002, pp. 533-560, ha apuntado certeramente: «under the right conditions, rights will constitute not merely sets of unattached rights-bearers but also social groups from which individual right-bearers derive aspects of their identities (...). For example, consider the constitutional right to vote, which is afforded in the US only to “citizens.” Though we would not characterize perhaps the right to vote as a “group right,” it nevertheless constitutes perhaps the most fundamental social group in any democratic society, that is, the citizenry. Further, insofar as citizenship denotes full membership in a democracy, individual rights-bearers will derive a critical aspect of their identities from the social group described by the right itself. As individual is likely to conceive of herself, and, indeed, to be conceived of by society, differently in virtue of her being a rights-bearer. The same might said of any right that accords benefits solely to the members of a particular social group. Thus, welfare rights, rights to affirmative action, rights granted exclusively to laborers, to Native Americans, to the disabled, to religious practitioners in the form of conduct exemptions, all may be said to constitute aspects of their bearers’ identities. Similarly, whenever a class of persons is excluded from a given set of rights-bearers on the basis of some ascribed characteristic, that exclusion, consistent with legal generality, will result in the construction of a social group». (pp. 545-546).







son casi invariablemente culturas societales. A juicio de Kymlicka, las culturas son importantes para la libertad de los individuos, de modo que los liberales deberían proteger e impulsar las culturas societales. En efecto, la larga tradición liberal escrita por nombres como John Stuart Mill, John Rawls o Ronald Dworkin entiende que para las personas es fundamental tener la libertad de escoger lo que ellos consideren una buena vida y, en función de ello, poder guiar sus vidas. Incluso el hecho de poder equivocarnos en nuestra elección proporciona un argumento en favor de la libertad, en el sentido de que ello nos hace capaces de evaluar racionalmente nuestra idea de lo que es una vida buena a partir de nuestras experiencias y de nuestra información nueva. Los individuos no se ven a sí mismos como atados a una concepción de bien, sino que se ven como agentes capaces de revisar y de cambiar su opinión. Así pues, la concepción de la libertad en el pensamiento liberal supone, en primer lugar, que podamos dirigir nuestra vida nosotros mismos, desde dentro, de acuerdo con lo que entendemos que es una vida buena; y en segundo lugar, que seamos capaces de revisar y cambiar nuestras creencias a partir de las herramientas intelectuales que nuestra cultura pueda ofrecernos. De aquí la importancia concedida por el pensamiento liberal a la educación y a la libertad de expresión y asociación.

Llegado a este punto, Kymlicka plantea lo siguiente: ¿qué tiene que ver la libertad individual defendida por el pensamiento liberal con la pertenencia a una cultura societal? Para responder a esta fundamental cuestión Kymlicka se sirve en gran medida de las aportaciones de Ronald Dworkin<sup>12</sup>. En efecto, a juicio de Kymlicka la libertad implica poder elegir entre diferentes opciones, y nuestra cultura societal no solo proporciona esas distintas opciones, sino que también hace que sean importantes para los individuos. Siguiendo a Dworkin, Kymlicka (1995: 82-4) afirma que las culturas societales implican un léxico compartido de tradición y convención que sirve de base a una gama completa de prácticas institucionales y sociales, y que comprender el significado de una práctica social requiere la comprensión de ese léxico compartido, es decir, comprender la lengua y la historia que componen dicho léxico. En este sentido, que una conducta tenga significado para nosotros depende de que nuestra lengua nos haga ver la importancia de esa actividad. Así pues, la cultura propia no solo proporciona opciones, sino que también proporciona pautas para identificar el valor de las experiencias. Por consiguiente, las culturas societales deben ser protegidas porque son muy valiosas, no en y por sí mismas, sino porque únicamente mediante el acceso a una cultura societal las personas pueden tener acceso a una serie de opciones significativas. En resumen, siguiendo a Dworkin, Kymlicka asume que «la disponibilidad de opciones significativas depende del acceso a una cultura societal, así como de comprender la historia y la lengua de esa cultura, su léxico compartido de tradición y convención»<sup>13</sup>. Esta estrecha vinculación entre libertad individual y cultura, defendida originalmente por Dworkin, supone para

<sup>12</sup> Particularmente Dworkin (1985); cf. Kymlicka, *op. cit.*, 1996, pp. 120-122.

<sup>13</sup> Cf. R. Dworkin, *A Matter of Principle*, London: Harvard University Press, London, 1985, p. 228; citado por Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 120.

Kymlicka el primer paso en la defensa específicamente liberal de la existencia de derechos diferenciados en función del grupo. En efecto, para que pueda darse una elección individual significativa, los individuos no solo necesitan tener acceso a la información, sino también poder evaluarla reflexivamente mediante el acceso a la educación y la libertad de expresión y asociación. Es decir: los individuos necesitan acceder a una cultura societal.

Pero ¿necesitan realmente los miembros de una minoría nacional acceder a su propia cultura societal? ¿Por qué no permitir que las culturas nacionales minoritarias desaparezcan si tenemos la opción de facilitar el acceso de los miembros de las minorías nacionales a la cultura mayoritaria? Estas cuestiones que plantea Kymlicka no son retóricas: desde el pensamiento liberal no ha sido extraño infravalorar las dificultades que acarrear el aprendizaje de un idioma y la integración en una cultura societal ajena<sup>14</sup>. Sin embargo, aun cuando la integración resulta posible, se trata de un proceso muy costoso. E incluso allí donde las condiciones para la integración son más favorables, el deseo de las minorías nacionales es el de proteger su cultura societal. En efecto, Kymlicka y otros filósofos liberales han llamado la atención sobre los fuertes vínculos que unen a los individuos con su lengua y su cultura, de modo que es comprensible que la libertad que los liberales reclaman para los ciudadanos no consista tanto en la libertad para trascender la propia cultura cuanto la libertad para vivir plenamente dentro de la propia cultura societal, y que por consiguiente el Estado multinacional deba proteger las lenguas de las minorías nacionales<sup>15</sup>. Ello no significa, sin embargo, que la postura de Kymlicka deba identificarse con la postura comunitarista, pues, aunque liberales y comunitaristas afirman la profunda vinculación de las personas con su cultura, los comunitaristas se esfuerzan por promover una concepción compartida de la vida buena, aun cuando ello suponga la limitación de la capacidad de sus miembros para revisar libremente lo que es una vida buena. Por el contrario, la postura liberal que defiende Kymlicka es que las personas tienen libertad para juzgar los valores y las formas de vida heredados por tradición e incluso para apartarse de ellos; y que a los individuos no solo se les debe garantizar el derecho

---

<sup>14</sup> En este sentido, J. Waldrom, «Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative», *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25/3, 1992, pp. 751-793 afirma: «a freewheeling cosmopolitan life, lived in a kaleidoscope of cultures, is both, possible and fulfilling... Immediately, one argument for the protection of minority cultures is undercut. It can no longer be said that all people need their rootedness in the particular culture in which they and their ancestors were reared in the way that they need food, clothing, and shelter... Such immersion may be something that particular people like and enjoy. But they no longer can claim that it is something they need» (p. 762); citado por Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 123.

<sup>15</sup> En este sentido, J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993 afirma: «normally leaving one's country is a grave step: it involves leaving the society and culture in which we have been raised, the society and culture whose language we use in speech and thought to express and understand ourselves, our aims, goals, and values; the society and culture whose history, customs, and conventions we depend on to find our place in the social world. In large part, we affirm our society and culture, and have an intimate and inexpressible knowledge of it, even though much of it we may question, if not reject» (p. 222); citado por Kymlicka, *op. cit.*, 1996, p. 125.



legal para llevar a cabo esa revisión de la tradición, sino también las condiciones sociales que favorecen la revisión crítica de su cultura, fundamentalmente mediante una educación liberal.

#### IV. NACIONALISMO Y TOLERANCIA

Hemos visto hasta ahora que la práctica de libertad individual tal como es entendida por los liberales está íntimamente unida a la pertenencia a la propia cultura societal. Y hemos visto también que ese estrecho vínculo no solo justifica sino que incluso obliga a los Estados multinacionales a proteger a sus minorías nacionales. Sin embargo, es evidente que algunas naciones minoritarias y pueblos indígenas y algunos nacionalismos son profundamente antiliberales. ¿Cómo deben actuar los Estados liberales frente a tales grupos? ¿Dónde debe poner el Estado liberal sus límites de tolerancia con respecto a las minorías antiliberales?<sup>16</sup> A juicio de Kymlicka (1995: 108-9), existen dos límites básicos que los liberales deben imponer a los derechos nacionales y, en general, al multiculturalismo: en primer lugar, una concepción liberal de los derechos de las minorías no puede de ningún modo justificar las restricciones internas, es decir, la posibilidad de que una minoría nacional restrinja o coarte las libertades civiles y políticas básicas de sus propios miembros; en este sentido, todos los individuos, independientemente de su cultura societal de origen, deberían disfrutar de la capacidad para revisar las prácticas tradicionales de su comunidad, incluso para decidir si vale o no la pena permanecer en ella. En segundo lugar, una concepción liberal de los derechos de las minorías no puede de ningún modo justificar la opresión o explotación de otros grupos, es decir, la posibilidad de que un Estado restrinja o coarte las libertades civiles y políticas de los miembros de otro grupo por el hecho de pertenecer a ese grupo. Entre los casos de discriminación liberal del primer grupo Kymlicka ha señalado el caso de la discriminación del gobierno tribal de los indios pueblo contra aquellos de sus miembros que rechazan la religión tradicional, o la de aquellas minorías nacionales que discriminan a las niñas en materia educativa o que niegan a las mujeres adultas en su derecho a voto. Un ejemplo histórico de la discriminación intergrupal es el que se dio en Sudáfrica durante el periodo del apartheid. En resumen, una perspectiva liberal de la multiculturalidad exige la libertad intragrupal y la libertad intergrupal, de modo que las minorías nacionales tienen derecho a mantenerse como culturas societales solo si, y en la medida en que, esas minorías nacionales se gobiernen según los principios liberales.

La cuestión es qué hacer con las minorías nacionales que rechazan el principio liberal de la autonomía de los individuos y que desean organizar su sociedad siguiendo criterios tradicionales no liberales. Ante tal situación, Kymlicka se plantea si la insistencia en los derechos individuales no es una nueva forma de etnocentrismo

---

<sup>16</sup> Sobre esta importante cuestión, puede consultarse particularmente el capítulo octavo de Kymlicka, *op. cit.*, 1996.



y de intolerancia. En efecto, ¿no es intolerante forzar a una minoría nacional o a una secta religiosa pacífica a que organicen su comunidad bajo los principios liberales de libertad individual? Esta es una cuestión muy debatida dentro del propio liberalismo, tras la cual surge la paradoja que parece establecerse entre la libertad y la tolerancia como principios supremos de liberalismo. Según esta paradoja, el fomento de la libertad individual o de la autonomía personal conlleva un sentimiento de intolerancia hacia los grupos liberales, lo cual sería, a juicio de algunos<sup>17</sup>, una postura claramente iliberal. Los liberales que, como Kukathas, priman la tolerancia sobre la autonomía, aceptan más fácilmente las reivindicaciones de las minorías iliberales que desean imponer restricciones a sus miembros. Como contrapartida, estos mismos autores opinan que el Estado no debe prestarles ningún tipo de apoyo financiero o político. En resumen, el Estado debería acomodar en su territorio a los grupos iliberales, siempre y cuando no pidan ayuda ni intenten imponer sus valores a los demás. Kymlicka, sin embargo, se opone frontalmente a esta solución, y no solo porque no permite las protecciones externas, sino porque también legitima las restricciones internas. A juicio de Kymlicka, la tolerancia entendida desde el liberalismo no es una alternativa a la autonomía, sino más bien un aspecto de ella. En efecto, la tolerancia en Occidente, de origen religioso, se ha transformado en libertad de conciencia individual, concepción que está íntimamente unida a la autonomía o libertad individual. Evidentemente, hay otros modos de entender la tolerancia, como es el caso del sistema de los millet del imperio otomano, que desde 1456 hasta la segunda guerra mundial permitió en sus fronteras la convivencia y el autogobierno de tres minorías no musulmanas —judíos, griegos ortodoxos y armenios ortodoxos—. Sin embargo, el sistema de los millet no se regía por una tolerancia liberal, sino que era más bien una federación de teocracias cuyos miembros no disfrutaban de libertad de conciencia individual. Por consiguiente, a juicio de Kymlicka, no basta con afirmar que se desea la tolerancia, sino que hay que añadir qué tipo de tolerancia deseamos. Y el tipo de tolerancia que el liberalismo ha reivindicado no es el de la libertad colectiva de culto, sino la de la libertad de conciencia individual. La tolerancia liberal protege, por consiguiente, el derecho de los individuos a discrepar de su grupo, de igual modo que protege el derecho de los grupos a no ser perseguidos por el Estado.

## V. CONCLUSIONES

Frente al ideal cosmopolita que trajo consigo la Ilustración, el final del siglo xx podría describirse como «la era del nacionalismo». En efecto, el final de la Guerra Fría trajo consigo un creciente número de grupos nacionales que reivindican su identidad. Mientras para muchos liberales el nacionalismo representa una amenaza

---

<sup>17</sup> Así, por ejemplo, Ch. Kukathas, «Are There any Cultural Rights?», *Political Theory*, 29/1, 1992, pp. 195-139 y «Cultural Rights Again: A rejoinder to Kymlicka», *Political Theory*, 20/4, pp. 674-680.



a la democracia, otros filósofos multiculturalistas, entre los que se encuentra Will Kymlicka, defienden que las reivindicaciones nacionalistas son consistentes con los principios liberales de libertad individual y justicia social. Kymlicka subraya con fuerza que la vida política contiene una dimensión social ineludible, y que afecta a cuestiones como la lengua, el sistema educativo, las fronteras o el autogobierno. Conscientes de este hecho, la mayoría de las democracias occidentales han llevado a cabo políticas multiculturales que contemplan derechos diferenciados de protección de las minorías nacionales. El argumento fundamental esgrimido por Kymlicka y los pensadores multiculturalistas para llevar a cabo una política de apoyo a las minorías nacionales es que los principios liberales de libertad y justicia están íntimamente vinculados a la cultura societal propia, de tal modo que las democracias occidentales no solo debieran permitir a las minorías nacionales, sino también protegerlas e incluso fomentarlas. A juicio de Kymlicka, la política multicultural tiene dos límites de tolerancia: en primer lugar, los derechos de las minorías no deben permitir que un grupo oprima a otros grupos; y en segundo lugar, los derechos de las minorías no deben permitir que un grupo oprima a sus miembros. O expresado de otro modo: los políticos y filósofos liberales deberían garantizar que existe tanto igualdad entre los grupos como igualdad dentro de los grupos.

Recibido: octubre 2016  
Aceptado: noviembre 2016







A. Rodin, 1908-1909.



## RESEÑAS

LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA DESPUÉS DE HEGEL Y LA TAREA DEL PENSAR

MARTÍNEZ, F.J., *Pensar hoy: una ontología del presente*, Amargord, Madrid, 2015, 335 pp.

Considero muy especialmente atendibles las razones de quienes subrayan como función esencial del pensar la de orientar la mirada hacia la esfera de lo posible y el futuro y explorar el ámbito del sentido del mundo, del hombre y de la historia. El pensamiento, según este modo de ver, se ocuparía de los fines e ideales de la vida, sería anticipación de lo que todavía no es pero puede o debe ser y, partiendo de la evaluación de lo contenido como posibilidad en la realidad, confrontaría lo que es el presente con lo posible, para ir más allá de lo real en la dirección de lo posible y lo mejor. Bloch lo expresó muy bellamente en *El Principio Esperanza*: «Pensar significa traspasar», esto es, el pensar trasciende lo real hacia lo posible y lo ideal, busca la profundidad de las cosas, lo profundo en el sentido del tiempo, que es lo profundo hacia adelante. El pensamiento, dice Bloch, es utopía.

Bloch no es precisamente una referencia importante en el libro *Pensar hoy: una ontología del presente*. Sin embargo, en él sostiene su autor que el pensar puede ser concebido como el intento de llevar el presente al nivel del concepto con la vista puesta en el porvenir. Pensar, dice F.J. Martínez, comporta reflexionar a la vez sobre lo que hay y sobre lo que debe haber, proyectar sentido que guíe la acción del hombre a partir de la valoración de lo que es la realidad actual. Queda indicado con esto que la gran tarea del pensar en la actualidad es elaborar una ontología del presente que conceptualice el contexto actual de la globalización capitalista en términos que permitan al hombre actual comprender su

presente y anticipar su futuro. El libro *Pensar hoy...* reúne un conjunto de textos que analizan la actual situación postmoderna en tanto puede ser comprendida como un momento de crisis de la filosofía y en tanto comporta en y por sí misma una autocrítica de la modernidad, entendida esta como la época de la técnica y como un momento histórico que alumbró posibilidades que aún no han sido realizadas.

*Pensar hoy...* comienza con una reflexión sobre la tensión modernidad/postmodernidad, que ha sido un tema abordado ya antes por su autor en algunas de sus publicaciones. En las páginas de este libro dedicadas a la exposición del asunto se presta una particular atención a las críticas que se han hecho de la modernidad, poniendo de manifiesto el lado oscuro de esta o, lo que es lo mismo, aquello que le impidió a la modernidad llevar a realidad posibilidades que ella misma había alumbrado. Situado en una posición diferente de la de tantos críticos postmodernos de la modernidad, F.J. Martínez no se enseña de forma unilateral con la modernidad, sino que presenta una visión muy matizada tanto de esta como de la postmodernidad y, tomando en consideración la complejidad de fenómenos como los que aquí están en cuestión, hace una valoración de los mismos que se aparta pertinentemente de la contraposición maniquea de buenos y malos. En más de una ocasión se ha señalado que es la misma modernidad la que se critica a sí misma y genera sus propios críticos. F.J. Martínez advierte no solo que son modernos algunos de los críticos más relevantes de la modernidad (Marx, Nietzsche, Freud), sino también que a la modernidad no podemos superarla nunca del todo y que la postmodernidad es la reflexión crítica de la modernidad más que la superación que vaya a eliminar a esta, entre otras razones,







porque la postmodernidad también tiene su lado de sombra y no es posible asignarle el papel de ser la alternativa total a la modernidad.

Indudablemente queda fuera de discusión que el giro hacia la inmanencia y hacia la autoafirmación del hombre que se produce en la modernidad tiene como consecuencia que la ciencia y la técnica ocupen un lugar decisivo en la vida de los hombres y en la reflexión de los pensadores. Por esa razón dice F.J. Martínez que pensar el presente, pensar nuestra época postmoderna, exige de forma prioritaria pensar la técnica moderna, pensar «la época de la técnica entre modernidad y postmodernidad». En *Pensar hoy...* la técnica es objeto de un tratamiento especial, que tiene como referencia destacada la reflexión heideggeriana sobre el particular. Entre los filósofos contemporáneos Heidegger es la ilustración paradigmática del pensador profundamente consciente tanto de la importancia trascendental del fenómeno de la técnica moderna como de la necesidad de pensar la esencia de la técnica y, por ello, el autor de *La pregunta por la técnica* es uno de los principales interlocutores de F.J. Martínez en *Pensar hoy...*, del mismo modo que lo es también Ortega y Gasset, presentado muy acertadamente como uno de los primeros pensadores postmodernos y como uno de los grandes teóricos de la técnica.

El asunto más extensamente debatido en *Pensar hoy...* es el que concierne a la posibilidad, papel y sentido de la filosofía en la época de la superación de la metafísica y del dominio planetario de la técnica. Al plantear la decisiva cuestión «Para qué aún filosofía», da expresión Adorno a una inquietud de la que se han hecho eco muchos de los pensadores que después de Hegel se han ocupado de temas tradicionalmente tratados por la filosofía. Las respuestas que se han dado a esta cuestión han sido muchas y muy diferentes, y entre ellas no faltan las de quienes creen que la filosofía ya no tiene ningún papel o que, en todo caso, la única tarea que podría serle confiada aún no podría ser otra que la de dar cuenta de su propio final, pues ha llegado el momento histórico, piensan, en el que resulta ya ineludible proclamar el acabamiento no solo de la filosofía como metafísica, sino también de la filosofía sin más. F.J. Martínez defiende

que la idea del final de la filosofía forma parte del modo de ver de la modernidad tardía y que ese final fue anunciado tanto desde las filas del marxismo como desde el positivismo y la hermenéutica. Marx, Comte, Kierkegaard y Nietzsche pueden ser catalogados, en opinión del autor de *Pensar hoy...*, no solo como figuras de signo postmetafísico, sino también como portavoces de una ocupación intelectual que cabe calificar de postfilosófica: son precursores de una época que se encuentra más allá de la filosofía, la cual ha desaparecido y ya no es objeto de atención, bien porque se ha llegado a la convicción de que es inútil (es el caso de algunos pensadores analíticos), bien porque se piensa que su destino es ser realizada-superada (punto de vista del que tenemos ilustres representantes en el marxismo).

Para ilustrar la tesis de la deriva postfilosófica de la filosofía contemporánea lleva a cabo F.J. Martínez un detallado análisis de la reacción que se produce en el siglo XIX ante la que suele ser considerada la última gran filosofía total y la culminación de la filosofía occidental: el sistema idealista de Hegel. De esa reacción, según expone F.J. Martínez, surgen tres constelaciones de pensamiento que son ya metafísicas: tres formas de situarse más allá de la filosofía tradicional que ocupan un lugar importante dentro de lo que es conocido como filosofía contemporánea. En contra de la concepción heideggeriana según la cual los movimientos de reacción frente a la metafísica hegeliana siguen siendo metafísica, sostiene F.J. Martínez que el marxismo, el positivismo de Comte y el existencialismo de Kierkegaard representan en muchos puntos una ruptura con la metafísica e, incluso, con lo que hasta Hegel recibía la denominación de filosofía.

Vinculada en *Pensar hoy...* a la reacción antifilosófica contra el pensamiento especulativo de Hegel, la constelación marxiana (izquierda hegeliana, Marx y Engels, pensadores marxistas) encarna la disolución de la filosofía clásica en la ciencia social y en la política revolucionaria. F.J. Martínez se apoya en la interpretación que de Marx y del marxismo hacen Korsch, Della Volpe, M. Rossi, H. Lefebvre, M. Sacristán y otros, para sostener que la teoría materialista de la historia de Marx configura un pensamiento metafilosófico que se caracteriza por no ser ya

filosofía, por estar en conexión con la ciencia, aunque no puede ser denominado de forma plena ciencia, así como por presentarse en forma de una teoría de la praxis que, en contraposición a la filosofía tradicional, abandona el terreno de la ideología y de la pura teoría especulativa para ponerse al servicio de la tarea de transformar la realidad. La tesis marxiana de la realización-superación de la filosofía tiene, en la interpretación que de ella hace F.J. Martínez, un sentido postfilosófico: la metafilosofía marxiana es una realización práctica de la filosofía y deviene ella misma momento de la praxis, pudiendo aseverarse, en consecuencia, que aspira a superar la filosofía realizando los ideales de esta.

De la constelación positivista (Comte, pragmatismo —Peirce, James, Dewey, Rorty—, neopositivismo o empirismo lógico, filosofía analítica) afirma F.J. Martínez que, con la disolución de la filosofía en las ciencias, en el análisis del lenguaje y en la discusión democrática, se aleja tanto de lo que fue la filosofía tradicional que con toda justicia cabe calificarla de postfilosofía. Aun reconociendo que los neopositivistas no dejan de hacer uso del término «filosofía», piensa F.J. Martínez que el sentido en que la entienden supone un cambio tan radical en la concepción de la misma que resulta razonable situarlos más allá de la filosofía, a la vez que comparte el punto de vista de quienes como Ayer dicen que la mayor parte de la filosofía histórica fue metafísica y que por ello tal vez debiera abandonarse el término filosofía. Los términos en que se resuelve el análisis del estatuto teórico del positivismo pueden hacerse extensivos a la constelación existencial-hermenéutica (Kierkegaard, Nietzsche, Ortega, Heidegger, Derrida, etc.), a la que F.J. Martínez asocia a la disolución estética de la filosofía clásica (metafilosofía como poetización del pensamiento): lo que hacen estos pensadores, al igual que lo que hicieron Marx o los positivistas, es tan diferente de la filosofía tradicional que no puede seguir siendo denominado filosofía.

La tesis de la deriva postfilosófica del pensamiento contemporáneo plantea algún problema. Ciertamente es un hecho incontestable que hay filósofos contemporáneos que han declarado acabada la época de vigencia de la filosofía. Así, una figura tan relevante del pensamiento

del siglo xx como Heidegger, cuando habla del final de la filosofía, parece estar sugiriendo que ya no habrá más filosofía y que el futuro será postfilosófico. Al menos en algunos textos de *El final de la filosofía y la tarea del pensar* Heidegger hace referencia a un pensamiento al que, tras el final de la filosofía, le está reservada una tarea que la filosofía no podría asumir. Da a entender con ello que al final de la metafísica va unido el final de la filosofía y que este abre paso a un nuevo pensamiento que ya no es filosofía. En términos parecidos se expresa Ortega y Gasset cuando, en un texto de los años 40 (*Origen y epílogo de la filosofía*), advierte que lo que en aquel momento comenzaban a hacer algunos como si fuera filosofía tal vez ya no era una nueva filosofía, sino algo diferente de la filosofía. Creo, sin embargo, que la tesis del final de la filosofía plantea al menos el problema de que no tiene validez para filósofos que, como Adorno o Habermas, defendieron abiertamente el papel de la filosofía y, porque creían que hay funciones que siguen siendo competencia propia de la filosofía, optaron por plantear el problema de la filosofía en estos términos: ¿para qué seguir con la filosofía? Para Habermas, Hegel es el final de la «gran filosofía» y de la metafísica, no de la filosofía. Se apunta con esto que vivimos en una época postmetafísica, no en una época postfilosófica. Y en medida mucho menor puede ser aplicado el tópico del final de la filosofía a una corriente tan importante de la filosofía contemporánea como la fenomenología, a la que pertenecen filósofos de una enorme relevancia (Husserl, Hartmann, Scheler, Sartre, M. Ponty, etc.) que nos han dejado una obra de clara impronta no solo filosófica sino también ontológica. Es lo que cabe aseverar asimismo de algunas figuras capitales de la hermenéutica como Gadamer y P. Ricoeur, o de importantes filósofos marxistas como Lukacs y Bloch, que también defendieron decididamente el papel tanto de la filosofía en general como de la ontología. El frente de los filósofos contemporáneos que apuestan por la filosofía y la ontología es lo suficientemente representativo como para que pueda haber pensadores y estudiosos de la filosofía que admitan que vivimos en una época postmetafísica, pero no que esta sea también una época postontológica





y, mucho menos, postfilosófica. Algunos de ellos podrían cuestionar incluso que la época contemporánea sea caracterizada como postmetafísica, dado que en ella ocupan lugar destacado no solo pensadores que abogan por una ontología sin metafísica, sino también filósofos importantes, como Bergson, Whitehead, Scheler, Hartmann, Jaspers, Zubiri, Rosenzweig o Levinas, expresamente comprometidos con una orientación metafísica de su pensamiento.

En cualquier caso, tal vez no deje de tener visos de razonable pensar que en algún sentido nos hallamos aquí ante una cuestión de lenguaje, pues no existen razones que excluyan de forma incuestionable que veamos, al menos en algunas de las denominadas postfilosofías, no una radical negación de la filosofía, sino más bien otra forma de hacer filosofía. Y, desde luego, no faltan intérpretes que piensan que «filosofía» se dice de muchas maneras y que lo que hacen algunos de los pensadores incluidos en las denominadas constelaciones postfilosóficas es filosofía, esto es, otra forma de poner en práctica la tarea de pensar filosóficamente. El filósofo marxista E. Bloch sostiene que la filosofía no desaparecerá nunca y que, cuando Marx habla de superación de la filosofía, se refiere a un determinado tipo de filosofía (la filosofía contemplativa), no a toda filosofía posible o futura, no a la filosofía crítica orientada a la transformación del mundo. Lo que proclama la tesis de Marx de la superación de la filosofía sería, en opinión de Bloch, no el final de la filosofía, sino una transformación de la filosofía: el marxismo es una filosofía, dice Bloch, una nueva filosofía, y lo nuevo de esta filosofía estaría en su cometido revolucionario, no en que ya no sea filosofía. Y también en relación con el pensar del futuro preconizado por Heidegger ha señalado más de un comentarista que se trata de una nueva filosofía y que como tal es presentada por el mismo Heidegger en algunos de sus textos. F.J. Martínez asume por momentos este punto de vista: dice que la superación de la filosofía no aniquila lo superado, sino que lo conserva de otra manera, sostiene que el pensamiento de Marx contiene fragmentos de ciencia social junto a fragmentos de reflexión filosófica y se hace eco de que L. Althusser piensa que Marx funda una nueva filosofía. Reconoce incluso el autor

de *Pensar hoy...* que algunos de los pensadores que él presenta como postfilósofos en ocasiones conciben su propio pensamiento como una nueva modalidad de filosofía, pero acaba pesando más en su modo de ver y de expresarse la idea de que lo que se entiende por filosofía está hasta tal punto asociado a lo que hacían Hegel y los filósofos tradicionales que la revolución llevada a cabo por Feuerbach, Marx, etc., en la forma de hacer filosofía puede ser interpretada como un salto más allá de la filosofía.

Es necesario preguntarse en todo caso si, incluso asumiendo el supuesto del final de la filosofía, no sigue resultando en alguna medida problemática la idea de situarse de forma absoluta y total fuera del territorio de la filosofía, ya que ni siquiera en esa situación podemos dejar de hacer frente a cuestiones, como la que inquiere por el final mismo de la filosofía, que exigen ser consideradas como propias de la filosofía. Esta es la razón por la que se habla de metafilosofía. La reflexión sobre la posibilidad, la justificación, el sentido, o en su caso la inutilidad y el final de la filosofía, cae dentro del ámbito de lo que puede ser asignado como objeto a una metafilosofía. F.J. Martínez se plantea la siguiente cuestión: ¿en qué sentido cabe seguir considerando filosofía a un pensamiento que ya no es solo postmetafísico sino también postfilosófico? Su respuesta trae a colación a la metafilosofía, entendiéndola por tal el pensamiento que se produce en una época postfilosófica, en la que se piensa que la filosofía, al menos en su sentido tradicional, ya no es posible. A esa metafilosofía le correspondería dar cuenta del final de la filosofía. Con ello la filosofía, después de su muerte, sobreviviría como metafilosofía ocupándose de sí misma y de su final.

Ahora bien, debe añadirse a lo indicado que la postfilosofía no se despoja de todo contenido y no se limita a ser reflexión sobre el sentido de la filosofía, sino que está en situación de hacer indicaciones más precisas sobre el territorio en el que se mueve. Un pensamiento que asuma la condición postfilosófica de la época actual, dice F.J. Martínez, ha de tener una vertiente práctica, ha de contar con los resultados de las ciencias y hará las cuentas con lo singular. Estimo de interés señalar que, por lo que a la justificada exigencia de una positiva relación de la postfi-

los filosofía con la ciencia se refiere, convendría en la actualidad no ignorar las advertencias que importantes filósofos contemporáneos (Nietzsche, Husserl, Heidegger, M. Ponty, Ortega, Bloch, Gadamer, etc.) han hecho sobre determinadas orientaciones de la ciencia moderna como el positivismo, el naturalismo, el objetivismo, su constructivismo y abstractismo reduccionista, su pragmatismo y vinculación a la tecnocracia, y, en ocasiones, un cientifismo unido a la ignorancia de los límites de la ciencia. Sospecho que F.J. Martínez se hace eco de esto cuando apunta que el pensamiento postfilosófico, aunque ha de contar con los resultados de la ciencia, ocupará un lugar más próximo a la literatura que a las ciencias. Se puntualiza asimismo en *Pensar hoy...* que la postfilosofía será un pensamiento de la finitud, un modo de pensar que se aparta del dogmatismo de la filosofía tradicional y que no aspira ya a una verdad absoluta, ni al sistema total con respuestas para todo, ni a encontrar un fundamento último del saber, aunque tampoco se resigna al silencio. Y, consciente de que no es fácil salir de la metafísica, y todavía menos de la filosofía, ya que incluso para ir más allá de la metafísica o de la filosofía es necesario tomar prestados recursos de la metafísica y la filosofía tradicionales, propone F.J. Martínez, prolongando una línea de pensamiento que viene de Derrida, que la postfilosofía mantenga una relación de continuidad/discontinuidad con la tradición e intente superarla introduciendo en ella pequeñas diferencias, esforzándose en elaborar un pensamiento que sea consciente de la herencia que lleva consigo y que mantenga una relación irónica y subversiva con sus propios presupuestos metafísicos. Esto supone, dice, que quizás durante algún tiempo «tengamos que actuar en la frontera de la filosofía, en el límite, desplazándolo y transformándolo».

Junto a Derrida, Foucault y el marxismo, es Deleuze, en cuya obra es F.J. Martínez un reconocido especialista, otro de los pensadores que más claramente ha influido la idea de postfilosofía que este propone. La superación metafilosófica de la filosofía por la que se apuesta en *Pensar hoy...* coincide en sus opciones más decisivas con el proyecto deleuziano, inspirado en Nietzsche, de ir más allá de la imagen clásica, de la imagen dogmática y moral del pensamiento basada en las filosofías de Platón, Descartes, Kant, etc. La postfilosofía será, por tanto, un pensamiento no representativo, un pensamiento del sentido, de la superficie, la univocidad y la intensidad, de lo virtual, de los problemas y las preguntas, de la inmanencia, de la diferencia y la repetición, del acontecimiento, un pensamiento que reivindica una razón reconciliada con la sensibilidad y los sentimientos, y que piensa la vida en todas sus vertientes y variedades.

*Pensar hoy: una ontología del presente* contiene aportaciones de un enorme interés. Combinando magistralmente una gran precisión y un notable rigor expositivos con una admirable claridad, este libro ofrece una reflexión profunda, muy bien documentada y sólidamente argumentada sobre la modernidad y la técnica, sobre la actual situación postmoderna y sobre el sentido del pensar en la época del dominio de la técnica, de la superación de la metafísica y de la crisis de la filosofía. Nos hallamos por otra parte ante un trabajo que tiene el mérito de dar expresión a la firme convicción del autor sobre el necesario compromiso del pensamiento con la vida y con la acción. Es libro de obligada lectura para todo aquel a quien inquiete el problema que siempre fue y sigue siendo la filosofía.

Antonio PÉREZ QUINTANA  
(Universidad de La Laguna)



UN MAPA PARA LA LECTURA DE ORTEGA<sup>1</sup>  
(A map for the reading of Ortega)  
Javier ZAMORA (ed.). *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, 370 pp.

Leer a Ortega en profundidad es un ejercicio difícil, un ejercicio que queda certeramente ilustrado en aquella hermosa figura con la que Pedro Cerezo titulara su ya canónico estudio sobre la obra del filósofo madrileño: *voluntad de aventura*. La dificultad, desde luego, nada tiene que ver con aquella claridad expositiva que tan genuinamente reconocemos a la prosa de Ortega, siempre agradecida y estimulante para con el lector atento, y que él defendía incansablemente como «la cortesía del filósofo»; estriba, en cambio, en la inmensidad de su obra, tanto en lo que atañe a su extensión como a su riqueza y diversidad temática y teórica. Consciente de la magnitud del reto, Javier Zamora Bonilla, coordinador del proyecto de esta *Guía Comares de Ortega y Gasset* (2013), recurre a la metáfora orográfica para presentar el trabajo objeto de esta reseña: un libro que trata de hacer transitable al lector de los textos orteguianos el conjunto de una obra repleta de pliegues, de «valles, riberas, mesetas y montañas», una ruta exigente, compuesta de innumerables paisajes y no pocas bifurcaciones. No menos acertado habría sido recurrir a la metáfora oceánica, a aquella imagen del naufragio irremisible tan pronta a asomar siempre de la pluma de Ortega, la vida como el hallarse inmerso a cada instante en un medio extraño y desbordante en el que la orientación solo se gana en el esfuerzo natatorio. Hay en toda primera incursión en la obra orteguiana, si se da en zambullida espontánea y desprovista de auxilio hermenéutico, algo de esta radical sensación de perdición.

«Náufragos en el parejo océano de la escritura», según reza el *Comentario a «El Banquete»*

de Platón, precisamos disciplinarnos en el hábito del «leer en permanente alerta». La *Guía Comares* cumple, en este sentido, una primera y principal función, nada menos que la de ayudar a leer a Ortega. Y lo hace no mediante la imposición de una lectura unívoca y cerrada, sino que, como nos advierte su introducción, «orienta, indica los senderos», prepara la auténtica travesía, en consonancia con aquel principio tempranamente formulado en las *Meditaciones del Quijote*: «Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto». Sugiere, pues, *modi res considerandi*, vías de aproximación a los textos orteguianos. El clásico es el tesoro de los métodos, y el tesoro de Ortega es aún copioso y fecundo; pero, para evitar caer en la esterilidad de la idolatría, se hace necesario un leer atento y delicado, crítico y comprometido con el presente, un leer que es *intelligere*: ver en escorzo, «leer pensativo». Recuperando la lúcida sentencia de Van Gogh, «hay que aprender a leer y a vivir», y ambas cosas, en Ortega, forman parte de una misma experiencia: la de la razón vital, razón en y para la vida, razón al servicio del presente y sus exigencias. Se trata, en fin, de profundizar en la obra orteguiana tras la pista de «una mirada con la que podamos dirigirnos al panorama filosófico y cultural de nuestra época y, sobre todo, a los problemas que a todos nos conciernen».

El logro fundamental de esta *Guía Comares* es, precisamente, el de desentrañar el potencial intelectual de un Ortega puesto en perspectiva, a la altura de los tiempos, ya no perpetuando el repertorio de lugares comunes de la crítica, sino en un ajuste de cuentas con y desde el presente que permita la proyección hacia «un futuro más vividero» —imperativo categórico del *raciovitalismo*—, potenciando aquellos aspectos de su obra que aún hoy ofrecen un suelo fértil de ideas con las que pensar nuestra propia circunstancia. Y como toda realidad se ofrece en una multiplicidad de perspectivas, así este Ortega es reconstruido en la síntesis de sus diversas facetas y etapas, convocándose en el transcurso de las más de trescientas cincuenta páginas de la *Guía*, entre otros, al escritor, al teórico del arte, al sociólogo, al crítico comprometido con el destino de

<sup>1</sup> Trabajo cofinanciado por la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información de la Consejería de Economía, Industria, Comercio y Conocimiento y por el Fondo Social Europeo (FSE) Programa Operativo Integrado de Canarias 2014-2020, Eje 3 Tema Prioritario 74 (85%).

España y, por supuesto, al filósofo en sus innumerables vertientes (fenomenólogo, filósofo de la historia, hermenéuta o metafísico entre tantas otras). Un cruce de trayectorias cuya integración simboliza la voluntad incansable de fundar una filosofía que, ante el derrumbe de la modernidad y de la imagería substancialista, fuera capaz de hacerse cargo del carácter radicalmente dinámico y complejo de lo real sin renunciar por ello al compromiso racional ni a la disposición crítica. Quizás en ello sea donde mejor se nos revela la viva actualidad del pensamiento orteguiano.

Para acometer esta labor de reconstrucción *desde dentro* de la obra de «uno de los pensadores que más contribuyó a replantear los problemas fundamentales de la filosofía del siglo xx», Javier Zamora Bonilla —responsable de títulos como la biografía *Ortega y Gasset* (2002) o la edición conmemorativa del centenario de *Meditaciones del Quijote* (2014)— congrega a un número notable de especialistas en los diferentes aspectos de la obra de Ortega: «Gente ni del todo moza, ni del todo veja», algunos con una dilatada trayectoria dentro de la escolástica de los estudios orteguianos, otros que la han iniciado recientemente; todos ellos, desde la singularidad de su punto de vista y especialización particular, proporcionan al lector numerosas claves interpretativas que abren vías de acceso a la inmensa bibliografía orteguiana y ofrecen una visión sintética de la misma. El libro está estructurado en cuatro partes principales: «Biografía de una filosofía», «El estilo de un pensamiento abierto», «Temas orteguianos» y «Bibliografía» (dentro esta última encontramos, a modo de epílogo, un interesante capítulo dedicado de forma más directa y didáctica al propósito de facilitar la identificación de los textos fundamentales para iniciarse en el pensamiento de Ortega). En ellas quedan retratadas ejemplarmente las principales inquietudes teóricas de nuestro pensador (con la única ausencia notable, quizás, de un estudio específico y pormenorizado sobre sus abundantes y aún fructíferas reflexiones acerca del fenómeno del lenguaje), los estímulos en cuyo influjo y reflujo se configura la originalidad de su filosofía, y las particularidades formales de su escritura (así como las profundas implicaciones vitales y

teóricas en ella cifradas). Todo ello es sazonado con algunos datos biográficos e históricos muy generales que favorecen una contextualización básica de las ideas expuestas.

A la multiplicidad de los puntos de vista hemos de sumar la riqueza interpretativa que atesora la *Guía*, en la medida en que no obedece a una línea de lectura unificada y simplificada por la vía de un consenso forzado entre sus autores, sino que mantiene los matices que cada uno de ellos ha aportado a la obra —el corazón, no se olvide, «reparte los acentos» complicando la perspectiva visual e intelectual—, deja abiertas al debate numerosas cuestiones y temáticas. Es de agradecer, en este sentido, el talante crítico que impregna sus páginas, prudentemente alejado de la tentación panegirista y laudatoria, siempre abierto a señalar algunos de los puntos en los que cabe discutir las ideas del filósofo y respecto a los cuales el lector ha de asumir la responsabilidad de contrastarlos con la vivencia efectiva de los textos originales y decidir su posicionamiento.

Escapa a la brevedad de las páginas de esta reseña la posibilidad de dar cuenta del contenido, la originalidad y el alcance de cada uno de los capítulos que componen el libro, y puesto que hacerlo parcialmente (centrándome en destacar el trabajo de algunos de sus autores y renunciando arbitrariamente a profundizar en el resto) iría en menoscabo del espíritu de la obra y de la excepcional factura de su conjunto, encomiendo al posible lector la tarea de descubrir por sí mismo la pluralidad de horizontes hermenéuticos que el trabajo abre a los escritos del propio Ortega, haciéndonos los vivos y actuales, proyectando sobre ellos un *maximum* de reverberaciones que les permiten rendir su servicio a la vida presente, potenciarla y clarificarla. Y es que, en definitiva, «leemos a Ortega para vivir más plenamente, no para repetir lo que Ortega dijo o quiso decir; sólo así estamos siendo muy orteguianos».

La *Guía Comares de Ortega y Gasset* se establece, en conjunción con el proyecto bibliográfico de la editorial Taurus que condensa en diez tomos las *Obras Completas* del filósofo madrileño —y que constituye una referencia fundamental para el adecuado aprovechamiento



de esta lectura—, como una de las empresas más ambiciosas realizadas en las últimas décadas en el campo de los estudios orteguianos, imprescindible para quien inicia en ellos su singladura y de un valor comparativo inestimable para quien

busque releer a Ortega desde una óptica crítica y actualizada.

Francisco Javier CLEMENTE MARTÍN  
Universidad de La Laguna



# REVISORES

Concepción ORTEGA CRUZ (ULL)

María del Rosario HERNÁNDEZ BORGES (ULL)

José M. de CÓZAR ESCALANTE (ULL)

Roberto RODRÍGUEZ GUERRA (ULL)

Marcos HERNÁNDEZ JORGE (ULL)

Carlos MARZÁN TRUJILLO (ULL)

Chaxiraxi M.<sup>a</sup> ESCUELA CRUZ (ULL)



#### INFORME DEL PROCESO EDITORIAL DE LA REVISTA *LAGUNA* 39, 2016

El equipo de dirección se reunió en las primeras quincenas de los meses de mayo y julio de 2016 para tomar decisiones sobre el proceso editorial del número 39 de *LAGUNA*. El tiempo medio transcurrido desde la recepción hasta impresión final de los trabajos fue de 6 meses.

Estadística:

N.º de trabajos recibidos en *LAGUNA*: 8.

N.º de trabajos aceptados para publicación: 8 (100%). Rechazados: 0 (0%).

Media de revisores por artículo: 6.

Media de tiempo entre aceptación y publicación: 2 meses.

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

**ULL** | Universidad  
de La Laguna

