

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

35

2014



Revista
LAGUNA

Revista LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

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

e-mail: 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), Karina P. Trilles Calvo (Facultad de Letras, Universidad de Castilla-La Mancha), Juan José Acero (Facultad de Letras, Universidad de Granada), Francisco J. Martínez (UNED), Javier Peña Echeverría (Universidad de Valladolid), Wenceslao J. González (Facultad de Humanidades, Universidad de La Coruña), María José Agra (Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela), Bernat Riutort Serra (Universitat de les Illes Balears) y Hans Hemuth Gander (Albert Ludwig Universität, Freiburg i. Br.)

SECRETARÍA

María del Rosario Hernández Borges

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
Tel.: 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
35

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2014

LAGUNA : Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. — N° 1 (1992)-.- La Laguna : Universidad,
Servicio de Publicaciones, 1992-
Semestral. Hasta N° 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 recensiones de libros) se podrá hacer a lo largo del curso académico a través del *e-mail* rlaguna@ull.es.

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

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

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

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.

La CORRESPONDENCIA relativa a intercambios, venta de ejemplares, etc., debe dirigirse a Laguna. Revista de Filosofía. *e-mail* svpub@ull.es. Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna. Campus Central. 38071. Tenerife. España.

El precio del número suelto es de 14 euros para los particulares y de 10 euros para los miembros de la comunidad universitaria.

SUMARIO/CONTENS

Liberalismo sin humanismo: Michael Foucault y el credo de libre mercado, 1976-1979 / Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the free-market creed, 1976-1979 <i>Michael C. Behrent</i>	9
La recepción de Michel Foucault en Méjico, EE. UU. y España / The reception of Michel Foucault in Mexico, United States and Spain <i>Valentín Galván García</i>	41
La recepción del positivismo en la Junta para Ampliación de Estudios / The reception of positivism in the Junta para Ampliación de Estudios <i>Margarita Santana de la Cruz</i>	61
Sobre los dos conceptos de democracia en Spinoza / On Spinoza's two concepts of democracy anew <i>José Ángel Valero Martínez</i>	73
Duración y eternidad en la <i>Ética</i> de Spinoza: una aproximación al tercer género de conocimiento / Duration and eternity in Spinoza's <i>Ethics</i> : an approach to the third kind of knowledge <i>Daniel Álvarez Montero</i>	91
Karel Kosík, marxismo y heideggerianismo en los albores de la Primavera de Praga / Karel Kosík, marxism and heideggerianism at the dawn of the Prague Spring <i>Jordi Magnet Colomer</i>	111
RECENSIONES/REVIEWS	
SPINOZA: MATERIALES, PROBLEMAS, NOCIONES / SPINOZA: MATERIALS, PROBLEMS, NOTIONS. Pierre-François Moreau, <i>Spinoza. Filosofía, física y ateísmo</i> <i>Daniel Álvarez Montero</i>	133



¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA? / PHILOSOPHY, WHAT IS IT FOR? Simon Blackburn, <i>Pensar. Una incitación a la filosofía</i> <i>Manuel Liz Gutiérrez</i>	136
ORTEGA DESDE DENTRO / ORTEGA FROM WITHIN. Jordi Gracia, <i>José Ortega y Gasset</i> <i>Francisco Javier Clemente Martín</i>	140
UN NUEVO ANÁLISIS DEL PAPEL DE LA REPRESENTACIÓN Y MODELOS EN LA CIENCIA / A NEW ANALYSIS OF THE ROLE OF REPRESENTATION AND MODELS IN SCIENCE. Wenceslao J. González (ed.), <i>Bas van Fraassen's approach to representation and models in science</i> <i>Rafaela G. Elskamp</i>	142





Piet Mondrian, 1911-1912.

LIBERALISMO SIN HUMANISMO: MICHAEL FOUCAULT Y EL CREDO DE LIBRE MERCADO, 1976-1979¹

Michael C. Behrent
Appalachian State University
behrentmc@appstate.edu

RESUMEN

Las conferencias de Foucault de 1979 deben interpretarse como un respaldo estratégico al liberalismo económico. El «momento neoliberal» de Foucault deberá situarse en el contexto del cambio de lealtades que transformó la política intelectual francesa en la década de los setenta.

PALABRAS CLAVE: Foucault, liberalismo económico, antihumanismo, biopoder, gubernamentalidad.

ABSTRACT

«Liberalism without humanism: Michel Foucault and the free-market creed, 1976-1979». Foucault's 1979 lectures should be read as a strategic endorsement of economic liberalism. Foucault's «neoliberal moment» must be situated in the broad shift of allegiances that transformed French intellectual politics in the 1970s.

KEY WORDS: Foucault, economic liberalism, anti-humanism, biopower, governmentality.

Desde hace algún tiempo, Michael Foucault se ha convertido en una figura familiar en la vida académica americana. Se espera que estudiantes graduados en Humanidades y Ciencias Sociales dominen la densidad y voluminosidad de sus libros. Sus obras se han convertido en material básico de los cursos de pregrado en los que sus extraños términos y formulaciones crípticas —la «muerte del autor», «poder/conocimiento», «cuerpos y placer»— todavía pueden provocar una emoción de subversión intelectual en los crédulos alumnos de segundo año. Además, el pensamiento de Foucault ha dado lugar a multitud de disciplinas y metodologías. Sus ideas relativas a la conexión existente entre cuerpo y poder, por ejemplo, han sido objeto de debate para una generación de pensadoras feministas². En el ámbito de la teoría *queer*, Foucault se ha convertido en una figura canónica, hasta el punto de que, en una ocasión, un destacado experto comentó: «Si Michael Foucault no hubiera existido, la política queer tendría que haberlo inventado»³. Su amplia sombra se cierne también sobre el ámbito de los estudios poscoloniales. En 1995, Anne





Stoler señaló «no hay un solo marco analítico, en la última década, que haya copado el campo de los estudios coloniales como lo ha hecho el de Foucault»⁴. Guiados por su característica noción de «discurso», los historiadores han acordado las transiciones culturales y lingüísticas de la década de los ochenta⁵. En Europa y Estados Unidos ha surgido una subdisciplina basada sólo en el análisis de uno de los conceptos acuñados por Foucault a finales de los años setenta: «gubernamentalidad»⁶. Dos revistas especializadas se han dedicado exclusivamente a su pensamiento⁷.

Huelga decir, sin embargo, que no todos los comentarios dedicados a Foucault han sido hagiográficos, y ni siquiera comprensivos. Algunas feministas denuncian sesgos de misoginia en sus trabajos, mientras que algunos teóricos poscoloniales detectan en sus propuestas rasgos de un preocupante eurocentrismo. No cabe duda de que Foucault mantiene la capacidad de generar polémica, como ocurrió durante las guerras culturales de la década de los noventa cuando Camille Paglia acusaba a Foucault de manifestar la «misma combinación de abstracción maníaca y ansias de poder personal que desembocó en la situación desquiciada de los campos de concentración»⁸. Sin embargo, podemos sospechar que quienes manifiestan tales hostilidades se encuentran insertos en el contexto de lo que podríamos denominar la última «guerra» académica. A pesar de su carácter controvertido, la propuesta teórica de Foucault se ha convertido, finalmente, en algo familiar: al igual que ocurre con

¹ Este artículo se publicó originalmente con el título «Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976-1979» en *Modern Intellectual History* 6: 3, noviembre 2009, pp. 539-568. El autor desea agradecer su colaboración a las siguientes personas e instituciones: Eric Boehme, Catherine Cole, Scott Johnson, Anthony LaVopa Samuel Moyn, Jerrold Seigel, a los departamentos de Historia y Psicología de la Universidad de Denison y al Seminario Carolina de estudios sobre la cultura francesa.

² Véase: J. SAWICKI, *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body*, New York, 1991; M. A. McLAREN, *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*, Albany, New York, 2002 y L. McNAY, *Foucault and Feminism: Power, Gender, and the Self*, Boston, 1993.

³ D. M. HALPERIN, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, New York, 1995, p. 120. Sobre Foucault y la teoría queer, véase también: J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, 1990 y T. SPARGO, *Foucault and Queer Theory*, Duxford, UK y New York, 1999.

⁴ A. L. STOLER, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, 1995, 1. Véase también: E. SAID, *Orientalism*, New York, 1978 y R. GUHA, G. C. SPIVAK, eds., *Selected Subaltern Studies*, New York, 1988, especialmente el capítulo titulado «Developing Foucault».

⁵ Véase: P. O'BRIEN, «Michel Foucault's History of Culture», en L. HUNT, ed., *The New Cultural History*, Berkeley, 1989, pp. 25-46 y J. GOLDSTEIN, ed., *Foucault and the Writing of History*, Oxford, UK, y Cambridge, MA, 1994.

⁶ El texto fundamental sobre «governmentality studies» es: G. BURCHELL, C. GORDON, y P. MILLER, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago, 1991.

⁷ *The History of the Present*, editado por P. RABINOW de la Universidad de California en Berkeley, aparecido entre 1985 y 1988. La revista on-line *Foucault Studies*, fundada en 2004, está disponible en la siguiente dirección electrónica: www.foucault-studies.com.

⁸ C. PAGLIA, «Junk Bonds and Corporate Raiders: Academe in the Hour of the Wolf», en *Sex, Art, and American Culture*, New York, 1992, p. 224.

Marx o Freud, a quienes reconocemos sus méritos aunque cuestionen radicalmente nuestra imagen del mundo.

La familiaridad con la que acogemos la propuesta de Foucault se debe, en parte, a que somos capaces de captar de forma inmediata el potencial político de su proyecto teórico. Exponiendo cómo actúan las sutiles microrrelaciones establecidas por el poder, Foucault también propone cómo podemos liberarnos de ellas. De forma muy plausible podemos conjeturar su defensa de una «política de la libertad» —una iniciación, como él mismo indicó— al «arte de no ser... gobernado»⁹. Intuitivamente detectamos que su propuesta política es emancipatoria: aunque sabemos que su proyecto es más socialdemócrata que marxista, la causa que nos motiva a tener en cuenta su propuesta no es la necesidad de plantear un desafío sino la necesidad de enriquecer el ámbito de la crítica social de izquierdas.

Michael Foucault, tal y como nos lo representamos, debe considerarse ciertamente como un hombre de izquierdas. También es cierto que hemos escuchado rumores de que es un «joven conservador»¹⁰; podemos recordar, quizá, cómo un gran filósofo se refirió a Foucault «como el último muro que la burguesía todavía puede levantar contra Marx»¹¹. Pero la mayoría de nosotros tendríamos dificultades para aceptar esta acusación. ¿Podría un intelectual que divulga la represión latente que existe en los bienintencionados proyectos de reforma social, que desenmascaró los mecanismos excluyentes de la racionalidad inspirada por la Ilustración y que nos obliga a superar los sesgos fascistas de nuestro interior ser algo distinto a un intelectual de izquierdas, aunque brillantemente original?

No obstante, el cálido acogimiento ofrecido a Foucault por la Academia Americana ha supuesto un costo: una cierta indiferencia al tratamiento de los contextos históricos que moldearon o dieron forma a su obra. La negativa a tener en consideración la íntima relación existente entre el pensamiento de Foucault y los avatares de la historia francesa de posguerra ha tenido como consecuencia que sus lectores americanos hagan, ocasionalmente, «oídos sordos» a su compromiso político. Sin duda, los episodios de la carrera de Foucault que se alinean fácilmente con las interpretaciones radicales de su política —pensamos, por ejemplo, en su participación en el «Prison Information Group» (Groupe d'Information sur les Prisons, o GIP, según sus siglas en inglés) al inicio de la década de los setenta— son relativamente bien conocidos. Sin embargo, el momento en el que Foucault se opone a estos supuestos ha sido objeto de una menor atención.

Esta aseveración se confirma particularmente si hacemos hincapié en un momento especialmente crítico. A finales de la década de los setenta, el mismo Foucault que fue agasajado por los académicos radicales coqueteó con una perspectiva anclada

⁹ M. FOUCAULT, «Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)», *Bulletin de la société française de philosophie* 84:2, 1990, p. 38.

¹⁰ HABERMAS, «Modernity versus Postmodernity», S. Ben-Habib, trad., *New German Critique* 22, 1981, p. 13.

¹¹ P. SARTRE, «Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc* 30, 1966, p. 88.





en la derecha política: el credo de libre mercado conocido como neoliberalismo. Según sus defensores, la idea de que Foucault pudo tomarse en serio una escuela de pensamiento abanderada por Ronald Reagan, Margaret Thatcher y Alan Greenspan carece de credibilidad. Sin embargo, podemos considerar como cierta la atracción de Foucault por el neoliberalismo, y comprensibles las razones que inspiran este interés, siempre y cuando tengamos en consideración las causas que lo motivaron.

Esta perspectiva exigiría una lectura mucho más contextualizada de su obra de lo que los foucaultianos americanos estarían dispuestos a aceptar. El «momento neoliberal» de Foucault debe ser interpretado en el contexto del cambio de lealtades que transformó la política intelectual francesa en la década de los setenta —tema que ha atraído recientemente el interés de los historiadores—. La década de los setenta marcó un hito histórico en Francia cuando muchos antiguos radicales criticaron al marxismo por su totalitarismo latente, haciendo explícita una admiración creciente por el liberalismo y manifestando su oposición a la alianza electoral de socialistas y comunistas¹². Sin embargo, aunque es bien sabido que Foucault manifestó públicamente su apoyo a los denominados «nuevos filósofos» en su crítica al marxismo, se ha subestimado el impacto que este hecho tuvo en su pensamiento. Foucault no se limitó a dar su visto bueno a la nueva perspectiva política sino que también se involucró en la propuesta de nuevos planteamientos —este hecho se confirma si tenemos en cuenta las conferencias que impartió en el Collège de France entre 1976 y 1979, conferencias en las que expuso una evaluación idiosincrática del liberalismo económico¹³—.

Este episodio crucial del pensamiento de Foucault no ha sido objeto de mucha atención, en parte porque dichas conferencias han sido publicadas recientemente. Pero otro factor, no menos importante, que ha influido en dicho desinterés es la negativa expresada por muchos de sus lectores a escuchar lo que se está afirmando. Esta «sordera» puede asumir muchas formas.

Algunos de los críticos de Foucault defienden que su pensamiento es fundamentalmente incompatible con cualquier tipo de liberalismo. Esta apreciación se basa, en primer lugar, en las diversas vías con las que su obra pretende poner de manifiesto los mecanismos sutiles y latentes con los que se implementa la represión en el seno de las sociedades supuestamente liberales. Pero lo que suele entenderse como el principal obstáculo para aceptar el «giro» de Foucault hacia el liberalismo es su filosofía anti-

¹² M. S. CHRISTOFFERSON, *French Intellectuals against the Left: the Anti-Totalitarian Moment of the 1970s*, New York, 2004. Véase también: J. BOURG, *From Revolution to Ethics: May 1968 y Contemporary French Thought*, Montreal y Ithaca, 2007; A. JAINCHILL, S. MOYN, «French Democracy between Totalitarianism and Solidarity: Pierre Rosanvallon and Revisionist Historiography», *The Journal of Modern History* 76, 2004, pp. 107-54.

¹³ Con «liberalismo económico» me refiero a la escuela de pensamiento que defiende que el libre mercado es el sistema económico más eficiente. Aunque en la práctica frecuentemente se relacionen, yo distingo el «liberalismo económico» del «liberalismo político», entendido como la filosofía que aboga por un gobierno representativo basado en el respeto a la ley y a los derechos humanos fundamentales. Con «neoliberalismo» me referiré, en los términos que lo hace Foucault, al modelo de liberalismo económico que en el siglo xx se asocia al ordoliberalismo alemán y a la Escuela de Chicago.

humanista. Y con razón: el anti-humanismo es, en muchos aspectos, el *leitmotiv* de la empresa intelectual de Foucault, aunque sólo fue formulado de manera especialmente nítida en su profecía de «la muerte del hombre» (*The Order of Things*, 1966). «Nuestra tarea» —declara Foucault— «es emanciparnos definitivamente del humanismo»¹⁴.

Lejos de constituir una preocupación central en la definición de la cultura occidental, el problema del «hombre» (que pasó a ser sinónimo de «humanismo») es, según sostiene Foucault, de origen reciente; datándose a finales del siglo XVIII, no tiene nada en común, por ejemplo, con el humanismo renacentista. Lejos de ser una afirmación moral sobre el valor intrínseco de la vida y experiencia humana, el humanismo, así concebido, tiene una connotación fundamentalmente epistemológica: el «hombre», afirmó, se ha convertido en el horizonte último del conocimiento. La predicción de Foucault sobre la inminente desaparición de este paradigma constituye, sobre todo, una afirmación de que la primacía filosófica otorgada al ser humano —hasta ahora condición transcendental del conocimiento— se ha agotado. «El hombre está desapareciendo de la Filosofía» —asevera en 1968— «no como objeto de conocimiento sino como tema o argumento de libertad y existencia»¹⁵. El ataque concertado al humanismo (*man*) y al ser humano parecería imposibilitar cualquier afinidad entre Foucault y el liberalismo, una filosofía política que normalmene es referida a la hora de sostener dichos principios. Por tales motivos, el filósofo de la política Michael Walzer ha argumentado que el fracaso de Foucault a la hora de dar «cuenta [...] del Estado liberal y del Estado de derecho» contribuye a la «debilidad catastrófica de su teoría»¹⁶.

Un argumento diferente opta por representar a Foucault como un liberal en términos negativos: si denunció a Franco, defendió a los refugiados vietnamitas y se pronunció a favor del sindicato Solidaridad cuando el Gobierno polaco lo declaró ilegal, ¿se suscribió, *sotto voce*, a alguna forma de cripto-liberalismo? Varios historiadores sostienen que, en los años setenta, Foucault se convierte, efectivamente, en un feliz converso de la filosofía de los derechos humanos. En este sentido, Richard Wolin afirma: «En el momento de la muerte de Foucault, en 1984, destacados observadores señalaron la ironía que encierra que el ex-estructuralista y profeta 'de la muerte del hombre' haya desempeñado un papel fundamental en la aceptación francesa del liberalismo político»¹⁷. Eric Paras describe en términos similares a un Foucault que, bajo la influencia de los «nuevos filósofos», abandonó su filosofía anti-humanista una vez que, de repente, pareció deficientemente inoculado contra el totalitarismo. Eric Paras señala que, en una carta enviada al primer ministro iraní en 1979, Foucault

¹⁴ FOUCAULT, «Entretien avec Madeleine Chapsal», en D. DEFERT, F. EWALD, J. LAGRANGE, eds., *Dits et écrits*, vol. 1, 1954-1969, Paris, 1994, p. 516.

¹⁵ FOUCAULT, «Foucault répond à Sartre», (entrevista con J.-P. Elkabbach), *ibid.*, p. 664.

¹⁶ M. WALZER, «The Politics of Michel Foucault», *Dissent* 30, Fall 1983, p. 490.

¹⁷ R. WOLIN, «From the 'Death of Man' to Human Rights: The Paradigm Change in French Intellectual Life, 1968-1986», en *The Frankfurt School Revisited, y Other Essays on Politics and Society*, New York, 2006, p. 180. Para un argumento similar, véase: F. DOSSE, *Histoire du structuralisme*, vol. 2, *Le chant du cygne. 1967 à nos jours*, Paris, 1995, pp. 392-4.



menciona la expresión «derechos humanos» no menos de cuatro veces y la palabra «derechos» otras siete veces más¹⁸.

En vez de interpretar sus palabras como una forma de conversión encubierta, otros autores han incidido en el Foucault que entabla un diálogo crítico con el liberalismo. Richard Rorty, por ejemplo, sugiere que la defensa de la autonomía que hace Foucault era más liberal en la medida en que era antifundacionalista —esto es, que afirmó su deriva de una verdad antropológica o metafísica subyacente¹⁹—. Según John Rajchman, mientras Foucault demostró que la libertad liberal corresponde a la «configuración del poder disciplinario», los procedimientos críticos que han puesto de manifiesto las estructuras del poder —incluyendo los nominalmente liberales— estaban motivados por un sentido emancipatorio. «Nuestra verdadera libertad» —sostiene Rajchman— «se encuentra en la disolución o cambio de las organizaciones políticas que representan nuestra naturaleza»²⁰. Foucault nos demuestra, en definitiva, que el principal problema del liberalismo es que no es lo suficientemente liberal.

En Francia, especialmente desde la publicación de sus conferencias impartidas a finales de los años setenta, ha aumentado la conciencia del interés mostrado por Foucault hacia el liberalismo económico. Pero incluso aquéllos que están familiarizados con estos puntos de vista se muestran a menudo escépticos con la idea de que Foucault hubiera traicionado cualquier simpatía hacia las formas de liberalismo que discutió. Cuando se refieren a sus puntos de vista sobre el neoliberalismo, asumen que Foucault podía haber intentado denunciarlo sólo como una nueva y siniestra forma de poder. Así, Jeannette Colombel afirma que en sus conferencias de 1979 Foucault demostró que «el neoliberalismo constituye una sociedad dual en la que los excluidos, que cada vez son más numerosos, permanecen pasivos»²¹. Frédéric Lebaron, por su parte, defiende que Foucault se resistió a la configuración neoliberal de la sociedad, aunque no fue capaz de percatarse de su profundidad y radicalismo²². Judith Revel, una de las principales expertas del Foucault francés, ofrece un argumento más matizado afirmando que la valoración que Foucault hizo del neoliberalismo era, en última instancia, crítica. Reconociendo la existencia de las «interpretaciones liberales de Foucault», Revel también propone que este autor intentó conceptualizar estrategias que permitieran ofrecer resistencia al orden neoliberal²³.

¹⁸ E. PARAS, *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*, New York, 2006, p. 97.

¹⁹ R. RORTY, «Moral Identity and Private Autonomy: the Case of Foucault», en *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge y New York, 1991.

²⁰ J. RAJCHMAN, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, New York, 1985, p. 123.

²¹ J. COLOMBEL, *Michel Foucault: la clarté de la mort*, Paris, 1994, p. 210.

²² F. LEBARON, «De la critique de l'économie à l'action syndicale», en D. ERIBON, ed., *L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique. Actes du colloque Centre Georges-Pompidou, 21-22 juin 2000*, Paris, 2001, p. 163.

²³ REVEL, *Expériences de la pensée: Michel Foucault*, Paris, 2005. Revel defiende (aunque de forma poco convincente, según mi punto de vista) que Foucault distingue entre «biopoder», la tecnología política asociada al liberalismo económico y «biopolítica», que hace referencia a los medios a través de los cuales intentamos ofrecer resistencia al biopoder.



La opinión de que Foucault representa una posición en gran parte contraria al neoliberalismo es, por supuesto, completamente entendible en la medida en que una de las características más significativas de su obra es su esfuerzo por poner al descubierto las estructuras ocultas del poder que afligen a las sociedades modernas. Sin embargo, estas interpretaciones nos obligan a creer que el significado de lo expuesto por Foucault es diferente a lo que realmente dijo —al menos, cuando habló del neoliberalismo—. Deberíamos empezar por preguntarnos, más bien, si las declaraciones de Foucault encierran alguna contradicción. Estas valoraciones sobre la relación de Foucault con el liberalismo pasan por alto *qué* es lo que él dijo en realidad sobre el liberalismo y *cómo* sus manifestaciones sobre el mismo responden a un momento político muy particular.

El liberalismo para Foucault era apenas una preocupación marginal. Sin embargo, se convirtió en el tema principal en dos series de conferencias impartidas en el Collège de France, la primera celebrada en 1979 bajo el título «Seguridad, población y territorio» y la segunda, celebrada un año más tarde, sobre «El nacimiento de la biopolítica». En ambas, los críticos de Foucault y sus defensores no han considerado la gran afinidad existente entre el pensamiento de Foucault y el neoliberalismo: la compartida sospecha sobre el Estado.

El anti-estatismo de Foucault era, en primera instancia, teórico. Expresó su queja de esta forma: «En la teoría y el análisis político, la cabeza del rey aún no se ha cortado»²⁴. Lo que quiso decir con estas palabras es que los teóricos políticos, con demasiada frecuencia, definen el poder aplicando un modelo de Estado al que conciben como un flujo descendente que tiene como origen una autoridad trascendental; en vez de ello, debería concebirse como una fuerza diseminada que atraviesa el espacio social a través de relaciones complejas y de una estructura abierta que implica a una amplia gama de actores e instituciones sociales. Esta perspectiva era una consecuencia lógica del anti-humanismo de Foucault: la principal falacia del Estado, basada en un modelo de política en el que se antropomorfiza el poder al concebirlo como la expresión consciente de una voluntad. El teórico anti-estatismo que se encuentra implícito en el pensamiento foucaultiano requiere, sin embargo, una configuración de circunstancias específicas que se irán actualizando.

En la década de los setenta, el anti-estatismo teórico de Foucault se fue convirtiendo cada vez más en normativo. Su reclamación es que deberíamos abandonar la noción de Estado como modelo para atender la noción de un poder evolucionado; en otras palabras, introduce el argumento de que el Estado debería dejar de ser el foco primario de la participación en política.

El contexto en el que se origina este cambio es importante pero ha sido subestimado. La crisis económica que afectó a Francia en 1973, junto a la implosión de los supuestos estatistas que habían conducido al país a un notable crecimiento de posguerra, permitió de repente que el liberalismo económico fuera mucho más relevante para el discurso público de lo que lo había sido durante décadas. Esti-

²⁴ FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Paris, 1977, p. 117.



mulado por estos acontecimientos, Foucault parece haber reconocido la afinidad existente con su declarada objeción teórica, basada en las concepciones del poder y el liberalismo económico que se constituían como temas principales de los debates contemporáneos. Sostengo que el comienzo del prolongado malestar económico, al inicio de los años setenta, fue un factor decisivo en la transformación intelectual originada en dicha década, como demuestra la «lucha contra el totalitarismo» o la denominada «muerte de Marx».

Foucault tiene, en efecto, un momento liberal, aunque éste no fue inspirado por el liberalismo *político* de autores como Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville o François Guizot —a quienes otros intelectuales fueron rescatando a lo largo del tiempo—, sino por el liberalismo económico de Adam Smith, Wilhelm Röpke y la Escuela de Chicago. En sus conferencias de 1978 y 1979, el anti-estatismo latente en la teoría del poder de Foucault fue alimentado por el resurgimiento de las ideas neoliberales, resurgimiento precipitado por la crisis económica de 1973. En este contexto, Foucault empezó a percibir el interés intelectual del liberalismo económico por dos razones fundamentales. La primera razón remite al momento en el que él, al igual que otros contemporáneos, intentaba liberar la vida intelectual francesa del aprisionamiento impuesto por el izquierdismo revolucionario (o *gauchisme*); el liberalismo económico se manifestaba como una potente herramienta teórica capaz de poner límites a las tendencias autoritarias de la izquierda. En segundo lugar, Foucault podía respaldar el liberalismo económico porque, a diferencia de su versión política, no le obligaba a asumir el humanismo filosófico —la perspectiva que Foucault disputó, desde el inicio de su propuesta teórica, con toda la contundencia y energía que le permitía su capacidad intelectual—.

La condición teórica que posibilitó el momento neoliberal de Foucault era su visión de que el liberalismo económico representa, en esencia, un liberalismo sin humanismo. La limitación del poder ejercido por el Estado, que define la práctica del liberalismo económico, no se produce, afirma Foucault, cuando los «sujetos» son reconocidos como portadores de «derechos». No tiene necesidad de tales hipótesis. El liberalismo económico se justifica, más bien, por su mayor eficiencia: es una práctica que surge cuando el poder se da cuenta de que forma parte de su propio interés la limitación del poder. Lejos de servir como motivo de denuncia, ésta es precisamente la razón por la que Foucault destacó el atractivo del liberalismo económico: le ofreció un terreno convincente en el cual su aspiración práctica por la libertad podía fusionarse con su convicción teórica de que el poder es constitutivo de todas las relaciones humanas. Una vez comprendida esta circunstancia, es posible interpretar la fascinación de Foucault por el liberalismo como un anticipo o complemento de su creciente interés por el análisis de la subjetividad (hecho confirmado en los volúmenes finales de *Historia de la sexualidad*), una perspectiva que se basa en la premisa de que la política liberal y el ser humano se implican, necesariamente, uno a otro²⁵.

²⁵ Aquellos que interpretan el interés de Foucault por el liberalismo y su vuelta, a principios de los años ochenta, a la subjetividad como condiciones, o incluso como rechazo, de su anti-huma-



De esta forma, el momento liberal de Foucault contradice el supuesto, defendido tanto por sus seguidores como por sus detractores, de que el liberalismo y el humanismo son filosóficamente inseparables. Aunque pueda resultar paradójico, una de las ventajas de analizar cómo Foucault se compromete con los avatares de la política contemporánea es que pone de relieve cómo permaneció inquebrantablemente comprometido con su núcleo de creencias filosóficas. Su análisis del liberalismo económico, una cuestión de la que previamente no había dicho casi nada²⁶, terminó poniendo de manifiesto el alcance de su anti-humanismo. Que precisamente estos compromisos le llevan a sucumbir a los encantos del liberalismo económico es un argumento que debería hacer reflexionar, por igual, a sus partidarios y a sus críticos.

EL PUNTO DE INFLEXIÓN DE LOS AÑOS SETENTA: EL DISCRETO ENCANTO DEL LIBERALISMO ECONÓMICO

El flirteo foucaultiano, de finales de los setenta, con el liberalismo económico fue un indicativo, entre otros muchos, de la amplia reestructuración de la política intelectual francesa experimentada en la década de los setenta. Como muchos de sus contemporáneos, Foucault tenía cada vez más dificultades para ocultar su exasperación por los estragos que el marxismo generó en la vida intelectual y política. En 1978 denunció que la tendencia de los intelectuales del post-68 se inclinaba hacia un «hiper-marxismo», es decir, «la fragmentación del marxismo en pequeños cuerpos doctrinales», con cada vez menos que decir sobre las cuestiones políticas vitales²⁷. El escritor Claude Mauriac recuerda que durante una manifestación celebrada en 1975, el filósofo fue invitado a pronunciar, de forma improvisada, algunas palabras sobre el fundador del socialismo moderno. Foucault respondió impaciente: «No me hables sobre Marx nunca más. No quiero volver a oír hablar de ese señor. Vayan a hablar con los profesionales. A los que se les paga por hacerlo. A los que son funcionarios. Por lo que a mí respecta, he terminado definitivamente con Marx»²⁸. En contraposición,

nismo más temprano pasan por alto el hecho de que Foucault atendió ambos proyectos para realizar la evaluación de la «gubernamentalidad», un concepto con el que trató de sustituir el modelo jurídico de poder y sus fundamentos humanistas por una concepción del poder entendido como práctica y relación a través de las cuales se constituyen los sujetos. Así, en 1981, Foucault afirma que su «historia de la subjetividad» era parte integrante de la «pregunta por la gubernamentalidad» en la medida en que el «gobierno de sí mismo por sí mismo» plantea la cuestión de su «articulación con el ámbito de las relaciones». FOUCAULT, «Subjectivité et vérité», en Defert, Ewald y Lagrange, eds., *Dits et écrits*, vol. 4, 1980-1988, Paris, 1994, p. 214.

²⁶ Vale la pena, sin embargo, recordar que Foucault había estudiado las obras de Adam Smith y David Ricardo en *The Order of Things*, aunque desde el punto de vista epistemológico más que desde una perspectiva política.

²⁷ FOUCAULT, «Entretien avec Michel Foucault» (entrevista con D. Trombadori realizada en 1978), en DEFERT, Ewald y Lagrange, eds., *Dits et écrits*, vol. 4, 1980-1988, 80, 81.

²⁸ Citado en D. MACEY, *The Lives of Michel Foucault*, New York, 1993, p. 348.





Foucault manifestó su efusividad elogiando a los antimarxistas, «los nuevos filósofos», los portavoces más elocuentes de la sensibilidad política emergente²⁹.

El vuelco liberal de Foucault no se dirigió sólo contra el marxismo. Dicho giro también se produjo en el contexto de uno de los puntos de inflexión más decisivos de la historia francesa contemporánea: la crisis económica de principios de la década de los setenta. Aunque la crisis se desató por la decisión tomada por la OPEP, en octubre de 1973, de triplicar (y posteriormente cuadruplicar) el precio del petróleo, los historiadores coinciden en que las naciones industrializadas se encontraban al borde del precipicio desde agosto de 1971, cuando Richard Nixon puso fin, abruptamente, a la convertibilidad del dólar al oro, lo que supuso desmontar uno de los pilares fundamentales del sistema financiero internacional establecido en 1944 en la Conferencia de Bretton Woods. Las consecuencias no se limitaron a una desaceleración temporal. Supuso, tal y como lo expresa Jeffrey A. Frieden, que «la era de la posguerra finalizara a principios de la década de los setenta»³⁰. Esto, sin duda, tuvo sus consecuencias en Francia. Durante gran parte del periodo comprendido entre 1944 y principios de la década de los setenta, el desarrollo sin precedentes, los altos índices de empleo y el notable aumento de los niveles de vida habían sido impulsados por la expansión demográfica, la ayuda para la reconstrucción de América, la integración europea y la planificación estatal, entre otros muchos factores³¹. Sin embargo, a finales de 1973, el *trente glorieuses* (o los «treinta años gloriosos») —como el economista Jean Fourastié los denominó en un obituario epónimo— estaban a punto de llegar a su fin³². Incumpliendo los axiomas keynesianos que desde la guerra habían favorecido a las economías occidentales, el Gobierno francés intentó reducir en 1974 la creciente ola de inflación, pero sólo logró detener el crecimiento. Cambiando la estrategia, el Gobierno intenta estimular la economía al año siguiente pero aún tenía que enfrentarse a un millón de personas desempleadas³³. Como señaló Fourastié a finales de 1973, los «tiempos fáciles» de la posguerra habían desaparecido³⁴.

La estanflación y el nivel de desempleo impedían el desarrollo de la sociedad francesa —las huelgas motivadas por los despidos proliferaron entre 1974 y 1975— pero también alteran la ortodoxia económica que había prevalecido durante el periodo de posguerra, especialmente las políticas «stop and go» (como, por ejemplo, usar la política fiscal para frenar la inflación y estimular el crecimiento durante un periodo de recesión) asociadas a la teoría keynesiana. En 1976, Jacques Rueff, quizá el economista liberal más eminente de Francia, proclamó en *Le Monde* «el

²⁹ Ver: FOUCAULT, «La grande colère des faits» (una reseña de A. GLUCKSMANN'S *Les maîtres penseurs*), DEFERT, EWAL y LAGRANGE, eds., *Dits et écrits*, vol. 3, 1976-1979, Paris, 1994, pp. 277-81.

³⁰ Véase, por ejemplo, M. PARODI, *L'économie et la société française depuis 1945*, Paris, 1981, pp. 12-61.

³¹ Véase, por ejemplo, M. PARODI, *L'économie et la société française depuis*, Paris, 1981, pp. 12-61.

³² J. FOURASTIÉ, *Les trente glorieuses, ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris, 1979.

³³ Véase: J. BECKER y P. ORY, *Crises et alternances (1974-2000)*, Paris, 2002, pp. 63-74.

³⁴ FOURASTIÉ, «La fin des temps faciles», *Le Figaro*, 20 de diciembre, 1973, 1, p. 26.

fin de la era keynesiana». Según Rueff, convenciendo a los gobiernos de posguerra de que, a través de la inversión, podrían acabar con el desempleo y desarrollar la economía, «la doctrina keynesiana abrió de par en par las puertas de la inflación y el desempleo» —azotes que presagiaban que «los restos de la civilización occidental se estaban destruyendo ante nuestros propios ojos»³⁵—.

En este contexto de crisis, a los economistas liberales, que habían sido dejados de lado por los economistas keynesianos en muchos países industrializados durante gran parte del periodo de posguerra, se les dio una segunda oportunidad. Tampoco tuvieron que esperar mucho por la victoria electoral: Margaret Thatcher resultó ganadora en las elecciones generales celebradas en Gran Bretaña en 1979, mientras que en Estados Unidos Ronald Reagan estaba preparando la campaña con la que ganaría la presidencia del país.

En Francia, los liberales partidarios del libre mercado sufrieron un golpe antes de la resolución de la crisis. Buscando una forma de salir del atolladero económico en el que se encontraba el país, el presidente Valéry Giscard d'Estaing (un exministro de finanzas de orientación liberal) se dirige a Raymond Barre, economista liberal y traductor de Friedrich Hayek, el gurú austriaco del neoliberalismo³⁶, nombrándolo primer ministro en agosto de 1976. Después de que su inicial plan anti-inflacionista sólo consiguiera resultados moderados, Barre aprovechó la inesperada victoria de la derecha en las elecciones parlamentarias de 1978 para proponer una agenda más ambiciosa, inspirada en los principios liberales. La pieza central del plan de Barre era la eliminación de la cota de precios que afectaba a una gama muy amplia de bienes y servicios, circunstancia que, en muchos casos, se impuso desde 1945. Un acto simbólico de gran importancia fue desregularizar el precio del pan, particularmente en lo que afectaba al precio de la «sagrada» *baguette*³⁷. A pesar de estas medidas, el liberalismo económico de Barre era poco extremo. Evaluando sus políticas, el economista André Fourçans señaló en 1979 que las medidas implementadas por Barre no representaban «una vuelta al capitalismo salvaje del siglo XIX» sino más bien, un esfuerzo por ir en contra de la tradición del Estado francés, de dirigismo e intervencionismo, con el objetivo de concederle un lugar relevante a los mecanismos del mercado³⁸. De hecho, los puristas ridicularizaron el liberalismo de Barre considerándolo un liberalismo mal concebido, ya que también promovió un significativo aumento del gasto social para paliar los estragos sufridos por los grupos

³⁵ J. RUEFF, «La fin de l'ère keynésienne», en *Politique économique 1*, vol. 3, *Oeuvres complètes de Jacques Rueff*, Paris, 1979, p. 178. Este artículo, originalmente una conferencia pronunciada en la Sociedad Mont Pelerin, fue publicado en *Le Monde* el 19 de febrero y el 20-21 de febrero de 1976.

³⁶ F. A. HAYEK, *Scientisme et sciences sociales: essai sur le mauvais usage de la raison*, R. Barre, trad., Paris, 1953.

³⁷ BECKER y ORY, *Crises et alternances*, pp. 78-81.

³⁸ A. FOURÇANS, «France. La politique du gouvernement Barre et le néo-libéralisme», en *Universalía 1979: les événements, les hommes, les problèmes en 1978*, Paris, 1979, p. 279.





más afectados por la crisis³⁹. Sus planteamientos tuvieron, por otra parte, una corta vida: justo cuando las tesis de libre mercado estaban emergiendo al poder en Gran Bretaña y Estados Unidos, los franceses eligieron, en 1981, un presidente socialista que prometía una «ruptura con el capitalismo». Aun así, es significativo que en un país bien conocido por su tradición estatista, un primer ministro resultara ser un pionero en la amplia reorientación de la política económica implementada en los países industrializados de aquella época, marcando el inicio de lo que se ha denominado «protoneoliberalismo» o neoliberalismo «pragmático»⁴⁰. La permanencia de Barre se ha argumentado, en muchos sentidos, como «el fin del modelo francés»⁴¹. Esto no pasó desapercibido para los contemporáneos: en 1979, las ideas del primer ministro, según demuestran algunos informes, encontraron respaldo en el nuevo Gobierno de Margaret Thatcher⁴².

Cuando se juzga su éxito, hay que anotar que Barre, en cualquier caso, contribuyó a rehabilitar el liberalismo económico como un marco teórico plausible. Pierre Drouin afirmó en *Le Monde*, en octubre de 1978, que «la noción de mercado había vuelto a recuperar un 'brillo' que no tenía desde hacía mucho tiempo»⁴³. Este renacimiento liberal se basó en la no siempre reconocida, pero sin embargo robusta, tradición francesa del liberalismo económico, lo que a menudo ha obstaculizado el apoyo francés a la intervención estatal⁴⁴. Monica Prasad argumenta que, lejos de representar una posición dominante, el neoliberalismo surgió «como una importante posición minoritaria en la Francia de los años setenta»⁴⁵, infiltrándose, por ejemplo, en los círculos de las élites académicas francesas. Los estudiantes de la École Nationale d'Administration (ENA), la primera institución para altos funcionarios, recibieron las enseñanzas de Jean-Jacques Rosa, un acérrimo economista neoliberal, quien estaba convencido de que los «estados bulímicos» eran los responsables de las enfermedades que afectan a las economías occidentales. Sus ideas encontraron eco cuando una autoridad afirma: «Los altos burócratas de la ENA o de la École Polytechnique (Escuela superior de Ingeniería) creen que hay un límite a la intervención del Estado o a la carga tributaria. El Estado no puede hacerlo todo, él ya ha hecho demasiado y debe

³⁹ T.B. SMITH, *France in Crisis: Welfare, Inequality, and Globalization since 1980*, Cambridge, UK y New York, 2004, pp. 91-4.

⁴⁰ Véase respectivamente: M. FOURCADE-GOURINCHAS y S. L. BABB, «The Rebirth of the Liberal Creed: Paths to Neoliberalism in Four Countries», *American Journal of Sociology* 108:3, 2002, pp. 562-8; y M. PRASAD, «Why is France so French? Culture, Institutions, and Neoliberalism, 1974-1981», *American Journal of Sociology* 111:2, 2005, pp. 366, 370.

⁴¹ FOURCADE-GOURINCHAS y BABB, «Rebirth of the Liberal Creed», p. 564.

⁴² PRASAD, «Why is France so French?», p. 366.

⁴³ P. DROUIN, «La France est-elle libérale?», *Le Monde*, octubre 7, 1978, p. 32.

⁴⁴ Por ejemplo, el Walter Lippmann Colloquium, que tuvo lugar en París en 1938, ha atraído recientemente la atención de los estudiosos, quienes lo han identificado como un momento fundacional del neoliberalismo moderno. Véase: S. AUDIER, *Le colloque Lippmann. Aux origines du néolibéralisme*, Latresne, 2008; y F. DENORD, «Aux origines du néo-libéralisme en France: Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann de 1938», *Le mouvement social* 195, 2001, pp. 9-34.

⁴⁵ PRASAD, «Why is France so French?», p. 375.



parar»⁴⁶. Cerca de allí, en el prestigioso Institut d'Études Politiques, Jacques Rueff, el decano del liberalismo económico francés, enseñó junto a un grupo conocido como los «nuevos economistas» (y que incluía a Jean Fourastié, Jean-Marie Benoist, Lionel Stoléru, Jean-Pierre Fourcade y André Fourcans), quienes compartían su compromiso con el libre mercado⁴⁷. Un número significativo de ensayos promocionaban las soluciones liberales a la crisis económica, fundamentalmente con el objetivo de disuadir a los electores que pudieran optar en las elecciones de 1978 por la alianza socialista-comunista⁴⁸. Al mismo tiempo, los editores tradujeron apresuradamente al francés las obras de Milton Friedman y Hayek⁴⁹; mientras tanto, en 1980, Presses Universitaires de Francia publicó una serie titulada *Libre Échange* («Libre Comercio»), serie que sirvió para que Thomas Sowell, Irving Kristol y Robert Nozick se dieran a conocer al público francés. Ese mismo año, Hayek obsequió su sabiduría a dicho público impartiendo un discurso en la Asamblea Nacional⁵⁰. Así, cuando Foucault afirma que el neoliberalismo estadounidense se había vuelto un cliché en 1979 (*une tarte à la crème*) estaba exagerando sólo ligeramente⁵¹.

Un portavoz particularmente destacado que abogaba por la solución liberal de la crisis fue un joven economista llamado Henri Lepage, quien acaparó la atención del público en 1978 con un ensayo titulado *Demain le capitalisme* («Mañana, Capitalismo»). El libro es un manual conciso de la reciente teoría económica americana. Incluye los trabajos de los economistas de la Escuela de Chicago, Gary Becker y Milton Friedman, de la «Teoría de la elección pública» como James M. Buchanan, teóricos del «Capital Humano» y libertarios —muchos de los economistas que Foucault tuvo en consideración a la hora de elaborar sus conferencias de años posteriores—.

Pero el ensayo también abrió una polémica muy vigorosa sobre los prejuicios arraigados contra el pensamiento económico, particularmente en su formato liberal, que impregnó la cultura intelectual francesa⁵². Una aversión a la economía que, en última instancia, era responsable de las irracionalidades que la izquierda ha

⁴⁶ J. F. KESLER, citado en *ibid.*, p. 375. Ver el volumen que Rosa coeditó con F. Aftalion, *L'économie retrouvée: vieilles critiques et nouvelles analyses*, Paris, 1977.

⁴⁷ PRASAD, «Why is France so French?», p. 375.

⁴⁸ Véase, por ejemplo, G. ELGOZY, *Le bourgeois socialiste, ou pour un post-libéralisme*, Paris, 1977; P. MALAUD, *La révolution libérale*, Paris, New York, Barcelona y Milán, 1976; y A. SAUVY, *La tragédie du pouvoir: quel avenir pour la France?*, Paris, 1978.

⁴⁹ HAYEK, *Prix et production*, París, 1975; HAYEK, *Droit, législation et liberté: une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*, R. Audouin, trad., Paris, 1980; HAYEK, *Le mirage de la justice sociale*, R. Audouin, trad., Paris, 1981; M. FRIEDMAN, *Inflation et systèmes monétaires*, edición revisada, D. Caroll, trad., Paris, 1977; Friedman, *Contre Galbraith*, Paris, 1977; M. y R. FRIEDMAN, *La liberté du choix*, G. Casaril, trad., Paris, 1980.

⁵⁰ HAYEK, «L'hygiène de la démocratie», *Liberté économique et progrès social. Périodique d'information et de liaison des libéraux* 40, 1980-1981, pp. 20-37.

⁵¹ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, 2004.

⁵² Sobre este tema, véase: W. GALLOIS, «Against Capitalism? French Theory and the Economy after 1945», en J. BOURG, ed., *After the Deluge: New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France*, Lanham, 2004, pp. 49-72. El presente ensayo pretende analizar la reclamación de Gallois de que Foucault participó en el distanciamiento de la teoría francesa del pensamiento económico.

considerado como agenda política. El verdadero peligro al que se enfrenta Francia, advirtió Lepage, se debe menos a los discursos y retractaciones públicas de François Mitterrand y Georges Marchais (líder del partido comunista) que a esa intoxicación intelectual de sesgo marxista⁵³ profundamente arraigada a la que poco a poco se ha habituado el sector de la intelectualidad y el pensamiento francés, a menudo sin darse cuenta. En un tiempo en el que la desilusión respecto al marxismo fue generando interés para el liberalismo político, Lepage, sintiendo que el momento era el adecuado, intentó convencer a sus lectores de que los derechos humanos implican, lógicamente, la libertad de mercado:

[T]hose who defend liberalism on a political level [must become] conscious of the tight bonds that unite liberal philosophy to the scientific foundations of capitalist society. Those who adhere to a liberal philosophy must cease to have a guilty conscience because of this connection between liberalism and capitalism and devote sufficient effort to rediscovering the theoretical and scientific arguments as to why this guilty conscience has no reason to exist⁵⁴.

En otras palabras: no Tocqueville sin Milton Friedman. Pero Lepage llevó su argumento un paso más allá: el liberalismo económico y político son inseparables, pero el primero garantiza la libertad de una forma mucho más fiable que el segundo. ¿Por qué? Porque los mercados nos hacen abandonar la creencia de que el *locus* primario de la libertad se encuentra en la política. La perspectiva de que el Estado —o al menos el modo de pensar que privilegia el Estado— podría desaparecer o extinguirse es tal vez, afirma Lepage, la implicación más estimulante de la nueva economía americana: aquélla que demuestra «que el Estado no es como muy a menudo tendemos a concebirlo, una construcción divina dotada con el don de la ubicuidad y la infalibilidad»⁵⁵.

Este tipo de sentimiento anti-estatista no se limita, sin embargo, a la derecha. Los argumentos de Lepage encontraron un eco poco previsible en una corriente que, normalmente, no sospecharíamos de simpatizar con el liberalismo: la denominada «Segunda Izquierda» (una corriente minoritaria pero importante en el socialismo francés, estrechamente asociada al Partido Socialista Unificado [PSU]; un pequeño grupo liderado por Michel Rocard y la Confederation Francaise Démocratique du Travail [CFDT], uno de los principales sindicatos). La «Segunda Izquierda» (tal y como se le ha denominado) también era profundamente anti-estatista —aunque su objetivo inmediato se centraba en la atención prestada al Estado por el socialismo (remitiendo a la «Primera Izquierda»), más que en el intervencionismo como tal—. Así, en un manifiesto de 1975 el líder de la CFDT Edmond Maire y el periodista Jacques Julliard expusieron su visión de una sociedad que haría «descomponer y

⁵³ H. LEPAGE, *Demain le capitalisme*, Paris, 1978, p. 11.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 13. Un argumento similar fue formulado por F-P. BÉNOÎT en *Démocratie libérale*, Paris, 1978.

⁵⁵ LEPAGE, *Demain le capitalisme*, p. 422.



redistribuir» las funciones del Estado capitalista transformando sus «grilletes» en una «institución voluntaria»⁵⁶.

La crítica a la perspectiva de la «Segunda Izquierda» se centra en su concepto de autogestión, concepto que articula su convicción de que la sociedad podría gobernarse a sí misma sin la mediación de instituciones opresivas, de lo cual el Estado moderno es el ejemplo más evidente. Aunque gran parte del PSU se fusiona con el Partido Socialista de François Mitterrand reconstruido en 1974, la alternativa anti-estatista planteada por la «Segunda Izquierda» al socialismo tradicional continuó teniendo resonancia en la atmósfera post-1968. A mediados de los años setenta se había transformado en una fuerza intelectual importante, con revista propia, *Faire*, y un teórico relevante, Pierre Rosanvallon. El ascenso de la «Segunda Izquierda» fue también un reflejo del contexto político: en un momento en el que los socialistas de Mitterrand parecían constantemente al borde de la victoria electoral (reconociendo los errores de 1974 y 1978), los partidarios de la «Segunda Izquierda» se esforzaron por liberar al partido de lo que denominaron «estatismo social», no fuera a ser que una victoria de las fuerzas progresistas diera lugar a la reafirmación de un *dirigismo* instintivo.

Aunque firmemente anclada en la noción de progreso social izquierdista, la perspectiva de la «Segunda Izquierda» coincide en forma significativa (aunque limitada) con las premisas de los liberales económicos en la medida en que ambos señalan la excesiva dependencia del Estado como una de las principales debilidades de la sociedad francesa. A veces daba la sensación de que la «Segunda Izquierda» y los liberales económicos se cortejaban, cautelosamente, uno a otro. De este modo, Rosanvallon escribió en 1976: «La propuesta *autogestionnaire* [...] tiene resonancias con el proyecto liberal de limitar el poder del Estado y defender que el poder pertenece a la sociedad civil»⁵⁷. Dos años más tarde, Lepage intentó acaparar la atención de los lectores a los que se dirigía Rosanvallon cuando reflexionó: «Los liberales tendrán éxito cuando convengan a algunos de los que, desde la izquierda, rechazan el colectivismo tanto como el capitalismo contemporáneo de que la solución de los males que denuncian depende, precisamente, del capitalismo»⁵⁸. En la edición inaugural de *Commentaire* (publicación destinada a convertirse en vocero del resurgimiento liberal), Jean Baechler confesó, tras haber realizado un minucioso análisis del pensamiento de Rosanvallon: «No soy capaz de percibir la más mínima diferencia entre el sistema liberal y el sistema de autogestión [*autogéré*], cuando éstos se definen en su forma más pura; ambos sistemas comparten claramente el mismo proyecto, la presentación y la coloración, los cuales varían en relación con las referencias históricas (ofrecidas)»⁵⁹. Finalmente, la crítica al Estado no demostró constituir una base

⁵⁶ E. MAIRE y J. JULLIARD, *La CFDT aujourd'hui*, Paris, 1975, p. 185.

⁵⁷ P. ROSANVALLON, *L'âge de l'autogestion*, Paris, 1976, p. 45.

⁵⁸ LEPAGE, *Demain le capitalisme*, p. 421

⁵⁹ J. BAECHLER, «Libéralisme et autogestion», *Commentaire* 1, 1978, p. 32. Rosanvallon replicó a la denuncia de Baechler, a la cual era claramente sensible, en «Formation et désintégration de la galaxie 'auto'», en P. DUMOUCHEL y J.-P. DUPUY, eds., *L'auto-organisation: de la physique au politique*, Paris, 1983, pp. 456-65. Mi agradecimiento a S. Moyn por compartir estas referencias.



suficiente para lograr el acercamiento duradero de estas tendencias. Rosanvallon abandonó su estrategia de subrayar que los lazos profundos de la autogestión se debían a la política, no al liberalismo económico⁶⁰; Lepage escribió una detallada refutación de la economía autogestionaria⁶¹. Aun así, cuando las políticas centradas en el Estado de la era keynesiana estaban siendo atacadas, al menos se produjo una convergencia parcial entre la derecha liberal y la izquierda autogestionaria bajo la bandera común del anti-estatismo.

El interés de Foucault por el neoliberalismo parece tener mucho que ver con su atracción por la «Segunda Izquierda». En 1977, Rosanvallon envía a Foucault una copia de *Pour une nouvelle culture politique* («Por una nueva cultura política»), un ensayo en el cual él y Patrick Viveret exploran las alternativas autogestionarias, tanto al capitalismo contemporáneo como al estatismo socialista. Foucault contestó con una entusiasta carta donde elogiaba a los autores su «excepcional percepción» del presente y su capacidad para proponer un análisis que, aun siendo mordaz, no era «inmovilista»⁶².

Ese mismo año, Rosanvallon (quien posteriormente participaría en el seminario de investigación sobre Foucault celebrado en el Collège de France) impartió una conferencia titulada «La izquierda, la experimentación y el cambio social», a la que Foucault asistió, junto a otros doscientos participantes entre los que se encontraban intelectuales como Ivan Illich y Alain Touraine y simpatizantes socialistas como Jacques Delors y Michel Rocard. Después de asistir a un seminario sobre servicios médicos de barrio, Foucault, en una entrevista, aprobó la política de base de los participantes, así como la significativa ausencia de tendencias marxistas, situación que saludó como una evidencia de la «desaparición del terrorismo, de los monopolios teóricos y de la imposición del pensamiento que se establece como aceptado»⁶³. Además, la crítica al estatismo era, claramente, un aspecto integrante del cambio social que se había experimentado. En un artículo sobre la conferencia escrito para *Le Nouvel Observateur*, Rosanvallon defendió que había llegado el tiempo

⁶⁰ ROSANVALLON, *L'âge de l'autogestion*, pp. 41-5.

⁶¹ LEPAGE, *Autogestion et capitalisme: réponses à l'anti-économie*, Paris, 1978. P. ROSANVALLON, *L'âge de l'autogestion*, Paris, 1976, p. 45.

⁶² Carta inédita de Foucault a Rosanvallon, de fecha 17 de diciembre de 1977. Esta carta la puso amablemente a mi disposición S. Moyn. Véase también: Rosanvallon, «Un intellectuel en politique» (entrevista con S. Bourmeau), disponible en: http://www.college-de-france.fr/media/his_pol/UPL57428_Un_Intellectuel_en_politique.pdf. Esta entrevista originariamente apareció en *Les inrockuptibles* 566, 3 de octubre, 2006.

⁶³ FOUCAULT, «Une mobilisation culturelle», *Le nouvel observateur* 670, septiembre 1977, p. 49. Foucault posteriormente colaboraría con la CFDT en una serie de cuestiones, incluida la oposición a la represión del sindicato polaco Solidaridad en 1981 y los esfuerzos para repensar el sistema francés de seguridad social. Para este último caso, véase: R. BONO, B. BRUNHES, M. FOUCAULT, R. LENOIR, y P. ROSANVALLON, *Sécurité sociale: l'enjeu*, Paris, 1983. Los archivos de Foucault testimonian otros proyectos. Véase sobre todo una carta en CFDT de A. Bihous, dirigida, además de a Foucault, a Pierre Bourdieu, Jacques Julliard, Claude Lefort, Kryztof Pomian, Pierre Rosanvallon, Paul Thibaud, Alain Touraine y Patrick Viveret, titulada «Propositions de travail commun intellectuels—Confédération française démocratique du travail». Fonds Foucault, Institut mémoires de l'édition contemporaine (IMEC), Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, France, FCL 6.11.



de «*to de-stateify*» [*désétatiser*] la sociedad» y abandonar la centralista concepción de la transformación social defendida por el socialismo⁶⁴. El interés de Foucault por el liberalismo económico fue motivado más por su interés hacia las alternativas de izquierda al estatismo social que por su simpatía hacia Thatcher, Reagan o Barre. Sin embargo, con el tiempo, la crítica del socialismo francés significó que algunos de los seguidores de la «Segunda Izquierda» pudieron, si no aceptar, sí al menos agasajar los argumentos económicos liberales a un grado que hubiera sido impensable en otros sectores de la izquierda. De este modo, Rosanvallon, contradiciendo la afirmación de que los liberales económicos contemporáneos manifiestan simplemente «la ideología burguesa tradicional», declaró en 1981: «Estas obras son coherentes. En un contexto en el que el pensamiento económico y social de origen marxista ha perdido fuelle, no carecen de la fuerza de la convicción. Tienen una capacidad real de seducción intelectual»⁶⁵.

Así, en los años setenta, mientras que algunos paradigmas intelectuales se encontraban en vías de extinción, otros estaban configurándose. En el mismo momento en el que los intelectuales manifestaban sus críticas al marxismo, la crisis económica, al exponer las limitaciones de la ortodoxia económica de posguerra, les ofreció a los liberales del libre mercado la mejor plataforma de promoción en décadas. En los debates que surgieron al calor de estos cambios, un tema recurrente fue la crítica del estatismo francés —una preocupación compartida por los liberales de libre mercado y los socialistas de la «Segunda Izquierda», a pesar de los profundos desacuerdos existentes entre ellos—. Mientras se intenta profundizar en los motivos por los que Foucault impartió conferencias sobre el liberalismo económico en 1978 y 1979, la causa se encuentra en la evolución de su propio pensamiento filosófico. Los diversos modos de anti-estatismo que emergieron en los años setenta tenían una connotación provocadora con un planteamiento central en su programa teórico: su esfuerzo para conceptualizar la noción de poder sin tener que hacer referencia a la noción de Estado.

1976-1978: REVISANDO LAS «HIPÓTESIS DISCIPLINARIAS»

A partir de 1976 se incrementa la preocupación de Foucault porque los puntos de vista defendidos en *Vigilar y castigar* necesitaban una revisión. En su genealogía de la prisión moderna, Foucault advierte que las posturas aparentemente humanitarias que motivaron la reforma penal del siglo XIX representan, en realidad, una forma nueva de poder que denominó «disciplina», la cual individualiza a los sujetos para estudiar mejor sus cuerpos, uniformar sus comportamientos y regular sus movimientos. En la sociedad disciplinaria, la prisión es, si no la institución do-

⁶⁴ ROSANVALLON, «L'état en état d'urgence», *Le nouvel observateur* 670, septiembre 1977, pp. 49, 48.

⁶⁵ ROSANVALLON, *La crise de l'état-providence*, Paris, 1992 [1981], p. 97.





minante, sí un paradigma ya que, por un lado, otras instituciones (como la escuela, el ejército y el hospital) emulan o imitan sus procedimientos y, por otro, porque sistemáticamente reproduce o copia a los mismos criminales que están encargados de reformar; es decir, refuerza continuamente la «razón de ser» del régimen disciplinario. Sin embargo, poco después de la publicación del libro en 1975, Foucault comenzó a cuestionar su supuesto básico de que la disciplina es la señal característica de la modernidad política. Una lectura atenta de los ciclos de conferencias impartidas en el Collège de France, a finales de los años setenta, dejan pocas dudas de que creía que sus puntos de vista sobre la disciplina tenían que ser objeto de revisión. Esta empresa sirve de apoyo a su exploración del liberalismo económico.

El primer paso de Foucault en su revisión de las «hipótesis disciplinarias» (usando la denominación de Eric Paras) fue dado en 1976, cuando Foucault ya no considera a la disciplina como la «forma de poder más contemporánea». En *Vigilar y castigar* argumenta que con el sistema carcelario moderno el poder disciplinario alcanza su apogeo. Describe, por ejemplo, la prisión Mettray, la cual abrió sus puertas en 1840 exponiendo «un arte del castigo que es todavía, más o menos, el nuestro»⁶⁶. En la famosa nota final de su libro, Foucault propone que su estudio «serviría como un trasfondo histórico a diversos análisis del poder, de la normalización y la formación del conocimiento en la sociedad moderna», confirmando su creencia de que el sistema penitenciario y el poder contemporáneo están estrechamente conectados⁶⁷. Sin embargo, a principios de 1976 comienza a cuestionar su posición anterior. Argumentó que durante el siglo XVIII había aparecido una nueva forma de poder que, sin reemplazar completamente la disciplina, operaba, no obstante, sobre principios considerablemente diferentes. Propuso denominarla «biopolítica» o «biopoder».

En esta conferencia, que es en muchos aspectos un borrador de *Historia de la sexualidad: el capítulo final de una introducción*⁶⁸, Foucault diferencia el «biopoder» de dos formas anteriores: la soberanía y la disciplina. De acuerdo a las primeras teorías modernas sobre la soberanía, el poder manifiesta mejor su propia naturaleza cuando toma, necesita o demanda la vida de sus súbditos. Sin embargo, en el siglo XIX se incide en la noción de poder como agente que desarrolla la vida —a través de la producción de riqueza, la promoción de la salud pública y, en términos generales, la maximización de las fuerzas vitales de una población—. Este último modelo (que representa el «biopoder») busca «hacer vivir y dejar morir» donde la forma anterior se esforzó por «dejar vivir y hacer morir». Sin embargo, esta transición de la soberanía

⁶⁶ FOUCAULT, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, A. Sheridan, trad., New York, 1977 [1975], p. 296. El pasaje original aparece de forma interrogativa.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 308. En su traducción, Sheridan redacta esta nota a pie de página en el párrafo final del libro.

⁶⁸ Miller señala, tomando como referencia el testimonio de D. Defert, que Foucault empezó a escribir lo que sería el último capítulo del primer volumen de *Historia de la sexualidad* —«El derecho de muerte y el poder sobre la vida»— el mismo día que terminó *Vigilar y castigar*. Esto sugiere que las reservas de Foucault sobre el alcance de la «hipótesis disciplinaria» pueden remontarse a 1975. Véase: MILLER, *The Passion of Michel Foucault*, New York, 1993, pp. 240-1.

al biopoder implica, según afirma Foucault, un paso intermedio: la disciplina. La disciplina, recuerda este autor a sus lectores, tiene como objetivo los cuerpos individuales, organizándolos en un «campo de visibilidad» a través de las tecnologías de vigilancia y control, al tiempo que optimiza su utilidad a través de prácticas de ejercicio e «instrucción» (*dressage*)⁶⁹. Sin embargo, apenas un año después de publicar el libro en el que expone estas ideas, Foucault limita el predominio de la disciplina a los siglos XVII y XVIII, sin hacerlo extensivo a la modernidad.

Con el desarrollo del biopoder en el siglo XVIII, explica Foucault, estaba sucediendo «algo nuevo»: la aparición de una tecnología del poder «no disciplinaria»⁷⁰. La disciplina gobierna la «multiplicidad de los sujetos» en la medida en que puede ser «dilucidada, resuelta o analizada en cuerpos individuales»; el biopoder, por su parte, administra «la masa como un todo», agregada a una población⁷¹. A diferencia de la disciplina, la preocupación del biopoder no es la conducta individual sino los estados de equilibrio y regularidad de la población concebida como un todo⁷². Lo que Foucault hace, en realidad, es reconocer que la disciplina y el biopoder frecuentemente se superponen: no es que el biopoder reemplace a la disciplina sino que la «envuelve» e «integra», transformando la disciplina por «la implantación de sí mismo [...] dentro de ella»⁷³. Al operar en niveles diversos —una está dirigida a los individuos y el otro a las poblaciones— pueden, por otra parte, articularse entre ellos —testigos de los mecanismos de poder que actúan en el trabajo, en la gestión urbana y en la sexualidad⁷⁴—. De esta forma, y aunque destacó su compatibilidad, Foucault, al introducir la noción de biopoder, dio un paso atrás en las pretensiones expansivas que había proclamado anteriormente para la disciplina, abriéndose a una comprensión alternativa de la política contemporánea.

La revisión de la hipótesis disciplinaria llevada a cabo por Foucault no se detuvo aquí. En la serie de conferencias de 1978 (él no dio clases en 1977), Foucault empezó a hacer hincapié en la relación existente entre el biopoder y el liberalismo; una idea que socavó su afirmación de que la disciplina era, simplemente, «envuelta» por el biopoder. En el mismo momento en que las ideas de libre mercado estaban influyendo en los debates económicos —y Barre estaba enfrentándose a los socialistas y comunistas por hacerse con el control de la Asamblea Nacional—, Foucault llega a la conclusión de que muchos de los rasgos más significativos del biopoder fueron puestos de manifiesto por el liberalismo económico.

En 1978 Foucault empezó a tener en consideración a los fisiócratas (una escuela de economistas franceses proto-liberales del siglo XVIII) en lugar de las estrategias más contemporáneas del liberalismo económico. Lo que demuestran

⁶⁹ FOUCAULT, «*Il faut défendre la société.*» *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, 1997, p. 215.

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ *Ibíd.*, pp. 216, 218-19.

⁷² *Ibíd.*, p. 220.

⁷³ *Ibíd.*, p. 216.

⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 223-4.



los fisiócratas, según defiende Foucault, es que mientras el poder dirigido hacia los individuos (es decir, la disciplina) puede expandirse casi *ad infinitum*, el poder dirigido a las poblaciones (es decir, el biopoder) debe aprender a limitarse. La biopolítica fisiocrática se opone a la noción de disciplina «envolvente»: mientras que la disciplina «lo regula todo», la fisiocracia defiende el *laisse faire* —dejar que las cosas sean⁷⁵—. «Dejar que las cosas sean» —o el *laisse faire*, como los propios fisiócratas lo denominaron acuñando una frase que se convertiría en el mantra de los liberales económicos— es otra forma de decir «libertad»: para el arte de gobernar fisiocrático no se puede concebir una sociedad que carezca de dicha libertad, entendiendo la misma como la negación de la injerencia.

La libertad fue indispensable, por ejemplo, en el proceso en el que se intentó poner fin a la escasez de grano aplicando la perspectiva fisiocrática. Tras advertir contra la tendencia disciplinaria que impone los límites de precios y obliga a los campesinos a llevar su grano al mercado, los fisiócratas proponen abolir el control de los precios en todos los ámbitos. Tentados por el aumento de los beneficios que esperaban derivar de la subida de los precios, los acaparadores y exportadores extranjeros podían saturar el mercado de grano —lo cual, a su vez, permitiría bajar los precios y alimentar a los hambrientos—. Lo que reveló, en pocas palabras, el enfoque utilizado por la fisiocracia para gestionar la escasez de grano fue la premisa básica del liberalismo: uno gobierna mejor gobernando menos.

En sus conferencias de 1978, Foucault se distanció, aún más, de sus hipótesis disciplinarias: en primer lugar, al afirmar que el liberalismo económico es una forma paradigmática de biopoder, compara el biopoder con la disciplina, destacando el carácter arcaico de esta última; en segundo lugar, Foucault sugirió que, contrariamente a las tesis expuestas en *Vigilar y castigar*, las formas modernas de poder deben conceder un amplio espacio a la libertad. En el razonamiento de Foucault se conectan estas dos afirmaciones: es, precisamente, porque el liberalismo económico no se preocupa principalmente por los individuos por lo que, paradójicamente, es capaz de ofrecer un margen mayor de libertad individual. ¿Pero Foucault podía, realmente, pretender que sus lectores interpretaran a los fisiócratas en los términos que él propone? ¿No es la libertad un producto de la internalización de los imperativos del poder, y por tanto, una forma de *assujettissement* (subyugación o sometimiento), es decir, un proceso por medio del cual uno se convierte en un *sujeto* (un «I») sólo una vez que es sometido a una fuerza externa? En *Vigilar y castigar*, Foucault lo expone definiendo la estructura panóptica como el arquetipo del poder disciplinario en la medida en que dicha estructura minimiza el recurso a la fuerza física, lo que es totalmente compatible con la concepción liberal de libertad. La libertad, en el contexto disciplinar, no es algo real: porque «nunca interviene», porque se «ejercita espontáneamente y sin ruido»; la estructura panóptica crea la ilusión de libertad cuando, en realidad, ejerce

⁷⁵ FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, 2004, p. 47.



el poder de forma más efectiva que cualquier otra forma precedente de poder⁷⁶. El poder panóptico actúa «creando» subjetividad: el individuo que se encuentra dentro de su «campo de visibilidad, y que lo sabe, asume la responsabilidad de las coacciones ejercidas por el poder; [...] él se convierte en el principio de su propio sometimiento [*assujettissement*]»⁷⁷. Éstas son, por supuesto, las mismas afirmaciones que se invocan para argumentar que Foucault no podía ser un liberal en el sentido convencional. Sin embargo, en su curso de 1978, Foucault hace una confesión sorprendente. Una vez que lo había argumentado, admitió:

that one could not understand the establishment of liberal ideologies and politics in the eighteenth century without keeping in mind that this same eighteenth century, which had demanded these liberties so forcefully, had nonetheless weighed them down with a disciplinary technique which, taking children, soldiers, workers where they were, limited liberty considerably and in a sense gave guarantees to the very exercise of this liberty⁷⁸.

Ahora, agrega: «Creo que me equivoqué». Ésta no fue una corrección menor: Foucault había rechazado un argumento central de *Vigilar y castigar*. Ese trabajo, reconoció, no había podido tomar en plena consideración el lugar que ocupaba la libertad en la economía moderna del poder. La libertad no es sólo un juego de pres-tidigitación que permite al poder operar con mayor sigilo, ni es una forma de falsa conciencia derivada del *assujettissement* (sometimiento). El biopoder, en la forma de liberalismo económico, demuestra que la libertad es el correlato necesario del poder —su condición de posibilidad—.

Las razones de Foucault para tomar en serio la libertad están apenas diseñadas para satisfacer a la mayoría de los liberales —y son, por la misma razón, extraordinariamente coherentes con sus propósitos o compromisos filosóficos—. La libertad importa políticamente, afirma Foucault, una vez que el poder *cesa* de tener a los individuos como objetivo (es decir, la creación de «sujetos») y comienza en su lugar a manejar a las poblaciones. Mientras que Eric Paras tiene razón cuando sostiene que Foucault abandonó su hipótesis disciplinaria, es engañoso sugerir, como afirma, que Foucault lo hizo rehabilitando al individuo. Fue el interés de Foucault por la biopolítica, particularmente cuando comprendió la relación que guardaba con el liberalismo económico, lo que le llevó a revisar la hipótesis disciplinaria.

Este reconocimiento es un punto crucial para resolver la espinosa cuestión de la relación de Foucault con el liberalismo. Los críticos de Foucault —y también muchos de sus defensores— asumen que su postura sobre el liberalismo sólo se puede entender en relación con su punto de vista sobre la individualidad. Cualesquiera que sean los méritos inherentes a esta hipótesis, Foucault, simplemente, no estaba de acuerdo con ella: su valoración cada vez más positiva del liberalismo de ninguna

⁷⁶ FOUCAULT, *Discipline and Punish*, p. 206.

⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 202-3.

⁷⁸ FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, 50.



manera implicaba la rehabilitación del «individuo», del «sujeto» o —a fortiori— de lo «humano». Foucault estaba fascinado por el liberalismo económico porque creía que éste planteaba menos demandas antropológicas que el liberalismo político. Esto no significa que Foucault fuera indiferente a la pregunta filosófica sobre la individualidad; sus lectores más perceptivos dejan bien claro que no lo era⁷⁹. Pero en 1978 llega a la conclusión de que cuando el poder tiene como objetivo a las poblaciones puede ser significativamente más acomodaticio para la libertad individual que cuando, como ocurre en el contexto disciplinario, se sitúa al individuo de lleno en su punto de mira. En consecuencia, lejos de representar la última tendencia del poder en la sociedad moderna, la estructura panóptica, afirma Foucault, es «el sueño más antiguo del soberano más antiguo»⁸⁰. El ideal disciplinario de un espacio social completamente visible que crea sujetos cómplices de su propio sometimiento pertenece al pasado; éste es sustituido por una forma de poder que no aspira al conocimiento exhaustivo de cada individuo, sino a comprender las regularidades generales que rigen a una población.

CURSO DE 1979: EL LIBERALISMO ANTI-HUMANISTA Y LA CRÍTICA DEL SOCIALISMO

A pesar de llevar por título «El nacimiento de la biopolítica», el curso de 1979 Foucault lo dedicó completamente al pensamiento económico liberal. Utilizando un tono de pretexto, en su discurso inaugural Foucault admitió: «Pensé que sería capaz de impartir este año un curso sobre biopolítica». Pero en consonancia con sus argumentos del año anterior, tenía la intención de demostrar que sólo con «el régimen gubernamental denominado liberalismo [...] uno será capaz de entender qué es la biopolítica»⁸¹.

En el curso de 1979, Foucault nunca explicó de forma satisfactoria cómo entendía la relación existente entre liberalismo y biopolítica. En el sumario del curso, afirmó que había tenido la intención de considerar el liberalismo como un preámbulo a la cuestión más amplia de la biopolítica, puesto que el liberalismo es el marco al que la biopolítica planteó su «desafío»⁸². Esto sugeriría que el liberalismo se opuso a la biopolítica y, de hecho, a la tarea de gobernar. Foucault insistió en definir el liberalismo —como lo había hecho en sus conferencias de 1978— como una «tecnología de gobierno», aunque fundada sobre la presunción de su propios

⁷⁹ Véase: MILLER'S, *The Passion of Michel Foucault*, así como J. SEIGEL, *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe Since the Seventeenth Century*, New York, 2005, pp. 603-31.

⁸⁰ FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, p. 68.

⁸¹ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, pp. 23, 24. Foucault utiliza el término «libéralisme», no liberalismo económico, pero claramente se refiere a éste último y no al liberalismo político. En la conferencia de apertura, por ejemplo, habla de los fisiócratas, de Adam Smith, de Bentham, del utilitarismo británico. *Naissance de la biopolitique*, p. 25. Yo utilizo el término «liberalismo económico» en aras de la claridad.

⁸² *Ibid.*, p. 323.



excesos⁸³. Como resultado de esta ambigüedad, el término «biopolítica» está en gran medida ausente de un curso que se dedica explícitamente a él.

Las razones esgrimidas por Foucault para justificar esta ausencia son dos. En primer lugar, parece haber llegado a la conclusión de que es el liberalismo económico, en lugar de lo que previamente había llamado biopoder, el sistema en el que la práctica moderna del poder encuentra su expresión más coherente. En segundo lugar, en un momento de crisis económica, de cambio de alianzas políticas, del surgimiento de una crítica de izquierdas al socialismo estatista y de una rehabilitación más amplia de la economía de libre mercado, el liberalismo económico obtuvo de repente una gran actualidad. El problema del liberalismo, explica Foucault en la primera conferencia del año, se encuentra, de hecho, planteada en nuestro presente inmediato y concreto⁸⁴.

Sus conferencias constituyeron una intervención importante en la política intelectual contemporánea en la que Foucault pretendió, por un lado, desafiar la base filosófica sobre la cual se produce el resurgimiento liberal y, por otro, utilizar el liberalismo económico como una posición aventajada desde la cual atacar el socialismo recalcitrante representado por el socialismo francés.

Los esfuerzos de Foucault por distanciarse de la renovación liberal entonces en marcha se hacen evidentes en una afirmación sorprendente realizada en su conferencia del 17 de enero de 1979. El liberalismo es históricamente importante, afirma, porque prescinde de la idea de que la autoridad política debe basarse en la ley. A finales de los años setenta, esta afirmación, presumiblemente, pareciera absurda a muchos. La apelación del liberalismo radica, precisamente, en sus esfuerzos por subordinar la autoridad política al Estado de derecho y al respeto de los derechos humanos. Al refutar la centralidad de la ley para el liberalismo, Foucault está desafiando el proyecto de François Furet y sus colaboradores (incluyendo a Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Pierre Manent, Marcel Gauchet y Pierre Rosanvallon)⁸⁵, quienes en ese momento estaban llevando a cabo una descripción no marxista de la Revolución francesa, usando las categorías de liberalismo y democracia para construir una teoría novedosa de la modernidad política.

De acuerdo con Foucault, los que asocian el liberalismo con la ley y los derechos no pueden captar que el liberalismo se ha desarrollado a través de dos vías distintas. La primera, arraigada en la ley natural, deduce el Estado liberal de la afirmación axiomática de los inalienables derechos individuales. Esta vía conduce, en última instancia, a la Revolución francesa. Esta forma de liberalismo descansa, según señala Foucault, en el supuesto problemático de que donde existe una ley existe voluntad: la ley se entiende como la «expresión de una voluntad», particularmente de una «voluntad colectiva» que decreta (entre otras cosas) los derechos que los individuos

⁸³ *Ibíd.*, p. 325.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 25.

⁸⁵ Rosanvallon tenía estrechos vínculos con Furet, así como con Foucault.





se niegan a ceder al Estado. La ley, en esta tradición, está indisolublemente ligada a la subjetividad (en tanto que dicha ley se interpreta como expresión de una voluntad).

La segunda vía al liberalismo remite, por su parte, al utilitarismo: en lugar de deducir un Estado ideal de principios metafísicos, toma la existencia del gobierno como un hecho y, sobre la base de consideraciones puramente inductivas, concluye que el liberalismo (es decir, la autolimitación del poder) simplemente integra un sentido más administrativo. Este tipo de liberalismo no mantiene relación con los principios antropológicos de los que el primero depende —y que Foucault había encontrado siempre sospechosos—. Desde la perspectiva utilitarista, la ley es simplemente un proceso de «fabricación de decisiones o acuerdos» (*transaction*), por medio del cual los individuos negocian qué poderes se le asignan al Estado y qué libertades se reservan para sí mismos. Cuando el liberalismo revolucionario convierte la ley en el fundamento de la política, el liberalismo utilitarista concibe la política como el origen de la ley. Habiendo demostrado cómo la tradición del liberalismo político, que hace hincapié en los derechos humanos y en el fundamento legal de los Estados, permaneció aferrada a un conjunto problemático de supuestos antropológicos, Foucault podía minimizar la importancia de la Revolución francesa, desestimando su concepción de la política como «retroactive»⁸⁶ (una acusación que presumiblemente él habría dirigido contra Furet y su cohorte)⁸⁷.

Además de dispensar hipótesis antropológicas innecesarias, el liberalismo utilitarista —junto con el liberalismo económico, al que él consideraba en estrecha conexión— Foucault se impresionó por otra razón: logró conceptualizar un orden liberal apoyándose únicamente en la propia categoría de poder. Para que el liberalismo funcione, sugiere Foucault, no es necesario plantear la hipótesis de algo que está *fuera* o *más allá* del poder, tales como la ley, los derechos, o incluso la libertad. En vez de una entidad metafísica o un atributo humano, la libertad, para el utilitarismo, es simplemente un efecto secundario del poder; tal y como lo expresó Foucault: representa «la independencia de los gobernados en relación con el gobierno»⁸⁸.

De forma similar, para los liberales económicos el paradójico imperativo de que el poder debe autolimitarse es esencialmente una máxima política encaminada a optimizar la eficiencia administrativa, no un reconocimiento moralmente motivado por un derecho inalienable. El liberalismo, afirma Foucault, está atravesado por el principio: *On gouverne toujours trop* —uno siempre gobierna demasiado⁸⁹—. Como hemos visto, tal caracterización del liberalismo estaba, a finales de los setenta, muy en boga: los ecos de la definición de Foucault los refleja el pronunciamiento de Barre, quien afirma: «El Estado debe hacer por sí mismo lo menos posible»⁹⁰. Esta

⁸⁶ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, p. 41.

⁸⁷ Aunque Furet también criticaba en muchos aspectos la política revolucionaria, fue en última instancia el fracaso de la Revolución para conectar la vida política a un marco legal sólido lo que la condenó (en vez de su arraigo a la tradición).

⁸⁸ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, p. 43.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 324.

⁹⁰ Citado en FOURÇANS, «La politique du gouvernement Barre», p. 279.

valoración también es consonante con la aspiración filosófica de Foucault de liberar la conceptualización del poder de las categorías jurídicas —o, como le gustaba expresarlo, «cortar la cabeza del rey», para distanciarse de la idea de que el poder debe emanar de un soberano, de una fuente legítima—. Porque el liberalismo utilitarista y económico no atribuye ninguna importancia especial a la cuestión del origen del poder (a diferencia de la tradición de los derechos naturales y revolucionarios), prescindiendo efectivamente de la necesidad de fundamentos jurídicos⁹¹. Consecuentemente, según defiende Foucault, el liberalismo utilitarista y el económico son capaces de «cortar la cabeza del rey» mejor incluso, aunque resulte paradójico, que los propios revolucionarios. El liberalismo económico contemporáneo simboliza, por tanto, el poder tal y como Foucault había llegado a representarlo. Del mismo modo que para Marx la lucha entre la burguesía y el proletariado es la forma última del conflicto de clases y el momento en el que el conflicto de clases se da a conocer como la fuerza impulsora de la historia, el liberalismo es para Foucault una forma de poder, entre otras, y, al mismo tiempo, la forma que demuestra más eficazmente la poca relación que guarda el poder con la ley.

El liberalismo económico y utilitarista, por tanto, sugieren vías por las que uno podría ser un liberal sin suscribirse al humanismo filosófico o a la teoría jurídica del poder. ¿Pero esto explica cómo Foucault *podría* ser un liberal, qué le hizo *querer* serlo —o, en todo caso, apoyarlo en un contexto estratégico particular—? La razón radica en la aversión que siente Foucault hacia el arcaísmo obstinado de la izquierda francesa, especialmente tal y como ello se materializa en el Partido Socialista de Mitterrand. Como ha argumentado Michael Scott Christofferson, la misma preocupación condujo a muchos exizquierdistas (incluyendo a Furet y los *nouveaux philosophes*) a llevar a cabo una campaña pública destinada a describir a los socialistas (así como a los comunistas, sus aliados ocasionales) como cripto-totalitarios⁹². La intervención algo más furtiva de Foucault en este debate consistió en juzgar a la izquierda desde el punto de vista del liberalismo económico.

Si el liberalismo era la forma por excelencia de la gubernamentalidad moderna, pronto se convertiría en una evidencia que la izquierda francesa estaba irremediablemente anticuada. Para aclarar este punto, en 1979 Foucault tomó el tortuoso camino de tomar en consideración el ordoliberalismo, la escuela económica alemana que teorizó la «economía social de mercado» de la República Federal. Esta escuela debe su nombre a una revista titulada *Ordo*, fundada en 1948 por un grupo de economistas liberales que se habían encontrado en la Universidad de Friburgo antes de la guerra. Su momento álgido llegó cuando plantearon una crítica liberal de las políticas económicas aplicadas por las autoridades de ocupación aliadas en

⁹¹ Por esta razón, el argumento de M. Bonnafous-Boucher está equivocado: Foucault no acepta lo que ella denomina «liberalismo sin libertad», sino más bien, libertad sin liberalismo —por lo menos en la medida en que éste último es entendido en un sentido más convencional (es decir, humanista)—. Véase: BONNAFOUS-BOUCHER, *Un libéralisme sans liberté: du terme 'libéralisme' dans la pensée de Michel Foucault*, París, 2001.

⁹² CHRISTOFFERSON, *French Intellectuals against the Left*.





el periodo inmediato de la posguerra. Pronto encontraron expedito el camino a las antecámaras del ministro de Finanzas Ludwig Erhard, el arquitecto del «milagro económico» operado en Alemania occidental⁹³. A pesar de la devastación en la que Alemania estaba sumida durante esos años, los ordoliberales no renunciaron a sus convicciones liberales —en todo caso, se convencieron aún más de que el futuro de la humanidad dependía de la renuncia al colectivismo, en cualquiera de sus formas—. Eran implacables en su crítica al keynesianismo; según Foucault, Wilhelm Röpke, uno de sus miembros más destacados, fue tan lejos como para descartar el Informe Beveridge, el cual allanó el camino para el Servicio Nacional de Salud de Gran Bretaña, durante el contexto del nacionalsocialismo⁹⁴.

Aunque firmemente comprometidos con la economía capitalista, los ordoliberales no fueron, sin embargo, acérrimos partidarios del mercado libre. Sus creencias se reducen a una sola visión crucial: todo lo que la economía no clásica dice acerca de las virtudes del libre mercado es verdad; el problema radica en que la competencia es un ideal cuasi-matemático, no una realidad empírica. Para que la magia de la competencia funcione, primero tiene que ser impulsada por el Estado. El Estado necesita, específicamente, un marco jurídico sólido que permita a la competencia de mercado aproximarse a su modelo ideal (aunque, como el utilitarismo, cabe señalar que los ordoliberales concebían la ley como una herramienta política, no como un fundamento metafísico del Estado). Lo que parece haber llamado la atención de Foucault sobre el ordoliberalismo es que confirmó su intuición de que el liberalismo económico debe ser pensado como un sistema político y no meramente como un sistema económico. Como señala Foucault, es precisamente la insistencia del ordoliberalismo para limitar la intervención en la economía (por ejemplo, absteniéndose de planificarla o de fijar los precios) lo que requiere una intervención en el ámbito jurídico —es decir, la legislación y la jurisprudencia que engrasan los mecanismos del mercado—. Tratando de no gobernar demasiado, sin embargo, se mantiene al gobierno bastante ocupado.

Por otra parte, porque creían que el libre mercado requiere un Estado eficiente, los ordoliberales fueron también responsables de una significativa transformación política: la histórica decisión del Partido Socialdemócrata alemán de renunciar al marxismo en su Conferencia de Bad Godesberg en 1959. Foucault advirtió contra la denuncia de que la decisión de Bad Godesberg era una traición. En primer lugar, en 1959 el SPD tenía que abrazar el neoliberalismo y renunciar a su compromiso de llevar a cabo nacionalizaciones masivas si quería ser un serio contendiente en el proceso electoral. En segundo lugar, y aún más importante, la decisión de Bad Go-

⁹³ Véase: J. F. PONCET, *La politique économique de l'Allemagne occidentale*, Paris, 1970; H. RIETER y M. SCHMOLZ, «The Ideas of German Ordoliberalism, 1938-1945: Pointing the Way to a New Economic Order», *European Journal of the History of Economic Thought* 1:1, 1993, pp. 87-114.

⁹⁴ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, p. 114. Los editores de Foucault, sin embargo, no encontraron ninguna evidencia de que Röpke hiciera esa afirmación. Véase: nota 39, p. 131.

desberg dotaba al SPD con un programa para gobernar. Como expone Foucault, la Conferencia marca la entrada del SPD en «el juego gubernamental»⁹⁵.

Las lecciones críticas fueron, por tanto, extraídas de la experiencia alemana. El SPD se había reconciliado con el liberalismo y a continuación, una década más tarde, llegó al poder con Willy Brandt. Todavía en junio de 1977, François Mitterrand podía declarar: «No hay salida para la sociedad liberal, o la derrotamos o se derrotará a sí misma» —antes de perder las elecciones (otra vez) al año siguiente⁹⁶—. Tal y como lo concebía Foucault, el problema más pernicioso de Mitterrand y sus partidarios no era su orientación izquierdista sino su incapacidad para reconocer el defecto constitutivo del socialismo: el hecho de que no hay «ninguna gubernamentalidad socialista autónoma»⁹⁷. Históricamente, argumenta Foucault, los socialistas llegaron al poder repletos de ideas pero invariablemente tienen que tomar prestadas las prácticas políticas —lo cual significa que los medios por los que consiguen realmente hacer cosas proceden de otras tradiciones políticas: del liberalismo económico, por ejemplo, en el caso de SPD alemán o del Estado policial en el caso de socialismo soviético—. Los socialistas siempre se han mostrado deficientes en este ámbito porque siempre se han sentido más atraídos por los textos que por las prácticas. Ellos se embelesan, por ejemplo, con el problema de la autenticidad —es decir, con la pregunta de qué es el «verdadero» socialismo— de manera que a menudo privilegian los textos fundacionales sobre el *know-how* político y administrativo⁹⁸. Lo que el SPD había aprendido del ordoliberalismo, hecho que no tuvo en cuenta la izquierda francesa, no era cómo «enamorarse» del capitalismo sino cómo gobernar. Para aquéllos de izquierdas que estén preocupados por las cuestiones relativas al poder podría ser adecuado, sugiere Foucault, que aprenden más del liberalismo.

La crítica de Foucault al socialismo francés resonó como argumentos contemporáneos avanzados por la «Segunda Izquierda». La conferencia en la que Foucault plantea sus observaciones al socialismo francés fue entregada poco antes de la Conferencia Metz del Partido Socialista, durante la cual Rocard y sus partidarios cuestionan públicamente la decisión del partido de «romper con el capitalismo». Estos esfuerzos fueron, finalmente, infructuosos: la plataforma, aprobada en última instancia por los socialistas, denunció las denominadas «leyes económicas» que se representan en la derecha como leyes eternas, análogas a las de la cosmología⁹⁹.

La frustración de Foucault con los socialistas franceses duró, incluso, después de que finalmente llegaran al poder en 1981. Varias fuentes afirman que en 1983

⁹⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁹⁶ Citado en J. MOREAU, «Le congrès d'Épinay-sur-Seine du Parti socialiste», *Vingtième siècle* 65, 2000, p. 95.

⁹⁷ FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, p. 93.

⁹⁸ Esta crítica política es, curiosamente, una crítica filosófica que Foucault había formulado contra Jacques Derrida. FOUCAULT, «Mon corps, ce papier, ce feu», en Defert, Ewald, y Lagrange, eds., *Dits et écrits*, vol. 2, 1970-1975, Paris, 1994, especialmente, pp. 267-8.

⁹⁹ Citado en MOREAU, «Le congrès d'Épinay», p. 95.





Foucault planea publicar un breve libro sobre socialismo en el que habría abordado la falta de un «arte de gobierno»¹⁰⁰ —la conclusión a la que había llegado por primera vez en 1979—. Su andanada contra el socialismo nunca llegó a imprimirse. Aun así, uno se imagina que en 1983 Foucault se sintió reivindicado por el curso de los acontecimientos: ante un clima de deterioro económico, el Gobierno de Mitterrand suspendió su ambicioso programa de nacionalizaciones, devaluó el franco y adoptó medidas de austeridad que de *facto* significaban la aceptación de las leyes del mercado —un momento Bad Godesberg, no reconocido, que sembró una confusión de la que el partido nunca se recuperó—.

Sin lugar a dudas, sorprende a sus lectores con su interés repentino por la política económica. En este contexto, Foucault explicó las disposiciones del denominado «impuesto negativo», una idea explorada a principios de los años sesenta por el economista de Chicago Milton Friedman (un gurú de las transformaciones emprendidas por Reagan y Thatcher; que había provocado interés en Francia cuando el economista liberal Lionel Stoléru lo respaldó en un célebre ensayo publicado en 1974)¹⁰¹.

Reclamar que la relevancia política del socialismo requiere que se llegue a un acuerdo con el liberalismo económico resultaba bastante atrevido. Pero Foucault, en 1979, aumentó la apuesta: lejos de inaugurar una nueva forma de fascismo, como sugerían algunos intelectuales izquierdistas, el neoliberalismo, sostuvo, debe considerarse como una forma de poder claramente no disciplinario. Para ofrecer sus razones, se remitió a la Escuela de Chicago.

El impuesto negativo tiene por objeto racionalizar las costosas burocracias de los servicios sociales y eliminar los desincentivos para el trabajo generados por determinados programas de asistencia social. Con el impuesto negativo, el Gobierno ya no tiene que preocuparse por garantizar que sólo los pobres necesitan recibir asistencia. El único criterio para definir la pobreza, y el único ámbito en el que el Estado interviene para prevenirla, son los ingresos. Los ricos y los pobres presentan, por igual, sus declaraciones de impuestos; sin embargo, aquéllos cuyos ingresos no superen un determinado umbral reciben una aportación en efectivo, inversamente proporcional a sus recursos, en lugar de pagar una parte de sus ingresos en forma de impuestos. Lo que llama la atención de Foucault de esta propuesta (que entró en vigor en Estados Unidos como «crédito tributario por ingresos del trabajo» en 1975, y en Francia como *le prime pour l'emploi* en 2001) es que se rompió con la tendencia de los Estados del bienestar modernos a vincular los pagos con las conductas o comportamientos. Eliminando la clasificación de larga tradición que distingue entre el «bueno» y el «malo» pobre, el impuesto negativo es indiferente a las opciones de gastos y hábitos de trabajo de sus destinatarios. Lo que importa es únicamente que

¹⁰⁰ Didier Eribon relata cómo, en 1983, él y Foucault habían planeado publicar un libro breve titulado *La tête des socialistes* (*The Socialist Mindset*). Michel Foucault, Paris, 1991, pp. 325-6. La Chronologie» de Daniel Defert, en *Dits et écrits*, afirma que en julio de 1983 propone un «livre blanc» sobre socialismo donde aborda la cuestión «¿hay un problema de gobierno en el socialismo o hay sólo una problemática de Estado?». *Dits et écrits*, vol. 1, 1954-1969, p. 62.

¹⁰¹ L. STOLÉRU, *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, Paris, 1974.

se garanticen unos ingresos que les permitan participar en el juego económico¹⁰². De todo ello se desprende, defiende Foucault, que el capitalismo ha entrado en una nueva era. Comparado con las políticas *dirigistas* de los años de la posguerra, el neoliberalismo de la variedad de Chicago es «mucho menos burocrático» y «mucho menos disciplinario» (*disciplinariste*)¹⁰³ —lo cual, viniendo de Foucault, no es un cumplido menor—.

Las implicaciones no disciplinarias del neoliberalismo americano fueron tal vez más evidentes en su aproximación a una cuestión que había sido durante mucho tiempo una de las preocupaciones más profundas de Foucault: la del crimen y sanción. El neoliberalismo desecha las categorías morales opresivas características de los discursos sobre el crimen o el delito. El economista de Chicago Gary Becker, por ejemplo, demuestra que para entender el comportamiento delictivo no es necesario definir el crimen como algo más que una acción individual que incurre en el riesgo del castigo o sanción. Se puede prescindir de los criterios de buenos y malos, normal y anormal, e incluso de legales e ilegales. Debatendo sobre los modelos que explican cómo los mecanismos del mercado pueden regular el uso de las drogas de forma más eficiente que la propia ley, Foucault manifiesta su sorpresa ante el hecho de que en estos planteamientos la noción de delito experimente un «borrado antropológico»¹⁰⁴.

Además, en lugar de atender la fantasía de una sociedad basada en la dicotomía delito-protección, la Escuela de Chicago informa de que es más útil para una sociedad calcular el nivel de delito y sanción que puede soportar. En sus observaciones finales sobre la Escuela de Chicago, Foucault presenta el neoliberalismo como una alternativa casi providencial para el modelo de sociedad basado en la disciplina represiva:

[W]hat appears [in American neoliberalism] is not at all the ideal or the project of an exhaustively disciplinary society in which the legal network encircling individuals would be relayed and prolonged from within by mechanisms that are, let us say, normative. Nor is it a society in which the mechanism of general normalization and of the exclusion of the non-normalizable would be required. One has, on the contrary ... the image or the idea or a programmatic theme of a society in which there would be an optimization of the system of differences, in which the field would be open to oscillating processes, in which there would be a tolerance accorded to individuals and to minority practices, and in which not the players of the game, but the rules of the game would be acted upon, and at last in which there would not be an intervention of the kind that internally subjugates individuals, but an intervention of the environmental kind¹⁰⁵.

La apertura a las «diferencias», a la «tolerancia» de las prácticas individuales y minoritarias, limita la acción de la dominación; éstas no son palabras que habi-

¹⁰² FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, pp. 210-11.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 213.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 264.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 265.



tualmente asociemos a la visión de Foucault sobre la modernidad política. Que las utilizara en 1979 para describir el curso de las relaciones de poder en las sociedades modernas revela cuánto ha evolucionado su comprensión de la política desde la publicación de *Vigilar y castigar*, cuatro años antes.

CONCLUSIÓN

He sostenido que las conferencias de Foucault de 1979 deben interpretarse como un respaldo estratégico al liberalismo económico. Tres razones explican su decisión. En primer lugar, los factores intelectuales, políticos y económicos que contribuyen a la rehabilitación del liberalismo económico en Francia durante los años setenta le han permitido reconocer las afinidades existentes con su teoría no jurídica del poder. En este proceso revisó las hipótesis de *Vigilar y castigar* argumentando que la forma paradigmática del poder moderno no es la disciplina, que domina a los individuos mediante la regulación o reglamentación de sus cuerpos, sino que es la técnica, mucho menos invasiva, de gestión de la población, que denominó biopoder. Debido a que el biopoder requiere que el Estado dé «un paso atrás» y se aplaque la interacción humana espontánea (aunque reconoce que el Estado tiene que orientar ocasionalmente estas fuerzas en una dirección determinada), el biopoder allana el camino para el liberalismo económico. En segundo lugar, mientras que muchos intelectuales abandonan progresivamente el marxismo por la admiración recién descubierta por el liberalismo político, Foucault (quien siguió siendo constitucionalmente contrario a los fundamentos humanistas de la filosofía) se convirtió, en su lugar, al liberalismo económico —precisamente porque él aprecia la «pobreza» de sus demandas antropológicas—. En tercer lugar, Foucault cree que el principal problema de la izquierda francesa contemporánea es su incapacidad para dar el salto de la ideología a la gubernamentalidad: sólo conciliándose con el neoliberalismo, sostiene, puede dotarse de las herramientas necesarias para ejercer el poder.

Lo que se desprende de las conferencias de Foucault sobre el liberalismo económico es la conceptualización de un Foucault diferente —al menos, uno considerablemente contrario al Foucault que ha sido debatido vehementemente en la academia americana—. En lugar de un filósofo que examina a los marginados y excluidos con el fin de desafiar las pretensiones del sistema de dominación epistemológica y discursiva, descubrimos un Foucault interesado por las formas en que un marco discursivo determinado —que en ese momento aspiraba a la hegemonía— puede dar cabida a las prácticas de la diferencia y las minorías.

Como he argumentado, corremos el riesgo de no reconocer este Foucault cuando somos incapaces de comprender el contexto en el que sus palabras fueron emitidas. De hecho, el tránsito de su pensamiento desde la «disciplina» (periodo en el que se pueden integrar, además de su trabajo de 1975, sus estudios de los años sesenta) al «biopoder» (ejemplificado con el liberalismo económico) corresponde en muchos aspectos a una transformación más amplia de la sociedad francesa: desde el pleno empleo, modelo *dirigista* de la era de la posguerra, a la globalización como un orden surgido en los años setenta. De ahí, el peligro de identificar con demasiada premura a



Foucault con esas etiquetas que el saber convencional utiliza para identificarlo: «posmodernismo», «posestructuralismo» o «teoría francesa». Estos términos no carecen, por supuesto, de contenido: en cuanto que se refieren, en el contexto foucaultiano, a su anti-humanismo filosófico, a su sospecha de las pretensiones antropológicas y a su concepción no jurídica del poder, tienen un valor sustantivo. Pero con demasiada frecuencia estas etiquetas se asocian a formas de discursos académicos y políticos que, entre otras deficiencias, son casi constitutivamente incapaces de analizar por qué un pensador, a quien sus seguidores saludan como un pionero, quedó impresionado a finales de los años setenta, con una forma de pensamiento estrechamente ligada al orden global representado por el liberalismo económico. Como el escolasticismo de Foucault y las iteraciones más vulgares del posmodernismo pierden lentamente su asidero, quizá ha llegado el momento de incidir en que la importancia de este autor radica en el poder que tiene su pensamiento para convertirse en testimonio de los profundos cambios históricos ocurridos, y no por la rebelión intelectual que presume haber llevado a cabo.

Traducción del inglés para *Laguna* por Concepción ORTEGA CRUZ



LA RECEPCIÓN DE MICHEL FOUCAULT EN MÉJICO, EE. UU. Y ESPAÑA

Valentín Galván García

Facultad de Humanidades, Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)

guiomar40@hotmail.com

RESUMEN

El artículo analiza las diferentes recepciones que el pensamiento de Foucault suscitó en España, Estados Unidos y Méjico. La acogida en España se desarrolla con más profundidad por conocerla mejor; la norteamericana se basa en el libro de François Cusset; y la lectura mejicana se apoya en el caso peculiar del «subcomandante Marcos».

PALABRAS CLAVE: Michel Foucault, recepción, Méjico, EE. UU., España.

ABSTRACT

«The reception of Michel Foucault in Mexico, United States and Spain». The article analyzes how differently Spain, USA and Mexico perceive Foucault's thought. Spain receive it in a deeper way because it is well known; on the other hand, the reception in USA is based on the François Cusset's book; while Mexican interpretation relies on the distinctive case of «subcomandante Marcos».

KEY WORDS: Michel Foucault, reception, Mexico, USA, Spain.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo contrasta la acogida que el pensamiento de Michel Foucault suscitó en tres áreas geográficas diferentes: España, Estados Unidos y Méjico. Nos extendemos sobre la recepción en España por conocerlo con más profundidad¹. Por ello, a partir del contexto histórico-sociológico de la Transición política española desarrollamos como hilo conductor la división clásica de la obra foucaultiana, es decir, la «ontología de la verdad» (*Historia de la locura y Las palabras y las cosas*), la «ontología del poder» (*Vigilar y castigar y La voluntad de saber*) y la «ontología de la moral» (*El uso de los placeres y La inquietud de sí*). En lo referido a EE. UU., la interpretación, aunque sesgada, se basa en la obra *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos* de François Cusset, mientras que en el caso mejicano presentamos —por su singularidad— la recepción de un guerrillero del siglo XXI como es el subcomandante Marcos. Nos



aproximamos a tres contextos originales por sus peculiaridades: el «Foucault español» próximo a la caja de herramientas, el «Foucault norteamericano» que utiliza parte de su obra como comentario de texto y el «Foucault mejicano» interpretado por el líder del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desde las montañas de Chiapas. Se trata, en definitiva, de contrastar tres recepciones de un filósofo que a lo largo de su pensamiento se fue precisamente reinventando.

LA RECEPCIÓN ESPAÑOLA: TRANSICIÓN POLÍTICA Y RENOVACIÓN FILOSÓFICA

A continuación hacemos un recorrido sobre el impacto de la obra foucaultiana, analizando tanto las lecturas profanas y académicas como las pugnas que conformaron el campo político e intelectual en el ámbito académico y extraacadémico. En España la coexistencia de públicos y lecturas opuestos demuestran la apropiación creativa de su pensamiento: marxistas, estructuralistas, anarquistas, metafísicas, reaccionarias, etc. En estas interpretaciones apreciamos tantos usos, necesidades, distorsiones y riqueza de la «caja de herramientas foucaultiana» como contextos y tradiciones culturales en los que terminaron por inmiscuirse o disolverse, sin menospreciar la capacidad de interpretación de los autores en su esfuerzo por buscar nuevas exégesis para crear un «Foucault made in Spain». El impacto de Foucault es inseparable de la cultura española del tardofranquismo y la Transición democrática.

Con el análisis del campo político-filosófico español nos aproximamos al espacio académico consolidado durante la generación filosófica de la democracia. Se trata de explorar la evolución de las diferentes corrientes de pensamiento en la llamada Transición filosófica: filosofía analítica, marxista y neonietzscheana. Desde este horizonte podemos vislumbrar, con mayor acierto, el origen y desarrollo de las distintas reinenciones del pensamiento foucaultiano. Junto a la coexistencia desde los años sesenta y setenta de los filósofos analíticos y dialécticos, irrumpió con entusiasmo un tercer grupo de ambiguo encasillamiento, identificado como filosofía *lúdica* o *neonietzscheana*², *filósofos estructuralistas* o *filósofos postestructuralistas*³. Carlos Paris presentaba estas corrientes de pensamiento como filosofías de oposición a la metafísica escolástica: «Empiezan a emerger una serie de formas de pensamiento nuevo que se iniciarían con el movimiento de la filosofía de la ciencia; posteriormente, con el desarrollo de la filosofía de la praxis, con la recepción y discusión de ideas marxistas; ulteriormente con la presencia analítica en nuestro país y finalmente, por aludir a la

¹ Véase, GALVÁN, V.: *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*, Barcelona, Virus Editorial, 2010.

² J. L. ABELLÁN, «El neonietzscheísmo», *La industria cultural en España*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1975, pp. 215-221.

³ J. L. LÓPEZ ARANGUREN, «Debate sobre la nueva filosofía española», *El País* (Madrid), Año I, núm. 3 (1977), pp. I-II.



corriente más reciente, con la llamada filosofía lúdica⁴. Estos supuestos frentes de renovación filosófica marcaron la Transición filosófica española.

El marxismo caracterizó a la filosofía analítica como impaciente *metafísica lingüística*, ofuscada por los problemas del significado y los rigores de la propia razón al servicio de los intereses de la concepción burguesa del mundo. Asimismo, se justificó el nacimiento de la filosofía lúdica o postnietzscheana como parte integrada de la ideología burguesa, motivada por la incapacidad de la universidad y por la dudosa utilidad de los intelectuales para cambiar el panorama político español. Estas circunstancias propiciaron «un tipo pensamiento a primera vista total y anarquizante, pero en la realidad fácilmente digerible por el sistema. La integración y por tanto, inutilidad de esta tendencia, se asienta en su carácter pequeño burgués»⁵. Los jóvenes filósofos neonietzscheanos, por su parte, rechazaron la metafísica del análisis por su excesivo formalismo cientificista y a la filosofía dialéctica por su dogmatismo escolástico. Fernando Savater justificaba como decisivo en el florecimiento de la temática nietzscheana «el hastío por las filosofías reconciliadas que se impartían en las aulas universitarias y por sus supuestas superaciones progresistas, tales como la aburrida charada analítica o el molino de oraciones de los marxistas»⁶.

Aunque existieron diferencias significativas entre la llamada filosofía lúdica, es decir, entre la versión lúdica-carnavalesca de Eugenio Triás y la nihilista de Fernando Savater, ambas fueron en su día incomprendidas por su presunta improvisación e ineficacia. A su vez, el compromiso reivindicativo de la filosofía marxista se hacía evidente: «Camino místico para jóvenes entusiastas privilegiados: palabras y palabras llenas quizá en este caso de las mejores intenciones, pero inútiles aquí y ahora para los objetivos mismos que sus propios autores —por lo general sin confesión expresa— piensan que todavía vale la pena intentar alcanzar, pues la suya es, sin duda alguna, una filosofía ética»⁷. Este debate filosófico es un reflejo de la crispación social y política que vivía el país. Por circunstancias históricas obvias, la filosofía dialéctica se consideró enemiga ideológica del régimen dictatorial, cumpliendo con creces el papel de filosofía de oposición. Otra particularidad de esta generación de intelectuales —finales de los años sesenta y década de los setenta— es que todos nacieron bajo el franquismo, incluso los más jóvenes, próximos al estructuralismo y al pensamiento nihilista, cuyos representantes inicialmente antiacadémicos terminaron en su mayoría en la Academia. Esta filosofía neonietzscheana y su acercamiento al pensamiento francés representaron el intento más explícito de europeización o modernización de la filosofía española.

⁴ Entrevista a C. PARIS, «Democracia y libertad en la vida universitaria», *Zona Abierta* (Madrid), núm. 3. (primavera de 1975), pp. 183-208, p. 193.

⁵ V. BOZAL, «Filosofía e ideología burguesas en España», *Zona Abierta* (Madrid), núm. 3 (primavera de 1975), pp. 89-108, pp. 105-106.

⁶ F. SAVATER, «El pensamiento negativo: del vacío a los mitos», en M. A. QUINTANILLA (comp.), *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 334-346, p. 341.

⁷ E. DÍAZ, *Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1974, pp. 246-247.



ONTOLOGÍA DE LA VERDAD: LA HISTORIA DE LA LOCURA Y LAS PALABRAS Y LAS COSAS

Atendiendo a la división clásica de la obra foucaultiana, presentamos esta recepción en torno a tres ejes fundamentales, concernientes a las relaciones con la verdad, con el poder y con uno mismo. Respecto a la pregunta por el saber, analizamos sus interpretaciones en los campos filosófico, psiquiátrico y sociológico.

En el campo filosófico encontramos la primera referencia bibliográfica en 1967. Se trata de la reseña de Lluís Font sobre *Las palabras y las cosas*, firmada unos meses después de la edición original de *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*⁸. La recensión la interpretamos como una muestra del «escándalo filosófico» que comportó la tesis sobre el anuncio de la muerte del hombre, o la negación del hombre como sujeto y el triunfo del sistema⁹. Por tanto, y no como una excepción en España, se leyó antes *Las palabras y las cosas* que la *Historia de la locura en la época clásica*. La primera se tradujo en 1968, mientras que la *Historia de la locura* —a partir de la edición de Plon— se publicó en 1967, y con los textos incorporados de la editorial Gallimard en 1976¹⁰.

Independientemente de la reseña anterior, la obra arqueológica foucaultiana fue introducida en nuestro país por Eugenio Trías con el breve artículo «El loco tiene la palabra»,¹¹ que tres meses más tarde amplió con el título «Presentación de la obra de Michel Foucault»: «¿Cómo podremos presentar la obra de ese joven profesor de La Sorbona, de apenas 42 años, que se halla actualmente en plena maduración y autoesclarecimiento de su problemática? ¿No será una anticipación ociosa la nuestra: la de pretender esclarecer una obra que está aún a tiempo de esclarecerse a sí misma?»¹². Ambos artículos fueron incluidos, ampliados y revisados en sus dos primeros ensayos, *La filosofía y su sombra* y *Filosofía y Carnaval*¹³. Eugenio Trías diferenció en el proyecto foucaultiano dos dominios de investigación: el «arqueológico», que confrontaba la *Historia de la locura*, el *Nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*; y un segundo dominio, basado en la concepción de la «sinrazón» que nos conducía a las últimas

⁸ M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968 (Traducción de Elsa Cecilia Frost). Edición original, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

⁹ P. L. FONT, «Michel Foucault: *les mots et les choses*», *Convivium* (Barcelona), núm. 24-25, (1967), pp. 161-165.

¹⁰ M. FOUCAULT, *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris, 1961.

¹¹ E. TRÍAS, «El loco tiene la palabra», *Destino* (Barcelona), núm. 1628 (diciembre de 1968), p. 66.

¹² E. TRÍAS, «Presentación de la obra de Michel Foucault», *Convivium* (Barcelona), núm. 30 (febrero de 1969), pp. 55-68, p. 55.

¹³ Véase «La cultura occidental» y «Arqueología de la cultura occidental», *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona 1968, pp. 95-105 y pp. 38-61; y «Filosofía y Carnaval», *Filosofía y Carnaval*, Anagrama, Barcelona, 1970, pp. 71-76. Posteriormente Trías añadió algunos textos complementarios a la edición original de *Filosofía y Carnaval*. Véase *Filosofía y Carnaval y otros textos afines*, Anagrama, Barcelona, 1971, (3.ª edición, 1984).



páginas de *Historia de la locura*, a la obra sobre *Raymond Roussel* y a algunas páginas de *Las palabras y las cosas*. Para comprender este proyecto teórico había que enlazar el último capítulo de *Enfermedad mental y personalidad* con el prefacio de la *Historia de la locura*, en tanto que Foucault esbozó un programa que intentó aplicar en obras posteriores. El filósofo catalán sustituyó el concepto de episteme por el de estructura recurrente, y extendió la tesis de la muerte del hombre al ámbito antropológico y ético.

Respecto al campo psiquiátrico, Ramón García denunció la incomunicación existente entre hombre razonable-hombre loco, a partir de *Enfermedad mental y personalidad* y de la *Historia de la locura*. Escisión y violencia acentuadas en la práctica psiquiátrica de la institución manicomial, constatadas en conceptos como diagnóstico, técnica terapéutica, curación y enfermedad mental. En ésta la psiquiatría como poder clasificatorio había creado la línea divisoria entre lo *normal* o *inclusión* y lo *patológico* o *exclusión*¹⁴. El psiquiatra Ramón García no se reconoció en las etiquetas de la antipsiquiatría o de la psiquiatría crítica, sino que insistió en aquellas experiencias vividas en relación con las instituciones psiquiátricas¹⁵. Ahora bien, con la imbricación entre el «saber y el poder» foucaultiano justificó su duro alegato contra la dominación, como crítica de la autoridad en sus diferentes instituciones: la familia, la escuela, la universidad, el ejército, el manicomio, la Iglesia, la cárcel y el Estado.

Asimismo, podemos corroborar la influencia de la *Historia de la locura* en otros psiquiatras progresistas: González Duro, González de Chávez, Guillermo Rendueles, Alicia Roig, Julián Espinosa y Carmen Sáez Buenaventura. Lejos de presentar a la psiquiatría institucional como una ciencia médica, neutral y aséptica, González Duro desvelaba sus dudosas intenciones dirigidas tanto a su objeto, los llamados enfermos mentales, como a sus objetivos en la praxis social. Tratamiento psiquiátrico que supuso un pretexto médico para encubrir una función ético-política de control de determinados desviados sociales, cuyo destino ejerció la psiquiatría en pro de los poderes establecidos: «Realmente, la psiquiatría actúa como una estructura de poder-saber, que define, conceptualiza, clasifica, controla y corrige las locuras de gentes débiles y marginadas, de acuerdo con los intereses y valores de una sociedad normalizada y normalizante, valores que corresponden a los de la ideología dominante»¹⁶. A finales de 1979 se celebró en Madrid el «xv Congreso de la Asociación Española de Neuropsiquiatría», que agrupó a una cincuentena de profesionales de la salud mental. El evento, como instrumento de información, reflexión y debate, pretendía ayudar a los que estaban implicados en la transformación de la asistencia psiquiátrica. Entre los congresistas citamos la intervención de Manuel González de Chávez y su alusión a la obra foucaultiana: «La obra de Michel Foucault en su conjunto y

¹⁴ R. GARCÍA, «Una experiencia frente a la ciencia», en F. BASAGLIA (y otros), *La institución negada*, Barral Editores, Barcelona, 1972, pp. 7-17. (Traducción de Jaime Pomar).

¹⁵ Véanse los anexos núm. 6 y 8, «Psiquiatría y Antipsiquiatría» y «Manifiesto Fundacional del Colectivo Crítico para la Salud Mental», en R. GARCÍA, *Historia de una ruptura. El ayer y el hoy de la psiquiatría española*, Virus editorial, Barcelona, 1995, pp. 197-199 y pp. 205-209.

¹⁶ E. GONZÁLEZ DURO, «El aparato psiquiátrico», *El Viejo Topo* (Barcelona), extra núm. 7 (septiembre de 1979), pp. 22-27, p. 22.





los magníficos trabajos ‘Historia de la locura en la época clásica’, ‘Nacimiento de la clínica’, ‘Vigilar y castigar’, o la ‘Historia de la sexualidad’ merecen más atención de los profesionales de la salud mental progresistas [...] FOUCAULT [sic] es uno de los más inteligentes e interesantes pensadores de nuestro tiempo y ha dedicado buena parte de sus esfuerzos a desmontar la lógica institucional de la sociedad actual con agudos análisis basados en un buen conocimiento de los tres últimos siglos, periodo histórico que desde su perspectiva parece serle suficiente»¹⁷.

En el campo sociológico subrayamos las aportaciones de Fernando Álvarez-Uría sobre todo en el ámbito de la medicina y de las instituciones de resocialización: manicomios y cárceles. En 1983 publicó *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*. En el prólogo Robert Castel sitúa esta investigación en la misma línea de trabajos como *Historia de la locura e Internados*¹⁸. Álvarez-Uría denuncia el maniqueísmo de la burguesía en su intento de mostrar a la razón contra la locura, construyendo la quimera de la racionalidad para acreditar el peligro del manicomio, convertido por la burguesía en gabinete privilegiado de observación y experimentación de los peligrosos sociales. Se crearon manicomios como laboratorios sociales para controlar a los indeseables, siendo significativo su éxito en el tratamiento de los locos por conseguir sujetos inofensivos, lo que facilitó la producción de mecanismos disciplinarios y de normalización de los individuos legitimado por los médicos alienistas, cuya racionalidad se hizo incuestionable al actuar en nombre de un saber científico¹⁹.

En España las aplicaciones genealógicas de Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela constituyen probablemente el mejor uso de la caja de herramientas, por utilizarla en investigaciones empíricas conectadas de manera crítica y política con el presente:

La ‘Historia de la locura’ es una navegación de tres siglos en compañía de los locos y de los miserables. Historia de sombras, de voces inarticuladas, plagada de exorcismos, adivinaciones y purificaciones rituales. Historia terrible y hermosa a la vez que finaliza en el monótono encierro manicomial, ese lugar macizo de domesticación de locos. Historia de la filosofía invertida o historia de los infiernos que pone en cuestión a la vez la historia y la razón. Ataque directo contra la psiquiatría en tanto que monólogo de la razón médica sobre la locura [...] Poderes excesivos del psiquiatra que le permiten desposeer a un individuo de todo derecho y que en virtud de esa

¹⁷ M. GONZÁLEZ DE CHÁVEZ, «Historia de los cambios asistenciales y sus contextos sociales», en M. GONZÁLEZ DE CHÁVEZ (coord.), *La transformación de la asistencia psiquiátrica*, Mayoría, Madrid, 1980, pp. 13-106, p. 40.

¹⁸ R. CASTEL, «Prólogo», en F. Álvarez-Uría, *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, Tusquets, Barcelona, 1983, pp. 7-13.

¹⁹ F. ÁLVAREZ-URÍA, «Las instituciones de normalización. Sobre el poder disciplinario en escuelas, manicomios y cárceles», *Revista de Pensamiento Crítico* (Barcelona), núm. 1 (mayo-junio de 1994), pp. 41-49.

nueva relación terapéutica que Freud inaugura, hacen del psicoanálisis una pirueta sofisticada de la medicina liberal²⁰.

ONTOLOGÍA DEL PODER: *VIGILAR Y CASTIGAR Y LA VOLUNTAD DE SABER*

En la etapa genealógica es donde se aprecian con mayor nitidez las diferentes pugnas entre las numerosas familias marxistas y libertarias, en su afán por apropiarse del capital filosófico foucaultiano, con el trasfondo político-social de la Transición. Estas circunstancias posibilitaron lecturas compatibles, sobre todo de *Vigilar y castigar* y de *La voluntad de saber*²¹, con el marxismo, aderezadas de pensamiento libertario como fueron las luchas contra el poder, la abolición de la cárcel y la destrucción del dispositivo sexual burgués. Unos defendieron la complementariedad entre Marx y Foucault por contribuir a la elaboración de la «anatomía histórica-política del orden burgués»²²; algunos pretendieron restituir al marxismo aproximando el pensamiento foucaultiano y althusseriano; y otros presentaron a Foucault dentro de la tradición marxista, e incluso como un epígono de Gramsci.

El marxismo carecía de una teoría política del espacio. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría se sorprendieron de cómo los historiadores marxistas habían minusvalorado los centros de poder que funcionan en torno a la prisión, la locura, la enfermedad, la sexualidad, etc. Los espacios malditos como el manicomio, el hospital o la prisión no fueron analizados por el marxismo, de ahí el rotundo éxito de Foucault. Su bajada a la mina alumbró secretos que dinamitaron algunos de los grandes tópicos del dominio público, sugiriendo preguntas sutiles que convirtieron su pensamiento en una máquina de interrogar la cultura de Occidente²³. El profesor García Santesmases reflexionó sobre cómo la dictadura del proletariado llevó indefectiblemente al totalitarismo en su esfuerzo por construir una sociedad sin clases, haciendo del comunismo una representación escatológica, próximo a la aparición de una nueva religión del poder. Denunció el aparente marxismo de algunos países plagados de inquisición burocrática, sumos sacerdotes y campos de concentración, cuestionándose «en qué medida el método genealógico que propugnaba Michel Foucault posibilita una ruptura con las mistificaciones a las que ciertas prácticas filosóficas

²⁰ F. ÁLVAREZ-URÍA, «Contra el poder, el saber y la verdad», *Cuadernos de Realidades Sociales*, (Madrid), núm. 14-15 (enero de 1979), pp. 181-186, p. 182.

²¹ M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977. (Traducción de Ulises Guinazú). Edición original, *Histoire de la sexualité I. La Volonté de Savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

²² F. ÁLVAREZ-URÍA, J., VARELA, «Foucault frente a Marx. Anatomía histórico-política del orden burgués», *Tiempo de Historia* (Madrid), núm. 34 (septiembre de 1977), pp. 90-103.

²³ F. ÁLVAREZ-URÍA, «Contra el poder, el saber y la verdad», *Cuadernos de Realidades Sociales* (Madrid), núm. 14-15 (enero de 1979), pp. 181-186, pp. 181-182.





nos tienen acostumbrados»²⁴. La hipótesis y la imagen del trabajo intelectual de la que partía Foucault hizo añicos el concepto habitual de política, por ser un análisis diferente que regionalizaba y localizaba los distintos focos de resistencia, e incidía en el tipo de luchas contra los intentos del sistema por normalizarlos y homogeneizarlos.

Todos los intentos por hacer una lectura foucaultiana del marxismo fueron absurdos y la perspectiva contraria, pensar en una lectura marxista de Foucault, no sólo carecía de interés, sino que era simplemente imposible²⁵. Los textos de Foucault y Althusser contenían, según Gabriel Albiac, las mejores armas para restituir al marxismo en su lugar, afirmando con Althusser que «la Historia es un proceso sin sujeto», y oponiéndose a aquéllos que siempre buscaron un sujeto a la historia. Con estos presupuestos centró su tesis en torno a la relación entre el poder, el discurso y los propios sujetos humanos: «El poder es el nombre que se otorga a una situación estratégica compleja en una situación dada». Es decir, a la vez que el poder se ejercía a través del discurso, los propios sujetos humanos fueron construidos en tanto que sujetos. El poder no sólo significó producción de engaño y distorsión sino verdad, puesto que ésta y el poder ya no eran términos excluyentes, como nos enseñó cierta tradición ilustrada. Por el contrario la verdad se convirtió en un efecto de poder con un horizonte que quería construir una historia política de la verdad, cuya producción se encontraba atravesada por las relaciones de poder. Desde el marxismo-leninismo, Albiac recapacitó sobre el grave error que envolvía la «concepción marxiana del poder» interpretada como una teoría del Estado, al ser éste una metáfora jurídica de un poder que se ejercía siempre en otro sitio y al margen de todo derecho²⁶.

Desde los presupuestos teóricos de *Vigilar y castigar*, Francisco José Martínez defendió que el poder en la sociedad capitalista no sólo residía en el Estado, sino que circulaba por las diversas instituciones de la sociedad civil: la escuela, la fábrica, la prisión, el hospital, el cuartel, el manicomio, etc. Estas clarividentes intuiciones procedían de los *Cuadernos de la cárcel*, de Antonio Gramsci, que a su vez retomó Louis Althusser en la teoría de los aparatos ideológicos. Basado en conceptos foucaultianos esbozó, en las sociedades capitalistas contemporáneas, un modelo teórico basado en la división geográfica, social, política y económica del «centro-periferia»²⁷. Años más tarde F. J. Martínez mostró su acuerdo con los aspectos microfísicos del poder en los que el filósofo de Poitiers había demostrado cómo el sujeto fue constituido por el poder a partir de los cuerpos, los deseos y los pensamientos²⁸.

²⁴ A. GARCÍA SANTESMASES, «Ante la crisis del marxismo», *Negaciones* (Madrid), núm. 6 (otoño de 1978), pp. 24-34, p. 32.

²⁵ G. ALBIAC, «Sabiduría del poder. Por una lectura materialista de Foucault», *El Cárabo* (Madrid), núm. 13-14 (octubre-noviembre de 1979), pp. 161-175.

²⁶ G. ALBIAC, «Del Estado como metáfora del poder», *El Cárabo* (Madrid), núm. 15 (diciembre de 1979), pp. 62-69.

²⁷ F. J. MARTÍNEZ, A. Lucas, «Poder y Representación (centro y periferia)», *Las ontologías de Michel Foucault*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1994, pp. 87-104.

²⁸ F. J. MARTÍNEZ, «Lo que podemos aprender los marxistas de Foucault», *Nuestra Bandera* (Madrid), núm. 125 (julio de 1984), pp. 81-82.

La recepción extraacadémica del «Foucault made in Spain» se centra básicamente en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber*; en concreto analizamos las luchas carcelarias, la recepción escolar y los movimientos de liberación sexual. A finales de 1975 el Centro de Documentación Arran, colaborador de la revista *Panóptico*, entrevistó en el barrio barcelonés de Sants a miembros activos de los «Comités de Apoyo a Presos» de la década de los setenta y ochenta. Estas conversaciones demuestran el contacto que mantuvieron los comités de ayuda a presos franceses y españoles, como también la influencia directa de Foucault y el «Grupo de Información sobre las Prisiones» (GIP): «Las ideas que corrían eran de Cooper, antiprisiones o Foucault. Publicaban en Francia una cosa que le llamaban GIP, que la recibíamos también nosotros, eran Grupos de Información sobre Prisiones y era parecido a lo que hizo Marx, la encuesta obrera, pero en prisiones. Con ellos estábamos conectados e incluso fuimos a su casa en Francia. Era insólito»²⁹. Como resultado de estos vínculos carcelarios publicaron el primer Boletín de ex-presos de Barcelona, cuyo título no pudo ser más foucaultiano, «*¡Quienes no han tenido jamás el 'derecho' a la palabra, la toman ya!*», cuyo paralelismo con el opúsculo francés *Intolérable* es evidente: somos un grupo de compañeros que constatando la pobreza de nuestras vidas en la cárcel y/o en la sociedad creemos que ambas son intolerables»³⁰. El grupo de compañeros aludido organizaron el «Colectivo Margen», independiente de la posterior «Coordinadora de Presos en Lucha» (COPEL). Dicho colectivo publicó el opúsculo *Sobre la delincuencia*: «Más allá de un nuevo reformismo, pretendemos contribuir a impulsar el movimiento radical de toma de la palabra —para nombrar lo intolerable— de los distintos sujetos en su espacio dominado: fábrica, barrio, asilo, familia, escuela, cárcel»³¹. En sus primeras páginas nos encontramos con una serie de lecturas recomendadas sobre la cárcel. Entre éstas, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* [sic]³² con el paréntesis: 'no existe traducción al castellano, por el momento'. Sería conveniente por el precio del volumen y para aquellos que no dominan el francés realizar la traducción de algunos de sus capítulos cuanto antes»³³. Se citaba por tanto la edición original francesa de 1975, si bien la obra estaba traducida en castellano desde 1976, lo que implica pensar que era más fácil el acceso al texto en francés que en castellano. La reseña de Miguel Morey³⁴ sobre la primera edición de *Vigilar y*

²⁹ COLECTIVO ARRAN, «Entrevista a miembros activos de los comités de Apoyo a Presos en la década de los 70-80», *Panóptico* (Barcelona), núm. 4 (segundo semestre de 2002), pp. 207-212, p. 208.

³⁰ «Presentación» en *¡Quienes no han tenido jamás el 'derecho' a la palabra, la toman ya!*, (Barcelona), núm. 1 (noviembre de 1976), p. 1.

³¹ «Portada», en Colectivo Margen, *Sobre la delincuencia*, Roselló Impressions, Barcelona, 1977.

³² M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 1976. (Traducción de Aurelio Garzón del Camino). Edición original, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

³³ COLECTIVO MARGEN, *Sobre la delincuencia, op. cit.*, (1977), pp. 31-32.

³⁴ En 1978 Miguel MOREY escribió una notable y amplia introducción al pensamiento de Foucault. Véase, *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault*, Cuadernos Materiales, Barcelona, 1978 (Selección, traducción y prólogo de Miguel Morey, pp. 9-65).



castigar está firmada en marzo de 1979, motivo suficiente para que se agotase a los pocos días de su aparición³⁵.

En el interior de los recintos penitenciarios se generó un movimiento de organización que culminó con la creación de la COPEL en 1976. Los senadores Lluís Xirinacs y Juan María Bandrés promovieron un Proyecto de Ley de Indulto General para presos sociales, aunque finalmente el Senado aprobó en 1978 la Reforma Penitenciaria, que significó una auténtica denuncia del sistema carcelario español. La defensa del dictamen de la Comisión Especial Investigadora sobre la situación de las cárceles estuvo a cargo de Juan María Bandrés. La emotiva intervención del senador de Euskadiko Ezquerria, inspirada en *Vigilar y castigar*, se convirtió en un alegato contra las cárceles: «He aquí señores la utopía que os presentamos [...] Sé que hay quienes temen la desaparición radical de las prisiones. Sin embargo hay escuelas abolicionistas y estas escuelas son legítimas. No se trata de pasar de una sociedad autoritaria y jerarquizada a la más absoluta anarquía [...] No hay que temer el progreso. Ni siquiera en este punto tan delicado de la respuesta social a la vulneración de la ley penal. Michel Foucault ha escrito en 1975: quizá nos dan hoy vergüenza nuestras prisiones. El siglo XIX se sentía orgulloso de las fortalezas que construía para que sirvieran de cárceles en los límites y a veces en el corazón de las ciudades. Le encantaba esta nueva benignidad que reemplazaba los patíbulos. Se maravillaba de no castigar los cuerpos y de saber corregir en adelante las almas. Aquellos muros, aquellos cerrojos, aquellas celdas representaban una verdadera empresa de reforma social»³⁶. En cualquier caso, cabe subrayar el impacto de *Vigilar y castigar* en conexión con los grupos y comités de apoyo a los presos³⁷.

La reapropiación en el ámbito educativo se basa en aspectos disciplinarios de *Vigilar y castigar*. Si Émile Durkheim y Michel Foucault indagaron sobre el modelo escolar en la institución de los jesuitas, Félix Ortega examinó el campo de la sociología de la educación desde planteamientos durkheimianos, a partir del Foucault de *Vigilar y castigar*: la educación, como el poder, no es sinónimo sólo de instancia represora sino productora de conciencias, cuya misión consistió en encauzar, dirigir y crear comportamientos³⁸.

La socióloga Julia Varela analiza en *Modos de educación de la España de la Contrarreforma*³⁹ las prácticas de adoctrinamiento escolar, desvelando el entramado social en el que se asienta nuestro sistema escolar. El periodo histórico estudiado

³⁵ M. MOREY, «Michel Foucault: *Vigilar y castigar*», *El Viejo Topo* (Barcelona), núm. 30 (marzo de 1979), pp. 63-64.

³⁶ Extracto del discurso de Juan María Bandrés ante el pleno del Senado. Citado por Lurra, *Rebelión en las cárceles*, Publicaciones Hordago, Donostia, 1978, pp. 277-278.

³⁷ F. ÁLVAREZ-URÍA, «Sociologías de la cárcel», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* (Madrid), núm. 3 (1989), pp. 83-97, p. 94.

³⁸ F. ORTEGA, «La educación como forma de dominación: una interpretación de la sociología de la educación durkheimiana», en M. FERNÁNDEZ ENGUIA (ed.), *Marxismo y Sociología de la Educación*, Akal, Madrid, 1986, pp. 219-235.

³⁹ J. VARELA, *Modos de educación de la España de la Contrarreforma*, La Piqueta, Madrid, 1983.



abarca desde la Reforma hasta mediados del siglo XIX y, de manera especial, durante la Contrarreforma. La pedagogía se convirtió en ciencia a partir del encierro de los niños, por lo que ni existió siempre ni tiene por qué perpetuarse indefinidamente. Desde el paradigma genealógico se preguntó por el porqué de la generalización de la escuela primaria, cuestionando tanto el derecho a la educación de los niños —las formas y métodos escolares— como la reglamentación que supuso el encierro, es decir, hasta dónde aceptamos los límites y exigencias de las escuelas como un proceso natural, y cómo pueden ser superados dichos límites.

Como aportación imprescindible al conocimiento y difusión de la obra foucaultiana es necesario mencionar la colección «Genealogía del poder» —de la editorial La Piqueta—, dirigida por los sociólogos Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, e inaugurada con la compilación de textos *Microfísica del poder*: «Genealogía del poder presentará obras que se sitúen en la órbita de los análisis abiertos por el GRUPO DE MICHEL FOUCAULT [sic]»⁴⁰. El grupo estableció contactos con Carlos Lerena, Mariano Fernández Enguita y Jaime Mascaró, y organizó un seminario sobre Foucault al que asistieron José Luis Peset y Diego Gracia —en esos años docentes en la Cátedra de Historia de la Medicina de Laín Entralgo—. Asimismo, intentaron constituir un grupo de trabajo en sociología con María Jesús Miranda⁴¹, en colaboración con la editorial La Piqueta.

En el contexto de la Transición política se produjo la eclosión definitiva de los movimientos de liberación homosexual, vertebrados en torno a la Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado Español (COFLHEE). La dictadura aprobó en 1970 la «Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social» (LPRS) con el propósito de incluir a los «peligrosos sociales» en el marco de la ley. Entre éstos los homosexuales. Dentro de los movimientos de liberación sexual constatamos la existencia de un colectivo de «izquierda revolucionaria» —sin más identificación— que interpretaron *La voluntad de saber* en clave marxista, no exenta de cierta ideología cercana a su verdad⁴². Mostraron su oposición a otros movimientos de homosexuales que tenían como objetivo la integración y la igualdad de los mismos —ayudados de una corte de psiquiatras, psicólogos, juristas y religiosos que consideraban posible la liberación homosexual— sin cuestionarse el dispositivo sexual burgués, que exclusivamente pretendieron mejorar o hacerlo más igualitario. Esta izquierda revolucionaria descubrió en la obra foucaultiana una serie de implicaciones ideológicas utilizadas en los discursos de la sexualidad. Quizás el más significativo, la construcción artificial del concepto de sexo, que había sido definido de mil maneras.

⁴⁰ Contraportada del libro, en M. FOUCAULT, *Microfísica del poder* (edición preparada por J. Varela y F. Álvarez-Uría), La Piqueta, Madrid, 1978.

⁴¹ M.^a J. MIRANDA, «Bentham en España», en J. BENTHAM, *El panóptico*, La Piqueta, Madrid, 1979, pp. 129-145.

⁴² J. LLOP, «Reflexiones críticas sobre el combate sexual», *Negaciones* (Madrid), núm. 4 (julio-septiembre de 1977), pp. 5-18.



ONTOLOGÍA DE LA MORAL: EL USO DE LOS PLACERES Y LA INQUIETUD DE SÍ

La obra de Jürgen Habermas, muy comentada a comienzos de los años ochenta, contribuyó a un cierto deslizamiento y cambio de coordenadas en la recepción española de Foucault. Si ésta se enmarcó durante los años setenta en los debates humanismo-antihumanismo y marxismo althusseriano-marxismo humanista o gramsciano, ahora se inscribía en la polémica modernidad-postmodernidad⁴³. Sobre esta disputa existieron dos interpretaciones antagónicas: la recuperación del sujeto ilustrado en el último Foucault, avalada por Fernando Savater, Francisco J. Martínez y Ramón Máiz; y la lectura de José Luis Pardo, que defendió la coherencia del filósofo francés, por concebir al sujeto como una producción de las diferentes prácticas históricas.

Las objeciones de Habermas se extienden por la obra foucaultiana. En sus reflexiones sobre el ocaso de la modernidad, expuso los fracasos de los ingenuos programas de superación de la filosofía que sirvieron para justificar posiciones conservadoras, incluido el «antimodernismo de los jóvenes conservadores» desde Bataille hasta Foucault y Derrida. La crítica de Habermas arreció en *El discurso filosófico de la modernidad*, donde situó el pensamiento de Nietzsche como una encrucijada de la que partían dos caminos: el del «pesimismo y el escepticismo teórico-críticos» de Bataille, Lacan y Foucault; y el de la «crítica dionisiaca a la metafísica», sendero recorrido por Heidegger y Derrida. Con estos antecedentes, Foucault se encontró irremisiblemente preso en la filosofía del sujeto, como prueba su noción abstracta de poder y su historicismo cuasi trascendental⁴⁴.

A partir del curso sobre el opúsculo kantiano «¿Qué es la Ilustración?»⁴⁵, Habermas estableció un paralelismo entre las posibilidades teóricas de Kant y Foucault, es decir, entre una analítica de la verdad y una ontología del presente⁴⁶. En su comentario al texto kantiano y también en *El uso de los placeres y La inquietud de sí* propuso una ética no universal concebida como estética. El trabajo artístico que debía servir para desprendernos de la subjetividad impuesta durante siglos y su *ethos* de la libertad se enfrentaron al imperativo ético habermasiano, cuya teoría ética implicaba una comunidad ideal de comunicación, convertida en clave hermenéutica que interpretaba el presente y valía como proyecto político de futuro. El filósofo de

⁴³ J. HABERMAS, «Modernidad versus Postmodernidad», en VV. AA., *Modernidad y Postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 87-102.

⁴⁴ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989. (Traducción de M. Jiménez Redondo).

⁴⁵ M. FOUCAULT, «¿Qué es la Ilustración?», *Saber y Verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985, pp. 197-207. Edición original, «Un cours inedit: Qu'est-ce que les Lumières?», *Magazine littéraire* (Paris), núm. 207 (mayo de 1984), pp. 34-39.

⁴⁶ J. HABERMAS, «Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: ¿Qué es la Ilustración?», en R. MÁIZ, (comp.), *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Publicaciones de la Universidad de Santiago, Santiago, 1987, pp. 9-12, p. 12.



Poitiers mostró su desacuerdo con la ética de Habermas, puesto que la teoría del consenso político no entraba a analizar el ejercicio de las relaciones de poder.

Ahora bien, ¿cómo se leyó en España el viraje del último Foucault? Sus dos últimos libros replanteaban algunos de sus postulados, básicamente *La inquietud de sí* se define por la importancia del poder interiorizado en el individuo y por la conceptualización de éste como agente social-moral. La problemática foucaultiana se había desplazado, ya no interesaban los mecanismos de poder que reglamentaban la formación y las prácticas de un saber sobre el sexo, sino más bien a través de qué técnicas y de qué lugares de problematización se había construido la conciencia de que somos sujetos morales.

Los dos grandes adversarios del pensamiento foucaultiano fueron, según Savater, la Ilustración y el sujeto. Éste último había sido una variable, un efecto superficial de las epistemes, que no podía ser independiente ni responsable. El curso «¿Qué es la Ilustración?» y las dos últimas obras de Foucault recuperaron la noción grecorromana de «sujeto autoperfectivo, independiente y dedicado a su excelencia liberadora». Historia de la sexualidad que convirtió el sujeto en un modelo útil de realización práctica, volviendo de nuevo al sendero del proyecto ilustrado y del sujeto como actor responsable que volvía a ofrecer su ideal de universalidad racional⁴⁷. La misma lectura sostuvieron Ramón Máiz⁴⁸ y Francisco J. Martínez: si anteriormente la obra de Foucault se interpretó como una historia del «dominio de los otros a través de la verdad», sus dos últimos libros significaron una historia de la producción de la verdad «para el dominio de sí». Con estos precedentes asistíamos al resurgir del «sujeto ético, racional y consciente», clave epistemológica de la filosofía clásica, cuya problemática había sido desplazada por el pensamiento estructuralista y postestructuralista⁴⁹.

Para la modernidad, la historia se caracteriza por una racionalidad intrínseca dotada de sentido y por una subjetividad teleológica que tiende a la racionalización de la praxis, encarnada en los sujetos que la asumen. Desde estas coordenadas se entiende mejor el reproche de Habermas a «los surrealistas y a los terroristas» en su crítica del arte, la ciencia y la moral. Sin embargo, José Luis Pardo defendió que «el juego de interacciones entre el subjetivismo teleológico de la Historia, el terrorismo y el surrealismo» conformaron *tres términos complementarios* del humanismo: sistema de legitimación propuesto por el poder, integrado en la cultura y asumido por las masas⁵⁰. El retrato del hombre moderno que él mismo se dio, sometido a la Ley y a la Verdad, se encontraba

⁴⁷ F. SAVATER, «Lo abierto y lo cerrado en Michel Foucault», *Ética como amor propio*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1988, pp. 273-282, p. 280-281.

⁴⁸ R. MÁIZ, «Postmodernidad e Ilustración: La ontología social del último Foucault», *Zona Abierta* (Madrid), núm. 39-40 (abril-septiembre de 1986), pp. 151-198; R. MÁIZ, «Sujeción/Subjetivación: Análisis del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault», en R. MÁIZ, (comp.), *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault, op. cit.*, (1987), pp. 137-187.

⁴⁹ F. J. MARTÍNEZ, «La construcción del sujeto en el último Foucault», *Las ontologías de Michel Foucault*, op. cit. (1994), pp. 147-155.

⁵⁰ J. L. PARDO, «El último de la clase», *El Viejo Topo* (Barcelona), núm. 57 (junio de 1981), pp. 29-32.



necesariamente desdoblado en dos, ya que el doble fondo y la duplicidad constituían la forma estructural misma del sujeto, en tanto que la «subjetividad siempre fue cosa de dos». Esta realización de la modernidad pretendía una liberación de la verdad, la moral y la estética, a la vez que la postmodernidad empezaba a registrar el empuje de una epistemología situada más allá de la verdad, una política ubicada fuera del bien y del mal, y un arte que se desvelaba radicalmente antiestético⁵¹.

LA RECEPCIÓN EN ESTADOS UNIDOS: EL TEXTUALISMO DE VANGUARDIA

Para aproximarnos a la recepción norteamericana recurrimos a la obra de François Cusset *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. En la segunda mitad de los años setenta surgió entre los lectores norteamericanos el apelativo *French Theory*, postestructuralismo en términos de historia intelectual y postmodernidad francesa en expresión de sus detractores. François Cusset investigó la recepción de la filosofía francesa en el medio universitario norteamericano, manteniendo que las dos metamorfosis culturales de la interpretación americana giran en torno al *textualismo de vanguardia* y al *radicalismo minoritario*. La recepción estadounidense de Foucault se inició en los convencionales departamentos de francés de los campos universitarios⁵². Posteriormente, el eje de atención se desplazó a los departamentos de inglés, y de éstos a los de literatura comparada. En la misma medida que los primeros textos foucaultianos se importaron más allá del ámbito de los departamentos de francés se acercaron al campo literario, priorizando «sus análisis del texto (o de la textualidad), e incluso se literaturizan sus propuestas filosóficas»⁵³. Algunos de los textos foucaultianos más difundidos fueron la conferencia «¿Qué es un autor?»⁵⁴ —publicada en inglés en 1979—, en la que cuestionó la noción de autor presente en la crítica literaria; «El orden del discurso»⁵⁵, título de la lección inaugural de la cátedra «Historia de los sistemas de pensamiento» en el Colegio de Francia, sobre la función-autor; el extenso artículo «Theatrum

⁵¹ J. L. PARDO, «En que somos aún (también nosotros) modernos», *El Viejo Topo* (Barcelona), núm. 85 (febrero de 1982), pp. 48-49.

⁵² Para conocer a fondo la acogida de la *Historia de la locura* en EE. UU. y Canadá véase BEAULIEU, A.: «Foucault y la *Historia de la locura* en América del Norte» en, GALVÁN, V. (Coord.): *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 157-183.

⁵³ F. CUSSET, «Literatura y teoría» en *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Melusina, Barcelona, 2005, pp. 87-116, p. 89. (Traducción de Mónica Silvia Nasi). Edición original, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Éditions La Découverte & Syros, Paris, 2003.

⁵⁴ M. FOUCAULT, «Qu'est-ce qu'un auteur?» (Conferencia pronunciada el 22 de abril ante la «Sociedad Francesa de Filosofía», *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (Paris), núm. 63, (julio-septiembre de 1969), pp. 73-104.

⁵⁵ M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971. Lectura inaugural en el Collège de France, 2 de diciembre de 1970.



philosophicum»⁵⁶, sobre la «Lógica del sentido» de Gilles Deleuze; y el prefacio que redactaron conjuntamente Deleuze y Foucault para las *Obras completas* de Nietzsche⁵⁷.

Desde el comienzo de los años ochenta, las cuestiones de género, feminismo e identidad sexual constituyeron la acogida más productiva para esta lectura surgida del campo literario: «La obra de Foucault no dejará de tener un impacto decisivo sobre la evolución profunda del feminismo estadounidense, que pasó de un humanismo esencialista a un construccionismo radical, como lo atestigua su omnipresencia en las investigaciones de Joan Scott, Gayle Rubin o Judith Butler»⁵⁸. Sin duda el texto clave del feminismo estadounidense de los años ochenta fue *La voluntad de saber* y también las investigaciones sobre Gay Studies, Lesbian Studies y Queer Studies⁵⁹.

François Cusset subraya el caso paradigmático que tuvo la obra foucaultiana, tanto por las ventas de sus libros traducidos —más de 300.000 ejemplares de *La voluntad de saber* (publicada en inglés en 1978), más de 200.000 de la *Historia de la locura* y más de 150.000 de *Las palabras y las cosas*— como por la variedad de disciplinas y diversidad de públicos: existe un Foucault para trabajadores sociales, un Foucault en cómic para principiantes e incluso un Foucault para recordarnos el *apartheid* en Sudáfrica⁶⁰. Con estos antecedentes se pregunta sobre el impacto de la teoría francesa en EE. UU.: «French Theory, ¿ánthrax o picapica?, ¿rompehielos o mondadientes?, ¿virus indescifrable o simple error de manipulación?». Y su respuesta es esclarecedora: «La radicalización de los discursos identitarios que la invocan es ante todo retórica [...] Las cuestiones de la escritura y la textualidad se exploraron bajo todos sus ángulos y más a conciencia que en los mejores momentos de la teoría literaria en Francia, pero sus repercusiones apenas se dejaron sentir fuera del campo literario y, con mayor razón, de la Universidad»⁶¹.

Mientras que Francia relegaba a los mensajeros del *pensamiento intensivo*, la teoría francesa en la década de los años ochenta se extendía a diferentes países, sirviendo como instrumento de emancipación intelectual y política en el ámbito de los discursos y de los movimientos de liberación marxistas, nacionalistas y locales. En Centroamérica y Sudamérica la «French Theory» se leyó sin las mediaciones académicas propias de sus vecinos norteamericanos, más dadas al *textualismo* y al

⁵⁶ M. FOUCAULT, «Theatrum philosophicum», *Critique* (Paris), núm. 282 (noviembre de 1970), pp. 885-908.

⁵⁷ G. DELEUZE, M. Foucault, «Introducción general», en *Oeuvres philosophiques complètes* de Friedrich Nietzsche, Gallimard, Paris, 1967, t. IV.

⁵⁸ F. CUSSET, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, op. cit., (2005), p. 157.

⁵⁹ Cabe destacar los trabajos de las inspiradoras fundamentales del «eje queer»: E. K. SEDGWICK, *Epistemología del armario*, Ediciones de la Tempestad, Barcelona, 1998; J. BUTLER, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007; J. BUTLER, *Cuerpos que importan*, Paidós, Barcelona, 2002; y las aportaciones a la «teoría del cyborg» de D. HARAWAY, *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

⁶⁰ F. CUSSET, «La Teoría-Norma: una influencia prolongada», en *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, op. cit., (2005), pp. 269-288.

⁶¹ *Ibidem*, p. 270.



extremismo de papel de los radicales. En este contexto corroboramos el impacto del marxismo-leninismo y las lecturas de Althusser y Foucault en Latinoamérica, testimonio de sus constantes luchas políticas y sociales, a veces surgidas en la universidad y próximas a un ideario marxista revolucionario.

LA RECEPCIÓN EN MÉJICO: RAFAEL SEBASTIÁN GUILLÉN

En el caso mejicano, para contraponerlo a la lectura norteamericana, presentamos la recepción de Rafael Sebastián Guillén Vicente, más conocido como «subcomandante Marcos». Analizamos esta lectura por su peculiaridad, por lo que no podemos reducir o simplificar la acogida mejicana al caso de Rafael Guillén, conociendo la fructífera acogida que tiene la obra foucaultiana en Méjico. Entre ésta citamos los trabajos de O. Terán⁶², L. Salazar, G. Giménez, S. Pérez Cortés, L. Ocaña, P. Marcos, J. M. Bulnes, A. Pereira, C. Morales, E. de Gortari, F. Meza, F. González Ayerdi⁶³, García Canal⁶⁴, Ceballos Garibay⁶⁵, Martiarena Álamo⁶⁶, Minello Martini⁶⁷ y la reciente aportación de Gustavo Leyva⁶⁸.

La proximidad cultural y geográfica de Estados Unidos no influyó en la recepción mejicana, sin olvidar que la mayoría de los textos de Foucault, Althusser y Lévi-Strauss se publicaron en Méjico antes que en España y EE. UU. El responsable de esta ardua labor editorial fue Arnaldo Orfila Reynal, primero como director del Fondo de Cultura Económica (FCE) y después con la creación de su propia editorial, Siglo XXI Editorial. La mayoría de la obra de Foucault está traducida en Siglo XXI, en concreto: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1966), *Raymond Roussel* (1973), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1968), *La arqueología del saber* (1970), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (1976) y los tres volúmenes de *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber* (1977), *El uso de los placeres* (1986) y *La inquietud de sí* (1987).

En la Universidad Autónoma de Méjico, Rafael Sebastián Guillén Vicente defendió la tesis, *Filosofía y Educación. Prácticas discursivas y prácticas ideológicas. Sujeto y Cambio Históricos en libros de texto oficiales para la educación primaria en*

⁶² O. TERÁN (ed.), *Michel Foucault. El discurso del poder*, Folios Ediciones, México, 1983.

⁶³ L. SALAZAR, G. GIMÉNEZ, S. PÉREZ CORTÉS, L. OCAÑA, P. MARCOS, J. M.^a BULNES, A. PEREIRA, C. MORALES, E. DE GORTARI, F. MEZA, (Presentación de F. González Ayerdi), *La herencia de Foucault. Pensar en la diferencia*, UNAM-Ediciones el Caballito, México, 1987.

⁶⁴ M.^a I. GARCÍA CANAL, *El Loco, el Guerrero, el Artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*, Plaza y Valdés, México, 1990.

⁶⁵ H. CEBALLOS GARIBAY, *Foucault y el poder*, Ediciones Coyoacán, México, 1994.

⁶⁶ O. MARTIARENA ÁLAMO, *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, El Equilibrista, México, 1995.

⁶⁷ N. M. MARTINI, *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault*, Centro de Estudios Sociológicos, México, 1999.

⁶⁸ LEYVA MARTÍNEZ, G.: *Michel Foucault: los caminos de su recepción en México* en, Galván, V. (coord.): *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura, op. cit.*, (2013), pp. 223-234.



México, para obtener el grado de licenciado en Filosofía en 1981. Cuando Rafael Guillén presenta su investigación es un joven ciudadano de 24 años de edad y un alumno brillante que recibió una medalla nacional a la excelencia académica de manos del presidente de la República. Mientras cursó sus estudios mantuvo vínculos con filósofos marxistas mejicanos, viajando a diferentes estados de Europa, sobre todo a España y Francia, aunque no se sabe cuáles fueron sus contactos en estos países⁶⁹.

La investigación de Rafael Guillén la situamos próxima a la obra de Althusser y Foucault. Trata de establecer las líneas generales que permitan el análisis para dilucidar «cómo se articulan entre sí las diversas Formaciones Discursivas en el interior del Aparato Escolar Mexicano y cómo producen sus efectos-prácticas según las coyunturas específicas del proceso de reproducción-transformación de las relaciones de producción. Lo específicamente discursivo no ha sido enfrentado en esta investigación, hemos preferido enfocarnos en la relación Discurso-Ideología en tanto que relación Prácticas Discursivas-Prácticas Ideológicas»⁷⁰. En el prefacio de la tesis, el futuro líder del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se aproxima al panorama filosófico mejicano. En concreto reflexiona sobre el debate interno del marxismo, el repliegue de la filosofía mejicana y/o latinoamericana, la fuerza de la filosofía analítica, el auge de la metafísica y la filosofía existencialista. En este sentido, apreciamos cierto paralelismo con la filosofía española de los años setenta. También muestra sus discrepancias con los denominados «marxistas de café» y los «nuevos filósofos». Para los marxistas de café ninguna actividad política «debe perturbar sus elucubraciones teóricas». A la vez que discuten cómo hacer la revolución son incapaces de ponerse de acuerdo en conceptos como teoría y práctica: «Critican los errores de los distintos partidos políticos, los adjetivos de reformistas, revisionistas, troskistas, maoístas y demás istas, son parte esencial de su vocabulario. Defensores radicales de su individualidad y de la humanidad critican a la URSS, a China, a Cuba, por haberse olvidado del respeto a los derechos del individuo»⁷¹. Y respecto a los que «ni son nuevos ni son filósofos», menciona la habilidad discursiva de A. Glucksmann y B.-H. Lévy, burlándose de sus valientes denuncias sobre los sistemas totalitarios con bandera comunista.

⁶⁹ Según el servicio de información del Ejército mejicano, Rafael Sebastián Guillén Vicente nació en 1957 en Tampico (Tamaulipas, Méjico), siendo el cuarto de ocho hermanos de una familia de clase media, propietaria de una cadena de tiendas de muebles. En su juventud estudió en centros educativos atendidos por jesuitas, licenciándose en Filosofía con las máximas calificaciones. En 1982 desapareció unos meses, supuestamente con motivo de un primer viaje a Chiapas, y en febrero de 1984 comunicó a su familia que se marchaba a la selva del estado sureño, a vivir en las comunidades indígenas tzotziles y tzeltales. Véase P. PÉREZ HERRERO, «Subcomandante Marcos: ¿guerrillero del siglo XIX o del siglo XXI?», *Tiempos de América. Revista de Historia, Cultura y Territorio* (Castellón), núm. 13 (2006), pp. 3-28.

⁷⁰ R. S. GUILLÉN VICENTE, «Prefacio: El horizonte teórico del análisis del discurso», en «Filosofía y Educación: prácticas discursivas y prácticas ideológicas. Sujeto y Cambio Históricas en libros de texto oficiales para la educación primaria en México», Universidad Autónoma de Méjico, (UAM), 1981, pp. 1-2, p. 1.

⁷¹ *Ibidem*, p. 18.



Rafael Guillén analiza los dispositivos que intervienen en la relación «práctica discursiva-práctica no discursiva», situando la praxis en el discurso filosófico. Con estos presupuestos responsabiliza al Estado mexicano y a la clase que sirve, la burguesía, «de buscar, por medio de la educación, la generalización y asimilación de los valores propios de la burguesía, sus prácticas de dominación que, hasta ahora, le han servido para mantenerse en el poder»⁷². Por tanto, pretende romper con el funcionamiento tradicional y riguroso de la filosofía, para establecer vínculos entre las prácticas filosóficas y la política. Las relaciones de poder atraviesan un discurso que no es —como pudiera parecer— «transparente», en tanto que los discursos surgen en espacios concretos de lucha, con unos mecanismos interiores y exteriores que «determinan qué se dice, cómo se dice, quién lo dice, para quién-qué se dice, etc.». Siguiendo a Foucault, el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas, «sino aquello por lo que, y por medio del cual se lucha...». En esta lectura foucaultiana, aderezada de principios althusserianos, se requiere del combate político que posibilite una estrategia discursiva para abrir otro espacio de producción teórica: «La práctica política proletaria es la única que hace posible esto. Practiquemos la política, hagamos teoría con política y política con teoría»⁷³. El subcomandante Marcos conocía de primera mano el texto *Sobre la filosofía y su no lugar en el marxismo*, de Luis Crespo y Josep Ramoneda⁷⁴. En este ensayo los althusserianos españoles pretendieron integrar categorías de la obra foucaultiana a la filosofía marxista-leninista, básicamente a partir de *La arqueología del saber* y *El orden del discurso*. La misma pretensión fue la de Rafael Guillén, como se establece en sus constantes referencias a las obras mencionadas⁷⁵.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En este artículo hemos analizado tres lecturas diferentes de un mismo filósofo clásico e intempestivo: el Foucault norteamericano utilizado como comentario de texto; el Foucault del subcomandante Marcos, abogado de los sin voz, en su intento de dar la palabra a los que están sumidos en el silencio; y el «Foucault made in Spain», el de la caja de herramientas con pretensiones de utilización política. Ahora bien, nos podemos cuestionar: ¿cuál es el Foucault más verdadero o más auténtico?, ¿quién usó o interpretó más correctamente su filosofía? Sencillamente existen «muchos Foucaults», depende del espejo en que lo miremos y leamos, y en consecuencia tantas recepciones como batallas político-filosóficas. El mismo Foucault pedía que

⁷² *Ibidem*, p. 87.

⁷³ *Ibidem*, p. 110.

⁷⁴ L. CRESPO, J. RAMONEDA, *Sobre la filosofía y su no lugar en el marxismo*, Laia, Barcelona, 1974.

⁷⁵ En su tesis cita de Foucault las siguientes obras: *La Arqueología del Saber*, *El orden del discurso*, *Vigilar y castigar*, *Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx*, *Las palabras y las cosas* y *La voluntad de saber*; la obra casi completa de Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet y Dominique Lecourt; y el ensayo de L. CRESPO y J. RAMONEDA, *Sobre la filosofía y su no lugar en el marxismo*.



se le ahorrase esa «moral de estado civil» que exige a un pensador que sea siempre el mismo, a la vez que promovía su apropiación contra todos los partidarios de una obra foucaultiana, portadora de una única verdad.

Recibido: septiembre 2013

Aceptado: abril 2014



LA RECEPCIÓN DEL POSITIVISMO EN LA JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS*

Margarita Santana de la Cruz

Universidad de La Laguna

msantana@ull.es

RESUMEN

La denominada «Edad de Plata» de la ciencia española está indisolublemente ligada a la Junta para Ampliación de Estudios (JAE). La producción científica de los integrantes de esta institución, una élite privilegiada, acercó a España a la vanguardia de la ciencia del momento. Participantes activos en los debates y foros internacionales, el intercambio con la cultura y la ciencia de otros países propició la apertura, no sólo a la ciencia, sino a las corrientes de pensamiento que circulaban por Europa y Norteamérica, incluidas las filosóficas. Así, el objetivo del presente trabajo es mostrar cómo la apertura y el intercambio en esos foros no sólo se tradujeron en el avance de la ciencia, sino en la recepción (introducción y circulación) de dichas corrientes de pensamiento filosófico por parte de los mismos científicos. Las preocupaciones epistemológicas y metodológicas, motivadas por el interés en hacer una ciencia con «métodos modernos», formaron parte del escenario en que se gestó y desarrolló el esfuerzo por alcanzar los estándares internacionales modernos en la producción de ciencia en España.

PALABRAS CLAVE: ciencia, JAE, modernidad, positivismo, metodología, empirismo.

ABSTRACT

«The reception of positivism in the Junta para Ampliación de Estudios». The so-called «Silver Age» of Spanish science is inextricably linked to the JAE. The scientific production of the members of this institution, a privileged elite, came to Spain at the forefront of the science of time. Active participants in discussions and forums, exchange of culture and science in other countries led to the opening, not only to science but to the currents of thought circulating in Europe and North America, including the philosophical. Thus, the objective of this paper is to show how openness and sharing in these forums not only resulted in the advancement of science but at the reception (introduction and circulation) of these currents of philosophical thought by scientists themselves. Epistemological and methodological concerns, motivated by interest in to do science with «modern methods» were part of the stage that was conceived and developed the effort to reach international standards in the production of modern science in Spain.

KEY WORDS: Science, JAE, Modernity, Positivism, Methodology, Empiricism.





El Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) se crea en 1939 con la intención y finalidad de abordar el reajuste del sistema de investigación a los valores nacionales y católicos, en contraposición clara a los que, a juicio del franquismo, habían guiado la investigación de los años precedentes. Éstos, los que se denominarán «valores republicanos», en el caso de la ciencia asociados sobre todo a la JAE, significaron: a) «el monstruoso» desarrollo de algunas de las ramas de la ciencia en detrimento y consecuente anquilosamiento de otras; b) la especialización exagerada y solitaria; c) la deificación de la razón individual; d) el olvido de la tradición científica española; y e) la extranjerización de la practicada bajo la égida de tales valores, que son, en definitiva, antipatrióticos y antinacionales.

El liberalismo integral de la República autorizó, en definitiva, el libertinaje de las ciencias, consagró su régimen de insociabilidad y, como señala Ibáñez Martín en el discurso de la sesión inaugural del CSIC, «las prostituyó hasta utilizarlas contra la sustancia propia de la nación»¹. En este contexto, a su vez, los científicos trabajaban para sí mismos en un doble sentido también interrelacionado: concibiendo al conocimiento como un fin en sí mismo —colocando a la ciencia al servicio de intereses individuales— y olvidando, así, la importancia y relevancia de la ciencia como promotora del bienestar social a través de sus aplicaciones. Este conjunto de valores era el responsable, en último término, de la decadencia y degeneración de la cultura, de la ciencia y, en general, del pueblo español educado o adoctrinado bajo su influencia. Desde el punto de vista de los vencedores la decadencia de España es un hecho, y esta decadencia tiene su origen en el liberalismo, en los valores ilustrados, en el materialismo, en el positivismo, en el socialismo, en la ciencia moderna y, en definitiva, en la perniciosa y nociva influencia que han ejercido en el pueblo español, en su cultura y en su ciencia².

Política científica radicalmente distinta —al menos en la letra— para un nuevo período, lo cierto es que más allá de la actitud manifiestamente rupturista con los valores, la política y la práctica científicas del primer tercio del siglo xx, el Régimen se encuentra en la posguerra con una España ya moderna y modernizada en las que la ciencia y la tecnología jugaban un papel fundamental y a la que no puede dar la espalda ni obviar. Y la JAE fue la institución responsable de (o al menos la que contribuyó decisivamente a) esta modernización en el plano de la cultura en general y en el de la ciencia en particular. Creada en 1907 y clausurada en 1938³, nace con las siguientes funciones⁴: el servicio de

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación I+D+I FFI2009-09483, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

¹ J. IBÁÑEZ MARTÍN, *La investigación española 1939-1947*, tomo I, Publicaciones Españolas, Madrid, 1947, p. 22.

² M. SANTANA DE LA CRUZ, «Unidad de la patria, unidad de la ciencia: la retórica científica del régimen franquista», en A. GÓMEZ y A. CANALES (eds.), *Ciencia y Fascismo*, Laertes, Barcelona, 2009, pp. 165-184.

³ F. J. LAPORTA et alii, «Los orígenes culturales de la Junta para la Ampliación de Estudios», *Arbor*, núm. 493, 1987, pp. 17-87.

⁴ F. GONZÁLEZ REDONDO y R. FERNÁNDEZ TERÁN, «Nuevas perspectivas en torno a la política de pensiones de la JAE: modelos de encuentro con Europa de la Universidad española», *Revista Complutense de Educación*, vol. 13, núm. 2, 2002, pp. 563-593.

ampliación de estudios tanto dentro como fuera de España; las delegaciones en congresos científicos; el servicio de información extranjera y de relaciones internacionales en materia de enseñanza; el fomento de los trabajos de investigación científica; y la protección de las instituciones educativas en la enseñanza secundaria y superior.

La aparición de la JAE, que surge como una institución dependiente del Ministerio de Instrucción Pública, e independiente, a su vez, de los centros universitarios, se produce en un contexto en el que, dentro del movimiento regeneracionista, se postula la necesidad de modernizar el país —dado su evidente atraso respecto a Europa, y dado el ideario que ve en la ciencia y en la tecnología el motor principal para el avance de una nación— a través de la formación de un personal altamente cualificado que, mediante la política de pensiones en el extranjero principalmente, logrará hacer posible la europeización de España. La universidad española del momento, digna heredera de la universidad decimonónica, no practicaba la investigación, quedando reducida a la lectura de manuales y al estudio memorístico: no dispone de medios ni de vocación. Por esta razón Cajal afirmará que el Estado tiene la obligación inexcusable de estimular y promover la cultura a través del desarrollo de una política científica que, entre otros modos de acción, aborde el siguiente: «Transformar la Universidad, hasta hoy casi exclusivamente consagrada a la colación de títulos y a la enseñanza profesional, en un Centro de impulsión intelectual, al modo de Alemania, donde la Universidad representa el órgano principal de la producción filosófica, científica e industrial»⁵. Urge, a su juicio, la transformación radical de la aptitud y del ideario de la comunidad docente. Y, en efecto, la JAE, con la separación de sus centros de la universidad, aspiraba a regenerarla a través de la creación de una élite científica e intelectual que pudiera ocupar posteriormente puestos y cargos en esa institución. La universidad española debía ser transformada. En este sentido su política será crear laboratorios específicos *para* investigadores concretos a fin de que puedan continuar con el trabajo realizado y la formación adquirida en el extranjero y formar o tutorizar, a su vez, a pequeños grupos de alumnos en el marco de dichos laboratorios o centros. El mismo Cajal, en un escrito remitido a Primo de Rivera en 1923, afirmará:

Excmo. Señor: la Junta para Ampliación de Estudios fue creada como iniciación de un nuevo método para las reformas de Instrucción pública, con estos caracteres: 1º. No hacer creación de funciones sin preparar de antemano al personal que ha de desempeñarlas [...]3º. Aprovechar todo el personal disponible, sea universitario o no, para formar pequeños núcleos donde se cultive la ciencia con métodos modernos⁶.

Después del 39 esta idea será considerada en su conjunto como fruto de un intelectualismo de Ilustración, pero la cuestión a plantear ahora es: ¿qué significa en este contexto «cultivar la ciencia con métodos modernos» o «intelectualismo de Ilustración»? Esta pregunta es la que nos conduce al eje principal del presente trabajo.

⁵ S. RAMÓN y CAJAL, S. (1897), *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad*, Espasa-Calpe, Madrid, 2007, p. 170.

⁶ En F. GONZÁLEZ REDONDO y R. FERNÁNDEZ TERÁN, *op. cit.*, p. 570.



Desde casi mediados, pero sobre todo a finales del siglo XIX se introducen en España, después de una práctica hegemonía del krausismo como filosofía sintetizadora —aunque habrá posiciones intermedias o de transición como el krausopositivismo—, el evolucionismo y el positivismo, sobre todo el de corte comtiano, ya que se intentará aplicarlos como herramientas de análisis —y también como generadoras de posibles soluciones para ello— del acontecer sociopolítico de España. Esto es, se aplicarán sobre todo en el terreno del pensamiento sociológico y político⁷. El atraso del país respecto a Europa es evidente, su decadencia también. En la regeneración del mismo —tarea urgente a abordar— la ciencia y sus valores jugarán un papel esencial. La cultura española tenía que robustecerse con el contacto con el pensamiento científico, con las ciencias experimentales y sus desarrollos y resultados. Desde el punto de vista filosófico la cuestión será conciliar razón y experiencia, ciencia positiva y especulación filosófica. La reflexión filosófica positiva obtiene su legitimidad a partir de los resultados de la experiencia científica. Se trata de encontrar un término medio entre el empirismo rígido y la pura especulación idealista —divorciada del desarrollo de la ciencia—.

Cuando hablamos del positivismo y la JAE, sin embargo, no hablamos de esto o, al menos, no sólo de esto. Hablamos de una metodología, de una epistemología y de una forma de entender la ciencia, sus objetivos y su praxis. Así, en la producción científica de los miembros de la Junta nos encontramos, junto a las obras científicas específicas del campo que investiga cada uno de ellos, una serie de trabajos que en unos casos podemos denominar de «divulgación» y, en otros, quizá más interesantes, de «filosofía de la ciencia». Todos tendrán como antecedente, como veremos a continuación, la obra de Cajal ya mencionada. La primera cuestión que habría que plantear al respecto es la referente a la motivación o la necesidad de tales obras. A mi juicio, es el propio contexto el que justifica esta necesidad en la medida en que el nuevo proyecto que encarna la JAE surge en un medio de absoluta pobreza intelectual e investigadora en lo que a la ciencia se refiere. España ha estado al margen de los desarrollos científicos alcanzados en Europa, siendo una enorme desconocedora de las teorías, métodos y técnicas de la ciencia reciente. El carácter de la universidad española, una universidad sin personal debidamente formado y cualificado, la ausencia de medios, y también de vocación, convierten en urgente la tarea de la modernización, que no sólo pasa por la formación específica y técnica de ese personal que será capaz de transformar la situación, sino también por la comunicación de lo que es la ciencia y de cómo debe abordarse la investigación, con los supuestos no ya metodológicos sino también epistemológicos que ello comporta. Frente a una concepción de la ciencia que subraya casi exclusivamente la pertinencia de la misma —importada— en términos de su aplicación, la necesidad de elaborar

⁷ D. NÚÑEZ RUIZ, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Túcar Ediciones, Madrid, 1975. El positivismo, de hecho, se define como aquella doctrina filosófica de Comte que rechaza toda investigación metafísica y preconiza la creación de una nueva disciplina, la física social, cuyo objetivo sería completar el conjunto del sistema de las ciencias. Sobre la importancia del rechazo de la metafísica, fundamental en el contexto que analizamos, volveremos posteriormente.



ciencia teórica; frente a la primacía de la especulación y los principios, la atención a los hechos, a la observación y la experiencia.

Para mostrar la tarea realizada en esta dirección, y para poner de relieve en un segundo momento cuál es el origen de las críticas que estas posiciones recibirán, tanto desde que se publican como posteriormente, una vez cancelado este proyecto, he elegido una serie de trabajos que considero representativos de la misma. Se trata, sin que la elección sea exhaustiva sino sólo, insisto, representativa, de los siguientes: Julio Rey Pastor publica en 1916 *Estado actual: métodos y problemas de las ciencias*⁸; en 1926, el mismo autor dará a conocer su obra *Los matemáticos españoles del siglo XVI*⁹, cuya pertinencia para este análisis se mostrará posteriormente. En 1936 Blas Cabrera publica *Evolución de los conceptos físicos y lenguaje*¹⁰, y, posteriormente, en 1953, Julio Palacios hará lo propio con *El lenguaje de la física y su peculiar filosofía*¹¹. El antecedente de este tipo de trabajos, a mi juicio, lo constituye la obra ya mencionada de Cajal: *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad*, cuyo origen fue su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales en 1897. En ella, además de realizar un diagnóstico sobre la situación de la cultura y la ciencia en España —España no es una nación decadente sino ineducada— y de proponer un tipo de política científica concreta en la que se señalan los deberes del Estado en relación con la producción científica (aspectos a los que nos hemos referido en las páginas precedentes), Cajal desarrolla una exposición de lo que es y debe ser la investigación científica. Esta exposición de lo que constituye la metodología de la ciencia se articula en torno a una serie de supuestos o prescripciones cuya observancia aparece como esencial para el adecuado desarrollo de la misma, en el caso español.

En primer lugar, una crítica a lo que denomina «el culto excesivo» a la ciencia llamada práctica, subrayando la necesidad de la investigación teórica. En segundo lugar, la necesidad de la especialización frente al «enciclopedismo», encerrado en la máxima vulgar de «quien mucho abarca poco aprieta». En tercer lugar, y en relación con ello, la necesidad también de lecturas especiales o técnicas de autores originales. En cuarto lugar, la indispensabilidad y viabilidad de compatibilizar el ejercicio profesional y la labor investigadora. Y en quinto y último lugar, en estrecha relación con la metodología empleada, la redacción del lenguaje científico. La comunicación científica es condición sine qua non para el desarrollo de la ciencia, lo que incluye la especificidad de su lenguaje y de su estilo frente a los de otros modos de conocimiento. Dice Cajal: «El estilo de nuestro trabajo será genuinamente didáctico; sobrio, sencillo, sin afectación, y sin acusar otras preocupaciones que el orden y la claridad [...] El escritor científico aspirará constantemente a reflejar la realidad objetiva con

⁸ J. REY PASTOR, *Estado actual: métodos y problemas de las ciencias*, Imp. Clásica Española, Madrid, 1916.

⁹ J. REY PASTOR, *Los matemáticos españoles del siglo XVI*, Biblioteca Scientia, Madrid, 1926.

¹⁰ B. CABRERA FELIPE, *Evolución de los conceptos físicos y lenguaje*, C. Bermejo Impresor, Madrid, 1936.

¹¹ J. PALACIOS MARTÍNEZ, *El lenguaje de la física y su peculiar filosofía*, Real Academia Española, Madrid, 1953.



la perfecta serenidad e ingenuidad de un espejo [...] y abandonando, en fin, la pretensión de estilista exquisito y el fatuo alarde de profundidad filosófica»¹². Porque, en efecto, considera que «la flatulencia retórica» es «[la] manifestación del meridionalismo superficial y causa poderosa de nuestro atraso científico»¹³. La publicación de la ciencia, además, debe llevarse a cabo en revistas extranjeras, garantizando así el intercambio genuino de ideas.

Este conjunto de supuestos o prescripciones, como decía, se articulan en torno a lo que es y debe ser la forma de proceder en ciencia si queremos alcanzar, pues tal es el objetivo, la verdad científica. Los pasos serían los siguientes:

1º. Observación de los hechos demostrados, a favor de métodos terminantes, claros y de gran precisión. 2º. Experimentación para crear condiciones nuevas en la manifestación de los fenómenos. 3º. Crítica y eliminación de una interpretación racional de los hechos, en cuya virtud éstos queden subordinados a una ley general y, si es posible, a una representación o esquema físico-químico. 4º. Comprobaciones de la hipótesis mediante nuevas observaciones o repetidos experimentos. 5º. De no concordar con la realidad, sustitución de la hipótesis por otra, que será a su vez sometida a riguroso análisis objetivo. 6º. Aplicaciones y ramificaciones de la hipótesis, ya convertida en verdad firme, a otras esferas del saber¹⁴.

El magisterio de Cajal no sólo es moral y de estímulo, es profesional e investigador: España sólo logrará salir de su atraso si sigue estas reglas y consejos, que son sobre todo metodológicos. En la misma línea se sitúa la primera obra de Rey Pastor a la que hacíamos referencia: se trata de una compilación de conferencias orientadas a paliar el desconocimiento de la metodología y problemas, entonces actuales, de las ciencias en la investigación y exposición de las mismas. En este caso creo que podríamos afirmar que nos encontramos con una obra, más que de filosofía de la ciencia, de divulgación científica, con su dimensión pedagógica, pues está dirigida no sólo al gran público sino a una gran parte del cuerpo docente y escolar.

Mención aparte merece, del mismo autor, el trabajo sobre los matemáticos españoles del siglo XVI. La razón para incluirla en este análisis, o la razón de su pertinencia, es la siguiente: a fines del siglo XIX tiene lugar lo que se denominó «la polémica de la ciencia española», que enfrentaba a aquéllos que consideraban que los españoles no habían realizado tipo de contribución alguna al escenario internacional de la ciencia, y los que defendían, retrotrayéndose hasta la ciencia árabe, que sí lo habían hecho¹⁵. A mi modo de ver, lo destacable de esta obra es el método de reconstrucción utilizado por Rey Pastor y la mediación —y hasta diría que clausura— que propone en dicha polémica, personificada en el caso de las matemáticas por el juicio negativo de Echegaray y la erudición sólo bibliográfica de Menéndez Pelayo. El método de

¹² S. RAMÓN y CAJAL, *op. cit.*, p. 153.

¹³ *Ibidem*, p. 154.

¹⁴ *Ibidem*, p. 144.

¹⁵ E. y E. GARCÍA CAMARERO, *La polémica de la ciencia española*, Alianza, Madrid, 1970.



reconstrucción, si podemos llamarlo así, consiste en atender a *los contenidos*, que de algún modo podríamos considerar *los hechos* a analizar antes de emitir ningún tipo de juicio respecto a la polémica. Y, en efecto, Rey Pastor analizará los contenidos de las obras citadas por Menéndez Pelayo para concluir, ante la pregunta de si dichas obras de los matemáticos españoles son modernas, en el sentido, además, de originales, que «la contestación es desgraciadamente negativa». Las únicas aportaciones, si es que pueden denominarse como tales, son las relacionadas con la aritmética práctica, orientada hacia las necesidades del comercio y de la navegación. Pero además, esta reconstrucción se completará con el intento de determinar *las causas* que pueden explicar o dar cuenta de tal situación, que ni son raciales —la raza hispana es incapaz de desarrollar matemática pura— ni de enemistad —los europeos sienten animadversión hacia la raza hispana y por eso niegan lo que es una realidad: las contribuciones efectivas de los matemáticos españoles—. No hubo aportaciones españolas a la matemática pura porque los matemáticos españoles salieron a estudiar e investigar a Francia, no a Italia, que era donde se estaba produciendo en ese momento el mayor desarrollo matemático. Análisis de los contenidos y determinación explicativa causal serían, por tanto, las herramientas adecuadas para la reconstrucción *objetiva* de la historia de las matemáticas en nuestro país. Extrapolación de la metodología científica al campo de las humanidades, en concreto al de la historia de ciertas disciplinas.

La relevancia del trabajo citado de Blas Cabrera, por su parte, obedece a que constituye una combinación interesante de filosofía e historia de la ciencia, al menos de sus conceptos y lenguaje, y nos pone sobre la pista de los motivos que pueden explicar las críticas con las que iniciábamos este trabajo.

Al estilo de Cajal, pero teniendo en cuenta el tiempo que separa ambas obras, Cabrera inicia su discurso aludiendo a la polémica de la ciencia española y a cómo fue cancelada por Cajal y por la JAE. Su relato sobre el punto de inflexión que supone la institución va acompañado por un recorrido por la historia de la física en España, con una universidad que ignoraba el método experimental. Dos serán, sin embargo, los temas principales abordados en esta obra: el relativo al lenguaje de la ciencia y el referente a la metodología científica y a las implicaciones que tiene para una teoría del conocimiento. Respecto al primero, Cabrera insiste en la necesidad de estandarizar el lenguaje científico y en los problemas que han surgido en nuestro idioma por la ausencia de dicha estandarización: careciendo de conceptos claros, el desconocimiento de la lengua en la que se hacía y divulgaba la ciencia supuso que el lenguaje español se viera invadido por el vocabulario de una técnica que es consecuencia del usufructo de sus ventajas materiales, pero no de la contribución a su progreso. En este sentido la idea nuevamente, como vimos en Cajal, es la crítica a la sobrevaloración de la ciencia práctica: «En la industria como en las demás actividades humanas lo esencial son las ideas, cuya realización se encomienda a los organismos sociales adecuados para darles efectividad»¹⁶. Nuestro idioma, en cualquier caso, ha sufrido un enorme daño por haber estado alejados del comercio intelectual en la época

¹⁶ B. CABRERA FELIPE, *op. cit.*, p. 21.



en que nacieron y se construyeron los capítulos fundamentales del saber. En la física, en concreto, «no sólo faltaron nombres adecuados para la designación de objetos reales o conceptos que no cabían en los moldes hechos»¹⁷. Respecto al segundo, el recorrido que realiza el autor por la historia de la física, desde Newton hasta Einstein y la física cuántica, le sirve para ilustrar, metodológicamente hablando, el modo de proceder en ciencia: la ciencia «[...] habrá de someterse a las sentencias inapelables de la experiencia. Una contradicción manifiesta de los fenómenos observados con las predicciones teóricas no podrá resolverse sino retocando aquellos postulados que erróneamente se creyeron reflejo exacto de la realidad»¹⁸. Esta metodología, a su vez, viene acompañada por una teoría del conocimiento concreta: «Nuestro conocimiento no puede tener otras fuentes que la observación del mundo exterior mediante los órganos a ello destinados. Todas las magnitudes inobservables deben ser rechazadas; los únicos elementos con que podemos y debemos operar en nuestros cálculos son números que miden cualidades directamente observables»¹⁹. Y en relación con lo que supone el principio de indeterminación también afirmará: «¿Tiene o no sentido aceptar una realidad fuera de nuestro conocimiento? [...] En el nuevo punto de vista si se postula una realidad es con la condición de declararla inabordable»²⁰. Cae fuera de las competencias de un físico, en cualquier caso, resolver el viejo problema filosófico de la realidad del mundo exterior.

En *El lenguaje de la física y su peculiar filosofía*²¹, Julio Palacios abordará también la temática sobre el lenguaje pero en diálogo directo con el positivismo lógico. En este caso resulta interesante y destacable no sólo su conocimiento de esta corriente sino que podríamos afirmar que estamos ante un texto de filosofía de la ciencia. En efecto, el autor lo que hace es posicionarse, como físico, frente al operacionalismo y el instrumentalismo de Mach y Bridgman. Este posicionamiento se produce en un discurso que tiene como objetivo principal determinar y clarificar el lenguaje de la física, en concreto las buenas definiciones en física, empezando por la propia definición de la disciplina. El punto de partida del autor, y desde el cual dialogará insistentemente con el positivismo lógico en su versión operacionalista, es que el lenguaje de la física corresponde a lo que denomina «realismo ingenuo». Así, «[...]

¹⁷ *Ibidem*, p. 22.

¹⁸ *Ibidem*, p. 25.

¹⁹ *Ibidem*, p. 54.

²⁰ *Ibidem*, p. 57.

²¹ Esta obra es bastante posterior en el tiempo a las que venimos comentando, pero creo que la temática y el tono utilizado en ella por parte del autor justifican su inclusión en este trabajo. Nótese, en cualquier caso, que el hecho de que este texto esté escrito en 1953, cuando ya el CSIC tenía el papel hegemónico en lo que a la política científica del país se refería, y con el giro que supuso respecto a la JAE, puede ser indicativo de que las preocupaciones y la manera de proceder de los científicos en ese momento seguían atendiéndose a una definición y concepción de la praxis científica que había sentado sus bases en el período anterior. A ello habría que añadir que el texto de Palacios no puede encuadrarse dentro de la corriente crítica con el positivismo y el materialismo, que será la predominante después de la Guerra Civil. Este texto es un texto de filosofía de la ciencia en el que se discute con un movimiento filosófico concreto: el positivismo lógico en su versión operacionalista.



la ingenuidad puede llevarse hasta el extremo de creer que las masas, las fuerzas, las distintas formas de energía, existen antes e independientemente de que los físicos las hayan definido y medido»²². Por esa razón «la física logra un lenguaje sencillo y suficientemente preciso a condición de que se atenga al realismo ingenuo»²³, que es la filosofía propia del físico. La cuestión, a su juicio, es que, aunque los distintos científicos —físicos— pueden sostener opiniones filosóficas o metafísicas distintas al definirse —Planck y Einstein son realistas, Mach y Bridgman son operacionalistas—, en tanto que físicos son realistas ingenuos y no pueden no serlo. El peligro del positivismo lógico es que se trata de un movimiento que, de triunfar, alteraría radicalmente el lenguaje de la física. Y aunque surgió con el propósito de evitar o prevenir la creación de teorías vanas, el seguimiento de sus directrices principales nos conduciría a intentar evitar continuamente el error, cuando en realidad en ciencia no hay descubrimiento sin aventura. Pero ¿cuáles son los rasgos esenciales de este movimiento que tan peligroso o nocivo le parece al autor? Merece la pena recoger aquí, pese a su extensión, los rasgos que él mismo señala:

1. Las cantidades tales como la longitud, la masa, la temperatura y la carga eléctrica de un cuerpo determinado [...] han de definirse como el resultado objetivo de ciertas operaciones que, cuando menos en principio, han de poder ser realizadas en el laboratorio.
2. Las definiciones operacionales, lo mismo que todos los experimentos llevados a cabo en los laboratorios, conducen a un conjunto de datos instrumentales, tales como las lecturas por índices móviles sobre escalas (point readings). Estas lecturas [...] constituyen ‘los hechos irrefutables de la naturaleza’. Aquellas cantidades para las cuales no pueda darse definición operacional, es decir, que no pueden reducirse a un sistema de lecturas, son ‘inobservables’, es decir, no pertenecen a la física²⁴.
3. Las leyes físicas son relaciones entre cantidades definidas operacionalmente, esto es, parecen quedar satisfechas cuando se realizan determinados experimentos.
4. El papel de la teoría se reduce a, mediante ciertas hipótesis, dar una descripción simple del mayor número posible de experimentos.
5. En lógica positivista no hay lugar para conceptos tales como ‘verdad’ y ‘realidad’. Su propósito es lograr una descripción tan económica como sea posible de las percepciones sensoriales. Las mejores teorías son aquellas con las que se consigue mayor economía, por lo que, para los lógicos positivistas, economía es sinónimo de realidad²⁵.

De acuerdo con todo ello, las finalidades propias de la ciencia —y de la física—, como la explicación y la comprensión, dejarían de tener sentido. El único propósito legítimo sería el de la predicción, entendiéndola en relación, no con la observación directa de los fenómenos de la naturaleza, sino con la ejecución de determinados experimentos que deberían producir determinadas lecturas en los aparatos.

²² J. PALACIOS MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 36.

²³ *Ibidem*, p. 36.

²⁴ Cf. B. CABRERA FELIPE, *op. cit.*, y la nota 19 del presente texto.

²⁵ *Ibidem*, p. 42.



Por otra parte, y en lo que se refiere al lenguaje de la física, la adopción del positivismo lógico así entendido nos llevaría a aceptar como válidas sólo las definiciones operacionales o experimentales, quedando excluidas las definiciones epistémicas. Sin embargo, un físico no puede admitir que cuestiones como la definición del calor o de la fuerza sean extracientíficas por ser entidades inobservables las que se definen. Así, el autor afirma: «La lógica positivista elimina del pensamiento los conceptos de verdadero y de real y se contenta con afirmar que las teorías son provisionalmente satisfactorias. Pues bien, yo no digo que la doctrina positivista sea verdadera ni falsa, pero, como físico, afirmo que no me satisface»²⁶.

Metodología distinta para la ciencia desarrollada esos años en España, concepción del conocimiento y de la propia ciencia también distinta, todo ello será objeto de críticas, no sólo, como vimos al principio, una vez cancelado este proyecto con la creación del CSIC y su ideario directriz, sino en los mismos años en los que se publicaban estas obras. El positivismo y su metodología empirista conducen a la defundamentación de la vida moral y destruyen, de ese modo, la base del ordenamiento jurídico y político de la sociedad. Desvinculan la ciencia de la filosofía, nos dejan sin metafísica, sin religión: nos desvertebran. Como señala Bartolomé Feliú y Pérez, catedrático de física, ya en 1894 al referirse al positivismo y al materialismo:

El mal ejemplo de la filosofía en el pasado siglo, emancipándose de la teología, ha trascendido a la ciencia; y ésta, no contenta con declarar 'fuera del alcance de la observación sensible' las cuestiones de origen, de causa primera, de sustancia, rompe con la filosofía toda solidaridad y dependencia, afirmando ser aquellas cuestiones fundamentales de todo en todo inaccesibles a la razón. A este error tan capital, afirmación suprema de la escuela positivista, ha venido a darle carácter más radical la escuela materialista, quien juzga aspiración baladí relegar al estudio de espíritus apocados todo lo suprasensible, y aun declarar jubiladas sin derecho a privilegio las ciencias morales, y espera a resolver todos los problemas metafísicas y religiosos por medio de fórmulas matemáticas, o de reacciones de laboratorio. El nihilismo filosófico quiso destronar lo sobrenatural, y el nihilismo científico forcejea por destronar lo inmaterial²⁷.

La Guerra Civil y el triunfo de los nacionales significarán, en lo que a la ciencia se refiere, la vuelta a este discurso y a estos valores.

Recibido: junio 2013
Aceptado: enero 2014

²⁶ *Ibidem*, p. 45.

²⁷ B. FELIÚ Y PÉREZ, *Influencia de la filosofía en la constitución de la física*, La Hormiga de Oro, Barcelona, 1894, pp. 4-5.





Piet Mondrian, 1911-1912.

SOBRE LOS DOS CONCEPTOS DE DEMOCRACIA EN SPINOZA

José Ángel Valero Martínez
Universidad Autónoma de Madrid
jvalerz@gmail.com

RESUMEN

Además de su presencia como forma de soberanía posible y por tanto como objeto susceptible de ser tratado por una teoría política, cabe reconocer otro sentido para el concepto de democracia, principalmente en el *Tratado político*, pero también en algún otro momento del corpus spinoziano. A continuación se trata de extraer este otro sentido a través de la discusión de algunos de los momentos más significativos del pensamiento filosófico-político de Spinoza.

PALABRAS CLAVE: teoría política, democracia, constitución, soberanía, multitud.

ABSTRACT

«On Spinoza's two concepts of democracy anew». In addition to its presence as a possible form of sovereignty and therefore as a object, that can be treated by a political theory, another meaning can be recognized for the concept of democracy, especially in the *Political Treatise*, but also anywhere in Spinoza's work. Therefore it is about to extract this another meaning through the discussion of some of the most significant moments of the philosophical and political thought of Spinoza.

KEY WORDS: Political theory, democracy, constitution, sovereignty, multitude.

1. LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO DE UNA TEORÍA POLÍTICA

Toda una generación de estudios spinozistas y especialmente una parte de ella vinculada a Louis Althusser ha sabido aislar una función discursiva concreta que el concepto de democracia vendría a ejercer dentro de lo que provisionalmente podría denominarse la «parte política» de la filosofía de Spinoza y que trascendería el mero papel de significar la forma de soberanía en la cual el derecho del Estado «incumbe



a un Consejo que está formado por toda la multitud»¹. En efecto, aparte de este significado claramente empírico, por cuanto refiere directamente al fenómeno de un poder común del que participa sin restricción toda la comunidad que lo integra, al término democracia corresponde además la función de explicar la esencia del Estado Político debido a que permite poner de manifiesto las causas en virtud de las cuales la asociación entre individuos (*societas*) y la configuración de un modo de poder común (*civitas*) efectivamente se produce. Es así como interpretaciones decisivas del pensamiento de Spinoza como las de Étienne Balibar o Alexandre Matheron, ambas por cierto muy preocupadas por abordar el ámbito de la política en rigurosa relación con la totalidad de la filosofía de Spinoza, han destacado una primacía lógica del término democracia en relación con las otras posibles formas de gobierno². Ante todo, esto se debe a que posibilita el surgimiento de una teoría para dar cuenta de aquello en lo que consiste la determinación del Estado como fenómeno. Según defenderemos aquí, semejante primacía se deriva de la posibilidad de localizar otro sentido del concepto de democracia. Éste comenzaría por contraponerse a la mera designación del hecho de que un gobierno pueda organizar su poder bajo la forma de la participación colectiva del mismo y consistiría más bien en un concepto cognitivo capaz de explicar el proceso de la constitución de un poder común que la noción de Estado necesariamente presupone e independientemente de que éste se organice como monarquía, aristocracia o democracia.

La fijación de la hipótesis del presente escrito requiere aún de una última precisión. Ciertamente, no se trata de que cuando Spinoza se refiere a la democracia, por ejemplo como el Estado que «más se aproxima al estado natural»³, esté haciendo

¹ SPINOZA, B. *Tratado Político*, II, 17. En adelante para la citación de Spinoza seguiremos las siguientes abreviaturas: C para *Correspondencia*, E para *Ética demostrada según el orden geométrico*, TRE para *Tratado de la reforma del entendimiento*, TTP para *Tratado teológico-político*, TP para *Tratado político*. Se han seguido las siguientes ediciones castellanas: *Correspondencia*. Alianza, Madrid, 1988. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos, Madrid, 2007. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros textos*. Alianza, Madrid, 2006. *Tratado político*. Alianza, Madrid, 2010. *Tratado teológico-político*. Alianza, Madrid, 2008. Eventualmente también para el *Tratado político* la siguiente edición: SPINOZA, *Ouvres V, Tractatus Politicus = Traité politique*. Paris, PUF, 2005.

² Así afirma BALIBAR: «Todo sucede entonces como si el concepto de democracia recibiera una doble inscripción teórica. Es un régimen político particular, efecto de causas determinadas. Pero es también la verdad de todos los regímenes, a partir de la cual poder medir la consistencia interna de su constitución al determinar las causas y las consecuencias tendenciales [...] Es la democracia quien pone en evidencia el resorte de todo pacto: la puesta en común de las potencias individuales o la transferencia integral de la que resulta la obediencia cívica y es ella la que hace de la razón un principio práctico: la democracia aparece así como la exigencia inmanente de todo Estado». BALIBAR, E. *Spinoza et la politique*. PUF, Paris, 1985, pp. 43-45. Matheron, por su parte, destacará su valor heurístico de cara al establecimiento de la teoría: «La democracia disfruta así de un privilegio lógico por relación a otras formas de gobierno. Ella representa la forma de equilibrio político más simple, más económica y que requiere de menos presupuestos. Se deduce casi de las solas nociones de estado de naturaleza y de contrato social, pues los otros sistemas requieren de factores adicionales». MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Les éditions de minuit. Paris. 1988, p. 363.

³ TTP, xx, III, p. 421.





alusión a algo que no es una forma de gobierno. Antes bien, se trata únicamente de que hay una noción no empírica de democracia que, aun cuando se halle difusa y no se formule explícitamente como tal, es susceptible de ser así enunciada debido a que la configuración del poder siempre se concibe en Spinoza por medio de la acción conjunta de varias partes concebibles por separado, es decir, justo como la organización del gobierno democrático habría de ser entendida. Si esto es así, entonces el valor cognitivo del término democracia no puede quedar restringido al presunto ámbito de la política. La cuestión debe ser planteada de otro modo: para localizar esta noción teórico-cognitiva del término democracia hay que comenzar por no presuponer que hay un espacio ya constituido como pudiera ser el de todo aquello que tiene que ver con el Estado, pues bien pudiera ser ella misma la demostración de la formación de dicho espacio.

La explicación spinoziana de la constitución de una unidad de poder común nos remite por su índole a la cuestión de la constitución del individuo y, por ello, nos sitúa en el nivel de la demostración del tipo de esencia que le corresponde a «aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza»⁴ o, dicho de forma más precisa, en el nivel de la teoría del modo finito. En efecto, dado que el concepto de lo singular remite directamente a los conceptos de «ser concebido a partir de algo» y de «ser limitado por otra cosa», en modo alguno puede ser tomado de forma absoluta, esto es, independientemente de aquello que permite pensarlo y de aquello que es causa de que comience a existir. Es por eso que requiere en última instancia del concepto de algo que no precise de otra cosa para ser formado⁵ y que sea causa de sí mismo⁶. Todo lo finito ha de concebirse, pues, dentro del concepto de sustancia y, en concreto, dentro de los atributos o formas a partir de las cuales el ser se dice de la misma manera de lo finito y lo infinito⁷. Así pues, lo singular sólo puede ser un contenido operante en cuanto que se inscribe dentro del siguiente esquema: el ser infinito es causa inmanente de todo lo finito por cuanto la esencia del último se concibe en el primero (por ejemplo, el concepto de cuerpo individual se concibe dentro de la extensión como noción autodefinible) y por tanto como modo suyo; asimismo, el ser infinito es causa eficiente de lo finito, no en tanto que el singular comienza a existir por un acto de creación, tampoco porque su existencia esté comprendida en su esencia, sino en tanto que otro ser singular⁸, a su vez concebible a partir del ser finito, le determina a ello. Esto último nos conduce a la siguiente determinación de lo singular: la contingencia. Es cierto que Spinoza afirma la necesidad de todo lo que se deriva de la naturaleza divina⁹, pero la contingencia no está excluida por ello de definición en el sistema spinozista. Sucede únicamente que ésta no comporta nada semejante

⁴ *E*, I, def. II.

⁵ *E*, I, def. III.

⁶ Cf. *E*, I, prop. VI y VII.

⁷ Cada uno concibiéndose por sí expresa la realidad o ser de la sustancia, dentro del cual las cosas singulares se conciben, cf. *E*, I, prop. X y escolio.

⁸ Cf. *E*, I, prop. XXVII.

⁹ *E*, I, prop. XXIX y XXXIII.



a la privación o a la negación. Así, leemos lo siguiente: «Llamo contingentes a las cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia»¹⁰. Esto demuestra que efectivamente lo contingente posee una consistencia objetiva, pues es algo escrutable a partir de lo que una esencia define. Pero para Spinoza la esencia de lo singular no explica el hecho de que comience o acabe de existir, sino sólo que consiste en una limitación, esto es, que haya de tener duración. Por el contrario, hasta dónde se extienda la duración de lo singular se deriva únicamente de su interacción con otros individuos capaces de limitarla. Que nada indique necesariamente semejante extensión no permite derivar imperfección, tampoco indeterminabilidad; al contrario, se trata de una determinación positiva de lo indefinido que pasa a constituir la esencia de lo finito como algo, no sólo determinado por causas externas, sino también como capaz de constituirse a sí mismo a través de la permanencia en su estado actual. Ciertamente, lo limitado coimplica acción y pasión simultánea¹¹. Es por eso que la característica que completa la esencia de lo singular y que se deduce de la interpretación positiva de la duración es la intensidad o esfuerzo indefinido que siempre realizará en acto¹².

Limitación, contingencia y esfuerzo son las categorías sobre las cuales se estructura la definición de lo singular. Sin embargo, la deducción no termina ahí. En efecto, aun no estando presupuesta en la esencia de lo singular la medida de su duración, sí lo está en cambio el que deba haber varios singulares, que limiten siempre con algo de su misma naturaleza y que sean a la vez efecto y causa de otros seres singulares. A partir de esto se explica justamente que haya de tener duración y que ésta deba poder ser mensurable. Así pues, afirma Spinoza que «no podemos prescindir de todo lo que nos es externo para conservar nuestro ser»¹³. Debido a que el esfuerzo se realiza necesariamente como acción recíproca y tendencial, el individuo persevera en su existencia entablando relaciones con lo externo. Ahora bien, exterioridad no significa aquí separación. La conservación se realiza mediante un proceso constitutivo: «El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos [...] el cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos»¹⁴. En general, el esfuerzo del individuo se realiza existencialmente a través de la asociación o la conservación de las relaciones que favorecen la capacidad de obrar. Es por eso que si se afirma que la esencia del individuo no es distinta de esa intensidad, entonces necesariamente habrá de existir como unidad de poder que se estabiliza a partir de una relación de composición entre partes semejantes que actúan a la vez. He aquí el principio de individuación spinoziano:

¹⁰ *E*, IV, def. III.

¹¹ «Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto». *E*, I, prop. xxxvi y «En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potene y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida». *E*, IV, axioma.

¹² Cf. *E*, III, prop. VI, VII y VIII.

¹³ *E*, IV, prop. xviii.

¹⁴ *E*, II, postulados I y IV.

Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular¹⁵.

Pues bien, explicitada esta forma compositiva de comprender la individualidad, detectamos en ella un factor relevante, que afectará en igual medida a la esencia del Estado, a saber, la individualidad no es más que un efecto de la acción conjunta entre partes extensivas semejantes que son capaces de construir una unidad intensiva. Resulta por ello claro, en primer lugar, que este principio de individuación es estructuralmente idéntico tanto para el hombre singular como para el Estado: ambas son formas naturales de constitución de la individualidad; en segundo lugar, que este proceso exige una actuación conjunta de todas las partes, esto es, una interacción de asociación-disgregación simultánea que ostenta la forma del esfuerzo de la acción realizada por «todos a la vez».

El individuo adquiere en Spinoza el carácter de una posición de estructura relativa a un sistema de la constitución absoluta¹⁶. Todos actúan en conjunto para conservarse, bien sea por medio de asociaciones, bien sea por medio de enfrentamientos, siempre siguiendo su determinación natural. Asimismo, esa conservación se explica como constitución relativamente mayor o menor de unidades de poder. Vemos entonces cómo lo que Spinoza define en momentos famosos de su obra como derecho natural, esto es, el espacio del poder universal de la naturaleza en el cual cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede según las leyes de su naturaleza¹⁷, no hace más que introducir todo el material teórico desarrollado en la teoría del modo finito. La expresión —pleonástica, si reparamos en que el derecho de cada individuo no es, en general, nada distinto de la determinación natural que le constituye— «derecho natural» prolonga el aspecto constitutivo fundamental de la ontología del modo finito. A su vez, como hemos visto, en la medida en que se refiere a la configuración de unidades de poder a través de la acción conjunta, presenta una forma esencialmente democrática¹⁸. Conlleve una acción un aumento o una disminución de potencia para

¹⁵ *E*, II, def. VII. Para comprender cómo entiende Spinoza estos procesos físicos de individuación hay que tomar también en consideración las aclaraciones que proporciona a Oldenburg: «Por conexión (*coherentia*) de las partes no estando, pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas. En cuanto al todo y las partes, considero a las cosas como partes de algún todo en tanto en cuanto que se ajustan realmente unas a otras, de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible; por el contrario, en cuanto discrepan entre sí, cada una forma en nuestra mente una idea distinta de las demás». *C*, 23 a Oldenburg.

¹⁶ Probablemente haya sido Negri quien más haya insistido en este carácter esencialmente constitutivo de la ontología spinozista y que tan valioso resultará para la presente exposición, cf. NEGRI, A. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Anthropos, México D. F. 1993, por ejemplo pp. 262-265, pp. 309-313 o pp. 335-339.

¹⁷ Cf. *TTP*, XVI, I, pp. 334-335. *TP*, II, 4.

¹⁸ Algunos estudios han subrayado esta forma democrática general de concebir el *ius* en Spinoza: «De hecho, la democracia posee un estatuto original: es la manera en la que el *jus publicum* se manifiesta; no hay otro derecho público que el democrático y toda soberanía es esencialmente de-



el individuo que la ejerce, ésta siempre estará referida a otras partes. Atendiendo a esta idea, aparecen entonces como supuestos básicos del derecho natural, primero, que no hay nada que no actúe o no exprese un grado de poder determinado y, segundo, que todos lo ejercen simultánea y recíprocamente, construyendo en cualquier caso algún tipo de unidad diferenciable. En ese sentido, esta estructura democrática resulta ser un concepto apto para comprender los procesos de causación eficiente en lo finito: cada singular ejerce su poder determinado por otros y determinando a otros, y de esa acción conjunta se derivan ulteriores formas de singularidad.

2. ASPECTO DEL MÉTODO DE LA TEORÍA POLÍTICA

Hasta ahora se ha demostrado en qué sentido la acción conjunta es constitutiva, es decir, cómo la tendencia a la conservación autónoma se realiza por medio del aumento del poder mediante la asociación con partes semejantes. El movimiento esencial del ámbito político es entonces aquél que desde el ámbito del derecho natural nos permite entender que,

si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos¹⁹.

Es por ello que este otro concepto de democracia ha de servir para comprender de qué modo las asociaciones tendenciales del derecho natural dan lugar a según qué modos de poder unificado. Eso que provisionalmente denominábamos como la «parte política» de la filosofía de Spinoza debe entonces quedar comprendida dentro de esta problemática en la medida en que ha de dar cuenta de las causas de la constitución y la conservación de esa unidad de poder determinada que llamamos Estado. Pues bien, resta ahora ver de qué manera el carácter estructuralmente democrático de la ontología del modo finito puede proporcionar la clave para la configuración de una teoría. Por de pronto queda claro que las relaciones políticas han de ser entendidas en los términos de la ontología de la finitud²⁰. Según éstos, toda definición de la cosa singular deberá comprender la causa próxima de la que es efecto e igualmente

mocrática», MUGNIER-POLLET, L. *La philosophie politique de Spinoza*. Vrin, Paris, 1976, p. 24. «Spinoza parece introducir, por tanto, la democracia dentro del orden jurídico al considerar que ella se ejerce de una manera y necesaria en el estadio del poder constituyente. No afirma que la validez de un régimen esté condicionada por una tal investidura, sino que razona como si la determinación política inicial se encontrase, de hecho, siempre tomada por el conjunto de los ciudadanos. Extrae además la consecuencia de que el gobierno pone en obra, por definición, la potencia global de la población». LACHARRIÈRE, R. *Études sur la théorie démocratique: Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx*. Payot, Paris, 1963, p. 20.

¹⁹ *TP*, II, 13.

²⁰ «He demostrado todo esto a partir de la necesidad de la naturaleza humana, de cualquier forma que se la considere, es decir, a partir de la tendencia (*conatus*) universal de todos los hombres a conservar su ser». *TP*, II, 18.



ella debe incluir todas sus propiedades esenciales²¹. Dado que el Estado comienza por ser definido como efecto de la potencia asociativa humana, el momento de su concepción adecuada habrá de hallar en ella su causa próxima y por tanto comenzará por señalar el tipo de estructura que subyace a su constitución como individuo para ver qué forma de poder unitario genera para conservarse:

Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien por unánime acuerdo está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía²².

El producto epistemológico inmediato, la causa adecuada que la teoría política en tanto que expresión de la naturaleza del objeto pone de manifiesto es este origen democrático del poder político que una mera descripción de los poderes fácticos podría pasar por alto. Que la democracia sea el elemento rector de la teoría política de Spinoza no significa, al menos tal como aparece en el *Tratado político*, que figure como forma de soberanía ideal que toda asociación política deba alcanzar. Al contrario, si reparamos en que toda forma de soberanía es en cualquier caso el derecho definido por el poder de la multitud, vemos que la virtud teórica del término democracia estriba en la exclusión de todo normativismo e historicismo en el plano teórico, pues se limita a señalar que es una acción conjunta entre partes semejantes el elemento originario, tanto temporal como lógicamente y, por ello, causa eficiente e inmanente del fenómeno Estado. La tarea teórica consiste entonces en pensar los procesos de unificación de los poderes naturales a partir de una concepción democrática del poder en general.

En vistas de que para Spinoza el concepto de método no refiere a nada ajeno al proceso mismo de conocimiento de la cosa, sino que consiste en la conciencia del poder de la mente para conocerla²³, el método de la teoría política no habrá de consistir en nada distinto del mismo poder de la mente para concebir cómo los hombres son realmente capaces de constituir una unidad de poder común a partir de una acción conjunta. Puesto que el dominio de lo finito está esencialmente atravesado por un proceso constitutivo, su aspecto democrático no hará sino subrayar la necesidad de ceñirse al

²¹ Cf. *TRE*, 96.

²² *TP*, II, 18.

²³ En *TRE*, 38 método se define como «el conocimiento reflexivo o idea de la idea», así pues no señala nada distinto a la certeza inmanente al acto de conocer y en general a la imposibilidad de dudar de que conocemos. Macherey ha visto en ello la pérdida de garantía jurídica que Descartes asignaba al método debido a que «para Spinoza el poder del entendimiento no está determinado a priori por las condiciones que limitarían su actividad. Apunta a nuestro poder de conocer los objetos y no a los objetos mismos, por ello el método presupone el ejercicio de aquel poder y tiene como condición previa los conocimientos que produce». MACHEREY, P. *Spinoza ou Hegel*. François Maspero, Paris, 1979. p. 55.



examen de dicho proceso. Por otra parte, poner de manifiesto el aspecto democrático de la teoría del modo finito en el que arraiga la teoría política es justamente aquello que nos permite detectar su virtud epistemológica, en la medida en que sirve a Spinoza para excluir todos los elementos distorsionadores, esto es, todos los elementos de un discurso posible incapaces de delimitar unívocamente la relación causal que explique el fenómeno en cuestión. Es por eso que pueden destacarse al menos cuatro grandes consideraciones del capítulo dedicado al método de la teoría política:

- a) Una teoría no valora. Cuando se alaba y vitupera una naturaleza no se conoce el objeto, sino que se expone la determinación objetiva del ánimo del que juzga, es decir, conocemos sólo nuestras expectativas en torno al objeto: «En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran»²⁴.
- b) Una teoría no inventa, no añade nada más que lo que la existencia muestra. De ahí que haya de ceñirse al perímetro de los datos históricos disponibles. «La experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites»²⁵.
- c) La teoría política no es técnica. Ciertamente, Spinoza critica a los filósofos por no haber sabido ceñirse a lo real, ahora bien, a diferencia de los políticos, el teórico no toma «la experiencia por maestra»²⁶, sino que busca las determinaciones necesarias y las causas bien determinadas²⁷.
- d) La aparente contradicción entre b y c se disipa toda vez que atendemos a que la exigencia de una separación entre teoría y experiencia se realiza con la voluntad de que ambas se ajusten al conocimiento. En efecto, lo que Spinoza encuentra es una *politices theoria* desajustada de la práctica. Sin embargo, esto sucede, no porque los filósofos no hayan partido de los datos de la experiencia, sino porque no han sabido teorizarla suficientemente: han imaginado una naturaleza humana, pero no han pensado las causas de sus acciones reales, es por eso que el resultado ha sido una política impracticable. Para Spinoza, la política como ciencia ha de estar acorde con una práctica, pero no ha de consistir en un conjunto de consejos prácticos. Cuando afirma que «las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres»²⁸, Spinoza excluye que el saber político deba basarse en prescripciones morales, pero también que como investigación deba proceder por abstracción de datos históricos. Se trata más bien de una delimitación precisa de la actividad teórica. Ésta ha de permitir comprender a los hombres, pero

²⁴ *TP*, I, 1.

²⁵ *TP*, I, 3.

²⁶ *TP*, I, 3.

²⁷ Cf. *TP*, I, 4.

²⁸ *TP*, I, 7.



no prescribirles lo que tienen que hacer; son los hombres los que, en cualquier caso, deciden siguiendo su determinación natural. El objetivo de la teoría es por tanto el de contribuir al conocimiento de dicha determinación para que puedan actuar y no meramente padecer por las causas ajenas. En ese sentido, aun siendo la política una práctica histórica, la teoría ha de ser necesariamente ahistórica para que los hombres puedan tomar parte en la misma. De ese modo el método de la teoría política resulta ser, al igual que la definición de método que el *Tratado de la reforma del entendimiento* ofrece, el conocimiento reflexivo de la propia potencia; en este caso, de actuar de forma asociativa. Por consiguiente, al permitir ilustrar la causa adecuada del Estado, el concepto teórico de democracia contribuiría a la restitución de la verdadera naturaleza del saber político, esto es, el conocimiento del proceso constituyente de un modo de singularidad concreto en tanto que tiene que servir para producir una práctica constitutiva adecuada a la naturaleza humana.

3. DETERMINACIÓN DE LA SOBERANÍA COMO OBJETO DE LA TEORÍA POLÍTICA

Hasta ahora se ha demostrado la raigambre ontológica de un concepto de democracia relacionado con las ideas de «poder conjunto» y «acción de todos a la vez» que comienza a cristalizar en la exposición spinoziana del derecho natural. También se ha indicado que la discusión en torno al método no hace sino señalar la necesidad de atenerse a dicha raigambre para obtener una explicación causal unívoca. Asimismo, se ha destacado un cariz constitutivo intrínseco en el derecho natural según el cual la definición de lo individual se realizaría en términos estrictamente cuantitativos. Sin embargo aún no se ha mencionado nada acerca del elemento material que permite comprender el origen de las relaciones políticas, es por eso que hemos de regresar a aquello que al comienzo del párrafo anterior se caracterizó como movimiento esencial del ámbito de lo político.

Sabemos que el terreno del derecho natural se concibe adecuadamente bajo la ley, derivada de la ontología del modo finito, que establece como determinación universal de todo individuo la tendencia a esforzarse por perseverar en su ser. Semejante estructura de conservación tendencial implica una tensión permanente: cada individuo desplegará una serie de medios para constituir una cantidad mayor de poder, para extender su poder determinado y, por ello, para constituir su esencia finita. Pues bien, a partir de estas precisiones nos situamos en el nervio de la articulación de la ontología constitutivo-productiva y del terreno político. Éste último habrá de ser la culminación de la forma específica en la cual un modo de esfuerzo extiende acorde con su determinación natural el poder que le corresponde, constituyendo con ello su esencia finita²⁹. La especificidad de la configuración del poder

²⁹ «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma». *E*, III, prop. VII.





político en tanto que forma de conservación de un individuo determinado se llama para Spinoza deseo y consiste en el «apetito (esfuerzo tendencial) acompañado de la conciencia del mismo»³⁰. En virtud de esto, el principio de la discusión política spinoziana resulta ser, no sólo la estructura constitutiva de todo lo finito, sino además y especialmente la del hombre como cosa deseante, esto es, como individuo cuya práctica de preservación se realiza por medio de la construcción de una disposición afectiva que le permite discernir aquello que le perjudica de aquello que le resulta provechoso³¹. Obviamente, dado que esta originaria facultad del juicio consiste en una determinación natural inmediata y por lo tanto pasiva, en modo alguno puede ostentar el título de conocimiento. El hombre desea en cuanto que nace ignorante de las causas, es decir, forja expectativas sobre la naturaleza porque desconoce su determinación natural a pesar de que objetivamente la pone en práctica. De ahí que su capacidad deseante proceda de una naturaleza imaginativa: «El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo»³². Así pues, imaginación y deseo configuran la potencia del hombre como esencia suya y, por ende, como aptitud práctica para insertarse en el orden natural. Si a esta observación añadimos que esta tendencia aumentativa, además de la forma de un despliegue, reviste también la forma de la adición de partes en virtud de su semejanza, entonces damos con la estructura causal que preconizará la perspectiva teórica del *Tratado político* y que la *Ética* prepara: aun siendo en cierto modo contrarios entre sí en la medida en que divergen las pasiones que les determinan³³, por su propio poder natural los hombres son igualmente capaces de concordar al máximo entre sí. Siendo capaces de vivir bajo la guía de la razón actúan «absolutamente en virtud de las leyes de su naturaleza»³⁴, lo cual no implica nada distinto de la capacidad de reconocer lo objetivamente útil para su conservación.

Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo

³⁰ *E*, III, prop. IX. Escolio.

³¹ «El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo». *E*, III, prop. XII. «Cuando el alma imagina aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyen la existencia de aquellas». *E*, III, prop. XIII.

³² *E*, II, prop. XIX.

³³ Cf. *E*, IV, prop. XXXII, XXXIII y XXXIV.

³⁴ *E*, IV, prop. XXXV, colorario.

cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad³⁵.

La estructura compositiva de lo político se materializa en la dinámica afectiva que un conjunto de partes semejantes sea capaz de desplegar. El pasaje citado alude justamente al deseo de la participación del bien común que se deriva de la vida racional, en tanto que despliegue de la máxima potencia que al hombre naturalmente corresponde. Ahora bien, la premisa desde la cual el *Tratado político* construye su objeto teórico es la idea de que, en cualquier caso, todo hombre se conserva mediante el despliegue de una constitución libidinal que le insta a constituir un objeto de deseo. Por tanto, es desde la experiencia de la tendencia asociativa que todo hombre realiza, aun desconociendo por completo las leyes de su naturaleza y en la medida en que exhibe una potencia deseante, desde donde hay que interpretar la definición de Estado y de derecho político que dicho tratado proporciona:

El derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente³⁶.

Ciertamente, la suprema potestad es la instancia que administra el derecho civil. Sin embargo, el Estado como entidad singular consiste en la causa a partir de la cual se explica. Por eso su esencia es explicada por la forma de deseo colectivo de la que emerge; en otras palabras, el principio genético que constituye la esencia del Estado son las causas naturales que impelen a los hombres a desear la asociación. Así Spinoza niega una diferencia sustancial entre derecho natural y derecho civil diluyéndolos en una misma ontología constituyente,

Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad. El hombre, insisto, en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello³⁷. Las reglas, en efecto, y las causas del miedo y del respeto que, por su propio bien, la sociedad tiene que mantener no se refieren a los derechos civiles, sino al derecho natural [...] y la sociedad no está sujeta a ellas, sino por lo mismo que lo está el hombre en el estado natural, el cual, para poder ser autónomo o para no ser su propio enemigo, tiene que guardarse de no darse muerte a sí mismo. Y evidentemente, esta cautela no es obediencia, sino la libertad de la naturaleza humana³⁸.

La consecuencia inmediata es que la legislación que dicta la potestad suprema procede en último lugar de la determinación afectiva de los miembros de la sociedad. La instancia soberana puede ciertamente obligar a los súbditos en la medida en que se someten a ella, pero también, en la misma medida en que se someten en circunstancias

³⁵ *E*, iv, prop. xviii.

³⁶ *TP*, iii, 2.

³⁷ *TP*, iii, 3.

³⁸ *TP*, iv, 5.





pasionales determinadas, el soberano no puede ordenar toda cosa que no esté comprendida dentro de la dinámica afectiva que da lugar a la sociedad sin que la sociedad misma se altere. Spinoza hablará así de «ciertas circunstancias, en las cuales los súbditos sienten respeto y miedo a la sociedad, y sin las cuales desaparecen el miedo y el respeto y con ellos, la misma sociedad»³⁹. La categoría de *multitudinis potentia* denota esta limitación del poder civil, no en tanto que expresa una normatividad abstracta⁴⁰, sino en tanto que permite localizar la causa inmanente de todo Estado en una dinámica afectiva colectiva como movimiento natural del cual depende su surgimiento, conservación y destrucción. Por ello, todo Estado alberga siempre una estructura esencialmente democrática, en la medida en que el aumento de poder natural que de ella resulta procede siempre de la aportación libidinal de todos sus miembros en conjunto y no de la acción unilateral de la instancia soberana. La unidad que exhibe toda forma de soberanía (uno, varios o todos) tiene como principio de génesis y, por tanto, como esencia real el primado de una pasión mayoritaria que se extrae del conjunto.

Si, como hemos visto, la teoría política asume como tarea el dar cuenta de la potencia que los hombres por su naturaleza son capaces de constituir, entonces ha de asumir como objeto teórico las formas de composición humanas que dan lugar a un aumento de poder estable. El objeto de la teoría es por tanto la soberanía, examinada ahora a partir de los diversos movimientos afectivos de la multitud. Por ello, la distinción clásica desde Aristóteles entre monarquía, aristocracia y democracia no consistirá en una comparación abstracta entre modelos de ejercicio del poder soberano; antes bien, se trata de indagar qué cantidad de poder colectivo es capaz de producir cada una de ellas y, por tanto, de hacer pasar a cada uno de sus miembros a una mayor perfección. La piedra de toque para distinguir entre formas posibles de soberanía no es, entonces, sino la misma tendencia natural de la multitud a aumentar su derecho natural de obrar. En virtud del aspecto democrático que la perspectiva teórica de Spinoza asume, cualquier tipo de poder común que una multitud pueda formar implicará mayor aumento de potencia colectiva y mayor perfección en el individuo que la vida del hombre en la más completa soledad. Así, por ejemplo, incluso en el Estado más violento que reprime a los súbditos para asegurar la estabilidad, la potencia de los individuos será mayor que si actúan por separado. Ahora bien, por cuanto la totalidad del poder común de un Estado semejante entraña la contención de los poderes individuales, se tratará de una sociedad con capacidad

³⁹ *TP*, IV, 4

⁴⁰ En ese sentido Spinoza impugnaría la formalidad del contrato social como condición de emergencia del estado civil y por ello, como señala Negri, sustituiría la interpretación jurídica del Estado por una sociológica: «La teoría contractualista no tiene, salvo en situaciones limítrofes y abiertas a la innovación o a la subversión del paradigma, una naturaleza sociológica, sino inmediatamente jurídica: es decir, que no se plantea como explicación del proceso de asociación del ser humano y de la constitución de la sociedad civil, sino como legitimación de la constitución de la sociedad política y de traspaso de poder de la sociedad civil al Estado. La teoría del contrato social es una ficción sociológica explícita para legitimar la efectualidad del traspaso de poder y en consecuencia fundar el concepto jurídico del Estado». NEGRI, A. *Spinoza subversivo*. Akal, Madrid, 2000. p. 60.



para despertar formas de obediencia, pero que «no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde»⁴¹. De ese modo, las tres formas de soberanía que Spinoza expone no sólo contienen una descripción de tipos ideales. Son además umbrales a través de los cuales entendemos que una sociedad ha alcanzado un cantidad de derecho suficiente como para bastarse a sí misma para subsistir. Pero este tratamiento teórico del objeto de la soberanía realizado en términos estrictamente causales y sobre la base de un concepto democrático de las relaciones finitas es sólo visible en el *Tratado político* si se observa cómo al menos otras dos formas de consideración del poder soberano son progresivamente abandonadas. En efecto, hay una constante tendencia en Spinoza a considerar el Estado en términos pragmatistas. Así por ejemplo, la paz y la seguridad de la vida figuran como los fines exigibles a todo poder soberano. En ese sentido, el discurso spinoziano se centra en subrayar la necesidad subjetiva de que los hombres se sometan al poder soberano, pero sin mostrar cómo efectivamente semejante constitución de poder se lleva a cabo. Esto sucede siempre que afirma que «sin ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón»⁴². Por otra parte, Spinoza se desliza también a la perspectiva propia de la razón de Estado⁴³, en la cual la discusión en torno a la constitución de relaciones humanas que hagan posible la coexistencia pacífica se desplaza hacia la discusión acerca de cómo asegurar el poder fáctico sobre un territorio: «Arte —dice Spinoza— para lograr la concordia y la fidelidad [...] hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común»⁴⁴. Pues bien, se verá cómo en el análisis de la soberanía llevado a cabo en la segunda mitad del *Tratado político* terminará por abandonar estas dos vías discursivas.

La explicación rigurosamente causal de la esencia del Estado procedente de la concepción democrática de las relaciones finitas no plantea una valoración persuasiva, ni una técnica de control. Por el contrario, comienza por postular que a partir de las determinaciones ontológicas del hombre siempre habrá algún tipo de relación política:

... el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo⁴⁵.

⁴¹ *TP*, v, 2.

⁴² *TP*, xvi, ii, p. 337.

⁴³ Entendemos aquí por «razón de Estado» lo que según el estudio clásico de Meinecke es la ambigüedad histórica del Estado moderno consistente en el deber de garantizar el orden jurídico y la necesidad de transgredirlo para hacer que tal garantía sea efectiva, cf. MEINECKE, F. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997, pp. 3-27.

⁴⁴ *TP*, vi, 3. Cf. también *TP*, xvii, I, p. 359 y III, p. 371, a propósito del estudio de la organización del Estado hebreo.

⁴⁵ *TP*, vi, 1.

Nunca sucede, pues, que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos la disuelvan (como acontece con frecuencia en otras asociaciones). Simplemente, cambiarán su forma por otra, si es que las desavenencias no se pueden superar manteniendo la misma estructura de la sociedad⁴⁶.

Por tanto, lo que se concibe como causa adecuada del poder soberano comienza por ser una posición definida en un espacio de relaciones dinámicas en el que se van sucediendo formas de unidad. Dichas formas de unidad no expresan otra cosa que la primacía del afecto en torno al cual una multitud se une. El comportarse «como guiado por una sola alma» de la multitud que contempla la definición spinoziana de Estado bien puede ser entendida como el primado mismo de la pasión que media entre las relaciones civiles. De ese modo, habrá que entender por soberanía, según se la deduce de las relaciones formalmente democráticas y materialmente libidinales que definen el modo humano, la expresión inmanente de la materialidad afectiva que integra y conserva la forma de unidad natural del Estado y en modo alguno una personalidad jurídica diferenciada de la sociedad civil que la constituye⁴⁷.

A partir de lo anterior se explica en qué sentido Spinoza concibe a la monarquía como un sistema de relaciones civiles articuladas por las pasiones tristes. En efecto, semejante sistema es capaz de generar una forma de paz y subjetividad exigiendo la sumisión absoluta de todos los miembros del Estado a los dictados de la voluntad de un solo individuo. Sin embargo, lo que pone de manifiesto Spinoza es justamente que su mecanismo para producir obediencia procede, por un lado, del temor del monarca, cuya acción de gobierno consistirá en contener la insurrección⁴⁸, y, por otro lado, de los individuos que en un primer momento limitarán su acción para no padecer castigo, hasta que hartos de vivir bajo guía ajena busquen venganza⁴⁹. Lo que se demuestra es entonces cómo el Estado monárquico, en la medida en que la paz que asegura tiene el carácter de la esclavitud⁵⁰, configura un tipo de unidad de poder basada en la polarización del mismo y por ello discorde con la estructura democrática del derecho

⁴⁶ *TP*, VI, 2.

⁴⁷ Éste es uno de los problemas fundamentales de las teorías del derecho natural del siglo XVII, de entre las que destacan Grocio y Hobbes. En efecto, todas conciben que el poder del Estado procede siempre de la suma de sus miembros, que pactan en igualdad de condiciones; sin embargo, para la conservación de esa igualdad se hace necesaria la separación del poder del Estado en la forma de una persona jurídica diferenciada de la sociedad civil. Para ello cf. por ejemplo las obras de Otto von Gierke, *Natural right and the theory of society: 1500-1800*. University Press. Cambridge, 1950 y Johannes Althusius *und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Scientia, Aalen, 1981. Por ello, la remisión sin restricción del poder soberano a su origen en el derecho de la multitud que establece la definición spinoziana del Estado conduce a la supresión de esa ambigüedad insoslayable de las teorías iusnaturalistas.

⁴⁸ «Preocupado por guardarse a sí mismo, no velará por los súbditos, sino que les tenderá asechanzas». *TP*, VI, 6.

⁴⁹ Sobre las pasiones que mueven a los súbditos a la insurrección cf. *TP*, III, 9 y IV 4 y 6.

⁵⁰ «No es pues, a la paz, sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo; ya que, como hemos dicho antes la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia». *TP*, VI, 4.





natural, en la que todos participan del poder de la naturaleza. No obstante, que la monarquía ignore aquella estructura no comporta obviamente una contradicción real con la misma, pero sí el que en sus relaciones civiles se hayan de desarrollar formas de contrapoder: dado que la exclusión de los súbditos del gobierno no puede, ni siquiera por un contrato, privar a los súbditos de su derecho natural, éstos seguirán actuando por cuenta propia, con lo cual el Estado monárquico ostentará el poder de un individuo frágil cuya relación de partes integrantes está en constante riesgo de descomposición. Pero por mucho que sea mínima, la capacidad de conservación del Estado monárquico no se anula por sí misma, por la simple razón de que nada en la naturaleza obra por sí mismo en favor de su destrucción. La intervención teórica de Spinoza consiste justamente en analizar el poder soberano como una estrategia de resistencia individual. De ese modo, por lo que respecta a las condiciones afectivas tristes que sustentan el Estado monárquico y en las que ha de conservarse, resulta ser una consecuencia lógica el hecho de que el poder absoluto del rey deba ser distribuido en un consejo de individuos para poder ser correctamente administrado⁵¹ o que los mandatos del monarca deben ajustarse a un código de leyes inmutables para evitar el desconcierto que se seguiría si reinara caprichosamente⁵². En definitiva, el Estado monárquico, en el ejercicio de su poder natural para conservarse, sólo puede ser estable organizándose como una aristocracia restringida y como un régimen constitucional.

Por su parte, también la aristocracia producirá sus condiciones para la estabilidad. A partir de la enajenación parcial del poder que genera la constitución de un gobierno de los mejores por elección distinguido de la multitud a la que dirige y cuya distancia está también mediada por el miedo⁵³, la unidad del Estado aristocrático puede garantizarse mediante una elección proporcional de los patricios que evite un gobierno oligárquico, por la creación de un sistema de controles entre varios consejos, por la educación de los gobernantes en una misma religión para evitar el sectarismo y, por último, por la progresiva descentralización de su poder para evitar que el Consejo Supremo pueda ser sometido por un simple golpe de mano⁵⁴. Pero la

⁵¹ «El derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga. De ahí que el rey, que la multitud eligió, se rodea de jefes, militares, consejeros o amigos, a los que confía la salvación propia y de la comunidad. Y así, el Estado que pasa por ser una monarquía absoluta es, en la práctica, una verdadera aristocracia, no manifiesta, sino latente y, por eso mismo, pésima. *TP*, VI, 5.

⁵² «Así pues, para que el Estado monárquico esté correctamente organizado, es indispensable que sean firmes los fundamentos sobre los que se levanta. Es decir que deben garantizar la seguridad del monarca y la paz de la multitud, de forma que aquél sea tanto más independiente cuanto más vele por la salvación de ésta». *TP*, VI, 8. «No contradice de ningún modo a la práctica el que se establezcan derechos tan firmes que ni el mismo rey los pueda abolir». *TP*, VII, 1.

⁵³ «Sus fundamentos deben limitarse a la sola voluntad y juicio de dicho Consejo, sin que sea necesaria la vigilancia de la multitud, ya que ésta está excluida de todo consejo y votación. Así, pues, la causa de que, en la práctica, el Estado no sea absoluto no puede ser sino que la multitud resulta temible a los que mandan. Ésta mantiene, por tanto, cierta libertad que reivindica y consigue para sí, no mediante una ley explícita, sino tácitamente». *TP*, VIII, 4.

⁵⁴ *TP*, IX, 15.

eficacia verdadera de la que surge la soberanía aristocrática es el modo en que el ansia de poder de los gobernantes se ve moderada por la necesidad del reconocimiento social del que requieren para adquirir bienes⁵⁵. Al miedo que rige las relaciones entre clases, se le añade el afecto de la esperanza de los patricios en adquirir honores; una pasión que surge sin embargo de la inconstancia del ánimo⁵⁶ y que, en última instancia, sólo parcialmente reprime el miedo de base.

Es por tanto en el descubrimiento de su forma de gestación y de organización libidinal, allí donde el análisis spinoziano determina la capacidad de poder conjunto que cada forma de soberanía es capaz de desplegar. Su carácter científico reside justamente en que trata únicamente de comprender y definir una situación dada conforme a lo que por su propia naturaleza puede. Esto explica que, en su tratamiento teórico, la soberanía se estudie partiendo de la potencia afectiva de la multitud que la integra. Así pues, la cuestión para la teoría política de Spinoza es la siguiente: dada una dinámica deseante capaz de constituir una unidad expresada en una forma de poder soberano, ¿qué resortes produce para su conservación y de qué manera éstos pueden desplegarse? En definitiva, se trata de determinar la potencia que el Estado, como individuo complejo, puede desplegar en cada una de sus condiciones libidinales de emergencia. Por último, se observa en qué sentido la democracia estructural que atravesaba la ontología spinoziana de la finitud y su expresión en el concepto de derecho natural deviene fundamental a la hora de abordar correctamente el examen de las formas de soberanía. Ella permite justamente comprender que, sea cual sea la dinámica afectiva de la colectividad, ésta siempre reviste la forma de una acción de todos a la vez necesaria para comprender la gestación de un poder común. Lo democrático en Spinoza resulta ser, en general, indisociable de la noción de *multitudinis potentia* contenida en la definición de Estado.

4. CONSIDERACIÓN FINAL: DEMOCRACIA Y ESTADO ABSOLUTO

El intento por delimitar el rendimiento y alcance de un segundo concepto de democracia ha puesto de manifiesto tres momentos del pensamiento de Spinoza en los cuales la estructura consistente en la «acción de todos a la vez», exigible a toda organización democrática del poder, coincide plenamente con la interpretación constructivo-cuantitativa del individuo. El primero de ellos se extrae de la teoría del modo finito, en la medida en que permite comprender la naturaleza del esfuerzo humano como un movimiento de asociación entre partes. Los dos siguientes establecen las condiciones para la emergencia de una teoría política: por lo que respecta

⁵⁵ «Si ese sentimiento de avaricia que es universal y constante, es fomentado con el deseo de gloria, la mayoría de los hombres pondrán el máximo interés en aumentar sus posesiones sin caer en ignominia, a fin de alcanzar los honores y evitar el total desprestigio». *TP*, x, 6.

⁵⁶ Cf. *E*, III, XVIII.



al método, ha de ceñirse a los movimientos deducibles de la esencia deseante de los hombres y de cara a la delimitación del objeto de estudio, ha de dirigirse al análisis de las formas de soberanía, partiendo de su condición de individuo cuya causa natural es precisamente la asociación que los hombres construyen a partir de su potencia deseante. Esto nos permite, pues, reservar para el término «democracia» en el pensamiento spinoziano un estatuto epistemológico apto para comprender la relación genético-causal entre la potencia de la multitud y el Estado. Ciertamente, al ocuparnos de la política, no observamos de manera clara el fenómeno de la multitud. Esto se debe a que lo que encontramos es siempre una agrupación regulada por un tipo de ejercicio de su poder colectivo que, a su vez, se codifica en un sistema formal de normas, es decir, la encontramos ya siempre inscrita en la forma de poder constituido que expresa el poder soberano. De ahí que este concepto cognitivo de democracia no sea visible de primeras. Justamente, por cuanto nos hallamos en el terreno empírico, la democracia no puede designar otra cosa que una forma de poder constituido cuyo ejercicio se realiza de forma colegial. Ahora bien, donde este otro concepto es efectivo es en el terreno del pensamiento, esto es, no para abstraer una especie particular de entre todas las formas de ejercicio del poder soberano, sino para determinar el proceso necesario de constitución de todo poder soberano. La función teórica del concepto de democracia en Spinoza permite entonces ilustrar la unidad de poder común presupuesta en la noción de Estado a partir del poder constituyente que figura como causa e, igualmente, propocionar una concepción inmanente del poder constituido como instancia formal segregada por la materialidad constituyente.

Podemos, pues, diferenciar dos conceptos de democracia presentes en el *Tratado político*: el primero, que hemos llamado empírico porque claramente está diseñado para designar un modo determinado de ejercicio del poder soberano o, igualmente, una forma de poder constituido, y el segundo, teórico o cognitivo, porque determina el proceso constitutivo inherente a todo poder constituido independientemente de la forma que adopte. Semejante diferencia no tiene por qué deberse a una anfibología subyacente tras la noción misma de democracia, sino a la distinción entre dos momentos en el análisis del objeto: el momento de la concepción de su proceso de constitución y conservación simultáneas, que es necesariamente democrático, y su expresión formal en un sistema de derecho civil, que puede no siempre ser democrática.

Queda, en último lugar, hacer alguna breve precisión en torno a la determinación de la forma de soberanía democrática como Estado «totalmente absoluto»⁵⁷. De paso, no sólo quedará dicho, además, algo acerca de la potencia afectiva que constituye semejante forma de soberanía, sino que también quedará más claro aquello en lo que consiste la distinción entre dos conceptos de democracia. En efecto, veíamos que las circunstancias afectivas que determinaban la constitución del Estado en la monarquía y la aristocracia por sus propias condiciones anímicas sólo podían constituir una unidad de poder sustentada bajo la amenaza latente de un conflicto

⁵⁷ *TP*, xi, 1.





interno. Ciertamente, esa constitución se realizaba, como no podía ser de otra manera, por medio de una acción colectiva simultánea, provocada sin embargo por la índole fluctuante de sus pasiones constituyentes. Por tanto, por la debilidad del vínculo que establecían, el consiguiente aumento del derecho natural no permitía aún el desarrollo de toda la potencia colectiva, lo cual se traducía en relaciones civiles donde el poder colectivo se conserva mediante la tendencia a la monopolización de la potestad por parte de un grupo social y la exclusión de la misma de otra parte de la población. El Estado deviene así individuo, pero individuo de ánimo triste y temeroso en el que el aumento de poder que produce en sus miembros va acompañado de una experiencia represora. Acorde con la teoría de las pasiones, estos tipos de Estado son entonces por naturaleza pasivos, es decir, no se han apropiado de las circunstancias libidinales que les permiten conservarse de manera autónoma y por eso las padecen. Así, por ejemplo, el miedo a la soledad que lleva a los hombres a asociarse no produce en la monarquía una pasión alegre, sino que redirige el miedo a la figura del monarca. Se trata entonces de situaciones en las que la multitud ignora la potencia constituyente de la cual es capaz. No padecen por estar sometidos a las pasiones, sino precisamente por desconocer lo que ellas les permiten hacer, por desconocer aquello a lo que obedecen y que no es nada distinto de su propia determinación natural. Este dato, que en la *Ética* figura como momento del tránsito a la virtud, es la clave para comprender por qué el Estado democrático ostenta el título de absoluto. Obviamente, por absoluto no hay que entender contenido finito separado alguno, sino sólo que éste contenido finito despliegue su poder de manera acorde y consciente con sus determinaciones naturales. A esto lo llama Spinoza «actuar absolutamente según la virtud» y así pensamos que ha de comprenderse la noción de Estado absoluto:

Actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que actuar según las leyes de la naturaleza propia. Ahora bien, nosotros obramos sólo en la medida en que entendemos. Luego actuar según la virtud no es, en nosotros, otra cosa que obrar, vivir o conservar el ser bajo la guía de la razón, y ello poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad⁵⁸.

Así pues, la conservación en el Estado dará lugar necesariamente a la sedición si una parte de sus miembros trata de concentrar el poder, pues la naturaleza del esfuerzo finito por conservarse consiste en el ejercicio del poder de manera conjunta. Por consiguiente, la democracia es Estado absoluto porque el poder conjunto está absolutamente referido en su ejercicio a la totalidad de su poder constituyente y no sólo a una parte de él. En la constitución del Estado democrático se realiza de manera plena el desarrollo de aquella potencia afectiva natural del hombre, que la estructura democrática del modo.

Recibido: junio 2013
Aceptado: febrero 2014

⁵⁸ E, IV, prop. xxiv.

DURACIÓN Y ETERNIDAD EN LA *ÉTICA* DE SPINOZA: UNA APROXIMACIÓN AL TERCER GÉNERO DE CONOCIMIENTO

Daniel Álvarez Montero

Universidad de La Laguna

astral.alv@gmail.com

RESUMEN

El tercer género de conocimiento spinozista, en cuanto relación de la finitud con la infinitud, de lo concreto con lo atemporal, tiene por fundamento una determinada configuración, tanto física como metafísica, de la naturaleza; configuración que atañe al modo humano en cuanto éste desarrolla su potencia de obrar—finita aunque indeterminada— en esa infinitud y atemporalidad universal. Este «modo eterno del pensar» que supone la ciencia intuitiva encuentra su lugar en los puntos esenciales del modelo spinozista que aquí se van a tratar, a fin de mostrar, como aparece en la quinta parte de la *Ética*, en qué sentido puede decirse que la mente humana es eterna y el modo en que le es posible a lo humano representarse y dirigir su existencia *sub specie aeternitatis*.

PALABRAS CLAVE: duración, eternidad, finitud, infinitud, *natura naturans*, *natura naturata*, tercer género de conocimiento.

ABSTRACT

«Duration and Eternity in Spinoza's *Ethics*: an Approach to the Third Kind of Knowledge». Spinoza's third kind of knowledge, inasmuch as it connects finiteness with infiniteness, concreteness with timelessness, is founded on a certain configuration—physical as well as metaphysical—, of nature; configuration that concerns the human mode as far as the latter develops its power of action—finite though indeterminate—in that universal infiniteness and timelessness. This «eternal way of thinking» that defines the intuitive science finds its place on the basis of the spinozistic model that is going to be addressed here, with the purpose of showing, as it appears on the fifth part of the *Ethics*, in what way one can say that human mind is eternal and the manner in what it is possible to the human being represent itself and direct its existence *sub specie aeternitatis*.

KEY WORDS: duration, eternity, finiteness, infiniteness, *natura naturans*, *natura naturata*, third kind of knowledge.

Los conceptos de *duración* y *eternidad* determinan la imagen del tiempo que la *Ética* postula como fundamento de todo el sistema filosófico spinozista, tanto a nivel físico como metafísico, sin la cual no sería posible comprender los ulteriores momentos de la obra de este autor, especialmente su tercer género de conocimiento,





de interés central para este artículo. La obra de Spinoza se erige precisamente sobre una doble concepción de la naturaleza; concepción que, en una primera aproximación, podría mostrarse casi aporética. «Sabemos que el tiempo en Spinoza es en primer lugar el de la presencia y en segundo lugar el de la duración indefinida»¹, explicaba Antonio Negri en su *Spinoza subversivo*. Esta dicotomía conceptual encierra un modelo de naturaleza que comprende a la vez todo cuanto conocemos en tanto seres humanos finitos como cuanto intuimos de infinito en el desarrollo de la ciencia sobre el cosmos. Es esta comunión de finitud e infinitud lo que pretende ser recuperado en este artículo, a fin de mostrar cómo la relación establecida entre ambas nociones supone el fundamento del más excelso de los géneros de conocimiento.

Como breve añadido para la presente temática, cabe destacar que la configuración spinozista de la naturaleza supone también una transmutación de las perspectivas hegemónicas del contexto en que fue gestada, y es quizá por ello por lo que ocupa un lugar determinante no ya en la propia obra del autor sino en el desarrollo posterior de las subsiguientes filosofías naturalistas o monistas. No es objeto del presente trabajo ni un análisis social o contextual del mismo ni una comparación con sus coetáneos que revele de qué manera su monismo supone una subversión sobre los postulados de una época; época sobre la que este autor se separa y que devendrá en una perspectiva sobre la naturaleza en contra de la dinámica dualista de un contexto, una nueva cosmovisión que debe ser valorada en su originalidad, en una pugna continua con los postulados inamovibles de un marco social y religioso firme, en una contienda que parece tirar como de una cuerda en ambas direcciones, acercándose a veces a ese contexto para tomar sus conceptos y alejándose del mismo para pensarlos en —y traducirlos a— un nuevo lenguaje.

Con todo, las siguientes páginas pretenden recrear el discurso spinozista en lo referente al tiempo con objeto de mostrar la centralidad de esta doble concepción temporal en la fundación y desarrollo del mejor modo humano de estar en el mundo, desde la perspectiva del tiempo como duración y presencia, hasta la consideración del tiempo como eternidad, sustrato del tercer género de conocimiento. Así, desde una ontología fundamental se avanzará hasta formar los conceptos de *duración* y *eternidad*, siempre dentro del espacio que estas breves páginas permiten, con los que luego se asentarán las bases de ese «modo eterno del pensar», síntesis de la posición de lo humano en la naturaleza, metáfora de una finitud perdida —o asentada— en lo infinito.

UNA ÚNICA SUSTANCIA, INFINITOS MODOS DEL SER

Como es conocido por todo lector de su obra, Spinoza brilló especialmente por eliminar la dicotomía *extensión-pensamiento* que Descartes y otros coetáneos asumieron, presentando una nueva visión monista del universo. La naturaleza spinozista fue planteada, en su defecto, como un todo, como una única Sustancia, en la que

¹ Antonio NEGRI: *Spinoza subversivo*. Akal, Madrid, 2000, p. 110.

coexisten todas las esencias eternas e infinitas de Dios. Este Dios spinozista, del que se encarga la primera parte de su *Ética*, dista mucho de esa otra noción de Dios enraizada en la época, cargada mística y religiosamente, y se acerca a una perspectiva naturalista más armónica con las actuales visiones del universo que con las explicaciones propias del XVII, en última instancia ancladas en la imagen de un Dios creador en sentido teísta —Spinoza utiliza Dios, Naturaleza o Sustancia con unívoca significación en sus distintos trabajos, motivo por el que Naturaleza en este artículo será escrito en mayúscula cuando se refiera a la Sustancia—. Desde estos postulados sobre el cosmos se erigirá el modelo filosófico que la *Ética* propone y que resulta ser la mejor exégesis de la obra y pensamiento de este autor. No obstante, conviene desenredarlos poco a poco desde su origen a fin de vertebrar y dirigir el presente discurso.

La primera parte de esta obra, titulada con el sobrenombre *De Deo*, tiene por objeto definir los rasgos fundamentales de este Dios que se aleja tanto de la tradición judeocristiana como de las concepciones de sus coetáneos —Descartes o Malebranche, por citar dos ejemplos—. Son numerosas ya las lecturas de Spinoza que confirman lo que de forma precisa se halla en la *Ética*: una suerte de enunciados que, si bien toman conceptos propios de los discursos filosóficos recurrentes en su tiempo, se traducen a un nuevo lenguaje donde pierden su significación clásica y adquieren una nueva forma; forma que hoy en día es más propio traducir por «Naturaleza» —con mayúscula— que por «Dios»². Así ha sido señalado, como se dijo, por una ingente literatura posterior:

A primera vista no son particularmente novedosas en los nombres, pero pronto descubrirán el alcance subversivo de sus enunciados: la inflexión de la teología a la filosofía (casi de la naturaleza) y contra el antropomorfismo, del afán de pseudomisterio al afán de transparencia. He aquí la verdadera posición revolucionaria: asumir el riesgo de todas las claves de inteligibilidad, no eludirlas en forma de cesión a una inescrutable voluntad superior, y mucho menos ser cómplice de la manipulación subsiguiente³.

Contra esta lectura común de la *Ética* se han levantado autores que, yendo más allá de la misma, han pretendido leer a Spinoza como un idealista o dualista⁴: autores como Frederick Pollock o Ben Shlomo, cuyas interpretaciones han sido puestas en cuestión en no pocas ocasiones debido a la aparente imposibilidad de conciliar esta visión con numerosos pasajes de la *Ética*. Vidal Peña —por ejemplo— ha rechazado directamente estas lecturas de la *Ética* por imposibilitar una comprensión cabal

² *Ética* 1, 18; donde Spinoza afirma: «Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas». (Se usará en este texto la traducción de Vidal Peña al citar la *Ética* en Alianza, Madrid, 2006).

³ Luciano ESPINOSA RUBIO: *Spinoza: naturaleza y ecosistema*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995, p. 52.

⁴ Cf. Frederick POLLOCK: *Spinoza. His life and philosophy*. Kegan and Paul, Londres, 1880, p. 163 y 175-176. También: Cf. Ben SHLOMO: *Human knowledge and the Attribute of Thought in Spinoza's philosophy*, en Iyyun (Jerusalén), 10, num. 1, 1959, pp. 1-29.



de la misma⁵. La prueba quizá más evidente que encontramos en ella contra estas posiciones, esto es, contra una suerte de ámbito del pensamiento al que se supedita la extensión o, lo que es lo mismo, una dimensión superior a la que se subsuma toda la realidad extensa, puede hallarse en la celeberrima proposición séptima de la segunda parte, que reza: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas». Añade, además:

[...] en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera [...] por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la Extensión [...]⁶.

Vidal Peña comulga con esta afirmación y escribe:

[...] no parece que el Pensamiento sea una dimensión privilegiada. Ello impediría la versión idealista a secas de la metafísica spinoziana, por tentadora que a ratos pueda parecer: Extensión y Pensamiento serían, en todo caso, paralelos, pero no reducibles entre sí, en ningún sentido⁷.

El origen de este modelo monista e inmanente de naturaleza se encuentra, así, en esta primera parte que pretende trazar las coordenadas de esa naturaleza a la que se llama Dios. En la primera definición de la *Ética*, la de *causa sui*, se entrevé ya lo que terminará siendo un modelo inmanente en su totalidad: «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente». Lo especialmente significativo aquí es la unión entre esencia y existencia, unidas a una concepción de Naturaleza que es a su vez continente y contenido, muy en sintonía, por cierto, con las actuales proyecciones científicas acerca del cosmos —que proponen un infinito autocausado, en contra de una mera transición desde una naturaleza eidética o superior hasta una realidad material a ella supeditada, más propia de misticismos y religiones⁸—. No es arriesgado afirmar que se halla en esta sola definición una incipiente inmanencia, una premisa monista y naturalista:

⁵ Cf. Vidal PEÑA: *Eternidad y temporalidad «en» Spinoza, «hacia» Hegel*, en «Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea». Universidad de León, León, 1984, p. 59.

⁶ *Ética*, 2, 7, esc.

⁷ Vidal PEÑA, *op. cit.*, p. 59.

⁸ Actualmente, parece comenzar a disiparse esa idea que arrastraba la Física acerca de una *singularidad* a partir de la cual el universo comenzó a funcionar bajo las conocidas leyes de la naturaleza, como si se tratase de un impulso inicial ajeno al propio universo que diera origen a todo. Las nuevas indagaciones de autores como Hawking y Penrose proponen, de la mano de los avances en mecánica cuántica, un universo que no necesita causa o impulso externo para ser, sino que simplemente «es». A este respecto: Cf. Stephen HAWKING: *A Brief History of Time*. Bantam Books, Nueva York, 1998. También: Stephen HAWKING, Roger PENROSE: *The Nature of Space and Time*. Princeton University Press, New Jersey, 2010.



He aquí la autogénesis que deberá ser revalidada y confirmada, pero que ya es arquetipo originario de toda causalidad: en alguna medida se perfila la inmanencia y autonomía de lo real en su conjunto, a través de esta autoposición radical. Notemos el lazo inextricable entre esencia y existencia, sin apelación externa, hasta el punto de que se funden en la misma concepción. Aquí se trata de efectuar una hipótesis conceptual correcta, la de aquella naturaleza que no puede ser pensada sin la existencia⁹.

No ha pasado desapercibido este inicio para un autor como Vidal Peña, quien ha revelado toda una problemática en torno a la «definición» —que es más bien una indefinición— de este Dios o Sustancia¹⁰; problemática que, no obstante, no puede ser abordada aquí. Volviendo al hilo del discurso, tras esta unidad tanto de la causa como del ser, subyacerán en las definiciones posteriores los ingredientes necesarios para colegir esa naturaleza monista e inmanente de la que la *Ética* hace gala. Requeriría un estudio detallado desenredar con todas sus implicaciones la profunda interrelación existente entre definiciones y axiomas sólo de esta primera parte en la gestación de este Dios —sirva el apunte en torno a la revisión de Vidal Peña como prueba de ello—, y dicho estudio no puede acometerse en la brevedad de estas páginas. En cualquier caso, es necesario perfilar someramente el camino que llevará a esa idea total de Naturaleza y que parte de esta ontología elemental hacia las aristas más pulidas del modelo filosófico spinozista.

En este recorrido fundamental por los cimientos de la *Ética*, se encuentran desde la noción de *causa sui* —la primera— hasta las nociones de Sustancia, atributo, modo o Dios. Cabe atender a las más significativas para el desarrollo de este artículo, que incluyen, primero, la explicación de que una Sustancia es «[...] aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa»¹¹. Y, por otro lado, un atributo: «[...] aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma»¹². Se explicita aquí que Sustancia y atributos aparecen unidos en una misma interpretación, fusionándose —puesto que un atributo es sólo lo que el entendimiento percibe de la Sustancia—. Queda propuesto, entonces, que cada Sustancia es inteligible *per se*; inteligibilidad que se concreta en cada atributo de la misma, según explica la propia definición de atributo.

De esta manera, la Sustancia se concibe *en y por sí* y se define, pues, por cada uno de sus infinitos atributos. El segundo axioma de esta primera parte deja bien

⁹ Luciano ESPINOSA RUBIO, *op. cit.*, pp. 54-55.

¹⁰ Cf. Vidal PEÑA: *La razón siempre a salvo*. KKR, Oviedo, 2011, pp. 167-207. La crítica estriba en la «indeterminación» de Dios, en tanto que toda determinación del mismo supondría una negación —si Dios es algo concreto, todo lo otro que queda fuera de dicha concreción no es Dios, lo cual atenta contra su infinitud, omnipotencia y perfección—. Al «definir» a Dios como causa indefinida e indeterminada de todo, resulta complejo entender de qué manera Dios es causa de algo, esto es, en qué momento se pasa de la infinitud de Dios a concreciones y determinaciones del mismo. La exposición completa en la cita anterior.

¹¹ *Ética*, 1, def. 3.

¹² *Ética*, 1, def. 4.



clara dicha afirmación: «Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa debe concebirse por sí». Con estas herramientas Spinoza formulará su segunda proposición —evidente por la definición de Sustancia—, que reza: «Dos substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí». La posible existencia de dos o más Sustancias será negada luego, y ya en la número 14 de esta parte se afirmará: «No puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios». La definición de «Dios» que Spinoza escribió en la definición sexta deja a esta única Sustancia expresada del siguiente modo: «Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita».

Con estas bases, puede desarrollarse otro aspecto fundamental de la obra spinozista: la noción de *modo*. Así, la definición quinta explica: «Por modo entiendo las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido». Los modos son, pues, derivaciones de una Sustancia. En su estudio sobre la *Ética*, Jonathan Bennett expresa esta visión general de forma clara: «La *Ética* se compromete profundamente con la idea de que toda cosa que no sea la sustancia es adjetiva en ella —es una propiedad o un estado o (utilizando el término favorito de Spinoza) un ‘modo’ de la misma»¹³. No deben confundirse los modos con los atributos a fin de comprender genuinamente el planteamiento spinozista. Los modos son, según los definió Spinoza, *propiedades de la sustancia*, y, por ello, son formas —finitas o infinitas— que dependen necesariamente de los atributos de los que se han derivado; generalmente —y de los únicos que el ser humano conoce— de la *extensión* y del *pensamiento*.

Siguiendo la lectura de la obra de Bennett, éste explica que «los modos ‘están en’ o ‘pertenecen a’ otros objetos y conceptualmente dependen de ellos, como se supone que un rubor depende del rostro que lo tiene»¹⁴. No todo lo predicable de una Sustancia es un modo, como señala el autor en este punto: las propiedades elementales e irreducibles de la Sustancia las constituyen los ya citados *atributos* —lo que, explica Bennett, normalmente se conoce como «categorías» en los planteamientos metafísicos dualistas¹⁵—. Un atributo, para Spinoza, consiste en «una forma básica e irreducible de ser» —e infinita, en cuanto se trata de aspectos de la propia Sustancia—, y debe concebirse por sí mismo y no en relación con otros, tal como se afirma en la décima proposición de la primera parte: «Cada atributo de una misma sustancia debe concebirse por sí». *Extensión* y *pensamiento* son los dos grandes atributos de la Sustancia a los que el ser humano tiene acceso, en cuanto se relaciona con infinitos modos que de ellos se derivan. Con esto apuntado, puede comprenderse que los modos son derivaciones de la Sustancia, expresiones de sus distintos atributos —no sólo de la extensión y el pensamiento, pues los atributos

¹³ Jonathan BENNETT: *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett, Indianapolis, 1984, pp. 59-60.

¹⁴ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵ *Ibid.*, p. 61.



son infinitos—, y que, desde luego, no son formas básicas, infinitas e irreductibles de la Sustancia, sino productos de la misma.

La manera en que Sustancia y atributos se fusionan no es un aspecto claro y cerrado de la *Ética* y, debido a esta dificultad, han surgido interpretaciones muy diferentes en torno a este tema¹⁶, siendo la expuesta aquí la más plausible en lo que a una comprensión actual del modelo spinozista respecta. Precisamente, fue en este punto donde Pollock entendió los atributos como «ideales», si bien ya desde Kuno Fischer¹⁷ se señaló el carácter realista de los atributos a fin de dar sentido de forma cabal a la *Ética*¹⁸. Recientemente, una extensa literatura reafirma esta visión monista —dígase, antidualista— de la obra de Spinoza, tanto a nivel político como ético. Sirvan como ejemplo de ello los trabajos de Vicente Hernández¹⁹ o la ya citada obra de Luciano Espinosa. En cualquier caso, estas disquisiciones no son parte del presente artículo y pueden considerarse zanjadas en este punto, donde han sido citadas a fin de perfilar de forma precisa el sustrato del tema objeto.

NATURA NATURANS Y NATURA NATURATA

La distinción entre la *Naturaleza naturante* y la *naturada* sólo puede plantearse una vez se han establecido estos cimientos ontológicos del sistema spinozista. A partir de ellos, es posible avanzar hacia una imagen más rica y plena de la naturaleza, más allá de la mera categorización conceptual. Las nociones de Sustancia, atributo y modo convergen armónicamente en una consideración del cosmos ya en sentido físico, que explicita cómo de esta ontología fundamental deviene inmanentemente una Naturaleza en la que no cabe ni el dualismo ni una obscuridad metafísica velada por un halo de misterio —lo que no quiere decir que no haya partes complejas o confusas—. Existe, pues, una distinción entre dos formas de naturaleza; distinción que no es más que una reunión de dos aspectos de ella misma, esto es, una clasificación meramente conceptual y no una separación definitiva entre dos realidades diferentes.

Encontramos la exposición de estos dos aspectos fundamentales de la Naturaleza en la propia *Ética*, donde Spinoza enuncia:

[...] por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto

¹⁶ Trabajos sobre la *Ética* como el ya citado de Bennett, el de Harold H. Joachim o el estudio de la Sustancia spinozista de Errol Harris, han abordado esta temática desde perspectivas diferentes. Cf. Jonathan BENNETT, *op. cit.*; HAROLD, H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Forgotten Books, Londres, 2012; Errol HARRIS, *The Substance of Spinoza*, Humanities Press, New Jersey, 1995.

¹⁷ Cf. Kuno FISCHER: *Geschichte der neuern Philosophie*. Heidelberg, quinta edición, t. II, pp. 389-392.

¹⁸ Estas apreciaciones están recogidas en la interpretación que hace Vidal Peña de la noción de atributo. Para ampliar esta información: Cf. *Ética*. Alianza, Madrid, 2006, p. 46, nota 2.

¹⁹ Cf. Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO: *Ética de la inmanencia: el factor Spinoza*, Servicio de publicaciones ULL, La Laguna, 2011.



es [...], Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse²⁰.

En cierto modo, la Naturaleza devendrá naturante o naturada según sea considerada en cada momento. La Naturaleza naturante podría identificarse, dentro de una concepción holista de la realidad —esto es, ese Dios spinozista en cuanto completa Naturaleza, y no sólo mera materia—, como «causa»; mientras que, por otro lado, la Naturaleza naturada sería el producto de esta acción generativa, esto es, «efecto». No hay abismo entre ambas, no son elementos diferentes dentro de este cosmos absoluto. No es tampoco mera dicotomía retórica, sino una parte inextricable del discurso spinozista que refuerza aún más el sistema en cuanto monista e inmanente. Se trata de explicar que, en una misma y única Sustancia, se dan a la vez permanencia y cambio. La Naturaleza en sentido naturante constituye la indeterminada e infinita potencia, mientras que la naturada se concreta y actualiza en forma de modos.

Este Dios spinozista resulta ser, pues, una realidad autocausada, que se determina a sí misma y a su vez a todo cuanto es en ella, una unidad en la que rige la multiplicidad. La Naturaleza naturada está constituida por modos, y éstos existen tanto en forma finita como infinita. Se establece aquí —y será el objeto de las siguientes páginas— una comunión entre lo finito y lo infinito, entre lo eterno y lo duradero. La Naturaleza considerada en cuanto *naturata* es el hogar a la vez que la concreción y la infinitud y, por supuesto, también que lo humano. Precisamente, esta realidad humana es el motivo central de la obra, una *Ética* para el hombre, un encuentro con un modo del entendimiento que permite al ser humano existir sin el miedo a la muerte, sin pasiones que lo zarandeen y nublen su consideración de sí mismo y del universo del que forma parte. Es por esto por lo que no se le puede obviar en cuanto *modo* de esta Sustancia infinita, y el motivo por el que este discurso terminará en la formulación del tercer género de conocimiento. No obstante, debe considerarse esto sin olvidar el sentido totalmente atea de este modelo y, por tanto, debe abandonarse toda pretensión de explicación de lo humano que escape o trascienda estas líneas que esbozan lo natural entendido como lo absolutamente real. Esta visión, que abandona todo misticismo y religiosidad, es una lectura común en los estudios de la *Ética*:

El sentido antiteológico queda así reforzado, sin que pueda ocultarse tras una dicotomía de nuevo cuño falsamente naturalista. No en vano la ciencia natural del siglo ha creado un nuevo paradigma de pensamiento unificador y autosuficiente desde la razón. La naturaleza, en fin, supone la instancia no antropomórfica que acoge en su seno la dinámica modal sustantivada y dignificada por la potencia que le es

²⁰ *Ética*, 1, 29, esc.



propia, de ahí que no se oponga a eso que llamamos cultura e historia, sino todo lo contrario: sólo en términos naturales deben entenderse²¹.

DURACIÓN Y ETERNIDAD

Existe en la *Ética* una especial unión entre la primera y la última parte que podría parecer extraña en una lectura superficial, pero sobre la que un estudio detallado muestra cómo los postulados afianzados en la primera parte adquieren su máximo sentido en las proposiciones que aparecen en la quinta. Esta quinta parte es la cuna del que supone el tercer y más excelso conocimiento al que el ser humano puede acceder. En cuanto modo de esta Naturaleza, el hombre es parte constituyente de la misma tanto en extensión como en pensamiento —al menos, puede reconocerse como expresión de estos atributos—. Coexisten, pues, dos consideraciones acerca de lo humano: primero, que en cuanto modo, se caracteriza por la finitud, la limitación y, en general, es parte de ese mundo de la *duración* al que las cosas singulares pertenecen. Por otro lado, y en tanto parte de un absoluto infinito y atemporal, existe en la constitución del mismo «algo que es eterno», en palabras del autor. Conviene fijar primero la atención en la consideración de lo humano en cuanto *duración*.

El hombre, como la inmediata experiencia revela a cualquier observador, es un ser finito, limitado, que nace y se extingue, y cuya existencia propia tiene una duración. En su devenir existencial, el ser humano está inserto —y forma parte—, de una concatenación infinita de causas y efectos producidos por su relación con otros tantos modos incontables de la *Natura naturata*. La vigésima octava proposición de la primera parte de la *Ética* es clara a este respecto:

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.

Lo que Spinoza está afirmando aquí es que, en efecto, las cosas singulares, esto es, los modos —y el humano es uno de ellos—, sólo se relacionan, originan y determinan a obrar y existir de cierta forma en su relación con otros modos, y no en relación con ninguna suerte de Naturaleza superior considerada en absoluto, en cuanto eterna y atemporal —esto es, lo que se entendería por *Natura naturans*—. El origen de lo humano en cuanto parte de esa Naturaleza infinita se entiende y justifica sólo en esta conexión de causas que se extiende *ad infinitum*, pues tanto su nacimiento como su extinción dependen exclusivamente de las relaciones causales con otros modos que interactúan consigo. En conclusión: el ser humano es un producto

²¹ Luciano ESPINOSA RUBIO, *op. cit.*, p. 88.



natural finito y duradero, cuyo principio y final se determina en su relación con los otros modos de la Naturaleza naturada. No cabe, en esta concepción, ninguna suerte de trascendencia o metafísica ambigua que proceda desde una Naturaleza superior para otorgar existencia a lo humano. El monismo, la inmanencia y, en general, el naturalismo fundacional de esta perspectiva resultan, ahora más que nunca, evidentes.

Sin embargo, y como fue señalado, se reivindica en la quinta parte de la *Ética* una suerte de eternidad en el ser humano —y, en general, en cada modo de la Naturaleza—. Cuando se comparan superficialmente las tesis enunciadas hasta ahora con las que van a sucederse en estas líneas, podría parecerle al lector lego que se trata de dos autores antagónicos. Y, sin embargo, sucede que esta quinta parte —recurrentemente interpretada de una disparidad de formas— contiene aquello que ha venido gestándose ya desde el origen de la obra, y que se esculpe a lo largo de las cuatro primeras partes hasta perfilarse definitivamente en esta quinta y última.

El ser humano es un modo, pero es innegable que es un modo con peculiaridades específicas que no se encuentran —al menos, que se tenga constancia— en ninguno de los otros modos de la Naturaleza que han podido conocerse hasta el momento —peculiaridades, que no privilegios, cabe puntualizar—. En esencia: el modo humano es reflexivo, autoconsciente, no es sólo un modo con ideas, es un modo que tiene la idea de que tiene ideas; esto es, como se enuncia de forma general: un pensamiento que se piensa a sí mismo. No obstante, estas particularidades intrínsecas al modo humano no pueden alejarse del modelo de Naturaleza esbozado, el sistema no lo permite. El modo humano, en su especificidad, se deduce de la misma Naturaleza mayúscula y, como no puede ser de otra manera, todo cuanto él es parte también de dicha Naturaleza. Esta —aparentemente— exclusiva capacidad humana es lo que le permite actuar de manera distinta a otros modos y guiar su existencia, desarrollando una conducta ética, una epistemología, etc. Que el conocimiento humano puede dirigirse rectamente hasta alcanzar su forma más elevada es un elemento básico en la filosofía spinozista, a saber, sus celeberrimos tres géneros de conocimiento. Conocidos los dos primeros, ha de llamarse la atención sobre el tercero, en cuanto vincula lo humano de manera paradigmática con esa totalidad infinita de lo real.

En el tercer género de conocimiento el ser humano sobrepasa la mera consideración fáctica y causal de los hechos —esto es, el lenguaje estrictamente científico— para lograr una comprensión cabal de sí mismo y del cómputo de la Naturaleza que sólo es accesible *desde la perspectiva de la eternidad*. El objetivo de esta consideración de las cosas es alcanzar la *beatitudo*, una «salvación», en el sentido de adquirir la tranquilidad y la felicidad suficientes para poder desarrollar su potencia sin pasiones negativas infundadas y, en última instancia, superar el temor a la muerte. Aquí se adquiere un conocimiento de la Naturaleza que asume una comprensión de la misma en cuanto infinitud, algo especialmente llamativo teniendo en cuenta que es un tipo de relación que se establece entre un modo finito, característico del ámbito de la duración, y la Naturaleza en cuanto infinitud. Así, la forma suprema de estar en el mundo desde esta perspectiva es desarrollar un *amor dei intellectualis*, el amor intelectual de la mente hacia Dios, que Spinoza define en la proposición 36 de la quinta parte del siguiente modo:



El amor intelectual [de la mente] hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia [de la mente] humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual [de la mente] hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo²².

El conocimiento de lo infinito, de este Dios spinozista, no es por supuesto completo, pues se alcanza tras lograr un entendimiento, primero, del sí mismo y los propios límites epistemológicos y fisiológicos para, posteriormente, extender ese conocimiento y amor a Dios. Así lo adelantó ya en la segunda parte de su *Ética*, en las controvertidas —luego se verá por qué— proposiciones 45 y 47. Primero, la proposición número 45 enuncia: «Cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios». Y, finalmente: «[La mente] humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios».

Aquí surge una aparente contradicción; contradicción entre la proposición 45 y la novena de esta misma parte, en la que se afirma que las cosas singulares sólo implican, en acto, otras cosas singulares²³. ¿De qué manera Spinoza puede afirmar ahora, entonces, que cada idea de un cuerpo o cosa singular existente en acto implica la esencia eterna e infinita de Dios? Vidal Peña destaca este problema y lo considera, simplemente, una contradicción, ya sea deliberada o no²⁴. Sin embargo, no parece que un sistema como el spinozista —ni un autor tan sistemático y metódico— establezca «contradicciones deliberadas» en su propio sistema. Si se acepta eliminar esta posibilidad, resta analizar si se trata de una contradicción en la que el discurso haya caído por sí mismo. Y es aquí donde Spinoza se muestra alerta y preparado para explicar esta afirmación y disipar la aparente aporía. La consciencia del autor sobre esta presunta contradicción parece un buen argumento para pensar que, esté en lo cierto o no, Spinoza nunca vio dicha contradicción, aun cuando fue totalmente consciente de esta problemática, motivo por el que la matiza como se verá a continuación. En el escolio de la proposición 45, Spinoza clarifica que:

²² En este punto, y para una lectura más literal y menos interpretativa de la obra de Spinoza, se interviene la traducción de Vidal Peña del término *mens* por «alma», y se interpola «mente» en cada caso. El uso del término *mens* por parte de Spinoza es explícitamente anticartesiano y establece una distinción deliberada entre *mens* y *anima* con objeto de separarse, precisamente, de esa consideración cartesiana del *cogito*. La explicación de Vidal Peña al respecto de su elección en la traducción olvida este fenómeno y acerca el término a consideraciones místicas o religiosas que el concepto no alberga, y parece más peligrosa que una simple traducción literal. Para la justificación de Vidal Peña sobre su elección: Cf. *Ética*. Alianza, Madrid, 2006, p. 96, nota 24.

²³ E, 2, 9: «La idea de una cosa singular existente en acto tiene como causa a Dios no en cuanto es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto afectado por una tercera, y así hasta el infinito».

²⁴ Cf. *Ética*. Alianza, Madrid, 2006, pp. 173-175, nota 23.



Por 'existencia' no entiendo aquí la duración, esto es, la existencia en cuanto concebida abstractamente y como si fuese una especie de cantidad. Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos [...]. Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios.

Parece evidente que este escolio es una respuesta a esa otra proposición que podría plantear problemas con ella. Spinoza recupera aquí su concepto argamasa, el *conatus*, para exponer las dos imágenes de la temporalidad que pueden hallarse en su obra: el tiempo como *presencia* y el tiempo como *duración indefinida*. Así fue citado Negri al inicio de estas páginas: «Sabemos que el tiempo en Spinoza es en primer lugar el de la presencia y en segundo lugar el de la duración indefinida»²⁵. La redefinición spinozista del concepto de existencia o, mejor, la distinción spinozista entre los dos sentidos de la palabra abre una vía donde la infinitud dirige de alguna forma lo temporal. Este *conatus* es, como se sabe, el *esfuerzo con que cada cosa persevera en su ser*. Si éste es una suerte de ley universal presente en la Naturaleza²⁶, no puede circunscribirse al mero ámbito de la duración, sino que lo penetra estando más allá de éste. En efecto, así aparece en el sistema spinozista, según nos cuenta él mismo en la octava proposición de la tercera parte: «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido».

El *conatus* no puede caer en el ámbito de lo finito y lo temporal, puesto que de ser así contravendría las proposiciones previas del sistema. Resulta ser una especie de «inercia del ser» presente en cada elemento de la Naturaleza, que continuaría hasta el infinito si no hubiera otras fuerzas que lo frenaran. Spinoza lo explica en la demostración de esa misma proposición:

En efecto: si implicase un tiempo limitado que determinara la duración de la cosa, entonces se seguiría, en virtud sólo de la potencia misma por la que la cosa existe, que dicha cosa no podría existir después de ese tiempo limitado, sino que debería destruirse; ahora bien, eso (por la Proposición 4 de esta Parte)²⁷ es absurdo; por consiguiente, el esfuerzo por el que la cosa existe no implica un tiempo definido, sino al

²⁵ Antonio NEGRI, *op. cit.*, p. 110.

²⁶ Existen multitud de reflexiones acerca de si realmente el *conatus* es absoluto o hay elementos en el universo que contravienen este principio —y la Física, a este respecto, parece encontrar pruebas que invitan a una nueva discusión—. En el caso del modo humano, el debate adquiere su máxima problemática en el tema del suicidio, que aunque no es objeto del presente artículo, conviene señalar a fin de que el lector disponga de los elementos esenciales que entran en este planteamiento. A este respecto: Cf. Diana COHEN: *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2003. También: Cf. Wallace MATSON: *Death and Destruction in Spinoza's Ethics*, en Genevieve LLOYD [ed.]: *Spinoza: Critical assessments of leading philosophers*, Routledge, Londres, 2001, t. II, p. 249 y ss.

²⁷ La proposición cuarta reza: «Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior».



contrario, ya que (por la misma Proposición 4 de esta Parte), si no es destruida por ninguna causa exterior, continuará existiendo en virtud de la misma potencia por la que existe ahora. Luego ese esfuerzo implica un tiempo indefinido.

La relación establecida, pues, entre la existencia como *presencia* —que fue citada en la novena proposición de la segunda parte— y la existencia como *duración indefinida*, que puede verse en la proposición 45 de esa misma parte, se refuerza e integra definitivamente en el sistema spinozista a medida que el discurso avanza, como sucede en esta octava proposición de la tercera parte, y será en la parte quinta donde adquirirá sus manifestaciones más radicales. Con todo, parece que estas proposiciones disipan la posibilidad de una contradicción en la que el discurso haya caído inocentemente o como por sorpresa, si bien tampoco puede afirmarse que el problema detectado por Vidal Peña esté formalmente resuelto; no obstante, ello sería material para otro trabajo y no para el presente²⁸.

DURACIÓN Y ETERNIDAD EN EL MODO HUMANO

El hombre es un modo como cualquier otro de esta *Natura naturata*, pero desde luego uno con características especiales, como ya se dijo. El principal vacío de la obra spinozista —quizás debido a la prematura muerte del autor— radica en cómo confluyen las perspectivas de duración y eternidad en relación con el modo humano, único modo —que se conozca— con la capacidad racional suficiente para pensar, pensarse y escalar en su concepción de la Naturaleza, desde la precaria imaginación a la excelsa ciencia intuitiva. El tercer género de conocimiento es el ámbito en el que lo humano comprende y asume lo infinito, en tanto tiene por sustrato la concepción de las cosas desde la perspectiva de la eternidad, lo que deviene en ese amor intelectual de la mente hacia Dios. En esta quinta parte se encuentran afirmaciones como las siguientes, en las que se revela ese carácter infinito de la naturaleza humana; carácter que, como se verá, dista mucho de ser una especie de vida más allá de la muerte o trascendencia religiosa. Las proposiciones 22 y 23 afirman: «Sin embargo, en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad» y «[La mente] humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno».

En una lectura superficial y desvinculada de las premisas fundacionales del modelo spinozista, podría parecer que estas afirmaciones son contrarias al planteamiento previo, pero una comprensión en conjunto de las mismas muestra todo lo contrario: la condición humana en relación con la perspectiva de eternidad es una consecuencia de los primeros pasos que la *Ética* asentó, y no un añadido ajeno a la

²⁸ Aparte de los trabajos citados hasta ahora de Vidal PEÑA, también conviene incluir para el estudio de esta problemática su célebre obra *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.





misma. De qué manera una mente humana es eterna no es un tema cerrado en el estudio de la *Ética*, pero sí es sencillo determinar a qué no se refiere Spinoza. No se trata, como se dijo, de una trascendencia religiosa ni de la promesa de una vida ultraterrena. Tampoco de una pervivencia de la identidad, la consciencia o la memoria más allá del cuerpo. Esto ya lo trató Spinoza previamente en la proposición 21, donde dijo: «[La mente] humana no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo».

¿Qué tipo de eternidad atañe a lo humano en cuanto ser finito y temporal? Vidal Peña comenta en su traducción este fragmento, explicando que «no dejamos de sentir y experimentar que poseemos una estructura racional [...] de la que, desde luego, no nos ‘acordamos’ sin el cuerpo, ni nos ‘acordaremos’ cuando el cuerpo desaparezca»²⁹. Parece acertado pensar que la eternidad de lo humano consiste en su acceso a estos elementos de la Naturaleza —de ese Dios— que no pueden ser de otro modo, esto es, la estructura y fundamentos de la razón. Esta tesis, además, concuerda con la afirmación de Spinoza en el escolio de la citada proposición 23 de esta quinta parte, que dice: «[...] los ojos [de la mente], con los que ve y observa las cosas, son las demostraciones mismas».

Sin embargo es preciso —y necesario— ahondar aún más en esa «eternidad» de la que Spinoza habla, porque no es un concepto sencillo ni claramente definido y porque, además, en ella estriba el fundamento de ese tercer género de conocimiento que permite al hombre considerar las cosas *sub specie aeternitatis*. Tras un breve análisis de dicho concepto, quizá pueda proponerse una interpretación más rica de esa premisa de eternidad de la mente. En la proposición 31 de la quinta parte, Spinoza es claro al respecto: «El tercer género de conocimiento depende [de la mente] como de su causa formal, en cuanto que [la mente] misma es eterna». ¿Cuál es el tipo de eternidad al que Spinoza se refiere? En su trabajo *Spinoza's Proof of Immortality*³⁰, Alan Donagan remarca la importancia de comprender si por eternidad Spinoza adopta un sentido platónico, esto es, entendida como algo ajeno al tiempo y sin ningún tipo de relación con él o, por otro lado, un sentido aristotélico, en el que se entiende como «tiempo infinito». Spinoza dice al respecto que «la eternidad no puede definirse por el tiempo, ni puede tener con él ninguna relación»³¹. Esto parece inclinar la discusión de manera clara hacia la concepción platónica de la eternidad, pero sería muy imprudente finalizarla sin rastrear cada matiz que Spinoza legó.

Una contraposición entre sus explicaciones de *duración* y *eternidad* puede ayudar a elaborar un juicio sobre esta cuestión. Spinoza dice que «la duración es una continuación indefinida de la existencia»³². Explica además en esa misma definición que:

²⁹ *Ética*. Alianza, Madrid, 2006, p. 409.

³⁰ Cf. Alan DONAGAN: *Spinoza's Proof of Immortality*, en Genevieve LLOYD [ed.]: *Spinoza: Critical assessments of leading philosophers*, Routledge, Londres, 2001, t. II.

³¹ *Ética*, 5, 23, esc.

³² *Ética*, 2, def. 5.

Digo «indefinida», porque no puede ser limitada en modo alguno por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, da necesariamente existencia a la cosa, pero no se la quita.

Por otro lado, Spinoza dice de la eternidad lo siguiente: «Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna»³³. Y en la explicación de esta definición, añade:

En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin.

Es aquí donde Donagan resalta que Spinoza considera la duración como «perseverancia en la existencia» y la eternidad como «existencia eterna», lo que quiere decir que la eternidad spinozista, en efecto, no guarda relación con el tiempo, esto es, no cabe un cuándo, antes o después, porque carece de toda limitación temporal y, en este sentido, se presenta como una omnitemporalidad, entendida ésta como un «en todo momento del paso del tiempo». Donagan lo explica así:

Spinoza evitó la palabra ‘continuación’, presumiblemente porque presupone un punto de referencia desde el que la existencia continúa ‘antes’ o ‘después’; ya que sostuvo que no hay momentos privilegiados en la eternidad. Por tanto, es más propio decir para su uso que la eternidad, tal como él la concibe, es equivalente a decir existencia necesariamente omnitemporal, entendiendo ‘omnitemporal’ en el sentido de ‘en todo momento en el transcurso del tiempo’³⁴.

Si, efectivamente, la tesis de Donagan es cierta y la eternidad spinozista consiste en una omnitemporalidad de este tipo, Spinoza habría dicho en la proposición 31 de la quinta parte que la mente, eterna omnitemporalmente, es el fundamento del tercer género de conocimiento. ¿En qué sentido la mente posee una existencia eterna que, valga la redundancia, existe en cada momento, mucho antes del nacimiento del cuerpo y más allá de su muerte? En la proposición 21 de la quinta parte Spinoza había dejado claro que la mente no puede ni imaginar ni acordarse del pasado sino mientras dura el cuerpo, luego no es el contenido de la mente aquello que es eterno. Vidal Peña había resaltado que podía ser una estructura racional, y en esta dirección apunta la solución de Donagan, si bien se muestra más amplia y precisa. En la relación mente-cuerpo, Spinoza dijo en el escolio de la proposición séptima de la segunda parte que:

[...] todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una substancia pertenece sólo a una única substancia, y, consiguientemente, que la substancia pensante y la substancia extensa son una sola

³³ *Ética*, 1, def. 8.

³⁴ Alan DONAGAN, *op. cit.*, p. 351.



y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras.

En el corolario de esta misma proposición Spinoza habla de la potencia de obrar de un cuerpo. En Dios —o Sustancia o Naturaleza— toda potencia se ejecuta, no hay distinción entre la potencia y el acto, pues cuanto en la Naturaleza naturante hay de potencia es también acción, toda vez que su esencia implica su existencia, como quedó claramente definido al inicio de este artículo. En el caso de las cosas finitas, y como ya adelantaba la citada vigésima octava proposición de la primera parte, la potencia de obrar está limitada por otros modos finitos, y su esencia, considerada en solitario, no tiene por qué implicar la existencia: «La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia»³⁵. En su trabajo *Spinoza on Duration, Time, and Eternity*, David Savan conviene con esta afirmación:

[...] aunque sólo si un modo existe su esencia también existe, la conexión entre la esencia y el modo es contingente. Si abstraemos la esencia y la consideramos en solitario, no podemos inferir ni que exista ni que no³⁶.

A este respecto, Donagan sintetiza: «Estrictamente hablando, todo en cada momento ejerce su potencia de obrar completa»³⁷. Expresado de otra forma: en tanto los modos forman parte de la Naturaleza naturada, la realización de su potencia entronca y «colisiona» con el resto de modos de la Naturaleza, de ahí que, en acto, las cosas sean diferentes y adquieran distinciones con respecto a su pura esencia formal. Lo que resalta aquí, pues, es lo que él mismo considera un origen de lo que luego será la metafísica leibniziana; a saber, que de una Sustancia infinita, considerada en cuanto Naturaleza naturada —modalmente—, podría surgir todo cuanto esté contenido en su esencia, a menos que sus otros modos interfieran y lo imposibiliten. La esencia y la existencia de la Sustancia son lo mismo, ya que, como se dijo, y desde la primera definición de la *Ética*, todo cuanto recae en la potencia de obrar de Dios es también acción. La maduración y adaptación de esta idea es lo que luego se formaría en ese «mejor de los mundos posibles» leibniziano, cuya mención queda sólo como apunte, pues alejaría a este artículo de su temática. Con todo, la esencia formal de una cosa debe ser separada, pues, de su esencia actual, producto de aquello que ha podido ejecutarse en la intrincada e inabarcable relación que guarda con el resto de modos de la Naturaleza naturada.

Pero ¿qué relación guarda esto con la eternidad de la mente? Respecto de ella, si ésta es, según se puede extraer de la proposición 11 de la segunda parte, una «idea compleja que tiene por objeto un cuerpo humano», en ella debe subyacer aquello que

³⁵ *Ética*, 1, 24.

³⁶ David SAVAN: *Spinoza on Duration, Time, and Eternity*, en Genevieve LLOYD [ed.]: *Spinoza: Critical assessments of leading philosophers*, Routledge, Londres, 2001, p. 366.

³⁷ Alan DONAGAN, *op. cit.*, p. 355.





es eterno y, más aún, que permanece tras la destrucción del cuerpo. Como cada modo de cada atributo —extensión o pensamiento— debe explicarse dentro del mismo atributo, tal y como ya ha sido remarcado, entonces las mentes humanas no pueden individualizarse por referencia a un cuerpo —su cuerpo—. Esto confirmaría la tesis de que, efectivamente, muerto el cuerpo algo de la mente queda, con independencia del cerebro —estructura física del ámbito de la extensión—. Al hablar de individuación, lo que se está diciendo es que lo que queda tras la destrucción de un cuerpo no es lo mismo para cada mente y, en este sentido, esta inmortalidad es personal e individual, pero personal e individual de un modo radicalmente opuesto a cualquier concepción teísta o mística en los sentidos en que fueron negados al comienzo de este artículo: «El Dios de los filósofos [...] no es el Dios de Abraham; y la inmortalidad de los filósofos no es la vida que está por venir en la ciudad celestial»³⁸. Esta atípica concepción de la inmortalidad fue la que tanto molestó a Unamuno³⁹, que tachaba a Spinoza de un sémico buscando amparo en la eternidad de la Naturaleza cuando toda posibilidad de salvación personal y persistencia eterna habían sido negadas. No obstante, el grueso de la literatura posterior conviene en ello, pues los enunciados spinozistas parecen ser claros, al menos, en aquello hacia lo que se apunta: «El spinozismo nos hace sospechar que el ser en su propia inmanencia puede ir más allá del tiempo fáctico, desafiándolo éticamente desde una conciencia enraizada, vinculada a sus mismas condiciones materiales de existencia»⁴⁰.

En conclusión, la mente humana es una gran idea que es conexión de incontables ideas, tanto adecuadas como inadecuadas. Considerada en abstracto y separada de su relación con el resto de modos de la Naturaleza naturada, la esencia formal de la mente tendría la misma estructura que se seguiría del orden total de la Naturaleza. No obstante, en cuanto afectada por —e insertada en— la Naturaleza naturada, en relación con una inabarcable totalidad de modos, tanto finitos como infinitos, su esencia actual dista mucho de su originaria esencia formal. Así, y como Spinoza explicaba en el escolio de la proposición 45 de la segunda parte, pese a que el *comatus* de cada cosa singular, esto es, el esfuerzo con que cada cosa persevera en su existencia —la fuerza originaria que proviene de la esencia infinita de la Naturaleza—, supone un tiempo indefinido e indeterminado y actuaría en todo momento del tiempo, dicha cosa no podrá continuar siendo infinitamente, pues aunque el esfuerzo con el que proceda sea ilimitado, por su relación con tantísimos otros modos de la Naturaleza naturada, su potencia de obrar estará limitada. Sabido esto, la prueba de la inmortalidad de la mente en Spinoza y, con ello, la certeza del tercer género de conocimiento en cuanto fundado en una mente que es eterna, se muestra simple:

Quando un cuerpo humano es destruido, su mente correspondiente, como idea no derivable de la existencia actual de ese cuerpo, parece con él; porque son el mismo

³⁸ *Ibíd.*, p. 361.

³⁹ Cf. Miguel DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*.

⁴⁰ Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO: *Ética de la inmanencia: el factor Spinoza*. Servicio de publicaciones ULL, La Laguna, 2011, p. 23.

modo finito en dos atributos diferentes. No obstante, esa mente, en cuanto esencia actual, tenía como parte constituyente la idea formal de la esencia de ese cuerpo. Y la idea de esa esencia formal pertenece a Dios *sub specie aeternitatis*: es parte de la infinita idea de Dios, que es un modo eterno de Dios en el atributo del pensamiento. Por tanto, la parte de la mente de un hombre que consiste en la idea de la esencia formal de su cuerpo debe ser eterna: debe haber preexistido a su cuerpo, y no podrá ser destruida con él⁴¹.

El mismo tipo de eternidad propone Savan en su trabajo, según se puede leer: «Es la esencia formal, no la actual [...], la que es eterna y conocida por la ciencia intuitiva»⁴². Esta interpretación común coincide con lo que Spinoza enuncia en el segundo escolio de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética*:

Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero [...] al que llamaremos «ciencia intuitiva». Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.

La esencia formal de la mente, no su esencia actual, es el fundamento del tercer género de conocimiento. Arraigada en la eternidad de esta forma, la mente se concibe a sí misma *sub specie aeternitatis*, y puede comprender el mundo de la misma manera; esto es, bajo la idea de que cuanto a los sentidos —primer género— y a la razón —segundo— les sale al paso, son sólo las esencias actuales de los modos, pero más allá de ellos hay una esencia formal eterna en la Naturaleza, sin la cual ninguna esencia actual sería posible. De esta manera, Spinoza puede afirmar que existe una relación entre cada cosa singular y la eterna e infinita esencia de Dios, tal como pretendía afirmar en la proposición 45 de la segunda parte. Bien es cierto que podrían apuntarse críticas de aspecto lógico a esta interpretación: Vidal Peña cuestiona la justificación de la posibilidad del razonamiento deductivo del tercer género⁴³, crítica fundada en última instancia en la ausencia de un modo infinito mediato del pensamiento paralelo a la *facies* —al menos, no explícito en la *Ética* como sí lo están los demás—, lo que generaría un problema entre cómo entender los dos sentidos en que se dice «pensamiento» —*cogitatio*— en Spinoza; esto es, la manera en que el pensamiento *para-sí* —en principio, exclusivamente humano— se relaciona con el pensamiento *en-sí* o *en-Dios*⁴⁴.

No obstante, más allá del despliegue estrictamente lógico y formal, el funcionamiento del tercer género de conocimiento, desde sus fundamentos hasta su objetivo, está claramente definido e integrado con el resto del planteamiento spino-

⁴¹ Alan DONAGAN, *op. cit.*, p. 360.

⁴² David SAVAN, *op. cit.*, p. 367.

⁴³ *Ética*. Alianza, Madrid, 2006, nota 23, pp. 173-175.

⁴⁴ Esta distinción entre el «en-sí» y el «para-sí» ha sido tratada con más detenimiento por Victor Delbos. Cf. Victor DELBOS: *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1950, p. 75.



zista. En contra de lo que muchos autores han determinado⁴⁵, la quinta parte de la *Ética* no supone una ruptura con respecto al planteamiento previo de la obra, no es una laguna de misticismo en un trabajo que antepone la demostración racional y la ciencia a cualquier concesión metafísica sobre la existencia del hombre y su porvenir. Cada vez más, nuevos estudios sobre la *Ética* señalan y conciben esta quinta parte y su tercer género de conocimiento como el estadio último del modelo spinozista, una consecuencia de cada una de las demostraciones y postulados previos⁴⁶. No se puede restar importancia a que, más allá de su formulación lógico-deductiva, el tercer género de conocimiento tiene un sentido eminentemente práctico⁴⁷: conduce al hombre hacia una vida ajena a todo temor, donde la muerte no es su determinante existencial por excelencia, sino la vida, concebida desde esta perspectiva de eternidad: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida»⁴⁸. Por supuesto, y como reconoce el propio Spinoza en el escolio a la última proposición de la *Ética*, este sendero hacia la eternidad no es un camino sencillo, requiere esfuerzo y dedicación, pero su consecución provee al hombre de la mayor de las virtudes; no obstante, «todo lo excelso es tan difícil como raro»⁴⁹.

Recibido: mayo 2014

Aceptado: septiembre 2014



⁴⁵ Como el NEGRI de *L'anomalia selvaggia* o Jonathan BENNETT en su trabajo *A Study of Spinoza's Ethics*, entre otros.

⁴⁶ Autores como los vistos en este artículo: Alan Donagan, David Savan o el mismo Antonio NEGRI en su *Spinoza subversivo*, que elabora una autocrítica sobre sus anteriores afirmaciones.

⁴⁷ Sobre el carácter pragmático de la obra spinozista y, especialmente, su recuperación para la contemporaneidad: Cf. Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO: *op. cit.*

⁴⁸ *Ética*, 4, 67.

⁴⁹ *Ética*, 5, 42, esc.

KAREL KOSÍK, MARXISMO Y HEIDEGGERIANISMO EN LOS ALBORES DE LA PRIMAVERA DE PRAGA

Jordi Magnet Colomer

Universitat de Barcelona (UB)

jordi.magnet@gmail.com

RESUMEN

El filósofo checo Karel Kosík (1926-2003) desempeñó un rol prominente en el seno del movimiento de oposición a los regímenes de Novotný y Husák, contribuyendo tanto a la gestación como a la pervivencia de los anhelos expresados por la población checoslovaca durante la Primavera de Praga. Junto a la contextualización histórica de su obra, se pone también de manifiesto cómo Marx y Heidegger incidieron con igual relevancia en la conformación de su pensamiento. La filosofía de Kosík reviste por ello una singularidad propia que la aleja de las versiones tradicionales del humanismo marxista predominantes a mediados del siglo pasado en el bloque oriental y occidental.

PALABRAS CLAVE: Primavera de Praga, Kosík, Marx, Heidegger.

ABSTRACT

«Karel Kosík, marxism and heideggerianism at the dawn of the Prague Spring». Czech philosopher Karel Kosík (1926-2003) played a prominent role within the opposition movement to Novotný and Husák's regimes, contributing both gestation like persistence of longings expressed by czechoslovak population during the Prague Spring. Along with the historical contextualization of his work also it shows how Marx and Heidegger influenced with equal relevance in the conformation of his thought. Kosík's philosophy coated an own singularity that lead it away from traditional versions of Marxist humanism prevailing in the mid of the last century in the eastern and western bloc.

KEY WORDS: Prague Spring, Kosík, Marx, Heidegger.

EL JOVEN KOSÍK Y LA OPOSICIÓN CHECOSLOVACA DURANTE EL «DESHIELO» (1956-1968)

Cuando el régimen comunista emprendió el proceso de desestalinización en Checoslovaquia no lo hizo motivado únicamente por la presión recibida desde el exterior, a causa de la amplia repercusión internacional de una larga serie de acontecimientos de gran trascendencia histórica acaecidos en varios países del bloque





soviético, con la celebración del xx Congreso del PCUS¹, las «protestas de Poznán» en Polonia o la «revolución húngara» de 1956 como puntos culminantes, sino también, y en gran medida, por las constantes demandas de apertura democrática surgidas en su fuero interno. El escaso compromiso de la clase política checoslovaca para proporcionar soluciones satisfactorias a las necesidades internas manifestadas por importantes sectores de la sociedad civil, una postura en perfecta concordancia con la ambigüedad y el escepticismo reinantes en el conjunto de la esfera política soviética ante el período de reformas impulsado por Jrushchov, resultó ser tan evidente que la política del presidente Novotný pronto cayó en descrédito.

Durante la Primavera de Praga estalló el descontento acumulado bajo su mandato (1957-1968), mostrando cuán insuficientes habían resultado para la vasta mayoría de la población las escasas reformas llevadas a cabo por el Gobierno a lo largo de ese período. Todos los niveles de la vida política, cultural y económica del país continuaron en estricta observancia de una estructura burocrática controlada todavía por la vieja guardia estalinista. Tanto es así que a principios de 1957, la redacción del periódico oficial del Partido Comunista de Checoslovaquia (KSČ), *Rudé Právo*, se empeñaba en publicar editoriales en los cuales venía a asegurarse que el empleo del ambiguo término «desestalinización» no hacía otra cosa que avivar las «fuerzas de la reacción»². Sin embargo, la actitud reacia de la ortodoxia hacia una democratización real del país tuvo que hacer frente a una fuerte oposición interna que lograría resquebrajar, lenta pero firmemente, el poder monolítico del régimen y su intromisión en las distintas facetas de la vida social e individual. Y éste no tuvo más remedio que recapitular, acompañando los sucesivos coletazos represivos con la concesión, a regañadientes y a cuentagotas, de leves reformas para intentar dar respuestas, siempre insuficientes, a algunas de las demandas planteadas por la oposición en el nuevo contexto surgido a partir de 1956.

Esta oposición era amplia en Checoslovaquia, pero encontraba su caldo de cultivo en la vigorosidad creativa de las artes y la cultura insatisfechas con los postulados del «realismo socialista». Las discusiones generadas por una parte significativa de la comunidad filosófica y literaria checa en las páginas de la revista *Literární Noviny* entre 1956-57 cobraron especial relevancia en la gestación del movimiento opositor al régimen. En estos debates sobresalían con fuerza las figuras de dos jóvenes filósofos: Karel Kosík e Ivan Sviták. Ambos autores encarnaban a la perfección el talento de ese marxismo abierto y rejuvenecedor necesario para lograr una nueva comprensión del hombre y de la sociedad acorde con los anhelos reformistas del momento. Pese a la diversidad de intereses teóricos, sus escritos se complementaban mutuamente y,

¹ Jrushchov, en el xx Congreso del PCUS, celebrado entre el 14 y el 26 de febrero de 1956, condenó en su «Discurso secreto» las atrocidades estalinistas y el culto a la personalidad del dictador, dando lugar a un nuevo escenario de mayor apertura y ampliación relativa de libertades.

² J. H. SATTERWHITE, «Czechoslovakia: The Philosophical Background of The Prague Spring», *Varieties of Marxist Humanism*, London, University of Pittsburgh, 1992, p. 131.

en lo esencial, compartían el énfasis en el concepto de praxis como actividad ontocreadora del ser humano.

Una reivindicación constante en el mundo de la cultura y las artes checas desde 1956 hasta 1969³ fue la defensa de la autonomía del autor y su obra en oposición a su identificación heterónoma con cualesquiera poderes fácticos de que se tratase, fueran éstos políticos o académicos. El rol asignado a la filosofía y a las artes, según el cual éstas debían ejercer una función social edificante, validando mediante su obra las políticas del gobierno conforme a los principios del marxismo-leninismo, fue criticado sin tapujos por Kosík y Sviták. Por su parte, Kosík también estableció una distinción, de suma importancia en esa coyuntura histórica, entre lo que cabría calificar de «verdadera filosofía» (o pensamiento crítico) y de «filosofía ideológica» (o pensamiento falso, por su carácter apologetico hacia el régimen). En este mismo sentido sigue refiriéndose en uno de sus últimos ensayos: «La filosofía y la ideología no sólo se excluyen mutuamente sino que están en permanente contradicción. La misión de la filosofía es criticar cualquier ideología, y toda ideología intenta poner a cualquier filosofía a su servicio»⁴. Uno de los signos característicos en la trayectoria biográfica e intelectual de Kosík fue, precisamente, su oposición frontal a toda forma de totalitarismo ideológico y/o político.

Siendo todavía menor de edad, ingresa en las filas de la resistencia antifascista checa para hacer frente a la ocupación alemana de su país. Dirige en la clandestinidad el periódico comunista ilegal *Boj Mladých*. A resultas de su actividad es arrestado por la Gestapo el 17 de noviembre de 1944 y enviado al centro penitenciario de Pankrác, donde permanecerá hasta finales de enero de 1945, momento en el cual va a ser trasladado al campo de concentración de Theresienstadt (Terezín), del que logrará salir con vida a principios de mayo de ese mismo año luego de la liberación por parte de las tropas del Ejército Rojo. Posteriormente, realiza estudios de filosofía y sociología en la Universidad Carolina de Praga, así como breves estancias en las universidades de Leningrado y Moscú entre 1947 y 1949. Terminados ya sus estudios, a partir de 1953 trabaja en el Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias de Checoslovaquia.

Desde entonces Kosík no escatimará esfuerzos en desencallar el enquistado debate filosófico en Checoslovaquia. Una de las primeras contribuciones de peso será un artículo sobre Hegel, lleno de connotaciones críticas con el marxismo oficial, pu-

³ Más concretamente, Sviták distingue tres períodos en la pugna entre la filosofía checa y el estalinismo. El primero de ellos (1948-1956) comprende los años de conflicto difuso entre la filosofía soviética y la checa, pues existía entonces la creencia de que Checoslovaquia sería capaz de construir su propia vía al socialismo, rechazando de este modo el «socialismo en un solo país» estaliniano. El segundo período (1956-1962) ya se caracterizó por la oposición entre dogmatismo y revisionismo y, por último, el tercer período (1962-1969) enfrentó un reformismo dirigido a implantar un «socialismo de rostro humano» con la ideología neoestalinista. Véase I. SVITÁK, «Marxist Philosophy in Czechoslovakia: The Lessons from Prague», en R.T DE GEORGE and J. SCANLAN, *Marxism and Religion in Eastern Europe*, Boston, D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 53.

⁴ K. Kosík (1993), «Todo el poder proviene de la imaginación», *Reflexiones antediluvianas*, México, Itaca, 2012, p. 13.





blicado en 1956⁵. El ensayo en cuestión es un alegato a favor de la orientación crítica de la filosofía, diferenciándola con nitidez de aquellas orientaciones meramente apoloéticas, esto es, del pensamiento al servicio del Partido y en defensa del socialismo realmente existente. Alentado por el nuevo escenario abierto por Jrushchov, Kosík emprende también aquí una crítica del «culto a la personalidad», aseverando que en los sistemas dominados por tal concepción de la vida política y social, la «verdad» no es alcanzada luego de un análisis dialéctico de las contradicciones e interconexiones internas de la realidad, sino simplemente revelada por la autoridad en un sentido trascendente y unilateral⁶. El modo como la realidad es concebida por Kosík, a saber, como un todo que se estructura internamente de forma dinámica, anticipa el uso del concepto de «totalidad concreta», que, junto a los de «verdad» y «praxis», será una pieza clave en la comprensión del desarrollo argumental de *Dialéctica de lo concreto*, de 1963. La respuesta al atrevimiento de recurrir a Hegel para elaborar una aguda crítica a los secuaces intelectuales del régimen no tardaría en llegar. Se materializó con el lanzamiento de duras acusaciones por parte de los medios filosóficos oficialistas, tomando una forma concisa el 24 de marzo de 1957, cuando el Comité Central del KSČ publica una resolución, el «Informe sobre la Situación Actual de la Filosofía», para investigar las tendencias revisionistas congregadas alrededor de *Literární Noviny*⁷.

Lejos de amedrentarse por los ataques recibidos, un año más tarde Kosík publica un volumen titulado *La democracia radical checa* (1958). Con el fin de estimular la construcción democrática de su país, dirige la atención a algunas ideas emancipatorias rastreables en la génesis de la república checoslovaca a finales del siglo XIX y principios del XX. Su esfuerzo no alberga, pues, un interés meramente historiográfico. Veremos cómo en plena Primavera de Praga, Kosík vuelve a ocuparse del contexto histórico checo ante las perspectivas abiertas por el movimiento de liberalización política⁸. Va a ser también en 1958 cuando empiecen a traducirse al checo las obras de numerosos autores considerados hasta la fecha como «idealistas» o «burgueses» según la estrechez de miras del socialismo burocrático (Heidegger, Kierkegaard, Sartre...). Se produce entonces un viraje decidido de los medios intelectuales checos hacia el existencialismo en busca de nuevas fuentes de inspiración, con lo que no resulta arriesgado afirmar que «el pensamiento filosófico en Checoslovaquia entre el final de la década de 1950 y mediados de la década de 1960 estaba explotando los recursos de la filosofía existencial»⁹. Muy probablemente será entonces cuando Kosík entre

⁵ K. KOSÍK. «Hegel a naše doba», *Literární noviny*, Nov. 17, Praha, 1956.

⁶ Cf. J. H. SATTERWHITE, «Czechoslovakia: The Philosophical Background of The Prague Spring», *Varieties of Marxist Humanism*, op. cit., p. 139.

⁷ V. V. KUSIN, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, Cambridge, University Press, 1971, p. 44.

⁸ K. KOSÍK, *Naše nynější krize*. Praha: *Literární Listy*, 1968. (K. Kosík, *La nostra crisi actual*, Barcelona, Edicions 62, 1971).

⁹ V. V. KUSIN, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, op. cit., p. 49. Como escribe Sviták, en el período 1948-1968, «Aparte de la ideología del Comunismo, a ninguna otra filosofía se le permitió hablar; otras filosofías no podían ser publicitadas

en contacto por vez primera con el pensamiento de Heidegger. Hacía tres décadas que el pensador alemán había abandonado la analítica existencial de *Dasein* que dominaba toda su filosofía hasta *Ser y tiempo*, y Kosík tendrá acceso no sólo a la obra del primer Heidegger sino prácticamente a la totalidad de ella. Por este motivo, en su pensamiento son apreciables, aunque no siempre del todo distinguibles entre sí, trazos tanto del primer Heidegger como del Heidegger posterior al giro (*Kehre*)¹⁰.

Recién inaugurada la década de los sesenta, Kosík participa en un coloquio internacional sobre dialéctica en Royaumont (Francia), presentando lo que acabaría convirtiéndose en el primer capítulo de *Dialéctica de lo concreto*, «El mundo de la pseudoconcreción y su destrucción». Pero si hubo un año verdaderamente decisivo en el transcurso de los deseos democratizadores checos, antes de su culminación en la primavera de 1968, ése fue 1963. Tres sucesos avalan dicha afirmación. En primer lugar, la Academia de las Ciencias de Checoslovaquia organiza entonces un simposio internacional sobre la vida y la obra de Franz Kafka. Debe hacerse notar que bajo el prisma del «realismo socialista» Kafka era juzgado al unísono como un novelista «decadente»¹¹. Al contrario de Kosík, profundo conocedor y admirador de la obra de su compatriota —así como de su contrapartida en clave humorística, Jaroslav Hašek—, quien también participaría en el debate con una ponencia muy celebrada¹². No es osado suponer, pues, que con la organización de dicho congreso el régimen pretendiera dar ciertas muestras de apertura, al menos en apariencia, acercándose a la intelectualidad occidental con el objetivo de acallar mínimamente la presión recibida de los medios intelectuales desde 1956. Otro hecho destacable, acontecido ese mismo año, fue la revelación de las verdaderas razones que habían motivado las purgas en Checoslovaquia a principios de los años cincuenta. En 1963 se demostró la farsa del «caso Slánský»¹³, sus ejecuciones se enmarcaban en la atmósfera paranoide en que vivía instalado el Gobierno checo por aquel entonces. Rudolf Slánský fue juzgado y ejecutado, junto a otros procesados, en 1952, acusado de «alta traición»

ni ejercer influencia en los estudiantes, sólo podían vegetar fuera de las instituciones académicas». I. SVITÁK, «Marxist Philosophy in Czechoslovakia: The Lessons from Prague», en R. T. DE GEORGE and J. SCANLAN, *Marxism and Religion in Eastern Europe*, Boston, D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 52.

¹⁰ M. ZIMMERMAN, «Karel Kosík's Heideggerian Marxism», *The Philosophical Forum*, vol. 15, 1984, p. 210.

¹¹ Piénsese, por ejemplo, en el polémico ensayo de LUKÁCS, «Franz Kafka oder Thomas Mann?», en *Wider den mißverstandenen Realismus*, Hamburg, Claassen, 1958, pp. 49-56.

¹² K. KOSÍK, «Hašek a Kafka neboli groteskní svět», *Plamen*, num. 6, 1963. (K. KOSÍK, «Hašek and Kafka, or, the World of the Grotesque», in K. KOSÍK, *The Crisis of Modernity. Essays and Observations from the 1968 Era*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1995, pp. 77-87. Véase también, P. STEINER, *The Deserts of Bohemia. Czech Fiction and its social context*. Ithaca: Cornell University Press, 2000, p. 25.

¹³ Arthur London, uno de los pocos supervivientes del proceso, escribió la célebre novela *La confesión*, donde aborda ese proceso. Años más tarde, el cineasta Costa Gavras rodaría una versión cinematográfica de la misma. Heda Margolius Kovály, viuda de uno de los procesados, también hace mención a este proceso pseudojudicial en sus memorias, *Bajo una estrella cruel* (Barcelona, Libros del Asteroide, 2013, sobre todo pp. 201-221). Un resumen del «caso Slánský» en F. BAYÓN, «El día en que dinamitaron a Stalin», *El País*, 22 de agosto de 1978.





y de llevar a cabo «acciones conspirativas contra el Estado». En realidad Slánský no conspiró jamás contra el Estado; ahora bien, todo aquél que pudiera ser vinculado con el mariscal Tito o, incluso, antiguos brigadistas internacionales que habían colaborado con el bando republicano durante la guerra civil española eran de facto sospechosos. El veredicto que venía a confirmar su culpabilidad solía referirse a la realización de «actividades trotskistas-titoístas-sionistas al servicio del imperialismo americano». A los ojos de una población cada vez más concienciada, estas purgas aparecerían ahora como algo abominable y casi inimaginable. Como mecanismo de defensa ante el ulterior juicio de la historia, las nuevas purgas se cuidaban ahora de tomar formas más sutiles. El tercer suceso que contribuye a resaltar 1963 como un año especialmente significativo en el calendario checo es la aparición de *Dialéctica de lo concreto*, de Kosík, pues con ella van a sentarse de modo consistente las bases filosóficas de la política reformista hacia el socialismo democrático¹⁴.

Sin embargo, en este punto resulta algo precipitado, además de impreciso, hacer corresponder de forma directa, como sugieren algunos autores, la filosofía de Kosík con la política de Alexander Dubček¹⁵, y no sólo por el salto temporal que media entre la aparición de los primeros escritos de Kosík en 1956 y el acceso de Dubček a la secretaría general del Partido Comunista de Checoslovaquia en 1968. Recordemos que tras la dimisión forzada de Novotný, Dubček encabeza el período de reformas durante la Primavera de Praga a fin de implantar un «socialismo de rostro humano»; proyecto abortado con la imposición de Gustav Husák como presidente del Gobierno en abril de 1969, que ya no sería derrocado hasta la Revolución de Terciopelo de 1989. Reemprendiendo el contacto con los demás socios de la URSS, y restableciendo de igual modo el implacable control del Partido sobre la sociedad, la etapa *normalizadora* de Husák se encargó de anular las reformas iniciadas por Dubček. Ahora bien, a este efecto no debe olvidarse que con anterioridad a su entrada en escena como líder de la reforma, Dubček apoyó las medidas represivas del Gobierno de Novotný contra *Literární Noviny* en 1967, cuando éste transfirió el control de esta y otras editoriales al Ministerio de Cultura. En todo caso, sería más apropiado vincular la filosofía de Kosík, aunque sin hacerlo de una forma directa, con la postura del disidente político Ludvig Vaculík, perteneciente a su círculo de amistades y cuyas aspiraciones reformistas pretendían ir más allá de las de Dubček. Así lo manifestó en el célebre panfleto «Las dos mil palabras»¹⁶, publicado el 27 de junio de 1968, una vez el Gobierno de Dubček hubo suprimido la censura en la prensa. Por último, no hay que obviar tampoco que Dubček fue uno de los líderes

¹⁴ V. V. KUSIN, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, op. cit., p. 49.

¹⁵ A. TUCKER, «From the Dialectics of the Concrete to Charter 77», *Telos*, March 20, 1996, p. 188.

¹⁶ Este manifiesto de Vaculík sería uno de los detonantes para que L. Brezhnev, secretario general del Comité Central del PCUS, calificara la Primavera de Praga de movimiento contrarrevolucionario, justificando con ello la invasión de Checoslovaquia por parte de las tropas del Pacto de Varsovia con la intención de frenar las reformas mediante el uso de la fuerza.

políticos checoslovacos firmantes, a finales de agosto de 1968 —bajo intimidaciones de todo tipo—, del Protocolo de Moscú. En este documento de rendición viene a justificarse la intervención militar soviética para aplastar la Primavera de Praga. El único dirigente político que se negó a firmarlo fue František Kriegel, al que Kosík se refiere en la tardía fecha de 1993 calificando su acción de «gesto heroico»¹⁷.

HACIA UN MARXISMO ANTROPOCÓSMICO

¿Qué méritos teóricos alberga *Dialéctica de lo concreto* al margen o precisamente debido a esa copertenencia tan manifiesta del autor con el progreso democrático de su país? En su ensayo «La filosofía militante de Karel Kosík», Néstor Kohan compara la interpretación de los textos marxianos llevada a cabo en *Dialéctica de lo concreto* con otros intentos análogos. Se refiere, en particular, a las obras de Jindřich Zelený (*La estructura lógica de «El capital» de Marx*), Roman Rosdolsky (*Génesis y estructura de «El Capital»*) y Edwald Vasilievich Ilienkov (*Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en «El Capital» de Marx*)¹⁸. Sin duda alguna, *Dialéctica de lo concreto* fue el estudio filosófico de mayor envergadura aparecido en Checoslovaquia durante esa década y, junto a la acertada comparativa con los trabajos de Zelený, Ilienkov y Rosdolsky, debería juzgarse por méritos propios como un aporte cardinal en el desarrollo del marxismo occidental.

Despierta inmediatamente un gran interés en Italia, donde su repercusión llega a través de la figura de Enzo Paci y de toda la izquierda husserliana reunida en torno la revista *Aut-Aut*. No es en modo alguno casual que la primera traducción de la obra tuviera lugar allí en 1965. Otro importante foco de atención estuvo emplazado en los EE. UU.; el marxismo fenomenológico de Kosík fue ampliamente atendido en una de las publicaciones más sobresalientes de la *New Left* norteamericana, *Telos*. Influiría, asimismo, en la obra de numerosos autores latinoamericanos, entre los que se cuentan Paulo Freire o Aldofo Sánchez Vázquez. Sin embargo, *Dialéctica de lo concreto* ha sido objeto de escasa consideración en varias obras de referencia sobre el marxismo occidental. Leszek Kolakowski no le dedica más que un corto párrafo en *Las principales corrientes del marxismo*¹⁹ y Perry Anderson ni siquiera hace mención

¹⁷ K. Kosík, «¿Es omnipotente el mercado?», *Reflexiones antediluvianas. op. cit.*, p. 13 y también en «El despertar», *op. cit.*, p. 20.

¹⁸ N. KOHAN, «La filosofía militante de Karel Kosík», *Utopía y praxis latinoamericana*, año 9, núm. 27, 2004, p. 92. Aunque Kohan vincula el pensamiento de Ilienkov a una concepción engelsiana ortodoxa, que si bien se atreve a poner en entredicho ciertos elementos de la doctrina oficial del «Diamat» en el fondo no se trata sino de una reformulación de postulados de tipo naturalista, descuida mencionar el papel ejercido por Zelený —sin que esto deba invalidar necesariamente su posterior evolución teórica— en la «caza de brujas» de 1956-57 en Checoslovaquia o sus críticas de 1959 al revisionismo de Kosík y al procedente de Yugoslavia en las páginas de *Nova Mysl*. Véase al respecto V. V. KUSIN, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁹ L. KOLAKOWSKI, *Main currents of Marxism 3. The Breakdown*, Oxford, University Press, 1978, p. 469.





a ella en su clásico estudio *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Ya por último, y teniendo en cuenta el rango otorgado por Kosík a la categoría de «totalidad concreta», donde además de rebatir los argumentos de Karl Popper en *Miseria del historicismo* se esmera en distinguirla de aquellas versiones positivistas (el todo es la suma de las partes) o románticas a lo Schelling (el todo está por encima de las partes)²⁰, es difícilmente comprensible que Martin Jay, en su colosal estudio sobre esta problemática, apenas aluda a Kosík, y cuando lo haga sea sólo como de añadido, sin emprender siquiera un somero análisis del rol y originalidad que adquiere dicho concepto en el pensamiento del autor checo²¹.

La caracterización más acertada del cometido filosófico de *Dialéctica de lo concreto* fue aportada por Mildred Bakan en su reseña de la obra: «Karel Kosík critica el marxismo reduccionista desde la perspectiva de la fenomenología existencial y la fenomenología desde la perspectiva del marxismo hegeliano»²². En efecto, Kosík se ocupa de la vida vivida, tal como ésta acontece en el desenvolverse de la existencia inmersa en la cotidianidad prereflexiva del «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), sin limitarse a ofrecer por ello una descripción hermenéutica de la facticidad como la del primer Heidegger en sus lecciones magistrales (*Vorlesungen*), y sin que eso implique tampoco ninguna concesión al idealismo subjetivo. Como ya hiciera el joven Marcuse, Kosík pretende ofrecer una propuesta alternativa al marxismo cientificista con el recurso, por una parte, a la lectura filosófica de Marx y, por otra, a la fenomenología. Sin embargo, allí donde Husserl coloca la subjetividad trascendental y Heidegger la existencia, Kosík coloca la praxis.

Debido a que la ontología fundamental heideggeriana y su concepto derivado de existencia (*Dasein*) son inapropiados para elucidar adecuadamente algunas estructuras elementales de la vida humana, como es el caso de la temporalidad, Kosík acude al concepto de trabajo en Hegel para proporcionar una interpretación materialista de la conformación tridimensional del tiempo humano. La crítica de Kosík a la *Sorge* heideggeriana se encuentra plasmada en dos de los capítulos centrales de *Dialéctica de lo concreto*, «La preocupación o 'cura'» y «La cotidianidad y la historia»²³.

Jan Patočka no anda desencaminado cuando subraya que en la concepción de Kosík la filosofía debe tener lo humano como fenómeno y, por esta razón, aunque no pretenda ser una antropología, demanda un fundamento fenomenológico o antropológico²⁴. Ahora bien, a diferencia de Marcuse, o de los discípulos de Lukács en la «Escuela de Budapest» (A. Héller y G. Márkus), Kosík mostró siempre un posicionamiento crítico ante cualquier pretensión de elaborar una antropología filosófica,

²⁰ K. KOSÍK, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967, pp. 53-77.

²¹ M. JAY, *Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1984, pp. 5, 333.

²² M. BAKAN, «Karel Kosik. Dialectics of the Concrete: A Study on Problems of Man and World», *Telos*, núm. 35, Spring 1978, p. 244.

²³ K. KOSÍK, *Dialéctica de lo concreto*. pp. 83-105.

²⁴ J. ПАТОЧКА, *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, Akal editor, 1976, p. 137.

incluso marxista²⁵. Y pese al innegable interés mostrado por el joven Marx, no deja de resultar algo inexacto ubicar su obra, como creen erróneamente algunos autores, dentro de la etiqueta de «filosofía del hombre» o bien del «humanismo marxista» típico²⁶. A este respecto, merece la pena reproducir pese a su extensión algunas anotaciones de Kosík en el ensayo «El hombre y la filosofía» (1962), donde somete a consideración la función ejercida por tales concepciones en el seno del marxismo:

La «filosofía del hombre» nació con la comprobación de que el marxismo había descuidado precisamente estos problemas (la pregunta sobre qué es y quién es el hombre) que, en el intervalo crítico, habían sido reivindicados por el existencialismo. En este sentido, la «filosofía del hombre» está históricamente condicionada, y parece ser una protesta contra la deshumanización. [...] Pero, por el contrario, esta filosofía no concibe en modo alguno al hombre como punto de partida, sino que lo enfoca más exactamente como un agregado. Ahora, como la crítica marxista-existencialista de la alienación es endeble en su misma base, la «filosofía del hombre» resulta afectada por esta misma debilidad, a pesar de que fue concebida como una respuesta a aquellas filosofías precedentes. [...] La «filosofía del hombre» no parte verdaderamente del problema filosófico de la naturaleza del hombre sino que se limita a incorporar al hombre a la grieta acrítica que percibe en la realidad. [...] las cuestiones filosóficas más fundamentales están excluidas de su área de interés, y estudia al hombre aislándolo de problemas filosóficos básicos. Así el hombre se escinde simultáneamente en interioridad y exterioridad, en subjetividad y objetividad, de lo cual resulta que la «filosofía del hombre» termina por preocuparse sólo por fragmentos o abstracciones del hombre real, tales como su interioridad, su subjetividad, su individualidad, etc.²⁷.

Este hecho no es achacable solamente a la continuidad, tan preservada por Kosík, entre el joven Marx y el Marx maduro, a saber, a su no decantarse en exclusiva ni por el primero, como ocurre con frecuencia en el existencialismo marxista o en el humanismo marxista a lo Erich Fromm, ni por el segundo, tal como sucede en las concepciones científicas, estructuralistas o economicistas de Marx, sino también a las fuertes resonancias en su pensamiento de ciertos planteamientos del Heidegger tardío. Dicho alejamiento respecto del humanismo antropomórfico fue percibido

²⁵ Así lo hace notar especialmente en el último capítulo de la obra, «El hombre», en K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, pp. 261-169.

²⁶ En este sentido, J. Satterwhite utiliza en varias ocasiones la adjetivación «filosofía del hombre» para referirse al trabajo de Kosík, al que también engloba junto a las demás propuestas del «humanismo marxista» revisionista en Europa del Este. Véase «Czechoslovakia: The Philosophical Background of The Prague Spring», *Varieties of Marxist Humanism*, pp. 134 y 137. Basta recurrir a una escueta cita de *Dialéctica de lo concreto* para poner en entredicho esta asociación: «La necesidad de la 'filosofía del hombre' como complemento de la filosofía pone de manifiesto la falta de claridad, o la problematicidad, de los principios fundamentales de la filosofía que exige un 'añadido antropológico'», en K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 265.

²⁷ K. Kosík, «El hombre y la filosofía», en E. FROMM (ed.), *Humanismo socialista*, Barcelona, Paidós, 1980, pp. 183-192.



por A. Sánchez Vázquez en el prólogo a la traducción española de la obra, cuando remarca que el Marx maduro sale reforzado en *Dialéctica de lo concreto*

frente a toda concepción subjetivista, antropológica o a todo complemento existencialista de él (del marxismo). Pero también sale fortalecido frente a toda concepción naturalista o cientifista que, al oponerse con razón a una concepción un tanto ideológica, no científica [...] recae en un nuevo cientifismo u objetivismo, más sutil, más refinado, mejor armado conceptualmente, pero cientifismo y objetivismo al fin²⁸.

De ahí el oportuno recurso a la leyenda homérica para acabar señalando que la posición de Kosík «se mueve entre Scila y Caribdis de las interpretaciones subjetivistas y objetivistas del marxismo»²⁹.

Aquí, sin embargo, la justificación de la interpretación llevada a cabo por el filósofo checo no debería limitarse a la mera alusión a esa específica lectura continuista de Marx que, por lo demás, Kosík compartía junto a otros autores marxistas heterodoxos del momento. En el repudio de Kosík al antropocentrismo no puede ignorarse, mal que le pese a algunos, el incontestable peso del heideggerianismo. Es cierto que Husserl no veía en *Ser y tiempo* más que una recaída en el antropologismo³⁰, y Heidegger trató de sortear este peligro a lo largo de su obra. No obstante, no será hasta el período posterior a *Ser y tiempo* cuando Heidegger emprenda, ya de una forma resuelta, el desarrollo de un filosofar más afín en sus postulados fundamentales con la crítica al antropologismo y al humanismo. El juicio de Husserl estaba entonces en consonancia con las primeras lecturas de *Ser y tiempo* en algunos círculos filosóficos de la época, los cuales creyeron vislumbrar un claro afán antropológico en esta obra; así fue al menos el caso de su recepción en Sartre. Como se sabe, *La carta sobre el humanismo* (1947) de Heidegger fue redactada como una refutación al *El existencialismo es un humanismo* (1946) de Sartre. Por supuesto, eso no significa que en *Ser y tiempo* no puedan distinguirse ya fragmentos donde la ontología fundamental ahí desarrollada se presenta como inequívocamente distante respecto a toda antropología existencial y filosófica³¹. Heidegger, además, rehúye explícitamente el empleo de nociones como «hombre» o «sujeto»³².

Con el significativo título de «El hombre», el capítulo con el que concluye *Dialéctica de lo concreto* guarda una afinidad remarcable con estas premisas de Heidegger, pues Kosík esboza en él un cuestionamiento de las motivaciones que impulsan la construcción y el desarrollo de antropologías de tipo filosófico. Esto induce a pensar que, en sus lineamientos principales, comparte las aseveraciones de Heidegger en *Ser y tiempo* a las que nos acabamos de referir, aunque parece que

²⁸ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, «Prólogo», en K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 18.

²⁹ *Ibidem*, p. 18.

³⁰ Véase M. FERRARIS, *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal, pp. 224-225.

³¹ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 38, 68, 151, 316 (*Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1972, pp. 17, 47, 131, 301).

³² *Ibidem*, p. 67 (*Sein und Zeit*, p. 46).



el mayor estímulo proviene de *Kant y el problema de la metafísica* (1929), obra de Heidegger a la que Kosík alude en una nota a pie de página³³, sorprendentemente la única referencia directa a una obra de Heidegger a lo largo de toda *Dialéctica de lo concreto*. Por otra parte, cuando Kosík en otros lugares se refiere al hombre como un ser «antropocósmico»³⁴, resulta evidente la analogía con la concepción heideggeriana del «dejar-ser» (*Seinlassen*), tal como Heidegger se encargó de exponerla en ensayos como «De la esencia de la verdad» (1930) o en *Caminos del bosque* (1950). Algunos filósofos de tradición marxista juzgan la concepción antropocósmica como uno de los «más discutibles, pero también más fecundos, del pensamiento de Kosík»³⁵. Sin embargo, una vez más, como sucedía en la justificación del punto medio en la balanza subjetivismo-objetivismo, no se divisa en tal concepción el influjo determinante de Heidegger, y todo el peso de la argumentación recae en esclarecer el posicionamiento de Kosík ante la viabilidad de una hipotética «dialéctica de la naturaleza».

Ciertamente, en contraste con Lukács o Sartre, el autor checo no parece excluir por principio esta posibilidad, aunque ello no sea razón suficiente para suponer, como hace Patočka, que «la dialéctica del surgimiento del hombre que plantea Kosík no es menos objetiva y metafísica que la dialéctica de la naturaleza de Engels»³⁶. Al discutir la ontología praxiológica y la asunción de la categoría hegeliana de «trabajo» en *Dialéctica de lo concreto*, Patočka considera que Kosík

sólo puede reivindicar para la praxis humana una función ontológica presuponiendo una lógica dialéctica objetiva que por sí misma ya tiene una función ontológica. No puede, por tanto, corresponder en realidad la función ontogenética, la formación del ser, al trabajo como simple factor de ésta³⁷.

Por este motivo, una vez señalada la limitación de los conceptos ontológicos de trabajo y de praxis en la obra de Kosík, por encontrarse circunscritos al marco de una dialéctica metafísica-objetiva, Patočka, fiel aquí a Husserl, postula la conveniencia de una «fenomenología de la vida» como fundamento de la antropología y de la ontología. Todo aquél que haya enfrentado seriamente las cuestiones fundamentales en las que se sustenta el andamiaje filosófico de *Dialéctica de lo concreto* no puede dejar de advertir cierto reduccionismo y precipitación en los juicios de Patočka. Algunos de sus argumentos fueron rebatidos por Paul Piccone en el ensayo «Czech Marxism: Karel Kosík». A grandes rasgos, Piccone señala que la objetivación humana colectiva es aquello que posibilita la dialéctica en Kosík, y ésta, por tanto, recibe una fundación temporal y subjetiva. No son las leyes objetivas las que gobiernan el proceso ontogenético, sino una negatividad experimentada en primera persona. La

³³ K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 263.

³⁴ *Ibidem*, pp. 244-246.

³⁵ Cf. F. FERNÁNDEZ-SANTOS, «Karel Kosík y la filosofía dialéctica de la praxis», en F. FERNÁNDEZ-SANTOS, *Historia y filosofía*. Barcelona: Península, 1966, p. 110.

³⁶ J. PATOČKA, *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, p. 140.

³⁷ *Ibidem*, p. 141.



dialéctica contribuye al proceso de producción/reproducción espiritual e intelectual de una realidad activa y dinámica, en proceso de totalización dentro de un horizonte teleológico, lo cual no permite una degradación de la dialéctica al nivel de mero método para alcanzar un saber positivo sobre la realidad, esto es, para determinar las leyes objetivo-científicas inscritas a una forma dada de existencia³⁸.

En «Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica» (1964), Kosík expone, de modo más esquemático que en *Dialéctica de lo concreto*, los tres aspectos fundamentales del proceso dialéctico;

[...] en primer lugar, una destrucción de lo pseudoconcreto en la que se disuelven todas las formaciones fijadas y divinizadas del mundo material y espiritual, reveladas como creaciones históricas y formas de la práctica humana. En segundo lugar, la dialéctica es una revelación de las contradicciones de las cosas mismas, es decir, una actividad que las muestra y las describe en lugar de ocultarlas. En tercer lugar, la dialéctica es la expresión del movimiento de la práctica humana, que puede caracterizarse en la terminología de la filosofía clásica alemana como la vivificación y rejuvenecimiento (*Verjüngen*), formando estos conceptos la antítesis de la atomización y de la mortificación, o, en la terminología moderna, como la totalización³⁹.

La praxis humana actúa en Kosík como categoría central de la realidad y de la teoría del conocimiento y la dialéctica es, ante todo, un proceso totalizador y destructivo, un método de negación revolucionaria de lo existente.

Si podemos hablar de una dialéctica de la naturaleza en Kosík lo hacemos en tanto que dialéctica de la naturaleza no naturalista, sin correspondencia alguna con el engelsianismo. Ciertamente, acostumbrados a la hegemonía intelectual de *Historia y conciencia de clase* en el seno del marxismo occidental, a sus críticas ad hoc a la dialéctica de la naturaleza en su vinculación directa con Engels, a muchos les chocará tal conjetura. ¿Es viable una dialéctica de la naturaleza que no actúe como una doctrina ontológica acrítica de las leyes universales de la naturaleza, independiente de la praxis humana? Para Lukács, en efecto, la dialéctica marxista sólo puede ser un método de análisis de la sociedad, pues las ciencias de la naturaleza operan necesariamente con modelos ahistóricos de abstracción y cuantificación. Y, a juicio de Sartre, en la naturaleza no existen totalidades ni procesos de totalización, por ello la dialéctica de la naturaleza será siempre una extrapolación antropomórfica de un modelo que es válido solamente dentro de la historia humana. Lukács y Sartre tienen razón cuando acentúan el carácter humano y activo de la dialéctica, cuyo ámbito es la interacción sujeto-objeto y la unidad de teoría y praxis, pero predomina en ambos una posición epistemológica que disocia «naturaleza» e «historia». En lugar de una

³⁸ P. PICCONE, «Czech Marxism: Karel Kosik», in *Critique: Journal of Socialist Theory*, vol. 8, 1977, pp. 50-51.

³⁹ K. Kosík, «Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica», en Kosík, Leontiev, LURIA et ál., *El hombre nuevo*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, pp. 100-101. Kosík presentó por primera vez este importante trabajo en el Instituto Gramsci de Roma en 1964.



dialéctica como método filosófico general se opta por la dialéctica como método específico de investigación y explicación históricas. Pero la totalidad de la cual forma parte la dialéctica es también naturaleza. Las críticas de Lukács y Sartre son acertadas si lo que predomina es la pretensión de aplicar la dialéctica a una naturaleza «en sí», como pura exterioridad, pero no a la naturaleza «para nosotros» en nuestro interactuar con el medio natural como sujetos históricos⁴⁰.

El proceso de «humanización de la naturaleza» y de «naturalización del hombre», al que se refiere Marx en sus *Manuscritos de economía y filosofía*, es la piedra de toque para el impulso de una dialéctica de la naturaleza no naturalista. Se objetará que, al abrigo de la fórmula del joven Marx, esta pretensión es el *súmmum* del antropocentrismo y, en consecuencia, lo más alejado al supuesto heideggerianismo antiantropocéntrico de Kosík. Sin embargo, «humanización de la naturaleza» no equivale aquí a dominación y explotación de la naturaleza para fines humanos, y «naturalización del hombre» tampoco es igual a la aplicación en él de métodos naturalistas procedentes de las ciencias positivas. Más bien al contrario, al situar la naturaleza dentro de una totalidad dialéctica junto a la historia, se toma mayor conciencia de ella, en lugar de dejarla a merced del sistema industrial moderno como material explotable para el ser humano, o como simple materia para el saber objetivo de unas ciencias de la naturaleza que, a su vez, sirven frecuentemente de modelo a las ciencias humanas para llevar a cabo análisis cosificadores, al modo de una física social, del hombre y la sociedad. En la disociación de naturaleza e historia reside, pues, uno de los motivos centrales de la «crisis de las ciencias» que tanto preocupó al último Husserl y, paradójicamente, al joven Lukács.

No es este el único elemento teórico susceptible de abrir una brecha significativa entre los análisis de Kosík y los del joven Lukács en *Historia y conciencia de clase*. A diferencia del filósofo húngaro, Kosík se encarga de dirimir, de una forma manifiesta, la objetivación de la alienación; la alienación es una forma social que la objetivación puede adoptar históricamente pero es necesario distinguirla de la objetivación como producto posible y necesario de la praxis humana⁴¹. Por otra parte, como señala Piccone, la principal influencia en el pensamiento de Kosík no proviene de Lukács sino de Gramsci. Pese a moverse en la misma tradición filosófica que Lukács, los análisis de Kosík se encuentran más cercanos a Gramsci por la simple razón de que éste último teorizó sobre el fracaso y el letargo de la revolución mientras Lukács lo hizo sobre su advenimiento. La obra de Gramsci alberga por ello

⁴⁰ Véase a este respecto M. MARKOVIĆ, «Cuestiones actuales de la dialéctica marxista», *Dialéctica de la praxis*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, pp. 36-45. El máximo representante de la «Escuela de la Praxis» yugoslava comparte junto a otros autores de filiación marxista heterodoxa, como el propio Kosík o Enzo Paci, la idea de una dialéctica de la naturaleza no inspirada en Engels ni en el marxismo vulgar.

⁴¹ En esta dirección se encaminan también las críticas de Honneth a Lukács. Cf. A. HONNETH, *Reificación*, Madrid, Katz, 2007, pp. 88 y 138.



una mayor afinidad con el contexto en que se encontraba sumida Europa del Este durante las décadas en que Kosík desempeñó su labor intelectual⁴².

Otro factor remarcable, que contribuiría a la condena de *Dialéctica de lo concreto* en los círculos ortodoxos, fue el desplazamiento de la problemática de la alienación desde un proceso ubicado estrictamente en la esfera de la producción económica a un proceso ubicado en la esfera de la producción y reproducción de la totalidad social. Con ello el proletariado perdía su estatus privilegiado como sujeto portador de potencial histórico⁴³. Tanto los filósofos dogmáticos soviéticos como la mayoría de autores fundacionales en los orígenes del marxismo occidental estaban de acuerdo en atribuir este rango preferente a la clase obrera. De Lukács a Korsch, pasando por el joven Marcuse, el papel otorgado al proletariado, en virtud de su posición en el proceso productivo, era el de un sujeto destinado a superar históricamente el estado de cosas existente. Sin embargo, mientras la ortodoxia marxista relegaba la clase obrera a mero ejecutor de las leyes objetivas de la historia, el marxismo occidental acentuaba y sacaba del olvido el factor subjetivo, es decir, la praxis, en el devenir de este proceso. Lukács fue uno de los pocos autores que incluso en su juventud heterodoxa compartían con la ortodoxia el rol asignado al Partido como órgano encargado de llevar la conciencia a los trabajadores, para propiciar en ellos un tránsito de la conciencia «en-sí» a la conciencia «para-sí» o autoconciencia.

Con las nuevas formas de estabilización social surgidas en las nacientes sociedades de consumo, el grueso de autores encuadrados en el marxismo crítico fueron abandonando paulatinamente esa confianza prematura depositada en el proletariado. Cuando Kosík publica *Dialéctica de lo concreto*, éste era un axioma suscrito de manera casi unánime en las distintas versiones que conformaban la tradición marxista occidental. No obstante, en un ambiente filosófico todavía subyugado al control dogmático del Partido, semejantes tesis «occidentalistas» eran juzgadas con frecuencia como revisionistas y contrarrevolucionarias. Lo que a fin de cuentas incomodaba sobremanera a los gobiernos comunistas y a sus validadores filosóficos era el hecho de que algunos autores dejaran entrever, o bien se atrevieran a asegurar resueltamente, que la alienación puede persistir, y de hecho persiste, cuando los medios de producción han sido socializados, esto es, cuando se ha abolido la antinomia entre clase obrera y capital. En los países del bloque soviético, el énfasis filosófico en el proceso de alienación —y desalienación— humana se convertía así en un arma teórica de efectos desestabilizadores para el poder.

⁴² P. PICCONE, «Czech Marxism: Karel Kosík», p. 47.

⁴³ *Ibidem*, p. 49.



UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN DEUDA CON MARX Y HEIDEGGER

La contraofensiva del régimen checoslovaco en su intento de hacer frente a las crecientes tendencias revisionistas de su país, con *Dialéctica de lo concreto* en primer plano, cristalizó en el documento «Principales Tareas de Nuestra Filosofía en el Tiempo Presente», surgido a raíz de una conferencia estatal de filósofos checos celebrada en 1965. De igual forma que la resolución del Comité Central del KSČ en 1957 (véase p. 5), este nuevo informe volvía a poner de manifiesto la buena sintonía existente entre el aparato de poder y la comunidad de filósofos-ideólogos. El blanco de las críticas oficialistas proseguía encontrándose en el mismo lugar que antaño: el Instituto de Filosofía de Academia de las Ciencias Checoslovaca, proclive a dar cobijo al revisionismo⁴⁴, *Dialéctica de lo concreto*, el liberalismo, etc.⁴⁵.

En lugar de apaciguar la actividad del movimiento opositor, tales invectivas contribuyeron a acelerar aún más si cabe los acontecimientos políticos, que habrían de culminar tres años más tarde en la Primavera de Praga. La urgencia de diagnósticos críticos para dar con una expresión teórica coherente del nuevo escenario abierto en el país fue atendida inmediatamente por Kosík. Entre 1968 y 1969 ven la luz dos trabajos del filósofo checo en los que la teoría política, en conexión con el análisis de la candente situación en Checoslovaquia, gana terreno frente a las cuestiones estrictamente filosóficas. Nos referimos a *Nuestra crisis actual* y a *El individuo y la historia*. En la primera de las obras, Kosík se ocupa de la crisis del sistema político y la personalidad política, de las clases y de la sociedad, del pueblo, del poder y del socialismo y, como colofón, añade un apéndice sobre la crisis del hombre contemporáneo. La solución que propone para solventar la crisis checa, una vez se ha logrado desentrañar la ideología y la falsa conciencia imperantes apostando decididamente por un «socialismo de rostro humano», es una alianza entre la clase obrera, el campesinado, los jóvenes y los intelectuales⁴⁶. Para llevar a cabo el análisis de la crisis de la política

⁴⁴ Ya Sviták apuntaba que los centros filosóficos del país eran el Instituto de Filosofía de la Academia de las Ciencias (1), el Colegio Universitario del Partido (2) y la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina (3). Mientras la escuela del Partido albergaba las tendencias que desembocarían en los intentos de Dubček de liberalizar el partido y la Facultad de Filosofía se ocupaba de disciplinas marginales, como la lógica o la historia de la filosofía checa, el Instituto Filosófico era el semillero del revisionismo. Subsistían tres tendencias en su seno. La primera era la de aquellos autores checoslovacos influenciados por Hegel y los clásicos del marxismo occidental, la segunda estaba formada por aquellos centrados en las cuestiones estéticas, en el posmarxismo, el existencialismo, la fenomenología o la filosofía del hombre no estalinista y, finalmente, la tercera por una orientación científico-positivista parecida a la Universidad Carolina. I. SVITÁK, «Marxist Philosophy in Czechoslovakia: The Lessons from Prague», pp. 53-54.

⁴⁵ Véase V. V. KUSIN, *The intellectual origins of the Prague Spring. The development of reformist ideas in Czechoslovakia*, p. 51.

⁴⁶ K. KOSÍK, *La nostra crisi actual*, Barcelona, Edicions 62, 1971, p. 27.





y del poder, Kosík recurre a la célebre polémica entre Gramsci y Maquiavelo⁴⁷, decantándose, obviamente, por el primero. A su juicio, aquello que determina en sumo grado la crisis checa es la irrupción de una nutrida clase de políticos-pragmáticos que tienden a reemplazar a los políticos-pensadores (p. ej. Masaryk, Gramsci o Lenin). El pragmatismo en política se traduce en una concepción de ésta última como mera «técnica manipuladora» al estilo de Maquiavelo⁴⁸.

Esta preponderancia de las cuestiones políticas frente a temáticas propiamente filosóficas no debe eclipsar, sin embargo, otros símiles, muy notables en esta obra, con el pensamiento de Heidegger. Pues del esclarecimiento de la crisis checa, así como de sus causas, Kosík deja traslucir también una crítica, de alcance más general, a la ciencia y a la técnica modernas y, vinculado a ellas, a la realidad como sistema de manipulabilidad general⁴⁹. En este sentido escribe:

Una base común de la ciencia y de la técnica modernas consiste en una cierta disposición de la realidad en la que el mundo se transforma práctica y teóricamente en objeto. Esta realidad así dispuesta puede devenir materia de examen exacto y dominio. La ciencia y la técnica representan precisamente una manera similar de acceso a la realidad, donde el sujeto se asegura que la realidad presentada es examinable y disponible por principio. Base de la ciencia y de la técnica modernas es el intelecto técnico que transforma la realidad en objeto cierto, analizable y manipulable⁵⁰.

Ni que decir tiene que tal diagnóstico sobre la época moderna concuerda, punto por punto, con el de Heidegger. El pensador alemán considera que la manipulación total del ente es un rasgo característico del mundo actual en que impera un abandono u olvido del ser. La palabra alemana *Machenschaft* es empleada por Heidegger en *Aportes a la filosofía* para designar esta «manipulación» o «maquinación» del ente que, en cuanto «impotencia del pensar», acaece en la era de la técnica planetaria⁵¹. Huelga decir que la idea del mundo como un gigantesco taller, destinado a satisfacer la avidez desmesurada del hombre moderno, y que en última instancia termina transformando la humanidad entera en un sistema funcional, reaparece en los ensayos de Kosík de la década de los noventa⁵².

Comparemos ahora dos citas que evidencian otras coincidencias de gran envergadura entre ambos pensadores, en esta ocasión respecto a la elucidación de la esencia de la técnica. Refiriéndose a la nueva era de dominio científico-técnico, dice Kosík:

⁴⁷ Ibidem, pp. 38-43. En cuanto a GRAMSCI véanse sus *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

⁴⁸ Que la cosmología política maquiaveliana es de signo opuesto a la teoría política de Kosík es una evidencia que también sale a relucir en su ensayo «Three Observations on Machiavelli» (1969), en K. KOSÍK, *The Crisis of Modernity. Essays and Observations from the 1968 Era*, pp. 105-107.

⁴⁹ K. KOSÍK, *La nostra crisi actual*, p. 55.

⁵⁰ Ibidem, pp. 47-48.

⁵¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 54.

⁵² Véase K. KOSÍK, «La instancia dominante», en *Reflexiones antediluvianas*, pp. 200 y 209.

En este contexto, se puede valorar tanto la fe acrítica en la omnipotencia de la técnica y del progreso técnico como el menosprecio romántico respecto a la técnica y el miedo a que pueda llegar a esclavizar al hombre. En ambas posiciones no se capta la esencia de la técnica. Esta, en efecto, no es representada por las máquinas y los automatismos, sino por el intelecto técnico, que organiza la realidad como un sistema de cosas disponibles, perfeccionables y objetivables⁵³.

Del mismo modo, al ser interpelado sobre las consecuencias implícitas en no pensar la esencia de la técnica, Heidegger advierte que «entonces seremos encadenados y privados de la libertad, ya sea que la afirmemos con pasión o que la neguemos. Puesto que la técnica no es algo neutral. Es justamente cuando creemos que es algo neutral cuando quedamos atrapados en lo peor de ella»⁵⁴.

Las analogías no concluyen aquí. Retomando algunos razonamientos que ya expusiera en el capítulo «La cotidianidad y la historia» de *Dialéctica de lo concreto*, en *El individuo y la historia* Kosík somete a consideración dos concepciones, a su entender harto problemáticas, en la conexión entre individuo e historia. La primera sostiene que «los grandes individuos crean la historia», la otra, que «la historia toma forma a partir de fuerzas supraindividuales («el Espíritu universal» de Hegel, las «masas» de los populistas, las «fuerzas productivas» del marxismo vulgar)»⁵⁵. Ninguna de ellas es capaz de dar cuenta, en una forma satisfactoria, de la trabazón de lo universal con lo particular, y ambas terminan desplegando la relación entre el individuo y la historia de un modo claramente antinómico. La racionalidad en la historia, así como su «creador efectivo», no se hallan fuera de ella, como ocurre en la «Providencia» de Schelling o en el «Espíritu» de Hegel, sino que «la racionalidad de la historia no existe más que como racionalidad en la historia y se realiza en su lucha contra lo irracional»⁵⁶. Lo relevante para la cuestión que nos ocupa, a saber, la explicitación de aquellos puntos en común con la obra de Heidegger, es la certeza según la cual de tales concepciones filosófico-históricas puede derivarse un acercamiento al fenómeno histórico, donde el pasado ejerce una primacía sobre el presente y el futuro⁵⁷. Precisamente, la «comprensión vulgar de la historia», en el trasfondo de la crítica a la historiografía tradicional, ocupa un lugar preeminente en *Ser y tiempo*⁵⁸. Heidegger introduce el análisis de este conocimiento trivial de lo histórico antes de abordar el existencial «historicidad» como estructura ontológica fundamental del *Dasein*. Al igual que ocurre en la obra del joven Marcuse, en *El individuo y la historia* se constata una recepción de los

⁵³ K. Kosík, *La nostra crisi actual*, p. 48.

⁵⁴ F. TOWARNICKI & J.M. PALNIER, «Entretien avec Heidegger», *L'Express*, nº 954, octubre, 1969.

⁵⁵ K. Kosík, «El individuo y la historia», en M. FOUCAULT, J. HYPOLITE, K. Kosík, H. MARCUSE et ál., *Dialéctica y libertad*. Valencia: Fernando Torres, 1976, p. 76. (aparecido originalmente en francés, «L'individu et l'histoire», *L'homme et la société*, num. 9, Juillet-Septembre, 1968).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 87.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 91.

⁵⁸ Véase M. HEIDEGGER, «§ 73. La comprensión vulgar de la historia y el acontecer del *Dasein*», en *Ser y tiempo*, pp. 391-395. (*Sein und Zeit*, 378-382).





motivos tratados por Heidegger en el capítulo quinto de la segunda sección de *Ser y tiempo* («Temporeidad e historicidad»). Así, en paralelo a la crítica a la concepción fetichista de la historia, y a la temporalidad reificada que le es propia, Kosík también atribuye a la historicidad la función de «elemento constitutivo de la estructura del ser del hombre, al que llamamos praxis»⁵⁹. Observamos, sin embargo, como aquí, siguiendo la senda inaugurada por el idealismo alemán, el filósofo checo caracteriza el ser del hombre como praxis o trabajo, mientras en Heidegger el ser del *Dasein* es definido como *Sorge*. Este trascendental matiz no conlleva, empero, un rechazo o reformulación de esta estructura ontológica constitutiva, central en el pensamiento de Dilthey y del primer Heidegger.

La notoria repercusión alcanzada por el *El individuo y la historia* y *Nuestra crisis actual* erige a Kosík como uno de los principales alentadores intelectuales de la Primavera de Praga. Por este motivo, a medida que el régimen de Husák implementa las medidas represivas con el propósito de *normalizar* el país, contando, en todo momento, con el apoyo de la invasión soviética al tiempo que Dubček es forzado a «recapacitar», el círculo en torno a Kosík y otros disidentes checos va estrechándose cada vez más. A finales de 1968, y durante la primera mitad de 1969, todavía se le permite participar en la vida pública del país. Es justamente en ese momento, seguido al estallido de las protestas populares, cuando también empiezan a manifestarse importantes desavenencias en el seno del movimiento opositor. En este sentido, Kosík entabla una disputa con su otrora amigo Václav Havel, en respuesta a un artículo publicado por éste en la revista *Tvář*, seminario afín a la disidencia liberal no-marxista. Para Havel, el «destino checo», su porvenir, debe edificarse sin volver la vista hacia agosto de 1968, esto es, hacia la Primavera de Praga, pues ésta, a su juicio, constituye un pasado cerrado⁶⁰.

Lo que advierte Kosík, ya en la temprana fecha de 1969, es cómo comienza a propagarse en Checoslovaquia, especialmente entre los sectores intelectuales liberales, una peculiar reinterpretación de los recientes acontecimientos políticos, la cual, en connivencia con algunas lecturas que se hicieran de la Primavera de Praga desde algunos países del bloque occidental, se esfuerza en restar importancia o desvincular la protesta de cualquier tentativa para implantar un «socialismo de rostro humano» concibiéndola, en cambio, como un anhelo de apertura hacia las virtudes del mercado y del liberalismo. Desmarcándose de las tesis propugnadas por este particular revisionismo histórico que llega hasta nuestros días, Kosík nunca va a desvincular la Primavera de Praga de sus propósitos originarios, esto es, de la instauración de un socialismo de rostro humano⁶¹. Al sentirse traicionado ante la deriva política tomada

⁵⁹ K. Kosík, «El individuo y la historia», p. 96.

⁶⁰ El artículo de V. HAVEL trata sobre el «destino checo» («Český úděl?», *Tvář*, num. 2, 1969, pp. 30-33). La respuesta de Kosík, «The Weight of Words» (1969), puede encontrarse en *The Crisis of Modernity*, pp. 113.-116. Cfr. A. Tucker, «From The Dialectics of the Concrete to Charter 77», p. 190.

⁶¹ Sobre esto véase K. Kosík, «La Primavera de Praga, el 'fin de la historia' y el *showman*», *Reflexiones antediluvianas*, pp. 105-123.

por algunos de sus antiguos compañeros⁶², de ahora en adelante Kosík rehúsa participar en el *mainstream* de la disidencia y, pese a la amistad que le unía a Patočka, tampoco va a figurar como firmante de la *Carta 77*⁶³.

Así las cosas, en un breve lapso de tiempo Kosík pasa a convertirse en una figura casi marginal dentro de la oposición y, a su vez, es silenciado y relegado por el régimen de todas sus funciones como docente. No obstante, esto no constituyó impedimento alguno para que prosiguiera su labor filosófica desde la privacidad. Sin embargo, el 28 de abril de 1975 su domicilio es registrado durante seis horas por la policía secreta checa (*Státní bezpečnost, StB*), y le son confiscadas mil páginas de manuscritos filosóficos con los estudios preliminares de dos obras que iban a llevar por título *De la práctica* y *De la verdad*. Junto a la inspección en el domicilio de Kosík, la policía también confisca manuscritos en las viviendas de sus amigos Ivan Klíma y Luvík Vaculík. Transcurridas pocas semanas desde el registro y la incautación de los documentos, Kosík se dirige a Sartre en una carta en la que le expone lo sucedido en busca de apoyo internacional. Sartre impulsa entonces una campaña de apoyo divulgando el caso en las páginas de *Le Monde*⁶⁴.

Hasta 1990, luego de la Revolución de Terciopelo, Kosík no recuperará su empleo en la Universidad Carolina de Praga y, a partir de 1992, vuelve a trabajar en el Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias. En sus últimos escritos rinde tributo a Patočka y sigue encontrando en Heidegger un punto de apoyo irremplazable para «describir la esencia de la época moderna» y su «profunda crisis»; ése es, según escribe, el estímulo que inspira su actividad teórica⁶⁵. Kosík va a caracterizar la nueva hegemonía en el estadio actual del capitalismo como un «gigante planetario», un «Supercapital» que, cual sistema funcional impersonal, ejerce su dominio como un dictador anónimo⁶⁶. Es en este punto donde encontramos ciertas reminiscencias

⁶² A este respecto, Ivan Klíma, reputado novelista checo en la actualidad, era, junto con Vaculík, uno de los amigos más cercanos a Kosík, incluso durante la década de los setenta. Sin embargo, en los años noventa, Kosík define como «socarrona ignorancia» los escritos de Klíma por comentar «en plan burlón que el proletariado ha fracasado y no ha llevado a cabo la prometida liberación del hombre». Véase, K. Kosík, «La instancia dominante», *Reflexiones antediluvianas*, p. 226.

⁶³ La *Carta 77* fue una declaración impulsada principalmente por Havel, y que contó con el respaldo de personalidades como Patočka. Se instaba al Gobierno checoslovaco a ratificar las resoluciones de la ONU en materia de derechos humanos. Muchos de los firmantes fueron represaliados. Havel fue encarcelado, y la implicación de Patočka le comportó un interrogatorio policial de diez horas; Patočka moriría pocas horas después. A su entierro, vigilado de cerca y filmado por la policía, asistieron importantes figuras de la oposición, como el propio Kosík. De ello habla en el ensayo «La Burla», *Reflexiones antediluvianas*, pp. 43-44. En referencia al último escrito de Patočka antes de su muerte («hoy la gente vuelve a saber que existen cosas *por las que vale la pena sufrir*»), Kosík dirá irónicamente en 1997: «¿Ser miembro de la Carta 77 implica estar de acuerdo con la restauración del capitalismo y es el capitalismo una de esas cosas *por las que vale la pena sufrir*?». En K. Kosík, «La lumpenburguesía y la verdad espiritual superior», *Reflexiones antediluvianas*, p. 236.

⁶⁴ Véase «The Kosík-Sartre Exchange», in *Telos*, September 21, 1975, pp. 193-195.

⁶⁵ K. Kosík, «¿Es omnipotente el mercado?», *Reflexiones antediluvianas*. p. 14.

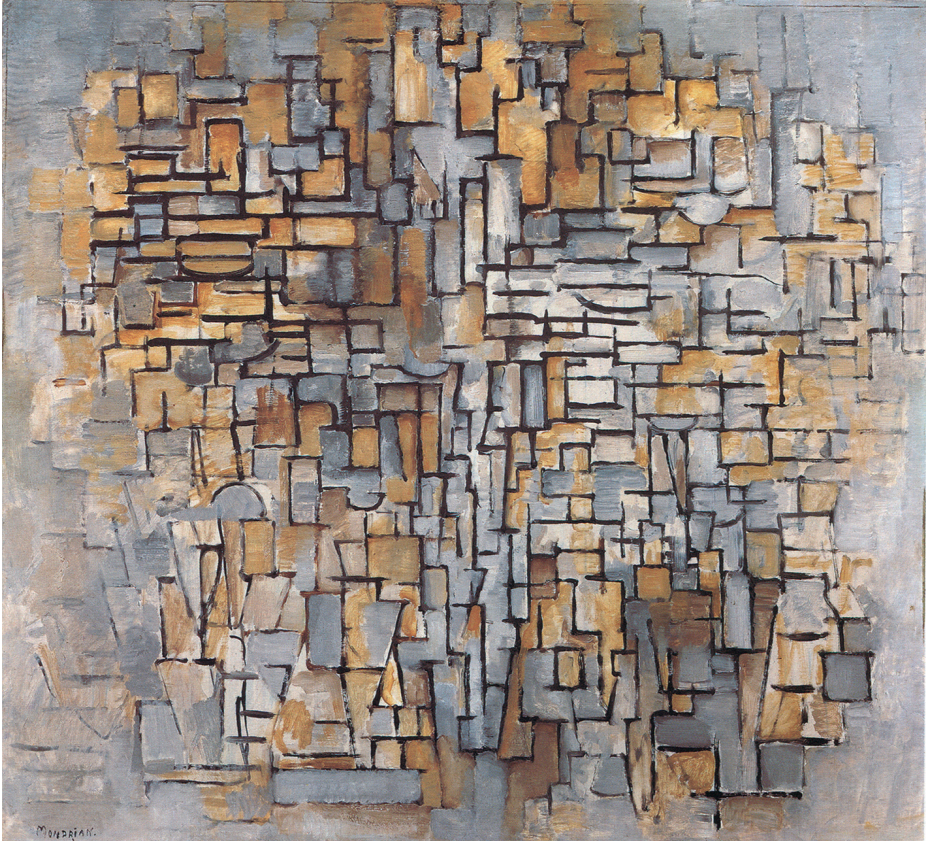
⁶⁶ Cf. K. Kosík, «La lumpenburguesía y la verdad espiritual superior», *Reflexiones antediluvianas*, pp. 235 y 239.



al concepto heideggeriano de *Gestell* y donde reside, pese a profundas divergencias, uno de los terrenos que mayor fecundidad pueden proporcionar a aquellas tentativas decididas a renovar el marco categorial del materialismo histórico recurriendo a la tradición hermenéutica y fenomenológica.

Recibido: mayo 2013
Aceptado: febrero 2014





Piet Mondrian, 1913.

RECENSIONES

SPINOZA: MATERIALES, PROBLEMAS, NOCIONES

Pierre-François MOREAU. *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. Traducción de Pedro Lomba Falcón. Antonio Machado Libros, Madrid (2014), 268 pp.

Ocho años después de su primera edición, los *Problèmes du spinozisme* de Moreau despiertan en lengua española de la mano de la traducción de Pedro Lomba, quien, bajo el título de *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, abre al lector hispano la posibilidad de acercarse a este conjunto de textos que atraviesa y desenreda la obra spinozista, perfilando desde sus elementos fundamentales —ateísmo, materialismo, herencia y contexto— hasta las aristas y matices más sutiles de la filosofía de este autor —que recogen temas como el léxico, el juicio o la duda—. En estas líneas, que resultan ser una clara y concisa lección tanto de historia de la filosofía como de historia de las ideas —como bien remarca el prólogo a la edición española—, se despliega una obra que alienta al novato y refuerza al avezado, una lectura spinozista que hace germinar las semillas de cualquier incipiente estudio sobre este autor, tanto como enriquecer y retoñar el árbol de conocimientos de quien ya está familiarizado con los trabajos del filósofo hispanoportugués.

A lo largo de la recopilación de textos que conforma este trabajo, se perfila tanto la figura como la obra de Baruch Spinoza según ésta se inserta en —y separa de— su marco histórico y social, mostrando al autor que brota de unas circunstancias, en confrontación y diálogo con ese mundo del que absorbe ciertos discursos pero que

refleja con el espejo de un nuevo pensamiento, uno más desarraigado, más desvinculado de las raíces filosóficas y religiosas de su época; uno más, por decirlo de una vez, ateo y racional. Y es que si la imagen de Spinoza destaca especialmente por algo, antes que por el contenido y forma de su filosofía, es por esa disonancia que rechina dentro del contexto en el que se gesta, desarrolla y posteriormente recibe —no sería arriesgado afirmar que Spinoza rompe con el pasado, con el presente y también con cierto futuro de las corrientes filosóficas hegemónicas—. La obra de Moreau permite, en este sentido, el inicio de un estudio de la cosmovisión spinozista que contempla la genuinidad de su filosofía y las peculiaridades de sus ideas, apuntando no sólo a los grandes rasgos que caracterizan esa «armónica disonancia», sino también a los detalles que otorgan el carácter definitivo a una obra que, más en la actualidad que en su tiempo, empieza a ser reivindicada por su propio genio —y no ya en relación con todo aquello de lo que se separa—.

Los textos de Moreau permiten atisbar en qué medida la filosofía spinozista se propone como un avance de varios siglos con respecto a su tiempo: a través de escritos sobre física, religión, filosofía o ética, el pensamiento de Spinoza gana relevancia para las actuales corrientes de pensamiento no ya por mor de su «superación» con respecto a los principios básicos de los trabajos de sus coetáneos, sino por haber adelantado aquello que la ciencia y la filosofía del presente siglo XXI comienzan a ratificar: el alcance de las pasiones del cuerpo y su relación con la mente, la infinitud del cosmos percibida desde la finitud humana, la Naturaleza entendida como inmanencia, separada



de misticismos, de actos de creación sobrenaturales, y toda la inextricable relación de lo humano con este Dios —*sive Natura*— del spinozismo.

Con todo, la obra se plantea bajo tres categorías que agrupan los textos y ensayos sobre Spinoza que Moreau ha confeccionado con objeto de caracterizar, al modo en que se ha comentado, la figura y trabajos del filósofo excomulgado. Así, una primera parte recoge los «Materiales» que originan y sustentan las bases de su filosofía, seguida de una segunda que muestra los «Problemas» en los que se inserta y discute para, finalmente, desembocar en una tercera que recoge las «Nociones» características que dimanar de sus escritos.

En la primera parte, Moreau analiza el ideario spinozista desde lo que supone su suelo intelectual, aquello de lo que parte, con lo que dialoga y, también, con lo que se enfrenta. Dentro de esta exposición, se despliegan disquisiciones físicas fundamentales del modelo de la immanencia, en un primer trabajo dedicado a Epicuro y su —muy discutida— relación con el pensador, pero también con respecto a ciertos clásicos latinos —Tácito, principalmente—, así como con el pensamiento judío que conformó su trasfondo tanto vital como intelectual durante largos años de su vida —el conocimiento de Spinoza de la Biblia hebrea y su crítica al concepto de superstición son rasgos definitorios esenciales del pensamiento de este autor—. Por supuesto, esta parte dedica también un capítulo a la relación Spinoza-Descartes, una de las más discutidas por los intérpretes de su obra, en cuanto que, aunque Spinoza demarca con gran claridad en qué se separa de Descartes en temas centrales de su filosofía, la herencia cartesiana del mismo permea a través de sus textos de maneras que a veces parecen pasar desapercibidas incluso para sí mismo.

La segunda parte de esta obra trata lo que Moreau etiqueta como «problemas» del spinozismo; problemas que aborda, que enfrenta, que discute. El primer tema en abrir el discurso plantea la cuestión —normalmente en forma de acusación— del ateísmo en Spinoza, inconfeso por parte del autor, y que parece haber importado más al resto de sus lectores que al propio Spinoza. Moreau no enuncia una respuesta taxativa a esta cuestión, sino que replantea esta temática en función de la morfología y sintaxis desde las que

se aborde su pregunta, confrontando la naturaleza y estilo de las afirmaciones acerca de Dios que aparecen en la *Ética*, el *Tratado teológico-político* y su *Correspondencia*. Quizás tan sonora como este debate se presenta también la cuestión del materialismo de —y en— Spinoza, a la que Moreau dedica, asimismo, un capítulo, centrado especialmente en la controvertida y reinterpretada quinta parte de la *Ética*, que ha sido fundamento para articular visiones contrarias de la filosofía de este autor, toda vez que se intenten comprender o justificar las afirmaciones spinozistas acerca de la inmortalidad de la mente o de la consecución de la «beatitudo» como una consecuencia directa del entramado lógico previo o como un añadido extraño a una obra que, de repente, abandona su marcada y reivindicada immanencia para abrir una visión del universo cuasimística, contraria a estas primeras formulaciones.

Es objeto también de estas páginas el tema del lenguaje en Spinoza —tema que Moreau alerta de no haber sido excesivamente tratado—, pero que aparece recuperado en este trabajo en relación con el «poder», según tal concepto aparece principalmente en sus dos obras dedicadas al Estado —el *Tratado político* y el *Tratado teológico-político*—. Siguiendo con este grupo de «problemas», Moreau recoge también los temas del «engaño de sí» y de la «demarcación» de la filosofía para Spinoza. En lo primero, es claro que el pensamiento spinozista desarrolla todo un debate que recorre la situación de «engaño» a nivel individual y colectivo, donde dicho engaño se manifiesta en el seno de los ámbitos de la política y la religión —resultan evidentes los propósitos de manipulación tanto del individuo particular como de la comunidad por parte de las autoridades políticas y religiosas—; en este sentido, Spinoza aparece como un autor clave en el desarrollo de estas cuestiones y de la vía hacia la emancipación. Por otro lado, respecto del tema de la demarcación, Moreau dedica un capítulo a la manera en que en Spinoza se entiende y ejecuta eso que él llama «Filosofía», aquello para lo que defendía y reclamaba libertad de praxis en su *Tratado teológico-político*.

La tercera y última parte de la obra recoge, en forma de capítulos, «nociones» que Moreau destaca por su relevancia para el conjunto del corpus



spinozista. Principalmente, sus ensayos giran en torno al *Tratado teológico-político* y los temas religiosos que en él se tratan —no en vano, «ateísmo» es una de las palabras especialmente elegidas para figurar en el título de esta edición española—. Instrumentos de revelación, profetas o sacerdotes son temas centrales de los primeros capítulos de esta parte, con una primera mención al léxico característico de este *Tratado teológico-político*. A partir de tales reflexiones, Moreau cierra la obra con capítulos que abordan temas quizá poco conocidos o tratados en la filosofía spinozista, incluyendo un comentario acerca del «amor» en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, que despierta especial interés en cuanto Spinoza no enfocó este trabajo con vistas a ninguna explicación sobre dicho concepto. Temas como el juicio, la duda o el martirio, cuyos materiales han sido extraídos de la *Ética* y en diálogo con trabajos de otros autores —como Richard Popkin—, así como con los propios comentaristas e interlocutores coetáneos a Spinoza, cierran un compendio de textos que, desde luego, destaca por la disparidad de temas elegidos, en cuanto trae al debate ciertos elementos poco comentados o estudiados de la obra del filósofo hispanoportugués, pero que en

este estudio muestran su interés global para el conjunto del spinozismo.

Con todo, la obra de Moreau supone un viaje a lo largo de distintas islas de la filosofía de Spinoza, cuya conexión no parece tan distante una vez se integran en el discurso general que supone el cómputo de su cosmovisión. Así, y aunque este grupo de textos no tenga un único objetivo y articule un discurso hilvanado que apunte hacia el mismo lugar, mantiene en todo momento una cierta cercanía de catalejo con la costa, que permite al lector comprender en cada episodio de esta travesía la relevancia del tema tratado con respecto al centro de la obra de Spinoza. Por ello, y como fue apuntado al principio de esta reseña, este viaje a través del pensamiento del célebre pulidor de lentes enriquecerá tanto al novato como al veterano, pues, en cuanto abarca desde su propia obra hasta sus relaciones con su contexto e ideas externas y aparentemente alejadas de la misma, posee elementos que, a buen seguro, abrirán nuevos horizontes a cualquiera que navegue bajo esta veleta a través de los rincones no tan distantes de la filosofía de Spinoza que Moreau cartografía en el presente trabajo.

Daniel ÁLVAREZ MONTERO



¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA?

Simon BLACKBURN. *Pensar. Una incitación a la filosofía*. Paidós, Barcelona (2001).

[*Think. A compelling Introduction to philosophy*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1999]

Hay muchas introducciones a la filosofía. Pero la de Blackburn no es una más. Su tono y su alcance merecen toda nuestra atención. El subtítulo es completamente adecuado. No es un simple repaso temático, ni una panorámica de autores, ni un apresurado desfile de «ismos», sino justamente una incitación a la filosofía. En su momento, la revista *Time* dijo de este libro que «debería ser leído por toda persona inteligente a fin de entender las preguntas clave de la filosofía, e incluso disfrutar con ellas».

Simon Blackburn es un destacado filósofo analítico, profesor de Cambridge. Siempre se ha preocupado por el valor social de la filosofía, y por la necesidad de divulgarlo. Ha escrito obras muy útiles y queridas. De hace ya unas décadas, debe mencionarse su libro *Spreading the Word* (Oxford, Clarendon Press, 1984), una introducción atrevida a la filosofía del lenguaje. Algo posterior es su *Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford, Oxford Univ. Press, 1994), obra básica de consulta continua. Y tres conocidas introducciones a la ética: *Being Good: A Short Introduction to Ethics* (Oxford, Oxford Univ. Press, 2002). Trad. cast. como *Sobre la bondad: una breve introducción a la ética*, Barcelona, Paidós, 2002); *Ethics: A Very Short Introduction* (Oxford, Oxford Univ. Press, 2003); y *Lust: The Seven Deadly Sins* (Oxford, Oxford Univ. Press, 2003). Trad. cast. como *Lujuria*, Barcelona, Paidós, 2005). También deben destacarse sus convincentes defensas, frente al relativismo postmoderno, de la verdad, la objetividad y la racionalidad, contenidas en sus libros *Truth: A Guide* (Oxford, Oxford Univ. Press, 2005) y *Truth: A Guide for the Perplexed* (London, Penguin, 2006). Trad. cast. como *La verdad, guía de perplejos*, Barcelona, Crítica, 2006). Más reciente es la ágil discusión, para todos los públicos, de las veinte preguntas más fundamentales y repetidas de la filosofía, *The Big Questions: Philosophy* (London, Quercus Publishing, 2009); y su comentario a *La República* de Platón, *Plato's*

Republic: A Biography (London, Grove Press, 2008). Trad. cast. como *La historia de la República de Platón*, Madrid, Debate, 2007). Y aún más su vuelta a los temas éticos de interés general con *Mirror, Mirror: The Uses and Abuses of Self-Love* (Princeton, Princeton Univ. Press, 2014).

Es necesario un pequeño recuento como el anterior. Pues, incomprensiblemente, a pesar de lo interesante de su producción filosófica, y de las traducciones disponibles al castellano de muchas de sus obras, Blackburn no es un autor demasiado conocido en España.

El libro que reseñamos se sitúa justo en el cambio de milenio. En el prefacio, Blackburn confiesa abiertamente su propósito: conseguir que la gente se interese por las ideas. «Me he entregado a esta tarea [continúa diciendo, en la p. 4] ante todo como profesor, aunque también me he esforzado por explicar el valor de las humanidades en general, y de la filosofía en particular, a una audiencia más amplia. Sin duda, estoy en deuda [...] con el clima intelectual de nuestra época, cuyo escepticismo hacia el valor de la educación superior hizo evidente para mí lo urgente de la tarea».

Sí, ciertamente. Debe explicarse a una amplia audiencia el valor de las humanidades. En particular, debe transmitirse el valor de la filosofía. Es una tarea urgente. Y no cabe duda que el escepticismo hacia la educación superior sigue afianzándose como un hecho innegable. En nuestro país, también en nuestra comunidad más próxima, esto puede llegar a cobrar sentidos muy concretos. También debe ponerse freno a todo esto.

Pero ¡esperemos un momento! ¿Qué estamos diciendo? ¿Qué sentido puede tener, a estas alturas de la película, en pleno siglo XXI, necesitar defender el valor de las humanidades, y en concreto defender el valor de la filosofía? ¿O es que nuestra queja tan sólo está motivada por la pérdida de privilegios académicos y culturales propios de otras épocas ya pasadas? ¿Es ésta la verdadera explicación, la explicación última, de tanta queja por el maltrato a las humanidades y a la filosofía?

Dejemos estas preguntas en el aire. Y comentemos brevemente el libro de Blackburn. Contiene un prefacio, una introducción, notas y bibliografía. La parte central la ocupan ocho capítulos. Cada uno de ellos aborda un tema



particular, un grupo de inquietudes que llaman poderosamente nuestra atención. El capítulo 1 trata sobre el conocimiento, el capítulo 2 sobre la mente, el 3 sobre la libertad, el 4 sobre el yo, el 5 sobre Dios, el 6 sobre el razonamiento, el 7 sobre el mundo y el 8 sobre lo que cabe hacer. Como puede apreciarse, la mayoría de estos temas tienen que ver con la posición del ser humano en el mundo. Son temas, podemos decir, de antropología filosófica. Y Blackburn entiende la filosofía como una «ingeniería conceptual», cuya misión es elaborar conceptos y explorar posibilidades de comprensión explicativa de nuestra naturaleza. Los diferentes problemas se abordan siempre desde el presente, dando marcha atrás hacia los autores modernos que los tematizaron en términos muy parecidos a los que ahora sirven para expresarlos. Abundan las referencias a Descartes, Locke, Hume, Berkeley, Espinoza y Kant. Y sorprende, por ejemplo, el jugo que es capaz de sacar Blackburn de la obra de Hume *Dialogues Concerning Natural Religion*. Respecto a temas espinosos como el de la libertad, defiende un compatibilismo de tipo humeano. La libertad que realmente nos interesa, sostiene Blackburn, consiste en el correcto funcionamiento y desarrollo de nuestras capacidades, en particular de las capacidades de nuestro cerebro. Respecto a Dios, otro gran tema espinoso, somete a crítica, con gran agudeza, los argumentos actuales, a favor de la existencia de Dios, basados en cosas como el diseño inteligente. Respecto al razonamiento, da un papel fundamental al razonamiento plausible, asumiendo el aparente aire contradictorio de esta idea (que el fundamento pueda ser algo tan sólo plausible).

En sus discusiones, Blackburn siempre llega a situaciones conceptuales muy inestables. Y esto produce muchas veces desasosiego y pesimismo. Pero la filosofía es valiosa en la medida en que ofrece nuevas posibilidades, o reformula de manera novedosa lo que ya tenemos. La filosofía no es, como sostenían Russell o Wittgenstein, y tantos otros, «residuo». No es el conjunto de problemas que van quedando pendientes a medida que la ciencia avanza. La filosofía es fuente genuina de comprensión y explicación. Allí donde la ciencia se queda sin palabras, la filosofía ha de tomar la palabra. Y si se le impide hacerlo, o si olvidamos

hacerlo, nuestra cultura se resiente. Y también el conjunto de la sociedad.

Cabe hacer una comparación obvia entre el libro de Blackburn y el libro de Russell, también en ese momento profesor de Cambridge, *The Problems of Philosophy* (1912). Russell quiso igualmente ofrecer una guía breve y accesible a la filosofía. Pero Russell se centraba en los problemas epistemológicos, confiando en que su discusión tenía abundantes efectos positivos y constructivos. Russell parte de la vieja distinción entre apariencia y realidad. Aunque los autores modernos sean similares a los tratados por Blackburn, Platón y Aristóteles son también protagonistas de primera línea. En su libro, Russell se apoyaba en el contraste, establecido por él en otros trabajos, entre un «conocimiento por descripción» y un imprescindible «conocimiento por familiaridad (*by acquaintance*)». Esto le sirve para rechazar el idealismo, y para justificar tanto la inducción, y con ella el conocimiento empírico, como el conocimiento *a priori* de la lógica y de las matemáticas. El último de los capítulos del libro de Russell versa sobre el valor de la filosofía, que sitúa en plena continuidad con la ciencia. Aunque la filosofía desempeña una función residual (es algo así como la «barrendera» del conocimiento científico), el tono de Russell es entusiasta. Como hemos indicado, el libro de Blackburn transmite otra concepción de la filosofía. Integrada en el campo general de las humanidades, la filosofía abre puertas (conceptuales). Es fuente de sentido. Ofrece comprensión explicativa allí donde la ciencia se queda sin palabras. Y aunque la justificación de la ciencia, empírica y no empírica, sea un problema importante, no es el único problema importante. Ni el que más nos preocupe en el momento presente.

He de confesar que albergo dudas sobre si la filosofía es parte de las humanidades y, no por ejemplo, una disciplina sumamente básica como las matemáticas. En este caso, si la filosofía fuese una disciplina al menos tan básica como las matemáticas, acaso más, ir contra la filosofía implicaría rechazar desarrollos teóricos desvinculados de la ciencia aplicada y del rendimiento técnico. Pero no podría pretenderse esto. Sin avanzar en el conocimiento básico, la ciencia aplicada y la técnica pronto acabarían convertidas simplemente en artesanía.





Blackburn desarrolla repetidamente la tesis de que la filosofía es algo así como una «ingeniería conceptual». No es una idea nueva. Hablar de ingeniería conceptual realza los aspectos más profesionales de la filosofía. Pero incluye también algún aspecto negativo. Produce el efecto paradójico de que la filosofía deja de tener un lugar claro dentro de las humanidades, o incluso al lado de ellas. Y puede tener un efecto secundario que debe evitarse: poner en un primer plano la habilidad técnica, y la capacidad formal para tejer redes conceptuales, o deshacer embrollos, por encima incluso del valor de los propios contenidos. Hace años, también yo me sentía atraído por la idea de la filosofía como ingeniería conceptual. El análisis conceptual, la propia filosofía analítica, podían fácilmente reinterpretarse desde esta perspectiva. Ahora ya no lo tengo nada claro.

Puede que, en el fondo, la filosofía sea más equiparable al arte que a las humanidades. Y que no sea tan básica como lo son las matemáticas, sino como lo es el arte. Si éste fuera el caso, si la filosofía fuera algo así como una variedad peculiar de «arte conceptual», el valor de la filosofía sería similar al valor del arte. Y más allá del público y del mercado, la voz autorizada de los críticos, una voz interna al propio arte, tendría la última palabra. O al menos una de las últimas palabras. Y desde este punto de vista, las facultades de Filosofía serían tan incuestionables como las facultades de Bellas Artes.

El que la filosofía sea una variedad peculiar de arte conceptual, acaso un arte de dar sentido a través de conceptos y argumentos, tiene consecuencias importantes. Sus abstractas especulaciones pueden llegar a producir aplicaciones prácticas muy directas. De hecho, la ética más teórica tiene aplicaciones cruciales en problemas de toma de decisiones arriesgadas en campos como la medicina. Esto es conocido, pero conviene recordarlo. Algo no tan conocido es que la ontología más abstracta esté teniendo aplicaciones no menos cruciales en el diseño de lenguajes informáticos. Nuestras discusiones ontológicas resultan ser sumamente relevantes a la hora de articular las categorías básicas con las que el lenguaje ha de operar. Estas aplicaciones sorprenderán a cualquiera que se tome la molestia de asomarse a este novedoso campo, conocido como «ontología aplicada» (*Applied*

Ontology), en el que existen revistas especializadas de alto nivel científico, voluminosos manuales en prestigiosas editoriales, etc.

Pero no quiero utilizar ninguno de estos recursos. Dejémoslo estar así. Dejemos a la filosofía con las humanidades. ¿Cómo entender que hayamos llegado a una situación cultural en la que resulte necesario, incluso urgente, defender el valor de las humanidades, y de paso el valor de la filosofía? Las preguntas de antes siguen en pie. ¿Estamos realmente perdiendo algo importante? ¿No estaremos perdiendo, simplemente, viejos privilegios?

¿Cómo mostrar que algo es valioso? Una manera de hacerlo consiste en «argumentar» que de hecho existe el valor pretendido, o que ha de existir, y que tal valor debe reconocerse. Y nuestros argumentos, nuestras cadenas de razones, pueden tener mejor o peor fortuna. Pero hay una forma mucho más directa de «mostrar» que algo es valioso. Se consigue cuando se logra promover su valoración positiva. Y el libro de Blackburn hace precisamente esto.

Para mostrar así que algo es valioso, hay que probarlo. No en el sentido de ofrecer pruebas, argumentos, razones. Hay que probarlo en el sentido de «saborearlo». Las discusiones que Blackburn ofrece de algunos de los problemas filosóficos que él considera más importantes son interesantes, profundas y llenas de sugerencias. Hasta el punto de que no valorarlas positivamente puede llegar a confundirse con un problema agudo de «cretinismo intelectual». Por supuesto, esta afirmación está llena de carga valorativa. Pero es precisamente eso de lo que se trata. Hay muchos textos filosóficos difíciles. Pero otros nos estimulan desde las primeras líneas. Y si a través de ellos no llegamos a ser sensibles al valor de la filosofía, simplemente tenemos un grave problema personal. Como lo tendríamos si no apreciáramos las novelas de Dostoyevski o Stevenson, los cuentos de Chéjov, las tragedias griegas. O la pintura de Goya o Velázquez. O la música de Mozart o Beethoven. O los jardines japoneses.

Claro que se puede vivir sin ver nunca la luz del Sol. Podemos organizar nuestras sociedades en profundas galerías y cuevas. Y podemos suplir con otras cosas los beneficios del Sol. Es más, puede llegar a extenderse socialmente una profunda desconfianza

respecto a los rayos solares. Una moda, o religión, o ideología, puede empeñarse en desacreditar el valor de la vida en la superficie de nuestro planeta. ¿Se estaría perdiendo algo importante? Efectivamente, se puede vivir sin Sol. Pero esta posibilidad no devalúa el vivir en la superficie, a la luz del Sol. Se pueden comparar ambas formas de vida. Y la forma de vida en la superficie es más valiosa que la forma de vida reducida a las galerías y cuevas. Incluso los supuestos habitantes de las galerías y cuevas podrían llegar a valorar positivamente la vida en superficie. ¿Cabe replicar que también los habitantes de la superficie pueden llegar a valorar más la vida subterránea? ¿Son simétricas ambas valoraciones? No lo son. Hay aquí un factor crucial que suele pasarse por alto. Lo hemos mencionado. La desconfianza respecto del Sol, surgida en la forma de vida en superficie, sólo puede ser una especie de moda, o religión, o ideología. Nunca podrá ser una desconfianza, una valoración negativa, «bien fundada».

La diferencia debe ser ya manifiesta. Mientras que la valoración positiva de las humanidades, y la filosofía, puede ser una valoración «bien fundada», la valoración negativa no puede serlo. ¿Es necesario definir con precisión la noción de valoración «bien fundada»? No lo es. Pero tampoco necesitamos definir con precisión nociones como «respeto», «comercio justo» o «duda razonable». Simplemente, hay cosas que claramente no cuentan como «respeto», «comercio justo» o «duda razonable», y otras cosas que sí cuentan claramente (cuentan más allá de toda «duda razonable»). De un modo similar, las discusiones de Blackburn en su libro hacen que esté «bien fundada» una valoración positiva de la filosofía, y en general que esté «bien fundada» una valoración positiva de las humanidades en general. Sólo queda, pues, leerlo.

Manuel Liz



Jordi GRACIA. *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid (2014), 669 pp.

En 1938, a propósito de la conmemoración del centenario del nacimiento de Goethe, se hacía Ortega la siguiente pregunta: «¿Hay hoy algún europeo que se encuentre en la disposición adecuada para celebrar centenarios?». Crisis europea —que a la postre, decía, equivalía a la crisis del mundo— no significaba en su opinión sino el derrumbe de todo clasicismo: el pasado, el tesoro de los métodos, de pronto se nos vuelve insuficiente ante un presente y un porvenir que exigen con urgencia el ensayo de nuevas fórmulas, capaces de resolver el problema de un escenario vital inédito. Una «hora de peligro» ésta en la que la vuelta al clásico corre el riesgo de convertirse en mera idolatría, adoración de piezas de museo. «Lo más fácil que puede hacerse sobre una cosa es escribir un libro sobre ella» —afirmaba— «lo difícil es vivir *de* ella». Un pueblo en crisis no puede vivir ya de la herencia de sus clásicos, es un proletario intelectual. En 2014 hemos cumplido el centenario de la publicación de *Meditaciones del Quijote*; en el mismo año, la editorial Taurus ha publicado en su colección «Españoles Eminentes» una nueva biografía sobre Ortega de la mano de Jordi Gracia (*Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo* [1996], *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España* [2004], *El intelectual melancólico. Un panfleto* [2011], entre otras obras). ¿Estamos nosotros en condiciones de celebrar centenarios, de *volver* a nuestros clásicos?

Valiéndose de la obra filosófica de Ortega y de la correspondencia que mantuvo con sus familiares y entorno afectivo, intelectual y político (entorno que engrosan nombres como Miguel de Unamuno, Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Gregorio Marañón, Francisco Navarro Ledesma o Joaquín Costa, entre tantos otros), Gracia trata de mostrar la progresiva configuración del pensamiento orteguiano a partir de las motivaciones vitales del filósofo en cada una de sus etapas, trata de «entender desde sus cartas y desde sus textos los pasos de la maduración moral, emocional e intelectual de un personaje con altísimo control

de las decisiones sobre su vida, sus planes y sus proyectos». Nada más acertado que hablar aquí de un «personaje»: el autor evita ofrecernos una caracterización monolítica y laudatoria; en su lugar, nos muestra un Ortega protagonista de la línea narrativa de su íntima existencia, inmerso en la tensión dramática resultante de la confrontación de sus propias metas e ideales con la resistencia del entorno circunstante. Nos lo muestra —recurriendo a aquella imagen que tanto le gustaba emplear a nuestro filósofo— naufrago en la sustancia particular de su vida.

El ideal orteguiano de la biografía «desde dentro» se cumple en este trabajo con escrupulosidad, logrando, por lo general, evitar incurrir ni en el mero anecdótico ni en el culto idólatra y monumental. Mostrar a Ortega *desde dentro* significa llevar al clásico más allá de sí mismo —con las mismas dosis de respeto que de sentido crítico—, entender la unidad indisoluble que forman su vida y su obra para evidenciar, al cabo, dónde quedó ésta incompleta y dónde resultó insuficiente. Significa, por lo tanto, mostrarlo en la persecución de su singular proyecto vital, inscrito en una trayectoria en la que cristalizan determinación e inseguridad, acierto y error, éxito y fracaso. Así lo advierte el autor ya desde las primeras líneas que dan apertura al libro: «Ésta es la historia de una frustración y es también la historia de un éxito insuficiente». Historia de una vocación no consumada o, a lo sumo, consumada a medias, cabría añadir.

El Ortega demasiado humano de Jordi Gracia aparece como aquel talento precoz y algo altivo, tempranamente consciente de su potencial, de su capacidad para influir en su entorno y para situarse en el eje de la vida intelectual del país; es un sujeto altamente exigente consigo mismo, dispuesto a desviarse lo menos posible de un programa vital previamente trazado —«¿Esculpir mi alma», decía, a pesar de que, como él mismo llegaría a reflexionar y a experimentar en carne propia, la circunstancia oprime esta trayectoria ideal hasta el punto de desviarla con frecuencia—, decidido a asumir la soledad radical que supone la «vida heroica» (única vida auténtica y moralmente honesta) en un ambiente nacional caracterizado por el achabacanamiento y el «instinto fracasador»; es también aquel joven acometido de intermitentes ardores nietzscheanos que le



acompañarían durante gran parte de su vida, movido prontamente (al impulso de esa voluntad de autenticidad y autoexigencia) a viajar a Alemania para disciplinarse en el *pathos* gótico.

Pero tal vez lo más interesante de este estudio sea el modo en que profundiza en aquella vida de *centauro* que llevó siempre nuestro filósofo madrileño, en aquella vocación suya transeúnte entre la filosofía y la política, de rebote y por pura necesidad (la necesidad a la que tantas veces aludía de predicar en patria de infieles) condenada a desplegarse en un ámbito periodístico que detestaba. Aprendió Ortega en sus años de peregrinaje por tierras germanas, nos dice el autor, que «el saber y la acción, la acción y el saber» son dos «vertientes siempre entrelazadas o que se entrelazan sin querer». Allí donde puede hablarse de una filosofía orteguiana, trasluce su convicción sobre la capacidad transformadora de la realidad que poseen las ideas —tan intensa era esta convicción, que en ciertos puntos de su obra las ideas llegarían a tener un estatus superior al de los hombres que las sustentan—.

El Ortega filósofo no puede comprenderse (ni debe concebirse) al margen del Ortega con «vocación de reformador a lo grande»: su labor filosófica se cimienta sobre el deseo de radiografiar el alma española y de elaborar un plan de paliación de la incultura y la liviandad moral ambientes; se cimienta en aquella gran obsesión suya que era Europa, la europeización, precisamente, como cura de los males de España, como sinónimo de cultura y ciencia; se cimienta en aquel compromiso suyo con un liberalismo de corte socialista, progresivamente despojado de su cariz revolucionario y declinante hacia el conservadurismo ideológico, pero siempre en defensa del espacio de radical libertad individual que deben garantizar las instituciones. Una vocación *bifurcada* que nos ilustra Jordi Gracia y que se resume del modo que sigue: «Sin teoría no hay práctica política eficiente». Política debía significar, según decía, algo más que la actividad en las tribunas, debía entenderse como la síntesis

de todo gesto social; de ahí que su filosofía tuviese siempre en el punto de mira una labor pedagógica de transformación profunda de la vida colectiva.

Este Ortega políticamente comprometido y activo, pese a sus fracasos, en la vida política oficial —la *leyenda* sobre su desinterés por la militancia, por cierto, es una de las que trata de desmentir esta biografía, junto con otras como su supuesta adhesión al franquismo o su «impotencia filosófica»— es, así pues, inseparable del filósofo de la razón vital, de aquel *experimento* de «testa celtíbera» dispuesta a domesticar el impresionismo mediterráneo de su alma con el rigor del pensamiento sistemático. Porque, en efecto, ansió culminar un tratado filosófico cerrado. Según Gracia, «hasta se le hizo obsesión» —¿a qué vendrían, de lo contrario, sus constantes referencias a Hegel a tenor de la importancia del sistema o su sugerencia de que cada uno debía tratar, en lo posible, de formarse su propio sistema?—. Una carencia de la que se ha hablado tendidamente y que, pese a todo, no «invalida su obra más valiosa como ensayista y pensador».

Ortega es ya uno de nuestros clásicos. ¿Estamos en condiciones de volver a él, de *vivir de él*? Su obra nos habla de crisis (particularmente de eso que desde hace algún tiempo está en boga llamar crisis de valores), nos habla de los nacionalismos, del anquilosamiento de las instituciones políticas y su desajuste respecto a la sensibilidad espontánea del pueblo —hoy se escucha con frecuencia aquello de «no nos representan»—, nos habla de la indolencia de las masas, de la insuficiencia de la universidad española y de la necesidad inagotable de llevar la cultura un paso más allá de donde la dejaron nuestros predecesores. Todo esto nos suena inevitablemente actual. Para inyectar nueva vida a su obra, nada mejor que tratar de comprender dónde quedó frustrada, y esta comprensión es, quizás, la virtud más evidente de la biografía que nos ofrece Jordi Gracia.

Francisco Javier CLEMENTE MARTÍN



UN NUEVO ANÁLISIS DEL PAPEL DE LA REPRESENTACIÓN Y MODELOS EN LA CIENCIA

Wenceslao J. GONZÁLEZ (ed.). *Bas van Fraassen's Approach to Representation and Models in Science*. Springer, Dordrecht (2014), XIII + 233 pp.

Bas van Fraassen comenzó la década de los años ochenta con una original propuesta empirista, que fomentaba una posición antirrealista de nuevo cuño. La denominó «empirismo constructivista». Desde entonces hasta el momento presente, sus ideas han evolucionado hacia lo que llama ahora «estructuralismo empirista». En esta postura desempeña un papel relevante el asunto acerca de cómo hay que entender la representación científica y el papel que tienen los modelos científicos. Así, la primera se caracteriza como una actividad —una tarea representativa— y los modelos buscan distanciarse del realismo estructural.

Recientemente, se ha publicado un libro que aborda todos esos asuntos. El volumen cuenta con la participación del propio Van Fraassen, además de otros expertos en el tema o en la filosofía de este autor americano. El trabajo ha sido editado por Wenceslao J. González, que también organizó las jornadas origen del trabajo, que se celebraron en la Universidad de A Coruña, Campus de Ferrol, y que también contaron con su participación.

El libro enfoca el asunto desde cuatro ángulos. En primer lugar, se ofrecen las coordenadas filosóficas del pensamiento del autor. Esta tarea la realizan Wenceslao J. González (A Coruña), Inmaculada Perdomo (La Laguna) y Valeriano Iranzo (Valencia). En segundo término, Bas van Fraassen (San Francisco) y Maria Carla Galavotti (Bolonía) tratan la cuestión objeto del libro: la representación y los modelos en la ciencia. Esta parte se lleva a cabo sobre la base de un tema de especial atención en el terreno de la filosofía de la ciencia: las pruebas empíricas (*evidence*).

En tercera instancia, se plantea la cuestión de la relación entre los modelos científicos y la realidad. Este asunto está a cargo de Ángel Nepomuceno (Sevilla) y Stathis Psillos (Atenas). Finalmente, Margarita Santana (La Laguna) y, de nuevo, Bas van Fraassen tratan respectivamente el problema de la explicación científica y la cuestión

de los valores respecto de las actitudes epistémicas (*epistemic stances*). Este último artículo es una exploración del autor en el terreno axiológico, con el deliberado intento de extender su propio pensamiento a este campo. Por eso, se lo puede considerar novedoso en su bibliografía.

Después de un prólogo de presentación del conjunto del volumen, realizado por el editor del libro, hay también un capítulo de Wenceslao J. González. Se trata de «On Representation and Models in van Fraassen's Approach». Con esta contribución se inicia la primera parte del libro, donde se plasman los ejes filosóficos de la obra de Van Fraassen. En ese capítulo, se comienza con el estudio del origen de los dos pilares básicos del pensamiento del autor: empirismo y pragmatismo. A esto le sigue el análisis general de las posiciones filosóficas de Van Fraassen desde las perspectivas lógica, metodológica, epistemológica, ontológica y axiológica. El objetivo es poder evaluar en contexto sus aportaciones al problema de la representación científica y el uso de modelos en ciencia. En este punto, González plantea argumentos críticos en cuanto a la imposibilidad de aportar una idea de la objetividad e historicidad científicas, si se parte del planteamiento general del autor.

A este capítulo le acompaña una recopilación exhaustiva de las publicaciones de Van Fraassen. La compilación se hace en diversos planos. Primero se relacionan las obras como autor y editor. Segundo, se ordenan sus artículos y capítulos de libro en obras colectivas. Tercero, se enumeran las reseñas, respuestas a críticos y los comentarios sobre temas o ideas de otros pensadores. También hay una sección de miscelánea. Por último, se ofrecen las publicaciones de otros autores sobre la filosofía de Van Fraassen.

A continuación, Inmaculada Perdomo escribe «Scientific Activity as an Interpretative Practice. Empiricism, Constructivism and Pragmatism». Ahí analiza tanto el papel de los sujetos en la elaboración de las representaciones científicas como el parecido de familia entre el empirismo estructuralista de Van Fraassen y el pragmatismo americano, en cuanto al papel de los sujetos en su uso de los modelos en la ciencia. En ese sentido, Perdomo mantiene —desde el acuerdo con el autor— que su relación con el



pragmatismo americano abre nuevas perspectivas para el estudio del papel del proceso de toma de decisiones de los sujetos en la ciencia.

Después, Valeriano Iranzo presenta un texto crítico con la concepción de los modelos científicos de Van Fraassen. En el trabajo «Models and Phenomena: Bas van Fraassen's Empiricist Structuralism», Iranzo sostiene que los criterios para la consideración de un modelo científico como representativo de Van Fraassen no pueden ser los únicos, pues piensa que también hay que tener en cuenta su capacidad como modelos de transmitir conocimiento. Porque, a su juicio, en la idea de representación también es relevante la existencia de una relación con la realidad.

Bas van Fraassen inicia la segunda parte del volumen, titulada «Models and Representations», con su capítulo «The Criterion of Empirical Grounding in the Sciences». Ahí estudia cuatro casos de la historia de la ciencia, para destacar el papel de la fundamentación empírica de las teorías a través de la medición. Así, analiza la medición de la fuerza del vacío de Galileo, la máquina de Atwood, el interferómetro de Michelson y Morley, y qué se mide en la mecánica cuántica. El autor subraya la importancia de las teorías en las decisiones sobre cómo entender la medición en los modelos científicos.

También la profesora María Carla Galavotti trata el problema de la representación y los modelos científicos desde la perspectiva de las pruebas empíricas (*evidence*). Pero, a diferencia de Van Fraassen, lo hace desde una perspectiva general. Analiza ese tema mediante los ejemplos de dos disciplinas, como son derecho y medicina, que le han dedicado a este tema una extensa bibliografía. Trata también de extraer consecuencias para el terreno de la filosofía de la ciencia. Principalmente habla de la desaparición de una frontera nítida entre el contexto del descubrimiento y el contexto de la justificación. A ello ha contribuido Van Fraassen, también sobre la base de sus concepciones acerca de las pruebas empíricas.

La tercera parte está dedicada a los modelos y su relación con la realidad. Comienza con el artículo de Ángel Nepomuceno «Scientific Models of Abduction: The Role of Non Classical Logic». El autor centra su investigación en la abducción. Aunque Van Fraassen la ha rechazado en repetidas

ocasiones, Nepomuceno piensa que es posible mostrar una versión que cabría dentro del marco de las ideas de Van Fraassen, en cuanto que considera que la lógica es básica para la filosofía de la ciencia, de modo que Nepomuceno usa esta idea para defender su tesis sobre la abducción. Para eso propone considerar la abducción no desde la lógica clásica, sino desde la perspectiva de las lógicas multimodales, dentro del ámbito de las lógicas no clásicas.

Tras esa propuesta, Stathis Psillos presenta «The View from Within and the View from Above: Looking at Van Fraassen's Perrin», donde analiza y critica la posición de Van Fraassen en un artículo reciente. En ese trabajo, Van Fraassen presenta una interpretación antirrealista de la explicación del movimiento browniano por parte del físico Jean Perrin. Pero, ante esta interpretación, Psillos responde en una dirección muy distinta. Desde una perspectiva realista, considera que, en el caso estudiado, los defensores de la teoría molecular pensaban que era posiblemente verdadera y no una mera representación. En esa línea de argumentación, aprovecha para criticar la afirmación de Van Fraassen según la cual las representaciones que surgen del uso de instrumentos científicos no son más que alucinaciones públicas.

La última parte del libro aborda dos asuntos: la explicación científica y los juicios de valor epistémicos. El primero de ellos lo trata Margarita Santana en el artículo «Explanation as a Pragmatic Virtue: Bas van Fraassen's Model». La autora sitúa el modelo de explicación científica de Van Fraassen en el contexto de los modelos precedentes, para resaltar las aportaciones del autor a ese panorama. En ese sentido, se destaca el carácter pragmático del modelo y la incorporación de actores, contextos y audiencias en su consideración. Asimismo, se señala que cada modelo de explicación científica responde en realidad a una teorización más profunda desde posiciones filosóficas distintas.

«Values, Choices, and Epistemic Stances», de Van Fraassen, cierra el volumen. En este trabajo, su autor critica la perspectiva de Quine sobre la epistemología naturalizada (y la posición naturalista en filosofía de la ciencia de Giere) y defiende la posibilidad de la existencia de juicios de valor epistémicos en la evaluación de las teorías cien-



tíficas. Esta defensa se hace desde la perspectiva de la existencia de actitudes epistémicas en vez de dogmas. Pero, en todo caso, concluye que la epistemología tiene también un papel normativo y no sólo de evaluación de medios a fines.

Visto el volumen en conjunto, la calidad del elenco de capítulos que se recogen en este libro lo convierten en una referencia obligada en el estudio de la filosofía de Van Fraassen. Debido a la variedad de los temas que trata y a la profun-

didad filosófica de las aportaciones expuestas, el lector tendría delante no sólo un fresco general de las ideas del autor tratado, sino también la situación de esas ideas dentro del marco de la filosofía de la ciencia más actual. Por todo eso, es ciertamente recomendable su lectura y estudio, a lo que contribuye la claridad expositiva de los textos publicados en el libro.

Rafaela GARCÍA ELSKAMP



REVISORES

Inmaculada PERDOMO REYES (Universidad de La Laguna-ULL)

Domingo FERNÁNDEZ AGIS (ULL)

Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO (ULL)

Roberto RODRÍGUEZ GUERRA (ULL)

Antonio PÉREZ QUINTANA (ULL)

Pablo LÓPIZ CANTÓN (Universidad de Zaragoza)



ULL | Universidad
de La Laguna