

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 12, No. 24, Julio-Diciembre 2020, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Mónica Lobatón Díaz, Servicios editoriales y de impresión, Enrique Rébsamen 124, colonia Narvarte Poniente, 03020, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir en diciembre de 2018, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ISOC, REDIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS, Dialnet.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 12 — Número 24

Julio-Diciembre 2020



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Información general

Objetivos científicos

Metafísica y Persona es una revista de difusión internacional y carácter académico, cuyo objetivo principal es la transmisión y discusión de los resultados de las últimas investigaciones en el ámbito que reflejan su título y subtítulo, mediante la publicación de Artículos y Notas inéditos y de contrastado valor científico.

Pretende ser un lugar de encuentro y difusión de estudios que ahonden en las relaciones entre filosofía, conocimiento y vida, y que, por su calidad, originalidad y rigor, representen un claro avance en el saber y una contribución de relieve en el campo científico de las materias que abarca.

Cobertura temática

El eje central de la revista es la realidad de la persona. Los artículos publicados en ella abordarán el estudio de la persona desde los distintos puntos de vista que permiten conocerla mejor. El lector encontrará, por tanto, trabajos de Filosofía, Teología, Sociología, Psicología, Psiquiatría, Neurociencia, Medicina y otros saberes centrados en el hombre. No obstante, la revista otorga una especial atención a la Antropología filosófica y, muy en particular, a la Metafísica de la persona, pues son ellas las que dan sentido y sirven de fundamento al resto de saberes sobre el ser humano.

Público al que se dirige

Metafísica y Persona se dirige especialmente a la comunidad científica y académica y, más en concreto, a aquellos investigadores de Instituciones Universitarias y otros Centros afines que, sobre todo desde una perspectiva filosófica, dedican todo o parte de sus trabajos a mejorar el conocimiento de la persona, necesitado de una constante revisión y puesta al día.

No obstante, por las múltiples orientaciones que acoge, la Revista está también abierta a un público más amplio: a todos aquellos que, dotados de una base filosófica y de cierta formación en los saberes acerca de la existencia humana, desean profundizar en el conocimiento de la persona.

Carácter de las contribuciones

Las contribuciones enviadas a *Metafísica y Persona* han de ser inéditas en cualquier idioma y no estar sujetas a revisión para ser publicadas en ninguna otra revista o publicación, ni digital ni impresa. En principio, los artículos se publicarán en la lengua en que hayan sido redactados, aunque en ocasiones, de acuerdo con el autor, podrán ser traducidos al castellano o al inglés.

Los artículos y las notas son sometidos a un arbitraje doble-ciego. Para ser publicados, los artículos han de obtener dos dictámenes favorables. Las notas, sin embargo, podrán ser admitidas con un solo dictamen positivo y rechazadas con un solo dictamen negativo.

Más detalles en relación a este extremo figuran en las Normas editoriales.

Datos generales (*edición, difusión, identificación y contacto*)

Metafísica y Persona es coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Nació como revista electrónica, pero hoy se ofrece a los lectores tanto en formato digital como en papel.

En su versión impresa, la revista se distribuye, con alcance internacional, mediante intercambio, donaciones e inscripciones (ver Suscripciones).

Identificación esencial

Título: Metafísica y Persona

Subtítulo: Filosofía, conocimiento y vida

Carácter: Revista filosófica

Periodicidad: Semestral

Difusión: Internacional

ISSN en línea: 1989-4996

ISSN impreso: 2007-9699

Lugar de edición, año de edición y entidad editora

- Málaga (España), Universidad de Málaga (Grupo PAI, Junta de Andalucía, HUM-495)
- Puebla (México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Facultad de Filosofía y Humanidades, y Departamento de Investigación)

Año de fundación: 2009

Dirección postal y electrónica

- Departamento de Filosofía
(Tomás Melendo Granados)
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos E-29071 MÁLAGA (España)
contacto@metyper.com

- Departamento de Filosofía
(Livia Bastos Andrade)
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago
72410 PUEBLA (México)
livia.bastos@upaep.mx

Consejo Directivo

Director:	Melendo Granados, Tomás (Universidad de Málaga)
Subdirectores:	Martí Andrés, Gabriel (Universidad de Málaga) Bastos Andrade, Livia (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)
Secretarios:	García Martín, José (Universidad de Granada) Castro Manzano, José Martín (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)
García González, Juan A. (*Universidad de Málaga*)
Jiménez, Pablo (*University, of Notre Dame, Australia*)
Lynch, Sandra (*University, of Notre Dame, Australia*)
Porras Torres, Antonio (*Universidad de Málaga*)
Rojas Jiménez, Alejandro (*Universidad de Málaga*)
Villagrán Mora, Abigail (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, *Universidad de Sevilla, España*
Brock, Stephen L., *Università della Santa Croce, Italia*
Caldera, Rafael T., *Universidad Simón Bolívar, Venezuela*
Casales García, Roberto, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Clavell, Lluís, *Università della Santa Croce, Italia*
D'Agostino, Francesco, *Università Tor Vergata, Italia*
Donati, Pierpaolo, *Università di Bologna, Italia*
Falgueras Salinas, Ignacio, *Universidad de Málaga, España*
González García, Ángel L. (†), *Universidad de Navarra, España*
Grimaldi, Nicolás, *Université de Paris-Sorbonne, Francia*
Hittinger, Russell, *University of Tulsa, Oklahoma*
Jaulent, Esteve, *Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), Brasil*
Livi, Antonio (†), *Università Lateranense, Italia*
Llano Cifuentes, Carlos (†), *Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México*
Medina Delgadillo, Jorge, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Morán y Castellanos, Jorge (†), *Universidad Panamericana, México*
Pithod, Abelardo, *Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina*
Pizzutti, Giuseppe M., *Università della Basilicata, Italia*
Peña Vial, Jorge, *Universidad de los Andes, Chile*
Ramsey, Hayden, *University of Nostre Dame, Australia*
Redmond, Walter, *University of Texas, E.U.A.*
Reyes Cárdenas, Paniel Osberto, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Sánchez Muñoz, Rubén, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Sánchez Sorondo, Marcelo, *Pontificia Accademia delle Scienze, Italia*
Vigo, Alejandro, *Universidad de Navarra, España*
Wippel, John F., *University of America, E.U.A.*
Zagal, Héctor, *Universidad Panamericana, México*

Contenido

Artículos

<i>Metafísica y política del amor intelectual a Dios en la ética de Spinoza</i> Adriana Menassé.	11
<i>El problema de la actitud como acceso a lo trascendental. Fenomenología de la actitud natural</i> Ramsés Leonardo Sánchez Soberano.	29
<i>“Retour à la philosophie”. La sociología como “mediación metafísica” en la obra de J. Freund</i> Juan Carlos Valderrama Abenza.	47
<i>La comprensión dinámica del cuerpo en Leibniz</i> Roberto Casales García.	69
<i>En torno a algunas consecuencias de la interpretación heideggeriana de la mónada como representación en Leibniz</i> Hardy Alberto Neumann Soto	85
<i>Bernard Lassus: una práctica “des-medida” para el paisaje</i> Massimo Venturi Ferriolo Traducción: Luis Ignacio Arbesú Verduzco	101
<i>Una aproximación a las actitudes constructivas del bien común a partir del De Nabuthe de Ambrosio de Milán</i> Jorge Medina	115

Notas críticas

<i>Las personas de Ayer</i> J.-Martín Castro-Manzano.	145
<i>A Critical note on Moral emotions and social moral conflicts</i> Paniel Reyes Cárdenas	155

Reseñas

Trapanese, E., Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2018, 299 pp
Leonarda Rivera163

Dewey, J., Una estética de este mundo, ed. de Luis Arenas, Ramón del Castillo y Ángel M. Faerna, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, 447 pp
Laura Elizia Haubert
Fabio Campeotto
Claudio Marcelo Viale168

González Di Pierro, E. (Coord.), Edith Stein. Filósofa del siglo XX para el siglo XXI. Miradas latinoamericanas, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2019, 227 pp
José Alfonso Villa Sánchez174

Normas editoriales181

ARTÍCULOS

Metafísica y política del amor intelectual a Dios en la Ética de Spinoza

*The metaphysics and politics of the intellectual love of God
in Spinoza's ethics*

ADRIANA MENASSÉ¹
Universidad Veracruzana, Xalapa
amena993@gmail.com

RESUMEN

¿Cuál es el más alto propósito al que puede aspirar el ser humano? ¿Qué clase de sociedad sería la más deseable según la visión que nos presenta Spinoza en su Ética? El presente trabajo quiere explorar la noción de “amor intelectual a Dios” tal como se despliega en el capítulo V de su obra magna, con el fin de ponderar la empresa a la que el filósofo dirige sus esfuerzos, las liberaciones que en ella se vislumbran, pero también los sacrificios filosóficos y existenciales que comporta. ¿Es la beatitud el verdadero bien supremo de la Ética? En este trabajo exploramos la posibilidad de que la consideración tolerante de los otros y la disposición a la amistad constituyan el verdadero motor del sistema.

Palabras clave: tolerancia, beatitud, responsabilidad

ABSTRACT

What is the highest good man can seek? What kind of society can we propose according to Spinoza's Ethics? This paper explores the notion of “intellectual love of God” as presented in Part V of the Ethics dwelling on the emancipatory elements it brings forth as much as the existential and philosophical costs it entails. Is the intellectual blessedness Spinoza offers the real *summum bonum* of the Ethics or, as we suggest, it is political peace, tolerance and a friendly disposition towards one another the true aim of his system?

Keywords: tolerance, blessedness, responsibility

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1468-3300>

Introducción

Spinoza y el spinozismo se han convertido, en los últimos tiempos, en un referente filosófico para el pensamiento que busca trazar un nuevo paradigma. Este se asienta en la crisis ambiental y ecológica que hoy nos convoca poniendo en cuestión la centralidad de lo humano y de la moralidad propias de la tradición humanista. Volver a Spinoza se plantea como una manera de romper lo que algunos perciben como “soberbia humana” frente a una “naturaleza” convertida en reservorio de bienes de consumo, para volver a una noción armónica, integral y holística de nuestro lugar entre el conjunto de los seres.² Hay que recordar que la radical ruptura que plantea el pensamiento de este discreto y cauteloso autor se enfrentaba a un orden dominado por las guerras de religión, era peligrosamente vigilado por la Inquisición y por ortodoxias que difícilmente admitían cuestionamientos a sus creencias. Este es, consideramos, el contexto y el sustrato de su pensamiento, y entenderlo no acota su poder, sino que ilumina el lugar en que se gesta su proyecto. Con todo, es posible releerlo desde otras coordenadas y acudir a sus intuiciones para ponderar nuevas interrogantes. La beatitud, bien supremo y objeto último de la Ética, aparece como el horizonte al que el ser humano ha de aplicar su fuerza y entendimiento para alcanzar la paz, es decir, la felicidad. Es esta idea la que nos convoca y quisiéramos revisar aquí, no para negar que nos encontremos en una crisis civilizatoria sino para saber si es en este marco donde habremos de encontrar nuestras orientaciones.

El amor intelectual a Dios representa, en la obra de Spinoza, el fin más alto de la Ética, culminación de su exposición y de su método, así como la realización más completa de nuestra capacidad racional. Se trata de la forma más perfecta del amor y, por lo tanto, la más gozosa y la más duradera. Pues nada puede destruir nuestro amor a Dios. A diferencia del amor que nos une a otros y de la alegría que este amor supone, el amor a Dios no puede verse mermado, frustrado o traicionado, ya que Dios es eterno y el amor que nos une a él participa de esa eternidad. Hay que recordar la definición de amor que hace Spinoza: “el amor no es sino la alegría acompañada por la idea de una causa exterior”.³ En la medida en que la alegría y el conocimiento pleno (pues el amor a Dios es

² *Ética* III, Prop. 13, scholium. Nos referimos a la visión cada vez más extendida de la llamada “ecología profunda” según el trabajo del filósofo noruego, Arne Naess, así como de muchos de sus seguidores. Naess distingue entre la ecología superficial que considera el problema ambiental a partir de una sustentabilidad concebida en términos de lo que es útil a la vida humana, y una perspectiva que busca descentrar la primacía de lo humano en favor de lo que llama “igualitarismo biocéntrico”. La obra de Spinoza aparecería como pilar y punto de partida para estas reflexiones; habría que ver, sin embargo, si su propuesta no termina siendo incongruente al negar el lugar central del ser humano pero, a diferencia de Spinoza, hacer reclamos morales a su actuación. Dicha discusión, sin embargo, sale fuera del marco del presente trabajo.

³ SPINOZA, B., *Ética*, traducción de Vidal Peña, 3ª ed., Madrid: Alianza Editorial, 2016, pp. 228.

idéntico al conocimiento mismo de Dios); en la medida en que consideremos a Dios la causa externa de nuestra alegría, Dios se convierte en la razón de nuestra bienaventuranza volviendo dicho amor inquebrantable y completo.

La manera en que Spinoza comprende la noción de Dios es, por supuesto, el núcleo de los conflictos que causara en su momento y el tema central de nuestra propia reflexión. Como es sabido, para Spinoza Dios es idéntico a la naturaleza, “Dios, o sea, la naturaleza” (*Dios sive natura*) significa que todo lo que sucede en el mundo es producto de las leyes de la naturaleza, o sea, de Dios. Así, la completud, el conjunto de las causas de todo lo existente es, de hecho, uno de los contenidos de ese amor intelectual a Dios. Se trata del conocimiento de la necesidad que brota de la esencia de las cosas en la medida en que dicha esencia consiste en el deseo universal de perseverar en el ser (todo, por la naturaleza de su esencia busca perseverar en su ser).⁴ Y es, justamente ese deseo, ese *conatus*, el que, al prosperar y ensanchar las posibilidades de existencia del ente le proporciona satisfacción y alegría. A esto Spinoza le llama “pasar a una mayor perfección” o incluso pasar o adquirir “una mayor realidad”. El paso de una menor perfección a una mayor da cuenta del afecto de la alegría. Pasar de una mayor perfección o realidad a una menor, da como resultado el afecto de la tristeza.⁵ Como sabemos, para Spinoza hay sólo tres afectos fundamentales: la alegría, la tristeza y el deseo mismo. Todos los demás afecciones del alma son combinaciones o derivados de estos tres. En este sentido, la libertad individual, tal como la conoce y pondera la tradición filosófica, se convierte en la *Ética* en una mera ilusión provocada por el conocimiento inadecuado de las cosas, eso que Spinoza llama “imaginación”. Para Spinoza la única libertad que le es dada al ser humano es la del conocimiento, es decir, la de comprender adecuadamente la necesidad que rige la naturaleza. Al comprender correctamente dicha necesidad, es decir, al conocer “desde la perspectiva de la eternidad” el orden absoluto de las cosas, el ser humano deja de ser sometido al poder de las pasiones tristes y así alcanza la felicidad.

Puede alcanzar otras cosas también: si comprende con lucidez la inadecuación de sus sentimientos de envidia, frustración y odio; si comprende que es sólo su conocimiento incompleto de las cosas y, por lo tanto, la imaginación que suple al conocimiento la que asocia su tristeza a una causa externa; si comprende que, en realidad, toda tristeza y toda alegría están en Dios, es decir, son

⁴ E. III, Prop. 6.

⁵ SPINOZA, B., *Ética*, p. 224. Parte III, prop. XI, Esc: Vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante entenderé por *alegría*: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por *tristeza*, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección. Además, llamo al *afecto de alegría*, referido a la vez al alma y al cuerpo, “*placer*” o “*regocijo*”, y al de la *tristeza*, “*dolor*” o “*melancolía*” (énfasis en el original).

causa de la propia naturaleza y, por lo tanto, dependen de la manera en que las comprendemos y nos vinculamos a ellas, entonces lo que sí puede alcanzar el ser humano es la libertad. Esta libertad hay que entenderla por la vía negativa como capacidad de desligarse de los afectos tristes para ligarse a afectos alegres. Los afectos alegres son los que están anclados en la virtud, es decir, los que ponen a la persona en contacto con su poder y con su capacidad de actuar, en lugar de abandonarse a una condición pasiva, a aquella en la que se ve sujeto a dichas pasiones. Los afectos pasivos (tristes) están asociados a una disminución de la potencia vital y ligados (a través de la imaginación) a una causa externa (inadecuada e imaginaria). De allí que la tarea que ha de emprender el ser humano, si quiere ser libre, si quiere tener el máximo control posible sobre sus afectos (puesto que nunca ha de lograrse enteramente) y, sobre todo, vivir una vida feliz, consiste en comprender de manera cabal y adecuada esta condición universal de lo existente. Tal comprensión le permitirá ejercer su virtud –su capacidad racional o poder– para desligarse de las falsas ideas de la imaginación (afectos tristes que asocian nuestro mal a algo o a alguien como causa) y ligarse a ideas adecuadas (a la comprensión de que todo responde a una causalidad natural). Entonces la envidia se trastoca en generosidad, la frustración en amistad y el odio en aceptación y armonía.⁶ Hay, por cierto, algunos afectos alegres, como el amor, que le son útiles al ser humano en la medida en que le permiten pasar a una mayor potencia o poder; esos han de conservarse. Al estar ligados a una causa externa, sin embargo, resultan frágiles e inconstantes.

Aún hay algo más que nos ofrece la propuesta ética de Spinoza: no sólo la vida individual será más feliz en la medida en que podamos acrisolar los afectos de ira, rencor, envidia o frustración para colocarnos en un estadio de amistad, aceptación y apertura emocional, sino que la vida de las sociedades en conjunto alcanzarán la comprensión mutua, la tolerancia y la paz. Las guerras, podría inferirse, son producto de las pasiones, de esas afecciones tristes asociadas a una causa externa. La causa externa es siempre el enemigo, el culpable de nuestra tristeza, y contra él se enfila nuestro odio, pasión destructiva por antonomasia de la que solo pueden emanar nuevas tristezas.

No es poco, en realidad, lo que nos ofrece esta visión, y no ha de descartarse por imposible o, en todo caso, no con apresuramiento o ligereza. Por otro lado, el tenaz racionalismo de este singular filósofo redundante en una especie de disposición mística o beatitud intelectual que habremos de abordar más adelante.

⁶ SPINOZA, B., *Ética*, Parte IV, Apéndice, cap. IV. “Por ello, el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo del que se sirve para regir todos los demás, es el que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a concebir adecuadamente todas las cosas que puedan ser objetos de su entendimiento”.

Y, sin embargo, algo inquieta al ánimo y desvela al entendimiento. Porque la felicidad como mera potencia de la razón (que comprende y acepta un mundo sin fracturas) parece contrariar la potencia del acto que se ejerce en el mundo como acción verdadera. El gozne de la condición humana en tanto ser condicionado pero también principio y apertura, se resuelve en favor de la sola contemplación o comprensión de dichas determinaciones. Quisiéramos revisar los presupuestos de la felicidad spinozista –*summum bonum* o bien supremo (aquel que no se desea en función de ninguna otra cosa sino por sí mismo)– y sugerir que se adhieren a una visión pesimista del mundo y así, en última instancia, a una pasión triste. Alternativamente, la visión de una vida política desasida de las tensiones religiosas y del fanatismo se anuncia como el motor último de esta metafísica, y no al contrario.

1. El sistema

Un mundo perfecto; un mundo donde todo sucede como debe de suceder no por un criterio “imaginario” que supone que las cosas pueden ser de una manera distinta de la que son, sino a partir de la necesidad con la que ciertas causas conducen a determinados efectos; un mundo que supone que todo lo existente se encuentra inscrito en Dios, sustancia única y absoluta de todo acontecer.⁷ La libertad, como se ha dicho, es una ilusión, y Spinoza insiste en que “los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan”.⁸ Sin duda, un mundo así deja muy poco espacio para la acción significativa; de hecho, el único margen abierto para tal libertad es el conocimiento adecuado de las causas eternas. Sólo las ideas adecuadas, es decir, sólo la comprensión de la causalidad irreductible tanto respecto al mundo físico (modo de la extensión) como mental (modo del pensamiento) permiten al hombre actuar y no ser sujeto (esclavo) de sus pasiones. El orden geométrico va concatenando definiciones, axiomas, lemas y proposiciones para erigir el edificio con el que busca demostrar que los errores de nuestro pensamiento nos mantienen atados a la penuria que caracteriza, o ha caracterizado, la vida humana, y que sólo en la medida en que emprendamos el camino de la razón lograremos una existencia pacífica y dichosa. Para ayudar a tal fin, expo-

⁷ SPINOZA, B., *Ética*, I, Prop. XV, Esc., p. 78: “Digo, pues, que todas las cosas son en Dios, y que todo lo que ocurre, ocurre en virtud de las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios y se sigue (como en seguida mostraré) de la necesidad de su esencia”. Y luego: “Con esto he explicado suficientemente lo que prometí en primer lugar. Mas para mostrar ahora que la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente ficciones humanas, no harán falta muchas palabras. Creo, en efecto que ello ya consta suficientemente... y, además, en virtud de todo aquello por lo que he mostrado que las cosas de la naturaleza acontecen todas con una necesidad eterna y una suprema perfección”. SPINOZA, B., *Ética*, I, Apéndice, p. 112.

⁸ SPINOZA, B., *Ética*, Parte III, Prop. II, Esc., p. 216.

ne su *Ética* obedeciendo a dicha disciplina, un método que no le permite abandonarse a las inadecuadas ideas de la imaginación, sino que lo obliga, por mor de su misma lógica, a proseguir dentro del orden que se ha fijado.

La intención de la *Ética*, me parece, queda expresada de modo conciso en el Escolio de la Proposición 10 de la Parte V, que dice:

Pues si tuviésemos también presentes la norma de nuestra verdadera utilidad, así como la del bien que deriva de la amistad mutua y la sociedad común, y el hecho, además, de que el supremo contento del ánimo brota de la norma recta de vida, y de que los hombres obran, como las demás cosas, en virtud de la necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa o el odio que de ella suele nacer ocuparía una mínima parte de nuestra imaginación, y sería fácilmente superada.⁹

Como se ve, se trata de una ética utilitarista en el más alto nivel, que parte de que todas las criaturas buscan su interés propio, y ese interés determina su máxima realización y potencia; dicha ética, por cierto, habría de convertirse posteriormente en la base de la sociedad liberal capitalista donde el libre emprendimiento y la búsqueda egoísta de dicho interés se convierte en condición y garantía de la prosperidad general. Pero es también una ética taciturna, una que supone que el sufrimiento es el sustrato de todo vivir, y tanto, que a evitar tal sufrimiento han de abocarse todas nuestras potencias racionales. La felicidad entendida como conformidad con el mundo tal cual es, como un desprendido sentimiento de paz y aceptación, no pocas veces asociado al estoicismo, representa la visión del bien supremo en la *Ética*; subrepticamente, a lo largo de sus páginas parece entreverse que este maravilloso edificio geométrico cobra pleno sentido en su intención de acabar con las guerras religiosas, los prejuicios malsanos y las violencias asesinas. Si bien la “beatitud”, aquel estado de aquiescencia feliz, es el estado más sublime del hombre según este esquema, el trazo que de ella hace Spinoza parece apasionadamente adherido a una esperanza de amistad entre los pueblos; pasión y esperanza que, en todo caso, no son contrarias a la razón sino, como pudiera decir Kant, conformes a ella. Y, sin embargo, de acuerdo con el propio sistema spinozista, dicha esperanza revelaría la huella de su congoja.

2. El método

El *more geométrico* que Spinoza toma de Descartes se propone ofrecer un método que no derive hacia el ámbito de la imaginación, sino que produzca las ideas claras y distintas que habrán de conducir certeramente a la verdad.

⁹ E. V, Prop. 10, Esc., p. 431.

Por la misma vía, sin embargo, Spinoza llega a conclusiones diametralmente distintas a las de Descartes en más de un punto central de su pensamiento, lo cual nos enfrenta a una paradoja, como intentaremos mostrar a continuación.

El método matemático o geométrico constituyó la respuesta de los filósofos del siglo XVII a la tradición silogística de la Edad Media, cuyos excesos habían desdibujado la utilidad de la lógica. Descartes consideraba que el silogismo y la mayor parte de las demás instrucciones escolásticas “sirven más bien para explicar a otros las cosas que se saben o incluso, dice, para hablar sin juicio de las que se ignora, más que para aprenderlas”.¹⁰ Descartes logra, dice Jean-Paul Margot, “lo que ni Aristóteles ni la Escolástica hubieran podido concebir, a saber, la completa sumisión de la física a la jurisdicción matemática, y la reducción de todas las ciencias a la matemática universal, es decir al orden y a la medida”.¹¹ Se trata del fin de la concepción aristotélica del conocimiento como adecuación del pensamiento a la realidad, para fundar la realidad misma como objeto de conocimiento a través de su correcta definición. El orden cartesiano no designa algo real sino que es él quien lo crea a través de constituirlo como tal objeto; en este sentido se habla de “invención”. No sorprende, por lo tanto, la acusación de que el método matemático planteara, en última instancia, una petición de principio.¹²

¹⁰ Jean-Paul Margot dice: “La discusión del método geométrico aparece encarada en las Reglas para la dirección del espíritu desde una decisiva oposición entre ‘los conocimientos tan sólo probables de los escolásticos (*omnes probabiles tantum cognitiones*)’, y el conocimiento cierto e indudable. Contra ‘las máquinas de guerra de los silogismos probables de los escolásticos, tan apropiadas para las disputas’, Descartes afirma que [...] aquellos que buscan el recto camino de la verdad, no deben ocuparse de ningún objeto del que no pueden tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas o geométricas”. MARGOT, J.-P., “A propósito del more geométrico en Descartes y Spinoza”, en *Praxis filosófica*, núm. 29, julio-diciembre, Cali, 2009, p. 3.

¹¹ MARGOT, J.-P., “A propósito del more geométrico...”, p. 3.

¹² Ferrater Mora explica que la expresión “círculo cartesiano” para referirse a la petición de principio en lo que respecta a Descartes, se remite al razonamiento falaz en el que estaría incurriendo Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. “El círculo surge cuando aquello que debe ser confirmado de la cosa investigada requiere la prueba extraída de la cosa investigada”. La objeción más famosa se encuentra en las *Instancias* de Gassendi: “Usted admite que una idea clara y distinta es verdadera porque Dios, que es el autor de esa idea y que no puede ser engañado, existe; y, por otra parte, usted admite que Dios existe, que es creador y veraz porque tiene de él una idea clara. El círculo es evidente”. La crítica de Arnauld al círculo cartesiano puede encontrarse en las *Cuartas Objeciones* de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, así como la respuesta que Descartes da a tal objeción. En breves palabras, Arnauld dice que es Dios quien, para Descartes, garantiza la verdad de las ideas claras y distintas y a la vez es la clara y distinta percepción de la idea de Dios la que nos asegura su existencia, sobre la base de la cual garantizamos la veracidad de todas las ideas claras y distintas, incluida la idea de Dios. En el fondo, el llamado círculo cartesiano es una variante (fundamentada en la idea de infinitud) de la más famosa prueba ontológica sobre la existencia de Dios, propuesta por Anselmo de Canterbury y considerada también falaz por un gran número de filósofos. Citado en el *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel filosofía, 2004. En su comentario a las *Meditaciones*, Arnauld escribe: “La primera razón que nuestro autor da para demostrar la existencia de Dios, empresa que acomete en su tercera meditación, contiene dos partes: es la primera que Dios existe, puesto que su idea está en mí; y la segunda, que yo, poseyendo una idea tal, sólo de Dios puedo proceder. En cuanto a la primera parte, sólo hay una cosa que no puedo aprobar, a saber: que, habiendo sostenido el señor Descartes que,

En su carta a Mersenne, Descartes defiende su método contra esta acusación diciendo que era el más perfecto de los métodos de demostración y no, como se pretendía, un paralogismo.¹³

Sea que el método dialéctico le permita o no a Descartes sortear la sospecha de una petición de principio, la misma duda parece afectar al *more geométrico* de Spinoza. Gran admirador de Descartes, si bien con diferencias esenciales en sus puntos de partida y de llegada, Spinoza se adhiere al método matemático o geométrico como garantía del rigor que lo llevará a demostraciones basadas sólo en ideas necesarias, y que le permitirán acercarse a la verdad y eludir las ideas inadecuadas surgidas de la imaginación. No es imposible, por cierto, demostrar que la arquitectura de su pensamiento se sostiene en una circularidad no muy distinta a la que afecta al pensamiento de su maestro. Así lo han señalado estudiosos como Vidal Peña, y de la que la cita que a continuación reproduzco no es sino un ejemplo:

La paradoja o ironía dialéctica que se cierne sobre el orden geométrico (y aquí queríamos venir a parar), no puede ser más completa: el concepto de Dios está bien formado (como lo estaría el concepto genético de esfera, obtenido a partir de la idea del semicírculo) porque “expresa la causa eficiente”; pero ¿cuál puede ser esa causa, en Dios, si Dios es causa sui? Sólo los infini-

propriadamente, sólo hay falsedad en los juicios, dice, no obstante, un poco después, que hay ideas que pueden ser falsas (no, en verdad, formalmente, sino materialmente): lo cual me parece contradictorio en sus principios”. R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, edición de Vidal Peña, Oviedo: KRK ediciones, 2005.

¹³ El tema del círculo cartesiano ha sido abordado por un sin número de autores y, desde las Primeras a las Séptimas Objeciones a las que Descartes respondió sobradamente en su momento, sigue dando lugar a las reflexiones y críticas más pertinaces de su método. Conviene, acaso, revisar el magnífico y reciente ensayo de donde el autor explora las dificultades, pero también las posibilidades para salir de dicho círculo. Se trata de echar luz sobre la pertinencia del método para llegar a conclusiones adecuadas. El autor sugiere una vía dialéctica, “*ex concessis*” basada en la aseveración de Platón en *La República* respecto a que “una tesis constituye conocimiento... cuando todas las objeciones quedan refutadas en un intercambio dialéctico de razones” (93). De Teresa muestra cómo esta aproximación dialéctica (conocimiento construido sobre la base de lo que el interlocutor acepta o no puede negar sin contradicción), es la única manera de justificar el argumento según el cual Descartes no estaría incurriendo en tal círculo, pues, como nos recuerda el autor, para Platón el método dialéctico es el único que permite hallar principios verdaderos, “mientras que deja en claro que los ‘axiomas’ de la geometría distan de ser realmente tal cosa, ya que son simples hipótesis”. De Teresa apunta a la posibilidad de que, fuera de la prueba dialéctica, toda construcción conceptual se apoye en puntos de partida que constituyen círculos o peticiones de principio; puntos de partida indemostrables que, a pesar de ello, sostienen el edificio del pensamiento. Cito: “En efecto, una argumentación estructurada de forma *ex concessis* puede abstenerse de generar una regresión al infinito sin incurrir a la vez en ninguna petición de principio. Merece destacarse que, si esto es cierto, la prueba dialéctica (en la que cada objeción se logra rechazar o rebatir de forma *ex concessis*) escaparía al hoy llamado “trilema de Agripa”, cada una de cuyas alternativas, en realidad, había advertido Aristóteles”. El trilema de Agripa “existe si resulta imposible escapar a la elección entre dogmatismo, regreso infinito y circularidad; la consecuencia inmediata es que ningún argumento posee valor probatorio genuino”. DE TERESA, J. M., “El argumento fundamental de la metafísica cartesiana: hacia una interpretación dialéctica”, en *Diánoia*, vol. 63, núm. 81, noviembre 2018-abril 2019, pp. 93-94.

tos atributos que constituyen a Dios. Pero –seguimos preguntando– ¿cómo puede conocerse a través del concepto, una infinitud absoluta? “Mediante un concepto bien formado”, diría Espinosa: es decir, como puede conocerse cualquier cosa. Pero ¿cuál es ese concepto, en este caso? “El de la Definición 6”. Pero –diremos– ¡sí ese concepto incluye la infinitud, o sea, la imposibilidad de que sea “adecuado”! Y aquí el silencio, no se sabe si es irónico.¹⁴

Con gran admiración y cuidado, Vidal Peña expone en su estudio introductorio ésta y otras redundancias y circularidades que el autor encuentra en la extraordinaria construcción *more geometrico* de Baruch Spinoza.

Como ya mencionábamos, tanto Descartes como Spinoza utilizan el método matemático para que sus presupuestos y conclusiones adquieran una cualidad necesaria e indudable; con ese mismo método, no obstante, llegan a planteamientos opuestos sobre al menos dos (o tres) de los principios fundamentales de sus filosofías: Descartes “demuestra” la existencia de Dios en tanto Dios trascendente al mundo y al ser humano, así como la separación entre cuerpo y alma; Spinoza, por el mismo método, llega a la conclusión de la inmanencia absoluta de Dios puesto que todo lo existente es expresión de su sustancia única, y la unidad orgánica e indisoluble de cuerpo y alma. La radical distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, entre la cualidad pensante del ser humano y su naturaleza material–el cuerpo en tanto determinado por las leyes de dicha materia–le permite a Descartes postular la libertad como esencia del alma. Spinoza, al unir radicalmente cuerpo y alma (el alma es sólo la idea o el efecto de los movimientos del cuerpo) excluye la libertad de su sistema y apuesta por un determinismo absoluto. El punto, en realidad, de este recuento, es mostrar cómo el mismo infalible método de ideas claras e incontestables conduce a dos sistemas de comprensión del mundo y de valores en las antípodas uno de otro respecto a cuestiones cruciales.

3. Primordialidad de la política

La noción de beatitud que constituye el amor intelectual a Dios lo plantea Spinoza en el Capítulo V de la *Ética*, donde expone la culminación de su propuesta. Comienza el capítulo diciendo Spinoza: “En esta parte me ocuparé, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea a felicidad”.¹⁵ La potencia del alma es idéntica a la capacidad que ésta tenga para modular exitosamente los

¹⁴ PEÑA, VIDAL, “Introducción”, en SPINOZA, B., *Ética*, edición de Vidal Peña, pp. 38-39.

¹⁵ E, Pr. 415.

afectos, y esa misma potencia o capacidad es la que conducirá al individuo a la felicidad. La potencia del alma, a su vez, “se define por la sola capacidad de conocer”¹⁶ y consiste en la capacidad que tiene el alma de comprender la necesidad y causalidad de las cosas. Eso le permite separar el afecto, especialmente la pasión, de su causa externa para formarse de ella una idea clara y distinta. En la medida en que el afecto pasa de estar asociado a una causa externa, siempre una idea inadecuada, a la captación de su racionalidad interna, es decir, a una idea necesaria, que está en Dios, dicho afecto deja de producir aflicción y, por el contrario, se torna en aceptación y contento. Dice Spinoza:

[...] no hay un remedio para los afectos, dependiente de nuestro poder, mejor que éste, a saber: el que consiste en el verdadero conocimiento de ellos, supuesto que el alma no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas, como hemos mostrado anteriormente.¹⁷

Toda idea adecuada es la que nos lleva a comprender la causa ineludible de alguna cosa, su carácter “natural”, y a aceptarla de manera libre y sin resentimiento. Comprender dicha inevitabilidad de las cosas nos permite actuar con amistad y buena disposición aun en situaciones adversas, produciendo así afectos alegres y una sociedad más venturosa y feliz.

Imaginemos un sismo cuya intensidad produce el derrumbe de un cerro que, a su vez, cae sobre un pueblo cercano afectando a una cantidad indeterminada de personas. No sentimos resentimiento y enojo contra la montaña sino que la desgracia nos une en el deseo de ayudar a las víctimas, de meter el hombro unos por otros para paliar los daños de la mejor manera. El sismo no es algo de lo que podemos culpar a terceros, es simplemente un evento de la naturaleza, es decir de Dios, y por lo tanto los desastres que produce resultan en un impulso que nos une y convoca, y no uno que nos antagoniza o separa. Si nos diéramos cuenta, piensa Spinoza, que este principio de inevitabilidad aplica, igualmente y en la misma medida, a toda la vida social, estaríamos sin duda salvados. Salvados de la guerra, del odio, de la destrucción y la crueldad que ha caracterizado las vida de las sociedades humanas desde su origen. Y todo ese sufrimiento, considera el filósofo, se debe a imaginar que nuestro daño es culpa de “otros” y no producto de la secuencia natural del acontecer; que nadie es propiamente causante de nada sino que el orden mismo de nuestra vida (la naturaleza) trae, a veces, consecuencias felices y desdichadas.¹⁸ Éste es, me parece, el corazón de la propuesta de la *Ética*: una capacidad de comprensión

¹⁶ Prf. Parte V, 420.

¹⁷ Por la Proposición 3 de la parte III. Pr. 4, Part V., 424.

¹⁸ Cf. Cap. V, Prop. II: “Si separamos una emoción del ánimo, o sea, un afecto, del pensamiento de una causa exterior, y la unimos a otros pensamientos, resultan destruidos el amor y el odio hacia la causa exterior, así como las fluctuaciones del ánimo que brotan de esos afectos” (p. 421).

dilatada del orden del mundo que, a su vez, nos permite unir nuestra circunstancia a afectos alegres en vez de quedarnos atrapados en ideas parciales que nos hundirán en afecciones tristes y eventualmente peligrosas.

Toda la ética, nos parece, apunta en este sentido: la comprensión adecuada de la necesidad en el universo nos conduce a una actitud sosegada, de aceptación benigna del acontecer. Comprender adecuadamente, desligarse de la tentación de vincular hechos o consecuencias desafortunadas a agentes externos, y más bien, por el contrario, actuar conforme a lo más justo y bondadoso que requiera la circunstancia, sin odios ni resentimientos; esa es la racionalidad a la que podemos aspirar como individuos y como sociedades. Esta es la paz y la armonía que se encuentran en reserva si respondiéramos a la razón y no reaccionáramos simplemente a nuestra imaginación con su carga de pasiones mayormente destructivas. Dice Spinoza:

Esc.-- Quien ha comprendido rectamente que todas las cosas se siguen en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, y que se producen según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, no hallará en verdad nada que sea digna de odio, risa o desprecio, ni tendrá conmiseración de nadie, sino que se esforzará, cuanto la virtud humana lo permite, en "hacer el bien" —como se dice— y en estar alegre.¹⁹

Esta paz, armonía y benignidad entre los seres humanos, unidas a la comprensión cabal de la necesidad de las cosas que evita el resentimiento y el odio, constituye, dice Spinoza, "el mayor contento que pueda darse".²⁰ Así, razón y felicidad; paz, armonía y felicidad son, para este filósofo, la misma cosa.

Una ética simultáneamente racionalista y pragmática que busca la buena fe y la cordialidad entre los seres; un sistema de pensamiento que propugna la armonía y amistad entre los pueblos, la paz, la tolerancia y la comprensión. Una ética como la que propone Spinoza sería suficiente —y de hecho colaboró sin duda en ello— para fundar una sociedad democrática y liberal, exenta (en gran medida) de los prejuicios religiosos que asolaban las sociedades que le tocó vivir.²¹

¹⁹ IV, 50.

²⁰ "El contento de sí mismo puede nacer de la razón y, naciendo de ella, es el mayor contento que pueda darse". E. IV, 52.

²¹ Conviene recordar que si bien Spinoza vivió y creció en Amsterdam en la época en que allí se gestaban las bases de la sociedad liberal y de la tolerancia religiosa, todavía era extremadamente peligroso pronunciar alguna opinión considerada herética o incluso poco ortodoxa. Su sello, como sabemos, llevaba grabada la palabra "Cautel!", cuidado que apunta a la cautela y a la prudencia necesaria en nuestro trato con "el vulgo". La familia de Spinoza había salido de Portugal huyendo de la Inquisición al igual que muchos judíos españoles con los que Spinoza tuvo amistad. Su propia expulsión de la comunidad judía a la que pertenecía da cuenta del ambiente general de la época.

Nuestro autor, sin embargo, no se conformó con eso. ¿Cuál es la razón, nos preguntamos, para que, habiendo fundado el alma y la acción humana en la naturaleza, a Spinoza le siguiera pareciendo necesario dar un salto hacia esa dimensión espiritual que llama “beatitud”, para que requiriera un orden de sentido que fuera más allá de lo que es preciso y suficiente para el buen vivir? Para ese salto recurre Spinoza al “tercer género de conocimiento”, que es la intuición directa de Dios, es decir, del orden de las cosas en las que cierta unidad armónica de un sinfín de causas eficientes da como resultado el mundo tal como lo conocemos. Esta conciencia instantánea, captada globalmente y no por la sola vía de la razón, es la encargada de conducir el ánimo a esa alegría permanente, a esa dicha del sabio un tanto estoico que Spinoza llama “amor intelectual a Dios”. Lo que la razón alcanza penosamente, la intuición capta en un movimiento único; el conocimiento adecuado del mundo fulgura entonces en su perfección procurándonos el amor y la alegría más perfectos puesto que, siendo Dios eterno, no pueden contagiarse ni contaminarse de su contrario. Se trata de cierto misticismo que, como ha señalado Vidal Peña, acaba en “la implantación gnóstica de la conciencia filosófica” donde “la salvación se obtiene, en definitiva por el conocimiento”.²² Así, libertad, alegría y “acción” muestran ser sinónimos, pues la libertad (acción por antonomasia) es la única posibilidad que tiene el ser humano, por vía del conocimiento, de alcanzar un estado de iluminación, podríamos decir, que lo sustrae de los vanos afanes del odio, el temor y la sospecha. Mientras más se adhiera a este amor y a esta comprensión, más decididamente alcanzará la “suprema perfección humana y resultará afectado por una alegría suprema” de donde nace “el mayor contento posible”.²³

Se trata, sin embargo, de un amor sin reciprocidad, sin exaltación ni apuesta emocional. Si el amor intelectual a Dios no es necesario para la ética de la razón y la amistad que podemos adquirir por el segundo modo de conocimiento y que, como hemos sugerido, constituye el verdadero motor de la *Ética*, ¿estamos frente a una concesión a la humana debilidad que busca, finalmente, un orden de salvación? En el Escolio de la Proposición XXXVI Spinoza se empeña en mostrar cómo tal intuición racional, por llamarla de algún modo, es causa y expresión de la felicidad duradera, de la alegría suprema o “gloria” al que emparenta abiertamente con el vocabulario religioso:

Esc.: En virtud de esto, comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad; a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres. Este amor o felicidad es llamado “gloria” en los libros sagrados, y no sin motivo, pues este amor, ya se refiera a Dios o al alma, puede ser llamado correctamente

²² PEÑA VIDAL, “Introducción”, en SPINOZA, B., *Ética*, p. 422.

²³ SPINOZA, B., *Ética*, V, Prop. XXVIII, p. 446.

“contento del ánimo” que no se distingue en realidad de la gloria (por las Definiciones 25 y 30 de los afectos)...

Y continúa:

He pensado que merecía la pena observar eso aquí, a fin de mostrar con este ejemplo cuánto poder tiene sobre las cosas singulares el conocimiento que he llamado intuitivo o del tercer género y cuánto más potente es que el conocimiento universal que he dicho pertenece al segundo género. Pues, aunque en la Parte Primera he mostrado, en general, que todas las cosas (y, consiguientemente, el alma humana) dependen de Dios tocante a la esencia y la existencia, con todo, aunque aquella demostración sea legítima y esté al abrigo de toda duda, no afecta a nuestra alma del mismo modo que cuando concluimos eso mismo a partir de la esencia misma de una cosa cualquiera singular, que decimos depende de Dios.

¿Es entonces este salto un recurso pragmático para convencer al alma de adherirse a la causalidad perfecta de un mundo sin sentido, de un mundo que carece de *telos*, es cierto, pero que puede ser vivido en paz y armonía, en vez de con aversión y encono? Este carácter pragmático del *summum bonum*, sin embargo, no agota su sentido: el amor intelectual a Dios se revela él mismo como *telos* de la vida humana, aquello en que empeñamos el alma y debemos desear con toda nuestra fuerza pues constituye la forma más alta de la vida y de la dignidad humana. No es menos que esto lo que está en juego en la Parte V de la *Ética*.

Porque en última instancia la felicidad está unida a la virtud en Spinoza tanto como en Aristóteles, si bien esa noción tiene un sentido diferente en cada uno. En este último, la virtud apunta a la realización plena de lo humano en el hombre, en el ser que ha de hacerse plenamente humano a través de la virtud. Si la virtud aristotélica se refiere al punto medio que la recta razón atisba, la virtud spinozista, como la nietzscheana, retrotrae el término a su etimología *virtus*, coraje, valor, hombría. Mucho se ha dicho de la admiración que tuvo Nietzsche por Spinoza y cómo vio en aquella alma y en aquel pensamiento el antecedente del suyo. La voluntad de poder encontraba en el *conatus* el eco de su propia comprensión y el particular ateísmo de Spinoza resonaba, sin duda, en Nietzsche como un repiqueteo propicio. Pero es Nietzsche, me parece, quien más radical y enfáticamente se opone al amor intelectual a Dios, a esa contemplación pura, a esa aceptación racional del destino que es el *summum bonum* de la *Ética* spinozista, con la apuesta apasionada en favor de Dionisios: ese hundirse en el fondo de la sustancia primordial del mundo, del gozo delirante y el sufrimiento enloquecedor; en favor de la tragedia. El héroe trágico nietzscheano representa, justamente, el opuesto de aquel templado ideal de Spinoza; es el hombre que se juega entero, capaz de morir para hacer frente a su destino, no por un oscuro deseo de muerte, sino en honor de aquello que vuelve la vida profunda e inva-

luable. No acepta Nietzsche esa especie de quietismo racional que llevaría a una amistad desapegada y límpida; la vida como pasión, como entrega y sacrificio parece estar en la base de la entera comprensión occidental del mundo.

También Emmanuel Levinas parece estar respondiendo a Spinoza cuando escribe: “El sufrimiento es una extinción de la felicidad, y no es exacto decir que la felicidad es una ausencia de sufrimiento”.²⁴ Partir, como hace Spinoza, de que el objeto de la ética es evitar el dolor supone una visión hondamente pesimista donde la entrega y el gozo que tomamos en vivir nuestra vida queda eclipsado. Lo primario es el gozo, dice Levinas. Pero no lo es todo, está todavía la responsabilidad, el orden de la ética y la posibilidad de un porvenir. En Spinoza, el presente es eterno. No hay salida alguna de esa serie de determinaciones que constituye la sustancia única, Dios. Y si todo lo particular ha de ser devuelto a la sustancia primera de donde toma su sentido, difícilmente puede pensarse en sí ni separarse de una totalidad que lo anula. Se trata, dice Dan Arbib, de un pensamiento que promueve la ontología de la plenitud, que vuelve imposible cualquier interrupción de la lógica del ser, ningún punto de fuga, ninguna posibilidad de pensar lo individual ni, mucho menos, de pensar lo individual como punto de partida. Así, el hombre está impedido para plantearse un mañana distinto y para recrear su mundo; impedido, como dirá Hannah Arendt, para perdonar y recomenzar. Para Spinoza el mundo está completo en su perfección y nada hay que el ser humano pueda hacer para sostener, revelar o engrandecer su gloria. Que la libertad sea un hecho patente o una ilusión no es algo que pueda ser decidido racionalmente puesto que aparece como la forma en la que ideamos e hilvanamos nuestra vida. No hay escapatoria al postulado de la libertad en tanto acción eficiente, aun si ésta resultara ilusoria. Situarse en uno u otro polo de la mirada descubre tan sólo una disposición espiritual, un límite al pensamiento. Y es justamente esa disposición la que traza la línea que aquí nos convoca.

4. La metafísica

La influencia del pensamiento estoico en la filosofía de Spinoza es algo generalmente aceptado por los estudiosos. Si bien las referencias explícitas de Spinoza a dicha escuela son escasas, las consonancias y referencias indirectas son numerosas. En su texto sobre el momento estoico en la ética de Spinoza, Alexandre Matheron señala los tres momentos conocidos en los que Spinoza se

²⁴ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, traducción de Daniel E. Guilloit, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, p. 134. “La vida, que es vida *de* algo, es felicidad. La vida es afectividad y sentimiento. Vivir es gozar de la vida. Desesperar de la vida sólo tiene sentido porque la vida es, originalmente, felicidad”.

refiere a los estoicos, así como la razonable suposición de que conociera los escritos de Séneca, de que hubiera leído a Epicteto y las exposiciones del estoicismo dadas por Cicerón en *De Finibus*.²⁵ Más allá de estos datos, empero, reconocemos en el pensamiento spinozista una tonalidad muy afín al sentido estoico de la virtud y de la felicidad así como de puntos de partida metafísicos comunes; Dice Matheron: “hay en ambos una identificación de Dios con la naturaleza, una teoría de la necesidad universal, una teoría de las nociones comunes, una teoría del *conatus*, una teoría de la pasión como alienación, una teoría de la salvación como autonomía y como amor de Dios-naturaleza”.²⁶ A partir de allí, nos dice este autor, empiezan las complicaciones. Porque, ciertamente, Spinoza no acepta que la voluntad tenga poder contra las pasiones y tampoco se propone, como aquellos, extirpar todo género de ellas. Hay pasiones alegres en Spinoza, como mencionábamos arriba, que aumentan la potencia y son útiles al ser humano; el objeto último de la *Ética* es la beatitud y la dicha, no una indiferencia como la del sabio estoico. Y si tal dicha, como decíamos, tiene más que ver con una contemplación desapegada, no llega a ser ese “concepto de sabiduría igualmente odioso que poco inteligible que ningún hombre ha alcanzado nunca”, según sentencia el propio Cicerón.²⁷

¿Pero no hay algo en ese desasimiento, en ese desligar los afectos de cualquier causa externa, en ese rechazo a la vulnerabilidad radical del ser humano que se cumple en el dictado de inscribir todo en el amor a la sustancia, *amor fati*; no hay algo, pues, que contradice la intuición primaria de una espontánea alegría? ¿No es entonces el bien político, la visión de una sociedad liberada de fanatismos y odios fratricidas la que moviliza al bien supremo, y no al revés? En ese caso, la tolerancia y la amistad inherentes al ideal de la sociedad liberal serían el verdadero bien supremo de la *Ética*; un bien nada despreciable, por cierto –quizás el mayor al que podemos aspirar como civilización. Dice Spinoza, por ejemplo: “Si alguien ha sido afectado por otro, cuya clase o nación es distinta de la suya, de alegría o tristeza, acompañada como su causa por la idea de ese otro bajo el nombre genérico de clase o nación, no solamente amará u odiará a ese otro, sino a todos los de su clase o nación”.²⁸

La demostración dice, es evidente por la Pr. 16 de esa misma parte que dice: “En virtud del solo hecho de imaginar que una cosa es semejante en algo a un objeto que suele afectar al alma de alegría o tristeza, aunque eso en que se asemejan no sea la causa eficiente de tales afectos, amaremos u odiamos esa

²⁵ MATHERON, A., “El momento estoico en la ética de Spinoza”, traducción de Paulo Cárdenas, en *Mutatis Mutandi: Revista Internacional de Filosofía*, núm. 3, 2014, diciembre, pp. 163-173.

²⁶ MATHERON, A., “El momento estoico en la ética de Spinoza”, p. 164.

²⁷ CICERÓN, *Diálogos de la vejez y la amistad*, México: UNAM, Nuestros clásicos, 1972, pp. 98-99.

²⁸ E.III. Pr.46.

cosa". Éstas y otras proposiciones²⁹ relativas al amor y al odio entre los hombres, odios provocados por ideas irreales, incompletas o inadecuadas que adjudican el motivo de nuestra tristeza a una causa externa, llevan a suponer que el objeto último de su cuidado radica en la posibilidad de que los seres humanos abandonen las causas imaginarias de sus odios y sean capaces de vivir en paz y de establecer entre ellos un ánimo benevolente. ¡Cuántos crímenes y cuánto sufrimiento habría sido posible dejar atrás, de adherirse a una disciplina semejante! El bien supremo en Spinoza debería leerse, entonces, a la luz de su preocupación más silenciosa: la que apunta hacia una sociedad libre de guerras y de enconos asesinos; una sociedad que se funde en el intercambio armónico y que tuviera como meta el respeto y la disposición a la amistad entre las personas y los pueblos. Es aquí, me parece, a la luz de su dimensión política, donde la propuesta de Spinoza cobra toda su fuerza y despliega la plenitud de su sentido.

Pero algo empuja a Spinoza, algo empuja al pensamiento hacia el vislumbre de una visión que corone el sentido de la aventura humana. Como proclamaba Nietzsche de su propio empeño, Spinoza logra invertir las categorías consagradas y hacerlas trabajar en un sentido opuesto dentro de su sistema: "acción" se refiere a la conciencia ampliada de la inevitabilidad y determinación última de los hechos, "pasión" a encontrarse dominado por afecciones diversas; "libertad" es la renuncia al ejercicio del mundo en favor del solo pensamiento. El monismo de Spinoza subordina toda diferencia, toda singularidad en la gran unidad de la que los seres sólo son "modos".³⁰ Nada hay que el ser humano pueda hacer como acto verdadero que no sea la aquiescencia "activa" de lo que ha sido establecido por el orden de los acontecimientos. Spinoza es en esto un autor pagano, pues devuelve al ser humano a las manos del destino, negándole otra escapatoria que la sonrisa cómplice. Es esta imposibilidad de escapar a la totalidad, de recortarse y separarse de la sustancia única (Dios); la imposibilidad de interrumpir el orden de la guerra establecida por los distintos *conatus* en lucha por el poder, y abrirse al lenguaje y al amor inaugurando el orden del sentido (el orden de la ética y de la

²⁹ Cf. E.III, Pr. 49, Esc.: "De allí se sigue que los hombres, como piensan que son libres, sienten unos por otros un amor o un odio mayores que los que sienten por otras cosas, a lo que se añade la imitación de los afectos"; y E.III Pr. 40: "Quien imagina que alguien lo odia y no cree haberle dado causa alguna para ello, lo odiará a s vez".

³⁰ ARBIB, D., "The Two Ways of Spinoza: The Levinasian Interpretation of the *Ethics* and the *Theological- Political Treatise*", CAIRN INFO International Edition. "For if beings can be understood only as modes of substance, then substance, conversely, is required for the intelligibility of every being. Spinoza is very explicit on this point: a mode is understood only as a mode of substance, and to understand a being is always to refer it back to the substance of which it is mode. This is why, according to Levinas, the *res particularis* cannot, in all rigor, be understood as *particularis*, since it is proper to it not to be in itself, but in God".

humanización del mundo); es esa imposibilidad que brota del pensamiento de Spinoza la que Levinas deplora y refuta a lo largo de su obra.

No es seguro que la contemplación y la razón sean las más elevadas capacidades del hombre. Arendt muestra convincentemente cómo la acción entendida como capacidad para comenzar va sustituyendo a partir de la Edad Moderna el ideal de la contemplación. Si la vida activa fue considerada frágil e inconsistente por la imposibilidad de prever las derivaciones que de ella surgen y se prolongan de manera indefinida, es la capacidad humana de iniciar, de perdonar y prometer, dice Arendt, pero también de enmendar y restituir, la que interrumpe un acontecer del que apenas somos espectadores. Sólo a partir de la potencia humana para iniciar, quiebre de la inmovilidad de un presente eterno que nos condena a no ser sino continuación, es posible entrever un horizonte liberado de la fatalidad, vértice abierto sobre las posibilidades más fecundas de lo humano.

También Kant aspira a la consecución de una sociedad tolerante y racional, pero lo hace desde el lugar contrario. Kant considera la moralidad plena como bien supremo, y para la tradición de la que se alimenta y que de allí deriva, dicho mundo ha de ser traído a la luz por la acción libre de los individuos morales; Spinoza se acerca, por el contrario, a la negación de la voluntad, postura más cercana, tal vez, a la tradición búdica o taoísta. Rara y excelsa sería, sin duda, una sociedad que tuviera como realidad cotidiana la afabilidad sincera y el amor al prójimo. Paradójicamente, Levinas parece tener razón al sugerir que la interacción de los *conatus* afanados en incrementar su poder prolonga la guerra, al instituir la como condición ontológica. ¡La aceptación del mundo en su devenir natural sólo conduce a la legitimación de la violencia! Hoy, después de dos guerras mundiales, y de cara a la devastación del planeta por parte de las corporaciones en lucha por los mercados, se impone, por el contrario, la necesidad de orientarse hacia una metafísica de la responsabilidad: más que una beatífica complacencia y aceptación del poder del más fuerte, el tiempo clama por nuestra capacidad para responder a las víctimas de hoy y apostar por la salud de los que vengan después de nosotros. A pesar del proverbial sentido de armonía que se asocia al spinozismo, la *Ética* nos deja desarmados para corregir los males a los que hemos contribuido o enderezar el rumbo de nuestra sociedad y de nuestra historia, pues cancela la posibilidad de desandar los pasos, de sentir compasión o vergüenza para que éstos sean motor de un porvenir más venturoso. Así, contrariamente al anti o post-humanismo hoy en boga, tal vez sea tiempo de reconocer que en la base de nuestra condición se mueven también un principio altruista y un anhelo de sentido que dan cuenta de nuestra facultad para la respuesta primaria, para la justicia y el amor que constituyen el sustrato de todo lenguaje. A ese principio se adhieren nuestras mejores esperanzas.

Referencias

- ARBIB, DAN, "The Two Ways of Spinoza: The Levinasian Interpretation of the Ethics and the Theological-Political Treatise". http://www.cairn-int.info/article-E_RHR_2292_0275-the-two-ways-of-spinoza.htm
- ARMSTRONG, AURELIA, "Spinoza and Nietzsche Contra Spinoza", en *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 44, núm. 1, 2013.
- DE TERESA, JOSÉ MARCOS, "El argumento fundamental de la metafísica cartesiana: hacia una interpretación dialéctica", en *Diánoia*, vol. 63, núm. 81 (noviembre, 2018-abril, 2019).
- DESCARTES, RENE, *Meditaciones metafísicas*, edición de Vidal Peña, Oviedo: KRK ediciones, 2005.
- GARCÉS BRITO MAYBETH, "Nietzsche contra la Stoa: la afirmación de la vida contra la renuncia estoica", en *Thémata, Revista de Filosofía*, núm. 51, enero-junio, 2015, pp. 189-226.
- HONGLADAROM, SORAJ, "Spinoza and Buddhism on the Self", *The Oxford Philosopher*, <https://theoxfordphilosopher.com/2015/07/29spinoza-buddhism-on-the-self>.
- HOYOS, INMACULADA, "La presencia del estoicismo en la filosofía de Spinoza: naturalismo estoico y spinoziano" en *Revista de Filosofía*, vol. 37, núm. 2, 2012, pp. 69-89.
- HOYOS, INMACULADA, "Spinoza contra la extirpación estoica de las pasiones", en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, pp. 59-66.
- LEVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e infinito*, traducción de Daniel E. Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- MARGOT, JEAN-PAUL, "A propósito del more geométrico en Descartes y Spinoza", en *Praxis filosófica* núm. 29, julio-diciembre, Cali, 2009.
- MATHERON, ALEXANDRE, "El momento estoico en la Ética de Spinoza", traducción de Paulo Cárdenas M., en *Mutatis Mutandi Revista Internacional de Filosofía*, núm. 3, diciembre, 2014, pp. 163-173.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1973.
- SPINOZA, B., *Ética*, edición de Vidal Peña, Madrid: Alianza Editorial, 3ª ed., 2011.
- ZURRO, MA. DEL ROSARIO, "Método y sistema en Spinoza", <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM7272110085A>
- FERRATER, MORA, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel filosofía, 2004.

El problema de la actitud como acceso a lo trascendental. Fenomenología de la actitud natural

*The problem of attitude as an access to the transcendental.
Phenomenology of natural attitude*

RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO¹
Universidad La Salle de México, Ciudad de México
ramses.sanchez@lasalle.mx

RESUMEN

La problematización del concepto de actitud natural (*natürliche Einstellung*) como un momento de las múltiples posibilidades para la manifestación del ser es el tema principal de nuestro ensayo. En *Die Idee der Phänomenologie* (*La idea de la fenomenología*) Husserl adopta la llamada “vía cartesiana” –una de las vías que permanece en *Ideen I* de 1913, en el curso *Erste Philosophie* (*Filosofía primera*) de 1923/24 y en las *Cartesianische Meditationen* (*Meditaciones cartesianas*) de 1929– hacia el cumplimiento de una primera reducción del ego puro, no psicológico, donde el ego es reconducido a una identificación absoluta con el flujo temporal de sus vivencias. Sin embargo, aunque el problema de la constitución de la actitud natural no es temática para Husserl sino hasta mediados de los 20’s y 30’s, con la introducción del problema de la “*Weltanschauung*” (cosmovisión) en tanto que modo de donación originaria del mundo natural, donde es constituido el hombre en actitud natural, en este trabajo sostenemos que es posible la inclusión de su sentido en el análisis fenomenológico de la trascendencia. Su hilo conductor inicial será la primera lección de *Die Idee der Phänomenologie* para más tarde dar paso a algunas reflexiones posteriores que pertenecen al mismo género de problemas. Con ello se elucidará la relevancia de la actitud natural como una categoría ontológica de la intencionalidad, en tanto que ofrecimiento primero de lo que será fenomenológicamente constituido a partir de la reducción, y al mismo tiempo, como un testimonio de los problemas acerca de la temporalidad y de la posibilidad de comenzar a filosofar.

Palabras clave: Actitud natural, manifestación del ser, trascendencia, temporalidad, comienzo del filosofar.

ABSTRACT

The main theme of this essay is the problematization of the concept of natural attitude (*natürliche Einstellung*), as a moment of the multiple possibilities for the manifestation of the being.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6525-6312>

In *Die Idee der Phänomenologie* Husserl adopts the so-called “Cartesian way” –one of those that remain in *Ideen I* of 1913, in the *Erste Philosophie* course of 1923/23, and in the *Cartesianische Meditationen* of 1929– towards the fulfillment of a first reduction of the pure ego, non-psychological, where it is redirected to an absolute identification with the temporary flow of its experiences. However, although the problem of the constitution of the natural attitude is not thematic for Husserl until the mid 20’s and 30’s, with the introduction of the problem of the “Weltanschauung” (worldview) as a mode of donation originating from the natural world, where man is constituted in a natural attitude, in this work we maintain that the inclusion of his meaning in the phenomenological analysis of transcendence is possible. Its initial guiding thread will be the first lesson in *Die Idee der Phänomenologie* which later will give way to some reflections that belong to the same genre of problems. This will be the attempt to elucidate the relevance of the natural attitude as an ontological category of intentionality and at the same time as a testimony of the problems about temporality and the possibility to begin in philosophy.

Keywords: Natural attitude, manifestation of the being, transcendence, temporality, to begin in Philosophy.

Introducción

En *Die Idee der Phänomenologie* (Hua II) se ponen en la palestra los problemas fundamentales del filosofar, del comienzo de la filosofía y de la búsqueda honesta de la verdad. Las ideas que en ella son desarrolladas operan con la evidencia de que la conciencia se automanifiesta en su radicalidad toda vez que se ha adoptado la actitud fenomenológica que “saca” al pensador de la previa “actitud natural” en la que acepta el conocimiento del mundo como obvio. En la “actitud fenomenológica” se constituye el mundo y las ciencias formales y regionales en el horizonte de una filosofía primera de cuño trascendental. Aquí también se evidencian los intereses fundamentales de lo que Husserl escribió en su diario el 25 de septiembre de 1906 como la “tarea” que se ha dado a realizar, a decir, “una crítica de la razón lógica, una crítica de la razón práctica y una crítica de la razón estimativa”.² Para Husserl la fenomenología implica poner en obra “los ojos propios”, esto no significa filosofar para sí mismo, sino el ejercicio de descripción desinteresado que debe comenzar su periplo sin tomar ningún elemento de las opiniones establecidas o ningún principio de las ciencias ya fundadas y establecidas en regiones ontológicas predadas. De esta manera la fenomenología no solo hace posible el conocimiento prístino del ser, lo veremos, sino la posibilidad de pensar autónomamente ya que su material de reflexión es la vivencia vivida, esto es, la experiencia que es propia al ser que dice yo, que se siente a cada instante en el flujo del tiempo y que posee un dato intransferible y absoluto. Para llegar a la estructura

² Cf. *La idea de la fenomenología*, FCE, p. 14. En adelante haremos alusión a la edición alemana *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Nachdruck der 2. erg. Auflage. 1973. En adelante: Hua II.

de la experiencia hay que abandonar la tradición, especialmente la del lenguaje y todo aquello que no ha sido puesto en la palestra de lo evidente. Pero el trabajo fenomenológico muestra una actitud modesta ante los eventos. Consiste en no dar nada por seguro porque la actitud adoptada pone al fenomenólogo en una situación en la que se identifica con un obrero que trabaja en la búsqueda de la verdad y se mantiene, una y otra vez, en la construcción de sus cimientos.

La tarea que se ha dado la fenomenología a resolver es la de lograr la constitución trascendental de la descripción, es decir, la posibilidad de detallar trascendentalmente las vivencias intencionales para que el volver “a las cosas mismas”, como seña del carácter de hacer ciencia, elucide cómo partir de la constitución objetiva de la subjetividad y de sus experiencias. Sin embargo, la descripción ofrecida es descripción de esencias. De evidencias en el sentido más inmediato del término. Ellas pertenecen a una región que no se emparenta con el reino de las objetividades de cuño particular (que solo podrían operar en términos de singularidades relativizantes). De este modo, la fenomenología no es ni descripción psicológica ni descripción empírica.

Esto es así porque el método fenomenológico se realiza sucesivamente y, al mismo tiempo, porque exige un cambio de actitud que va ampliándose progresivamente. Cada estado del objeto es una invitación a operar fenomenológicamente a partir de la descripción que le es apropiada. Lo mismo para todas las objetividades concebibles y posibles. El primer momento en el que la actitud natural se modifica en actitud fenomenológica, sucede mediante la *reducción fenomenológica*. Ella comienza con la llamada *epojé* que pide “poner entre paréntesis” aquello que nos había sido heredado por las historias secretas que dominan la objetividad, es decir, comienza poniendo en suspenso el juicio que “naturalmente” nos ha sido heredado con el fin de preguntar trascendentalmente por su condición de posibilidad. En esta actitud renovada, que ya no es ingenua, pues cuestiona por la posibilidad del conocimiento, *comienza la transformación radical*. En la *epojé*, entendida como una toma de posición cautelosa ante la vida natural, se ofrece el “residuo fenomenológico” que no es otra cosa que la vivencia misma testimoniada por la conciencia (que puede ser pensada –haciendo uso de un lenguaje ajeno al texto– como *noema*, a decir, como el contenido de la conciencia y como *noésis*, a decir, como el acto por el que se expresa cualitativamente este contenido a la subjetividad. En la noética el yo fenomenológico sería la unidad de la corriente de vivencias, a decir, la forma de unidad que es desempeñada por la conciencia subjetiva del tiempo. En la noemática es dado lo determinado ya de antemano como tal. Así, el momento noético noemático explica las condiciones por las cuales el ser es dado en general).

Una vez que la reducción fenomenológica ha sido llevada a cabo comienza el terreno de la *reducción eidética*: en ella, después de la *libre* consideración de lo que posibilita la conciencia de correlación, que puede ser constituida en

actos de fantasía e imaginación, es superado inmediatamente el orden de la egoidad y el yo descubre que la conciencia ofrece un mundo de formas eidéticamente consistentes a los que él mismo está sometido en términos de legalidad. Es así que al yo fenomenológico, que no es sintético en los términos de Kant, le ha sido revelado un dato absoluto. Aquí comenzamos a separar de la vivencia aquello que no es fenomenológicamente constatable y lo que no puede ser constituido en relación con su esencia, su sentido, su forma y su idealidad. Este terreno es eidético. Gracias a él podemos partir hacia una tercera reducción que ha recibido el nombre de *reducción trascendental*.

La *reducción trascendental* resulta legítimamente de las dos primeras y su ejercitación exige llevar a cabo una aniquilación de la seguridad del mundo en el sentido de lo “naturalmente dado”. Aquí accedemos a la constitución del orden de la posibilidad de todo conocer: ya no sabemos solamente que la aparición es “lo que se da”, sino que en toda posibilidad correlativa hay ‘algo’ que nos es dado transitivamente en la vivencia y que solo es posible ser consciente de ello porque este acto es indiscernible del carácter de la intencionalidad. De esta manera, las reducciones vendrían a arreglar el problema de la identificación esencial del mundo noemático con el mundo realmente existente evitando en lo sucesivo acusar a la constitución de operar bajo el régimen de la fundamentación metafísica de la existencia. Así, la unidad trascendental comienza a ser entendida como la configuración fundamental de los actos de conciencia, es decir, de la subjetividad y, como condición de posibilidad de la vida de la conciencia, como subjetividad trascendental.

1. La actitud como problema

Si lo anterior es así debemos resolver cómo surge la actitud fenomenológica que “saca” al fenomenólogo de la “actitud natural” y cuál es el significado fundamental de la actitud en general. Esto nos lo indicará la configuración de la primera lección una vez que hayamos captado su esencia. La primera lección comienza mostrando que el mundo natural se deja abordar a partir de las puestas en obra de las consideraciones correspondientes a cada mundo especial y que éstas son indisociables de una actitud efectiva en la que ha sido presentado originariamente el quehacer del *ego*. Lo anterior significa que, en todo intervalo de acción efectiva, la voluntad temática, esto es, el *habitus* temático, deviene una actitud actual. Lo mismo para todos los hábitos posibles de un yo efectivo.³ El *habitus* es una actitud originariamente pretemática. En

³ Sobre la importancia del problema del *habitus* en la obra de Husserl: Cf., Hua I, pp. 102, 134; Cf., Hua III/1, pp. 224; Cf. Hua III/2, pp. 586, 632, 649; Cf. Hua IV, pp. 111, 183, 256, 267-269,

otras palabras, es previa a la ejercitación efectiva de la actitud fenomenológica y, en contraste entre ellas, esto es, para testificar que el paso de lo natural a lo trascendental ha sido efectivamente dado, es necesario que en la actitud trascendental se conserven, a su vez, hábitos trascendentales. Gracias a ello podemos pensar el significado del enigma délfico en relación con el comienzo radical del filósofo.⁴ Esto es, como ha mostrado admirablemente Miguel García-Baró, el fenomenólogo es aquel que es capaz de vivir en la verdad, de la verdad y para la verdad. Aquí se nos revela una dificultad original, aquella sobre la que se distingue el filósofo del farsante, de donde esta revelación no solo puede ser asumida desde lo que se dice sino desde lo que se hace.

Husserl acepta una primera posición, esto es, un primer modo de tematización y de posición del yo mucho más primitiva que la voluntad y más profunda que aquella donde el *ego* tiene conciencia de la finitud. Si la actualidad de la actitud temática es un modo de esta novedad, entonces todo llevar a cumplimiento sugiere la comprensión de la efectividad de la conciencia en relación con la actitud que tematiza. Lo novedoso del cambio de actitud consiste en llevarla a cabo. Esto señala que los actos de posición (*Setzung*) son consistentes con la participación de una dirección temática de la actitud, y ella vendría a modificar finalmente la voluntad.⁵ Dicho esto, se nos permitirá traer al recuerdo la cualidad de los actos que pertenecen a un *ego* y así será posible englobar la unidad entre la *praxis*, el *habitus* y el *ethos*. Cuando el *ego* tematiza la *praxis* que le es propia, cuando entienda su quehacer, se pone en relación fenomenológica con sus actos prácticos, y para ello es necesario haber ya transformado su actitud. Así, en los actos donde se actualiza la vuelta hacia aquella *praxis* también es posible poner como tema la actitud del *ego* en correspondencia con un mundo especial. De acuerdo con ello, es posible elucidar por qué temáticas diferentes pertenecen al ser personal, al

275, 277, 279, 295, 300, 310, 374, 388, 389; Cf. Hua IX, pp. 103, 105, 106, 130, 140, 151, 188, 197, 206, 211, 259, 271, 278, 283, 288, 293, 295, 297, 303, 315, 332, 340, 341, 342, 344, 381, 382, 386, 401, 412-416, 418, 427, 434, 442, 444, 445, 450, 454, 462, 466, 471, 472, 483, 486, 490, 497, 509-511, 514, 515, 521, 527-529, 531, 535; Cf., Hua Mat VIII, pp. 14, 17-20, 35, 39, 41, 43, 68, 76, 100, 104, 114, 121, 142, 182, 209, 213, 220, 221, 225, 227, 228, 237, 246, 254, 337, 338, 342, 343, 344, 355, 356, 369, 378, 381, 386, 410, 430, 431, 434, 436, 437, 441, 442, 443, 446; Cf. Hua V, pp. 39, 61; Cf. Hua VII, pp. 7, 10, 12, 19, 77, 78, 100, 103, 140, 143, 144, 151, 182, 185, 208, 242, 294, 285, 291, 296, 308, 314, 331, 332, 344, 364, 395, 408, 414, 416, 419, 421, 437, 438, 442, 447, 448, 498, 503; Cf. Hua XIII, pp. 73, 76, 208, 244, 250, 334, 390, 404, 429, 431, 435, 447, 452, 453.

⁴ Cf. Hua I, p. 183: "Das Delphische Wort γνῶθι σεαυτόν hat eine neue Bedeutung gewonnen. Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit. Man muß erst die Welt durch εἰποχή verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. *Noli foras ire*, sagt Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*" [El lema délfico: γνῶθι σεαυτόν ha ganado una nueva significación. La ciencia positiva es ciencia en la pérdida del mundo. Debemos inicialmente perder el mundo a partir de la εἰποχή, para volverlo a recuperar en autodeterminación universal. *Noli foras ire*, señala Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*].

⁵ Sobre la distinción husserliana entre acciones principales y acciones marginales, que aquí no serán abordadas, Cf. Hua XXXIV, p. 46.

habitus, a la actitud, como “diferentes posibilidades” que pueden ser llevadas a cumplimiento.⁶

Cada actitud corresponde a modos de relacionarnos con el ser que son coherentes con mundos especiales correspondientes. Sobre estas relaciones, el *ego* lleva a práctica actos que corresponden al valorar, juzgar y actuar coherente con la unidad del mundo familiar. Esta unidad corresponde a la interacción que mantiene sus conceptos fundamentales, a decir, aquellos con los que se valora, se juzga y actúa.⁷

Lo anterior demuestra que la aceptación de lo consabido para el pensamiento natural no es únicamente una tesis gnoseológica. El designar fenomenológicamente constatado requiere el conocimiento de los elementos que comprenden la constelación conceptual de la fenomenología, esto es, su materia de significación. Por tanto, el “mundo fenomenológico” debe estar dado de antemano *aún cuando no haya sido llevado a elucidación*. Él sólo se nos haría presente a través de una actitud temática y, de este modo, de una actitud que debe estar lista para ser despertada, y que sea capaz de comprender *la región de la posibilidad del conocimiento*. Sin embargo, si es posible el removimiento del pensamiento natural, lo puesto fuera de juego debe ser considerado a partir de los términos que le son inmediatos. La inmediatez sobre la que se configura la validez del quehacer efectivo, el *habitus*, debe ser identificada con los términos de la predonación del mundo natural. El concepto de actitud natural no debe ser confundido con la disposición mundana pues la “actitud natural” precedería a todas las actitudes.⁸ Ella sería la donación del modo de ser más peculiar del yo mundano en general.

En la primera lección es necesario profundizar en el problema de la “actitud” para reformularla en lo que es más propio a su papel en la mediación entre la “existencia de los seres reales” y el “establecimiento de las *verdades* de toda índole sobre el ser”. Esto señala que la actitud natural debe ser pensada, con todo derecho, como *la verdadera situación vital originaria*.⁹ Ella funciona como el fundamento de todas las actitudes, pues no ha sido instituida por ninguna decisión. Ella es predada de acuerdo con la predonación del mundo, en tanto que constituyente. Es por ello que, en 1926, se puede decir que:

⁶ Cf. Hua XXXIV, pp. 46 y ss.

⁷ Es por ello que la tradición y los mundos familiares no dejarán de ser relevantes para Husserl desde el principio de su obra. Cf. CAIRNS, DORION, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff: The Hague, 1976, pp. 41, 68 y 94.

⁸ Esto es, “actitud” como aquella que sostiene el psicólogo cuando psicologiza, el físico, el matemático, etc., cuando están en su medio, en su laboratorio, etc., y ‘piensan’ de acuerdo con los materiales conceptuales de sus respectivas ciencias.

⁹ Cf. Hua XXXIV, pp. 61 y ss; Cf. Hua I, p. 177.

El “mundo predado” es precisamente “predado” por la constitución universal originaria y continua que despierta una habitualidad continua para toda actividad y es precisamente la “actividad natural”. Comprender esta asociación pasiva, tal es la tarea mayor, una pasividad en la que todos los actos se conservan, una “asociación” que no es aquella, humana, de los datos impresionales o ideales.¹⁰

Así, si la actitud natural es dada pasivamente como horizonte originario de la conciencia, entonces ella interviene en toda direccionalidad temática al objeto, en el “*Beziehung auf*” (en la relación a) o en el “*Abzielen auf*” (en la aspiración a), donde estaría co-comprendida una orientación fáctica y, al mismo tiempo, psicológica del yo. Con ella hemos ganado de antemano el mundo en su existencia propia y como campo intersubjetivo del pensar en general.

Queda entonces establecido que, con la introducción explícita de la *epoché* en las lecciones que nos ocupan, no sólo hay una respuesta al problema ontológico de los actos de conciencia, que han sido llamados por ciertos grupos de ontólogos, metafísicamente neutrales; también en ellos Husserl abandona el término “*Haltung*” (toma de postura) al introducir el concepto “*Einstellung*” (actitud).¹¹ La orientación que aquí interesa, antes de traducir meramente la idea de “*Betrachtung*” (consideración), consiste en entender la “*Einstellung*” (actitud) como una ampliación del horizonte de análisis de la actitud para conducirla hacia una consideración originaria en tanto que encontrarse instalados en un horizonte,¹² es decir, en medio de un ambiente en el que se distinguen entre sí las ciencias naturales a partir de sus conceptos, sus principios y sus fundamentos. Con ello se hace posible el abandono del análisis de los contenidos de conciencia, en términos formales, para dirigirse al análisis de las cosas mundanas y de su modo de darse. Aquí se evidenciaría el motivo fenomenológico que guía la transformación de las descripciones meramente eidéticas de la obra de 1900-1901 hacia la fenomenología trascendental. Esto permitiría preguntar por el sentido del ser de las cosas reales y responder cómo es posible conocer las modalidades del objeto.

Con el concepto de actitud, Husserl puede oponerse al dilema que el planteamiento realista o idealista del ser de las cosas espaciotemporales habría venido arrastrando desde el cartesianismo. Habría superado el prejuicio de la inmanencia efectiva para entonces desarrollar la descripción del ser de las cosas unificando los lados sensibles, accesibles a la experiencia y que puedan

¹⁰ Cf. Hua XXXIV, p. 49, nota 1.

¹¹ Cf. Hua II, pp. 15 y ss.

¹² Sobre la historia del concepto de *Einstellung* y su relación con la reflexión husserliana, Cf. FISCHER, MATTHIAS, *Differente Wissensfelder. Einheitlicher Vernunftraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, Wilhelm Fink Verlag, 1985, pp. 3-20.

obtener legitimación ontológica. La orientación de la actitud, que funcionaría como el componente natural de los actos de conciencia ingenuos, describe el horizonte que comprende la autodefinición de la ciencia como la región donde se afianzan los conceptos que constituyen la formación sintáctica de un horizonte. Así, debe haber en ella estados de cosas captables que puedan conducirnos a la idealidad de la vida de la conciencia natural. Debe auxiliar a la comprensión del sentido de la orientación de la actitud. Ella diría, en otros términos, que si toda actitud es cumplida por un *ego*, pensada en sí misma, ella sería la proyección de la historicidad de la vida humana. Este sentido predado de la vida de la conciencia aún no alcanza a vislumbrarse en esta lección. Sin embargo, el planteamiento del *ego*, como un caso de esta vida, sí comprendería el presente de los conceptos y concepciones familiares a su región porque él sería aquel que los pondría en operación. El conocimiento de las ciencias de la naturaleza señala que sus fundamentos no han aclarado cómo obtienen derecho a pensar el ser del que se ocupan y si éste no requiere una profundación más original sobre la cual se decide el cómo del ser que problematizan. Una teoría del conocimiento que no ha puesto las bases de su conocer, lo que supone que no ha podido darse como punto de partida nada que no haya fundado desde su origen, no deja de ser naturalista, ingenua, pues está tomando como objeto de estudio un ente que ha derivado de otra ciencia y de una ontología que esta misma región no pudo darse por sí misma. El problema de las ontologías regionales y su historicidad podrían indicar desde aquí que los mundos especiales ya comienzan a ser problematizados como elementos de una científicidad naturalista donde las ciencias naturales no pueden ser por esencia ciencias definitivas del ser.

Queda establecido que el problema de la actitud guarda una importancia radical para la fenomenología y la filosofía en general. Ella abarca un doble registro: *por un lado* se define a partir de los conceptos que operan al interior de un estado subjetivo peculiar (donde estarían comprendidos tanto el científico como el hombre exoteórico) y, *por el otro*, pensada en sí misma, ella sería aprehendida a partir de las concepciones que le circundan (pues las concepciones, expresadas en conceptos, son limitaciones originarias a un mundo especial que indicarían de antemano el modo de estar en relación con el ser; señalarían cómo se ponen en obra los diferentes hombres en la aceptación del ser del mundo en relación indiscernible con su propio horizonte de sentido).

De modo que la actitud es pensada a partir del conjunto de elementos que constatan el modo de ser de quien vive vivencias y revela también la situación en la que se temporiza el sentido de las experiencias totales. Es por ello que Husserl puede decir que la fenomenología no sólo designa una ciencia y un método, sino también “una actitud intelectual”, la “específicamente filosófica”, una actitud que surge después de la actitud natural y, por ello, de

la actitud ingenua. De esta guisa, el concepto de actitud puede sostener, sin describirlo únicamente como un acto de conciencia, un estudio apriórico de su naturaleza, pues con él podemos acceder a sus componentes efectivos e intencionales (sus conceptos, sus significaciones) y, también, puede ser llevado a su donación intencional (como la forma primitiva de los actos de posición de la conciencia en general) y ser elaborado desde el campo de la subjetividad (que aquí se deberá mantener en autocrítica).

Finalmente, con la idea de actitud como descripción fáctica de la experiencia del ser, Husserl anuncia una teoría de la verdad con compromisos ontológicos efectivos, donde la orientación y la puesta en práctica de tal orientación subjetiva son inseparables del modo de ser del *ego* llevado a cumplimiento. Así, el concepto de actitud debe ser introducido como una condición de toda teoría del sentido y la significación como elementos nucleares para la comprensión de la relación entre las vivencias, la significación y el objeto en el mundo natural predado a la revelación constitutiva del mundo de vida.

2. La posición del mundo

Estos problemas no pueden ser abandonados inmediatamente. Ellos señalan que ya no es necesario saber si el paso que hemos dado supone o no algún requerimiento metafísico. El abandono de la metafísica es planteado en los términos propios a la búsqueda de las condiciones en las que son dados los correlatos a la conciencia intuitiva, pero aún no plantea el problema del mundo natural más allá de la pureza que otorga la reducción fenomenológica.¹³ Ella se lanza a pensar la conciencia constituyente sobre la base de la percepción. Gracias a la puesta entre paréntesis del momento natural del conocimiento, y a la transformación de la actitud naturalista en actitud filosófica, el fenomenólogo puede asegurar que los fenómenos están dados al que conoce y que quien conoce jamás trasciende el nexo de sus vivencias. Este movimiento señala la unidad entre el ser y el aparecer, esto es, la posibilidad de pensar el ser en términos de aparecer para entonces acercarse científicamente a éste a través de la descripción. El ser es su aparecer. Este aparecer es eminentemente dado

¹³ Cf. Hua III/1, § 49, p. 104: "Andererseits ist die Welt der transzendenten 'res' durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen" [Por otro lado, el mundo de la "res" trascendente depende de la conciencia, no de lo concebido lógicamente, sino de lo actual]. Sobre el desarrollo del tratamiento del problema del mundo Cf. BERNET, KERN, MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner Felix Meiner Verlag, 1996, especialmente "Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem", pp. 199-208.

en correlación a la conciencia que lo vive y lo que aparece se da de acuerdo con la naturaleza que le es propia.

Aquí Husserl traspasa las lecturas sustancialistas de Descartes, a decir, aquellas que separan la esfera inmanente de la conciencia (como ámbito de la certeza universal, de lo apodóticamente cierto), y la esfera de lo trascendente (donde la existencia efectiva permanece como problemática, en tanto que no ha sido dada con claridad intuitiva pues ella es, por definición, lo que carece de certeza apodóptica). El sentido esencial del objeto cognoscible se manifiesta en el sentido que le está preescrito *a priori*, a decir, por esencia, por naturaleza, gracias a la correlación entre el conocimiento y el objeto de conocimiento. Pero el objeto de conocimiento no es una entidad que haya sido despojada de su naturaleza. Las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, por ejemplo, se ocupan de seres que no pueden ser confundidos con los seres de los que se ocupa la matemática. En aquéllos son reales, en ella son eidéticos.¹⁴ De esta manera, se realiza la problematización de la descripción de los modos de darse lo trascendente a la intuición. Es así que Husserl no ha pensado la naturaleza del objeto de conocimiento únicamente desde la estructura material de la realidad. En él es posible pensar tanta realidad para los seres materiales como para los seres ideales.

Los análisis husserlianos suponen una distinción entre regiones que no es posible mezclar. Así, si planteamos como problemática la existencia trascendente, en contraste con el problema de la subjetividad –asumido naturalmente como pura inmanencia–, ¿no hemos introducido el campo de lo inmanente y lo trascendente en el problema metafísico de la sustancia auto-subsistente? ¿No supone esto conducir el problema de la *res cogitans* y el de la *res extensa* al ámbito de la *substantia cogitans* y la *substantia extensa*? Esto es, ¿no hemos confundido el ámbito de las cosas con el ámbito de las sustancias haciéndolos homogéneos? Esta combinación de ámbitos ontológicos, ésta *μετάβασις* (*methábasis*), donde mezclamos dos ámbitos que no son necesariamente equivalentes, no debe ser menospreciada. Ella pone en juego la posibilidad de la evidencia de lo existente en relación con el ámbito de su donación. La determinación de lo trascendente como territorio opuesto a las evidencias inmediatas ya ha prohibido de antemano la donación de lo que existe en evidencia. Si las evidencias solo pueden conservar el estatus de intuiciones claras a partir de su darse en la inmanencia, y la subjetividad reina en el ámbito inmanente, entonces conducimos la teoría del conocimiento al solipsismo. Este punto de partida ya no podría permitirnos hablar del mundo pues toda operación subjetiva terminaría resolviéndose en la soledad de su seguridad. Es por ello que los fenómenos reducidos, aquellos que son conte-

¹⁴ Hua II, p. 19.

nidos efectivos de conciencia, son pensados como vivencias intencionales y no como experiencias que fundarían el ser a partir de una conciencia que les otorgaría realidad y sentido.

La idea de constitución de los objetos de conciencia, tematizada abiertamente por Husserl hasta *Ideen I*,¹⁵ pero vislumbrada en su génesis en la primera lección de *Die Idee der Phänomenologie*, describe el aparecer en los términos de la correlación noético-noemática, pero no dice nada acerca del origen de la existencia del mundo empírico.¹⁶ La búsqueda de una ciencia del ser en sentido absoluto, que no sea metafísica sino que se mantenga en la “elucidación de la esencia del conocimiento”, del “objeto de conocimiento” y lo haga como una “fenomenología del conocimiento” y del “objeto del conocimiento” debe ser capaz de hacer de la fenomenología la ciencia que descubra los estratos sobre los cuales se erigen los conocimientos parciales de los diversos ámbitos ontológicos mundanamente alcanzables para erigir una superficie universal donde las ciencias puedan auxiliarse unas a otras a través de sus resultados, sus premisas y sus regiones ontológicas. Esta tarea exige una actitud filosófica fundamental y, al unísono, un método trascendental.¹⁷

Eminentemente programática, la primera lección de *La idea de la fenomenología*, apunta hacia una fenomenología del ser que no estaría pensada únicamente desde el tiempo meramente subjetivo. El mundo empírico nos fue dado en la actitud natural en tanto que dimensión original de actos de posición ontológica (*Setzung*). En ellos se da el mundo como horizonte de efectividades y posibilidades susceptibles de ser llevadas a cabo. De esta manera es posible pensar la subsistencia del ser con independencia de la subjetividad y sin necesidad de acudir a los problemas que se admiten frecuentemente en términos metafísicos: el problema de la sustancia como característica fundamental de la subjetividad que entiende en tanto que soporte donde están permitidas las fundaciones primordiales. Esta es la puerta de entrada hacia una fenomenología trascendental, que debe ser desarrollada, incapaz de ser comparada con los términos clásicos de la fundación. Con todo, para resolver el problema del acaecer, del venir al encuentro del ser, del anuncio de su propio existir, de aquello que existe independientemente de la subjetividad, es necesario poner en cuestión si la subjetividad debe ser planteada a partir de los términos surgidos de la gramática de la sustancia. Esto señala que la subjetividad no se deja comprender bajo los términos de la *ousía* y que ella es una automanifestación que está en constante flujo y que, lejos de permanecer

¹⁵ Cf. Hua III/1, pp. 196 y ss.

¹⁶ Cf. Hua III/1, pp. 196, 227 y ss., 334; Cf. Hua VI, p. 169; Cf. Hua X, pp. 83, 119; Cf. Hua XXXIII, pp. 244 y ss., 281; Cf. Hua I, p. 112.

¹⁷ Hua II, p. 23.

cerrada en sí, es la unidad del flujo mismo en el que se testifican vivencias que mientan objetividades reales concordantes. Esto señala que el concepto de actitud, que hace posible la interacción entre el ámbito ingenuo y el filosófico, ha testificado la situación vital de la conciencia y su originariedad en relación con el ser que se abre a la tematización fenomenológica. Esta tematización consiste en llevar el aparecer del ser a su origen subjetivo sin confundir el ámbito de las realidades lógicas con el de las relativo-empíricas.

Lo anterior hace uso de la demostración de que para el psicologismo la “evidencia” era un rasgo psíquico que acompañaba a ciertos juicios y operaciones mentales. Desde las *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones lógicas*) se señala que el psicologismo asumía la idea de que la lógica formaba parte de la psicología o que dependía de ella y que, de esa manera, exigía que las leyes fueran, finalmente, leyes psicológicas, leyes del pensamiento. Así, no existiría diferencia esencial entre los conceptos lógicos, idea, concepto, juicio, razonamiento, inferencia, y los psicológicos; ellos serían paralelos a aquellos y análogos. Esto implicaría que no hay diferencia entre la psicología, como ciencia empírica de la conciencia, y cualquier ciencia eidética en la que se intentara tematizar cualquier contenido de conciencia, por ejemplo, la lógica. Esto es, señalaría, finalmente, que los principios lógicos están a disposición del pensamiento, que éstos pueden ser modificados por el pensar.

Así, la necesidad de una crítica del conocimiento que comience poniendo entre paréntesis el mundo, y lo que está contenido en él, no sólo señala que los principios del conocimiento son problemáticos en sí mismos cuando se ha puesto en cuestión la obviedad con la que conoce el hombre de la actitud cognoscitiva natural. Muestra que el residuo último del aparecer del mundo debe ser buscado en la correlación, esto es, en el carácter intencional de la conciencia y en su transitividad. Este carácter designa la totalidad de los actos psíquicos aún cuando también existen vivencias que no son intencionales. Husserl ha establecido el carácter transitivo de la conciencia para explicar cómo es posible hablar de experiencias donde es conocido un objeto en tanto que expresión del carácter direccional de la conciencia. Esta direccionalidad puede orientarse paulatinamente a fenómenos materiales o eidéticos, esto es, fenómenos objetivos o contenidos específicos, y seguir conservando la misma acción o rendimiento para la conciencia.

3. El mensaje de la primera lección

La reducción esbozada en la primera lección señalaría que los términos utilizados por la filosofía trascendental, si es que se ha separado la estruc-

tura de la inmanencia y de la trascendencia o el aparecer del ser, no es adecuada para una ciencia que se ha dado a la tarea de resolver el problema del inicio del conocimiento. Husserl habría comenzado a entrever que las tomas de posición iniciales, preteóricas en sentido inminente, ofrecerían el material fenomenológico fundamental para absolver a la crítica del conocimiento de una toma de posición naturalista del ser. Gracias a lo anterior la fenomenología trascendental se separaría de la filosofía trascendental al reclamar un conocimiento que sea capaz de autofundarse. Este conocimiento debe estar listo para constituir toda objetividad en general, sin hacer de ésta un otorgamiento. La actitud natural se abandona gracias a la *epoché* y ésta ha puesto en el campo de la conciencia un contenido vivido reservado de cualquier residuo naturalista. En esta situación ya hemos sufrido un cambio de actitud, una orientación nueva que ya no responde a las constelaciones conceptuales de las ciencias naturales, de las ciencias del espíritu o de las ciencias regionales. Aquí es necesario alcanzar un conocimiento originario y una justificación última.

Esto exige reconstruir la relación entre la inmanencia y la trascendencia. La inmanencia y la trascendencia han perdido validez y nos quedamos con lo mentado en la subjetividad. Estas son las vivencias. La experiencia vivida presenta una objetividad (material o ideal) en relación con nuestras intuiciones puras y nuestras captaciones. Como tal, obtenemos una donación absoluta. Con todo, si la conciencia se revela a partir de la intuición ya no será posible preguntar cómo alcanzamos un objeto exterior. La intuición haría factible el análisis del aparecer en tanto que aparecer de acuerdo con la inmanencia pura —que ya no sería relativa a la trascendencia objetiva. La inmanencia tematizada ya no estaría, lo hemos mencionado antes, sometida a los poderes del *cogito*. Ella no habría puesto la conciencia en el mundo naturalizándola al modo psicologista, esto es, haciendo del acto donde se encuentra el lado subjetivo y objetivo una experiencia dominada por el yo. La inmanencia pura ha salido de la reconducción del aparecer a su origen subjetivo para explicar la relación de la conciencia con lo otro en su pureza constitutiva. Puro quiere decir que la relación entre el ser y la conciencia es relativa a sí misma. En otras palabras, la inmanencia pura señala el carácter originario del intencionar seres en su aparecer para conducirnos al único fundamento inquebrantable: la conciencia debe abstenerse de incluir en la relación lo que no es parte integrante de la manifestación. Esto implica poner en *epoché* cualquier posición de un sentido o de un ser que no se presente a la conciencia y que no pueda ser vivido en sí mismo. Así, para acceder a esta toma de posición es necesario haber abandonado la situación natural del conocimiento donde lo conocido no encuentra fundación radical y, un vez instalados en una actitud radicalmente nueva, avanzar una y otra vez por el camino del conocer intentando en cada momento no dejar pasar nin-

gún elemento extraño a la relación intencional. Por último, en este nivel de la reflexión solo hemos analizado la necesidad, para la comprensión del sentido de la conciencia fenomenológica, que las vivencias sean efectivamente dadas. De tematizarlas será de lo que se ocupe la reflexión siguiente.

4. La actitud natural y sus compromisos ontológicos

Para poner claridad en los problemas que hemos abierto debemos acudir a una serie de textos que exceden el proyecto de nuestro comentario pero que están temáticamente conectados con él. Comenzar filosóficamente desde la meditación sobre la actitud natural no es un punto de partida accidental. Partir de la actitud natural exige aceptar inmediatamente el momento en que se establece que los fenómenos apprehendidos en los actos hacen uso de un momento relacional con la realidad (dando cuenta que en la intuición hay co-mentada una situación originariamente natural, siempre que la unidad entre la conciencia y la cosa no sea una unidad empírica sino ideal). Esto permite preguntar: ¿cuál es el camino más inmediato para un conocimiento inquebrantable en torno al conocimiento efectivo de lo que existe? El comienzo filosófico que problematiza la vida de la conciencia en el ámbito de la actitud (*Einstellung*) permite el análisis fenomenológico de los datos predados a la conciencia ingenua y, con ello, asumir más allá del presente vivido co-donaciones susceptibles de problematización. El comienzo acerca de la meditación de la vida ingenua debe comprenderse como la meditación de la unidad entre la conciencia pre-egológica y la existencia llana. Para lograr su exposición es necesario que el planteamiento trascendental problematice la vida de la existencia ingenua en general. Ella, en tanto que se mantiene como un estudio formal del ser, no mienta todavía ningún ente material particular. Esto señala que la actitud es un modo de ser de la existencia susceptible de ofrecer datos predados a la vida del filósofo.

Una penetración en su idea sugiere poner atención a que cualquier proyecto de incluir una antropología filosófica que parta del pensar fenomenológico natural, donde sean considerados propiamente los fenómenos humanos, no debe olvidar el compromiso de la filosofía con la posibilidad de llevar a cabo el ideal de la vida filosófica. Al análisis formal de la vida natural le corresponde una ontología peculiar desde donde es ofrecido el ser con anterioridad a los análisis reflexivos. Esta co-posición del ser ya comenzaría a vislumbrar la novedad del análisis fenomenológico-trascendental respecto de otras posiciones filosóficas.

Sin embargo, esta reflexión ofrece un supuesto previo: la incapacidad de elucidar la actitud natural como un modo de ser de la vida de la conciencia en general. Ella sugiere el paso de una actitud a otra, esto es, supone dos modos de ser de la conciencia fenomenológica. Sin embargo, una vez que hemos descendido hasta este momento ínfimo de la vida en general, el pasaje mismo se presenta problemático. El movimiento que la conciencia natural debe darse para acceder a la actitud filosófica supone aceptar como dado el problema de la escisión del yo.¹⁸ Él debe aclarar cómo el *ego* puede ser ingenuo y auspiciar la posibilidad de llevar a cumplimiento una vida más elevada (que pueda dejarse dirigir por principios universales). De esta manera, la confrontación efectiva con esto debe establecer inicialmente cómo se instituyen y devienen los *habitus* humanos en general y cómo ésta u otra actitud es adoptada en el quehacer de la vida natural. Esto significa que hay una tarea perentoria para nosotros: la elucidación del retorno al estado “originario” de la vida natural de la conciencia.¹⁹ De donde este retroceso se perfila como el núcleo de la discusión acerca de la posibilidad de la fenomenología trascendental.

Dicho esto, cuando la fenomenología comprende una separación de regiones ontológicas necesariamente distintas, no es para indicar que el *ego cogito* desdibuja el yo ingenuo natural. Ella pretende analizar los contenidos de conciencia sin abastecerse de supuestos metafísicos. La imposibilidad de analizar la vida natural sugeriría que la automanifestación natural, como la niñez o como el recuerdo del pasado ingenuo, serían inadmisibles originariamente.²⁰ Así, la revelación del sujeto trascendental debe pensar el origen

¹⁸ Cf. Hua XXXIV, Texto no. 2, pp. 40-42, apéndice VI, p. 74, Texto núm. 3, p. 81; Cf. Hua VIII, pp. 86-92; Hua I, p. 73.

¹⁹ Cf. Hua XXXIV, Texto núm. 2, p. 41 y núm. 5, p. 100.

²⁰ Cf. Hua XXXV, pp. 96-97: “Ist das *ego cogito* verfloßen (falls ich überhaupt auch nur soviel apodiktisch aussagen kann), so kann ich mich seiner zwar erinnern, aber wenn ich auch der jetzigen Erinnerung als des gegenwärtigen Erlebnisses absolut sicher bin, so doch nicht des erinnerten. Ich kann also nicht absolut sicher sein, ob jenes als vergangen mir vorschwebende Erlebnis wirklich war” [Si se ha desdibujado el *ego cogito* (si en realidad yo sólo puedo afirmarlo apodícticamente), es cierto que me puedo hacer de su recuerdo, pero si también estoy absolutamente seguro del recuerdo actual, en tanto que experiencia presente, aun así, no lo recordaría. Por tanto, yo no puedo estar seguro de si aquello como pasado fue realmente mi vivencia cuasi-presente en imaginación]. Donde los actos de recuerdo son empujados hacia un límite para entonces pensar el nacimiento como la donación de la vida a un caso peculiar, abandonando con ello la formulación apriórico-trascendental de acuerdo con un acto de presentificación. De este modo podremos tomar posición acerca de la teórica imposibilidad de apropiarse de su propio nacimiento a partir de la ausencia del yo puro. Cf. Hua XIII, p. 295: “Meine Erinnerung reicht in die Kindheit und stösst dort (nicht perspektivisch) gegen ein denkles, nicht überschreibbares Gebiet. Ein ‘Konvergieren’ gegen einen *a priori* vorgezeichneten Zeitpunkt können wir nicht konstatieren. Also ein eigentlicher Grenzpunkt ist es nicht. Die Geburt ist nicht für das Subjekt phänomenologisch Gegebens und Vorgezeichnetes” [Mi recuerdo se dirige hacia la infancia y allí choca (no en perspectiva) con un ámbito concebible pero inalcanzable. No podemos constatar una ‘convergencia’ frente a un punto del tiempo

del *ego* sin caer nuevamente en la anterioridad del *a priori* trascendental, y sin recaer en la noción sustancialista de sujeto.

Hemos señalado que cuando Husserl realiza su famosa crítica al psicologismo tiene por finalidad separar la esfera objetivo-lógica de la esfera subjetivo-psicológica.²¹ Para hacerlo, la doctrina de la *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (*methábasis eis alló génos*), evitaba *mezclar* el reino de la conciencia, el dominio de la subjetividad, con el campo de lo real, auxiliando el comienzo de una fenomenología crítica que no se permitiría olvidar la distinción necesaria entre regiones ontológicamente distintas.²²

Sin embargo, sólo al hacer explícito el planteamiento de la reducción fenomenológica, como reconducción del aparecer a su origen subjetivo, fue posible postular el ser como trascendencia.²³ Y es, junto a este postulado, que se hace necesario saber cómo la actitud natural está de hecho constituida, cómo tal constitución se relaciona con la idea de mundo natural y cómo tal mundo obtiene en general validez ontológica universal. De esta manera la trascendencia misma es problematizada como tal.

Para acercarnos con mayor profundidad a estas cuestiones: ¿no sería lícito pensar la actitud natural como una categoría del ser que hace posible comprender la vida natural como un modo de ser susceptible de comprensión categorial? Quizá en las *Cinco Lecciones* aún no tengamos materiales para responder directamente esta cuestión, sin embargo, nosotros asentiremos a ello y lo mostraremos por otra vía. El concepto husserliano de actitud natural, que comprende todas las actitudes posibles,²⁴ nos ha facilitado la respuesta.

La idea de comprender la actitud (*Einstellung*) como un modo de ser previo al comienzo de la vida filosófica, sugiere que el *yo natural* no está destinado a conformarse con un grado ontológico inferior. El sentido general de la tesis de la actitud natural consiste en comenzar a operar con la tesis más general de acuerdo con todo modo de ser mundano. De suerte que la actitud natural, actitud relativa a la naturaleza, incluye en sí la actitud naturalista, aquella específica a la ciencia, por ser la más universal (lo mis-

aprióricamente predeterminado. Por tanto, no es un punto fronterizo propiamente. El nacimiento no es dado ni predelineado fenomenológicamente al sujeto].

²¹ Cf. Hua XIX/1, § 29, § 41.

²² Esta doctrina se vio fortalecida con la introducción explícita de la reducción fenomenológica. Cf. LAVIGNE, J.-F., "Réduction et cartésianisme", en *Husserl. La science des phénomènes*, France: CNRS Editions, 2012, pp. 59-92.

²³ Lo que significa que tomar noemáticamente el mundo como evidencia, como correlato intencional, no significa producir una percepción aislada sino obtener el sistema de vivencias que constituyen el mundo como "existente".

²⁴ No sólo teóricas, sino aquellas que están comprendidas en la vida natural.

mo para la actitud personalista, propia de las ciencias del espíritu).²⁵ Todas ellas, como actitudes llevadas a cabo en modos correspondientes, son identificadas como actitudes prácticas, como modos primitivos donde acontece el ser. De esta guisa, el concepto de actitud debe ser comprendido como un régimen particular de la actividad intencional, como una autodisposición a la aprehensión especial de aquello que se da, pues ella se confirma como un modo de poner el ser como existente.

Queda establecido que la realidad individual no se deja interpretar íntegramente en términos de esencia e idealidad: además de la objetividad de las esencias, donde el ente aparece como idéntico en necesidad (absoluta y rigurosamente estricta), y de las idealidades que responden a la región eidética (donde ubicamos el análisis de la visión, la intuición y la percepción estática), es posible un análisis fenomenológico que no se agote en el reino de la *empíria* al buscar un principio que construye de cero.²⁶ Aquí nos encontramos ante una conciencia efectiva que clama por una conversión verdadera. Sin embargo, este camino sugiere al menos dos problemas ineludibles.

El primero, que es necesario establecer es cómo se introduce en la reducción el idealismo trascendental y cómo afecta al yo filosofante; el segundo, que es imperativo exponer, es cómo llega a ser la reducción, en sí misma, un movimiento efectivo en el ser y no únicamente en la psique.²⁷ Ambos problemas competen a los límites de una ontología meramente realista e inmanente. No obstante, para llevar a cabo la elucidación de lo mencionado, será necesario pensar cómo es constituido genéticamente el yo natural y cómo la vida natural funciona trascendentalmente como el horizonte que constituye el modo de ser del yo ingenuo. Esa discusión, que no abordaremos aquí, haría del proyecto husserliano en general la verdadera, la última, de todas las filosofías trascendentales.

²⁵ Que la actitud personalista deba ser incluida como una parte de la actitud natural ya ha sido comprobado por Adrea Staiti. Cf. STAITI, A., "Sistematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre", en *Husserl Studies*, núm. 25, 2009, Springer, pp. 224-226.

²⁶ En la que domina una noción de reducción que hace imposible la certeza de una transformación efectiva de la vida subjetivo natural. Cf. Hua XXIV, § 35.

²⁷ La reducción es el punto de unificación de toda la filosofía husserliana en lo que atañe al estatus ontológico del ente. Ella procede constituyendo el darse como aparecer a través de captaciones sensibles o categoriales. De acuerdo con esto, la distinción con la *epojé* supondría que ésta comprende que el mundo natural es dado a través de la velación inicial del ser del ente. Así, la reducción no sólo ofrece la desnudez imperceptible del ser del ente, también exige una transformación radical de la actitud egoica. Cf. Hu-Dok III, vol. III, p. 287; Cf. Hu-Dok, vol. VI, p. 51; Cf. Cairns, D., *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague, p. 43.

Bibliografía

- BERNET, KERN, MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner Felix Meiner Verlag, 1996.
- CAIRNS, DORION, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- FISCHER, MATTHIAS, *Differente Wissensfelder. Einheitlicher Vernunftraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, Wilhelm Fink Verlag, 1985.
- HUSSERL, EDMUND, *La idea de la fenomenología*, traducción de Miguel García-Baró, México: FCE, 2015.
- HUSSERL, EDMUND, Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1991.
- HUSSERL, EDMUND, Hua II. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Nachdruck der 2. erg. Auflage, 1973.
- HUSSERL, EDMUND, Hua III/1 y 2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929). Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck, 1976.
- HUSSERL, EDMUND, Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck, 1991.
- HUSSERL, EDMUND, Hua V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck, 1971.
- HUSSERL, EDMUND, Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1976.
- HUSSERL, EDMUND, Hua VII. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von Rudolf Boehm, 1956.
- HUSSERL, EDMUND, Hua VIII. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von Rudolf Boehm, 1959.
- HUSSERL, EDMUND, Hua IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von Walter Biemel. 2. verb. Auflage, 1968.
- HUSSERL, EDMUND, Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1969.
- HUSSERL, EDMUND, Hua XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Hrsg. von Iso Kern, 1973.
- HUSSERL, EDMUND, Hua XIX/1. *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.
- HUSSERL, EDMUND, Hua XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hrsg. von Ullrich Melle, 1984.
- HUSSERL, EDMUND, Hua XXXIII. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, 2001.
- HUSSERL, EDMUND, Hua XXXIV. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Hrsg. von Sebastian Luft, 2002.
- HUSSERL, EDMUND, Hua Mat VIII. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*. Hrsg. von Dieter Lohmar, 2006.
- HUSSERL, EDMUND, Hu-Dok III, *Briefwechsel*, Band. 3. 3. Die Göttinger Schule.
- HUSSERL, EDMUND, Hu-Dok III, *Briefwechsel*, Band. 3. 6. Philosophenbriefe
- Lavigne, Jean-François. "Réduction et cartésianisme", en *Husserl. La science des phénomènes*, France: CNRS Éditions, 2012, pp. 59-92.
- Staiti, Adrea, "Sistematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre", *Husserl Studies*, núm. 25, 2009, Springer, pp. 224-226.

“Retour à la philosophie”. La sociología como “mediación metafísica” en la obra de J. Freund

*“Retour à la philosophie”. Sociology as a “metaphysical
mediation” in J. Freund’s work*

Juan Carlos Valderrama Abenza²⁸
Universidad CEU Cardenal Herrera, Valencia
jvalabe@uchceu.es

RESUMEN

Conocido sociólogo, escritor extraordinariamente prolífico en el ámbito de la teoría y el análisis político, la polemología, la historia, epistemología y metodología de las ciencias sociales, Julien Freund fue, sin embargo, como dedicación fundamental, filósofo. No obstante, su filosofía apenas ha recibido atención por parte de los especialistas. Pretendemos mostrar en este artículo la relevancia de esta aproximación filosófica como clave de lectura del conjunto de la obra del autor francés, y de qué manera él mismo concibió su atención a los problemas específicos de las ciencias sociales como una mediación a un marco más amplio de comprensión de problemas siempre presentes en la existencia humana, esto es, como una mediación metafísica.

Palabras clave: Teoría social; Metasociología; Ciencias Sociales; Fenomenología; Metafísica

ABSTRACT

Well-known sociologist, a most prolific writer in the field of political theory, polemology, history, epistemology and methodology of social sciences, Julien Freund was, however, first and foremost philosopher. Nevertheless, his philosophy has received little attention from specialists yet. We intend to show in this article the relevance of this philosophical approach to reading all the work of this French author, and how he conceived his dedication to social sciences as a mediation to a broader framework of understanding permanent problems of human existence, i.e.: a rational mediation to metaphysics.

Keywords: Social theory; Metasociology; Social Sciences; Phenomenology; Metaphysics.

²⁸ ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1643-1756>

Introducción

Filósofo que como a tantos de su generación la fortuna condujo inesperadamente hacia la sociología, Julien Freund (1921-1993) no desdeñó ni mucho menos esta dedicación, a la que reservó capítulos importantes de su obra. No obstante, si lo hizo, no fue tanto debido al valor intrínseco a este tipo de problemas –por otra parte evidente–, cuanto por el servicio incluso subsidiario que podrían prestar a la justificación de cuestiones aparentemente muy alejadas del campo propio de acción del sociólogo *tout court*. Algo que ciertamente él nunca se consideró,²⁹ por más que esa fuera su ocupación durante casi tres lustros de docencia en Estrasburgo,³⁰ y pese al destacado lugar que le hicieron merecer entre los historiadores de esta disciplina no sólo sus trabajos sobre Weber, Simmel o Pareto,³¹ cuyas obras contribuyó a difundir en Francia de modo decisivo en su momento³², sino también sobre algunos de los grandes patrones de la sociología científica (Comte, Durkheim, Marx) u otros autores de interés acaso más particular, pero en todo caso importantes, como Adolphe Quételet, Lorenz von Stein, Georges Sorel, Gaston Bouthoul, Raymond Aron y un largo etcétera.

Con todo, las referencias sobre las que el lorenés hizo descansar las bases de sus exploraciones más cercanas a la sociología sistemática no se limitaron a es-

²⁹ “Je le reconnais, je n’ai jamais été un pur sociologue: j’ai seulement occupé à l’Université une chaire de sociologie”, FREUND, J. [= JF], “Ebauche d’une autobiographie intellectuelle”, en *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 19, núms. 54-55, 1981, p. 31.

³⁰ Ahí fundó, además, y dirigió algunos centros especializados, como el Centre de Recherches et d’Études en Sciences Sociales (1967) y su *Revue des sciences sociales de la France de l’Est* (1972) –hoy *Revue des sciences sociales*–, el Institut de Polémologie (1970) o el Laboratoire de Sociologie Régionale (1973).

³¹ Sobre todo, *Sociologie de Max Weber*, París: PUF, 1966; *Max Weber*, París: PUF, 1969; *Études sur Max Weber*, París: Droz, 1990; “Questions fondamentales de la sociologie”, en SIMMEL, G., *Sociologie et épistémologie*, París: PUF, 1981, pp. 7-78; *Pareto, la théorie de l’équilibre*, París: Seghers, 1974.

³² Cf. DOSSE, F., *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia: Universitat de València, 2006, p. 115. El caso de Weber es el más obvio, sobre todo por el número de fuentes. Mucho más reciente, en cambio, es el reconocimiento de su labor en la difusión de los otros dos, sobre cuyas obras ofreció importantes claves de lectura condensadas en todo un magisterio. Pueden encontrarse valiosas observaciones, especialmente con relación a Simmel, en el monográfico de la *Revue des sciences sociales* dedicado a las tradiciones sociológicas en Estrasburgo (“*Strasbourg, carrefour des sociologies*”, núm. 49, 2008). Ante todo: BLANC, M. & RAPHAEL, F., “Strasbourg, carrefour des sociologies (1872-1972)”, pp. 8-11; SCHMOLL, P., “Y a-t-il une École de Strasbourg?”, pp. 12-17; BECHER, H. J., “Georg Simmel à Strasbourg (1914-1918). Trois entretiens avec un témoin: Charles Hauter”, pp. 42-49; y PAQUOT, T., “Julien Freund, l’intellectuel-frontière qui n’a pas de frontière”, pp. 154-161. Sobre la recepción por Freund de la sociología paretiana, VALADE, V., *Pareto: la naissance d’une autre sociologie*, París: PUF, 1990, y “Julien Freund, lecteur de Pareto”, en DELANNOI, G. & HINTERMEYER, P. et al., *Julien Freund, la dynamique des conflits*, París: Berg International, 2011, pp. 194-202; BUSINO, G., “Lire Pareto aujourd’hui”, en BOUVIER, A., *Pareto aujourd’hui*, París: PUF, 1999, pp. 23-33; y “Autour de l’édition des œuvres de Pareto et sur ses interprétations”, en *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XLI, núm. 125, 2003, pp. 55-75. Para el elenco completo de sus escritos sobre estos autores, Cf. VALDERRAMA ABENZA, J. C., *Julien Freund, la imperiosa obligación de lo real*, Murcia: Sepremu, 2006, pp. 112-117.

tos autores, protagonistas casi todos ellos en el proceso de su institucionalización científica. Rara vez dejó constancia expresa de sus conocimientos sobre el desarrollo más reciente de las ciencias sociales extra e intracontinentales, a excepción de Aron, Marcuse, Bouthoul y algún otro, pero anduvo perfectamente al corriente de muchas de sus discusiones actuales, así como sobre sus representantes más significativos y sus obras. Desde luego en el marco de la sociología política, del conflicto y de la sociedad industrial, a las que dedicó más atención, pero también más allá. Las notas de lectura que durante una treintena de años tuvo ocasión de publicar en *L'Année sociologique* son de lo más elocuente a este respecto, e invalidan cualquier acusación de *outsider* que la sociología académica, a la vista de sus pretensiones filosóficas, pudiera sentirse tentada a hacerle en un principio. De extraordinario número ahí figuran, junto a aquellos, autores de peso, origen y tendencia tan dispar como Lewis H. Morgan o Robert Michels, distantes ya en el tiempo; Robert Schumpeter, Karl Mannheim, Herbert Marcuse, Henri Lefebvre, Talcott Parsons, Léo Moulin, Robert Nisbet, Henri Desroche, Maurice Duverger, Friedrich Tenbruck, Georges Balandier, François Bourricaud, Pierre Fougeyrollas, Alain Touraine, Niklas Luhmann, Peter L. Berger, Hans Albert, Wolfgang J. Mommsen, Raymond Boudon, Michel Maffesoli, y muchos otros.

Esto no les ha impedido a algunos ver en su obra una lectura “très traditionnelle et ‘Mitteleuropa’ de la culture”¹, ni reprocharle otros, como Michel Fortmann a propósito de *Sociologie du conflit* (1983), ignorar “la casi totalidad de autores, sobre todo anglosajones” dedicados a ese particular desde el fin de la segunda gran guerra y –lo que es más grave– ni siquiera “parecer equipado” técnicamente para el análisis sociológico en general...² El inventario anterior da una mínima pista de lo problemático de semejantes apreciaciones, como en signo contrario han defendido otros –a mi juicio más fiables en este aspecto–: Thierry Paquot, Michel Maffesoli, Jean Beauchard, Patrick Schmoll, Jean-Vincent Holeindre, Bernard Valade, Georges-Elia Sarfati, etc.³

¹ Lo dice D. LAMOUREUX a propósito de *Politique et impolitique* (Sirey, París 1987), *Canadian Journal of Political Science*, vol. 22, núm. 1, 1989, pp. 225-226.

² De ahí su sorprendente conclusión, aconsejando al lector interesado en polemología “de lire ou relire les grands classiques du genre, particulièrement G. Bouthoul ou Quincy Wright, et de s'épargner le coût (environ 30\$) d'un livre dont la conclusion, à elle seule, est un défi à la notion de sociologie”, FORTMANN, M., “*Sociologie du conflit* (PUF, París 1983)”, en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 18, núm. 2, 1985, pp. 428-429.

³ Sólo como botón de muestra, además de los incorporados *supra* en n. 4, y sobre este punto en concreto al que se refiere Fortmann, Cf. BEAUCHARD, J., “De la société conflictuelle”, en *Revue des sciences sociales*, núm. 10, 1981, pp. 36-45; VALADE, B., “Guerre, polémologie et sciences sociales”, en KLINGER, M. (Ed.), *Héritage et actualité de la Polémologie*, París: Téraèdre, 2007, pp. 17-26; SARFATI, G.-E., “De la sociologie des guerres (Bouthoul) à la sociologie du conflit (Freund). Quelques remarques sur un ditte intellectuelle méconnue”, en DELANNOI, G. & HINTERMEYER, P. et al., *Julien Freund, la dynamique des conflits*, pp. 37-45; HOLEINDRE, J.-V., “De la guerre au conflit. Sur l'oeuvre polémologique de Julien Freund”, en DELANNOI, G. & HINTERMEYER, P. et al., *Julien Freund, la dynamique des conflits*, pp. 54-64; ROSENBERG, D., “War and

De todos modos, nada de esto es decisivo. La sola erudición no da la ciencia. Incluso si la sociología fue un capítulo importante en el total de su obra, no fue por razones como las anteriores, básicamente historiográficas, sino también por otras de índole temática, epistemológica y metodológica, entre las que hay que situar en primer término su aportación doctrinal más relevante: la “*théorie des essences*”. Aunque Freund la orientase muy particularmente a lo político, cuyo fruto más logrado fue *L'essence du politique* (1965), él mismo la concibió desde el principio como un modelo teórico de alcance general, en deuda principalmente con el interaccionismo metodológico (incluso ontológico)⁴ de Simmel y von Wiese, y con las líneas maestras de la *Verstehende Soziologie* weberiana, revisitadas ambas desde una óptica personal.

Por otra parte, adviértase que entre los varios cientos de títulos que reúne la bibliografía freundeana son muchos más los dedicados a problemas específicamente sociológicos que los que podrían figurar bajo el rótulo general de filosóficos –aunque en su caso ambas direcciones tiendan a converger–, y que los que abordan entre ellos problemas de historia y teoría sociológica, de epistemología y metodología científicas, no fueron los menos ni en número ni en importancia. Todo esto permite hablar con bastante sentido de un “Freund sociólogo” adscrito por derecho propio a la *École de Strasbourg*, sobre la que hace no mucho se preguntaba Patrick Schmoll a partir de los ecos de la presencia de Simmel en aquella Universidad en sus años finales de vida (1914-1918).

1. Una mirada metafísica sobre la realidad social

Una cosa, sin embargo, es cierta: si puso Freund los pies en tierra sociológica fue con los ojos fijos en problemas de otra especie. Figurando esta nomenclatura en no pocos de sus escritos, no siempre sus métodos, sus conceptualizaciones ni sus criterios de verificación se ajustan a la perfección a ella. En su conjunto, su obra, más que sociológica, constituye un esbozo filosófico de una *teoría general sobre la realidad social*. Ni en sus métodos o procedimientos ni en sus conceptos, que parten de lo empírico a lo abstracto sin regresar siempre a lo primero, fue Freund estrictamente sociólogo. Desde luego, no en el sentido en que se entiende hoy, consumado el tránsito de la *teoría* a la *investigación*, que uno debería serlo. Al contrario, sus investigaciones se movieron por lo general en el filo de planos

Peace in the Political Philosophy of Julien Freund”, en *Peace Review. A Journal of Social Justice*, vol. 26, núm. 3, 2014, pp. 334-341; STEINMETZ-JENKINS, D., “Between two rights: Julien Freund and the origins of political realism in France”, en *Patterns of Prejudice*, vol. 48, núm. 3, 2014, pp. 248-264; MORIER, C. & THOLLOT, L., “De Julien Freund à René Thom. Vers le processus morphologique de la dynamique conflictuelle”, en *Stratégique*, vol. 3, núm. 110, 2015, pp. 153-174.

⁴ Cf. VANDENBERGHE, F., *La sociologie de Georg Simmel*, París: La Découverte, 2001, pp. 48-49.

heterogéneos de discurso, sin que siempre se pueda señalar con precisión dónde una perspectiva acaba y otra toma su relevo: dónde calla el filósofo y el sociólogo toma la palabra, dónde el historiador de las ideas o dónde el analista.⁵

Esto sin duda llena de dificultades el intento de identificar de acuerdo con los cánones habituales, criterios y perspectivas interpretativas que se suelen dar mezclados en su obra. Pero en su origen responde a una necesidad, o incluso a más de una, tres:

1) sortear en primer término, como sugiere Campi, el encasillamiento impuesto por la profesionalización de nuestras formas de conocimiento, a costa de una más que provechosa interfecundación mutua –hasta donde tal cosa es posible– en cuanto perspectivas de acceso a la que es siempre una y la misma realidad, favoreciendo así su convergencia (que no su *indistinción*) respecto a ella;

2) guardar fidelidad a lo que él siempre tuvo de hecho por su preocupación esencial, “*secrète et fondamentale*”: la metafísica.⁶ De ahí lo no extemporáneo de sus escritos metafísicos respecto de las otras líneas de su discurrir intelectual, empezando –o según se mire, terminando– por *Philosophie philosophique*⁷ (1990); y al mismo tiempo, y por último,

3) dar valor también a lo que, quierase o no, está en la médula misma de la propia sociología desde su floración histórica entre las *Geisteswissenschaften* hasta el triunfo final de esa otra que a día de hoy ha terminado poblando las cátedras europeas con evidente éxito: esa “*sociologie américanisée*” a la que Freund oponía su visión más humanística, de estándares deliberadamente clásicos (valga decir, pues, *germanisée*).⁸

⁵ Cf. JF, “Ébauche d’une autobiographie intellectuelle”, p. 31. De ahí el problema metodológico al que, a juicio de Alessandro Campi, se enfrenta cualquier intento de visión global del pensamiento freundeano: “Sul piano della metodologia di ricerca, Freund ha alternato la riflessione filosofica (che è sempre stata la sua vocazione piú autentica) alla ricerca socio-politologica, ispirata soprattutto dai classici otto-novecenteschi, ed ha così creato un serio problema interpretativo, che va ben oltre le preoccupazioni, che egli ha sempre giustamente stigmatizzato, di collocazione accademica e disciplinare”. Ahora bien, eso lo ha hecho, sigue diciendo, “pagando [...] lo scoto di un’eccessiva dispersione tematica e di una rischiosa sovrapposizione d’ordine analitico e metodologico che rendono difficile una *vue d’ensemble* coerente della sua riflessione scientifica”, CAMPI, A., “Per una fenomenologia del Politico: introduzione al pensiero de Julien Freund”, en Freund, J., *Diritto e politica. Saggi di filosofia giuridica*, Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, p. 140. Cf. VALDERRAMA ABENZA, J. C., “Julien Freund, analista político: contextos y perspectivas de interpretación”, en SÁNCHEZ, P. & MARTÍNEZ SICLUNA, C., *Miradas liberales. Análisis político en la Europa del s. XX*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, pp. 99-127.

⁶ Cf. JF, *La aventura de lo político. Conversaciones con Charles Blanchet*, Madrid: Encuentro, 2019, pp. 19 y ss.

⁷ JF, *Philosophie philosophique*, París: La Découverte, 1990.

⁸ Cf. JF, “Note sur la spécificité des sciences sociales européennes”, en *Revue des sciences sociales de la France de l’Est*, núm. 17, 1989-1990, pp. 8-12.

De todos modos no sólo había una intención detrás de este planteamiento. La intención fue tomando cuerpo más bien tardíamente, después de tener que habérselas con circunstancias aparentemente menos significativas, biográficas y profesionales, que él mismo no eligió, sino que le vinieron dadas. En el caso de Freund, que sólo quiso ser filósofo, esto se plasmó en su derivación casual desde el terreno de la filosofía, donde estaba, al de la sociología, cuando en 1960, por mediación de R. Aron, obtuvo una plaza de investigación del CNRS en esa área, en contra de sus expectativas iniciales y, por supuesto, de las de su mentor.⁹ Esto indudablemente redundaría en sus preocupaciones últimas, pues aunque la sociología y politología freundeanas deberían leerse desde su filosofía general o incluso dentro de sus márgenes, esta misma, en realidad, sólo se nos hace accesible –al menos en lo fundamental– dentro de aquellas otras: en los límites discursivos de su teoría social y, aún más en particular, de la política.

2. Lo “*philosophique*” de la “*philosophie*”: un pensar sin presupuestos

Esto no significa que su filosofía, de existir, se encuentre oculta, y que intentar esclarecerla obligue a un proceso de abstracción respecto de los análisis particulares que la contienen, siendo éstos en tal caso filosóficamente no determinantes. Al contrario, la filosofía de Freund se emplaza precisamente en ellos, transita por sus fueros. Abandonar el valor metafísico de esos análisis, su función en orden a la comprensión del ser, entrañaría por eso perder también, si no toda, sí buena parte al menos de esa filosofía, además de su espíritu. Freund aludió constantemente a esta difícil necesidad de conciliación entre los caminos de las ciencias particulares y los de la metafísica, de secular divorcio. Pues es evidente que la emancipación histórica de las ciencias de la estirpe filosófica que las alimentó en su día, no sólo trajo para ellas su progresiva desconexión de todo fundamento metafísico, sino que supuso en el mismo instante para la filosofía misma una deplorable pérdida de contacto con la inmediatez de la experiencia, algo no menos fatal que lo anterior:

Como otros de mi generación –decía en su introducción a *Philosophie philosophique*–, abandoné de modo casi fortuito, sólo en parte con premeditación, el

⁹ “J’avais envoyé mon dossier de candidat au CNRS, avec son accord [Raymond Aron], à la commission de philosophie, puisqu’il s’agissait d’une thèse de philosophie politique. On peut imaginer ma stupeur et ma déception quand j’apprenais par une lettre du CNRS que la commission de philosophie avait transmis le dossier a celle de sociologie qui devait se réunir quelques jours plus tard. Je voyais mes chances réduites à néant. R. Aron, tout aussi surpris, usa de toute son autorité pour me faire admettre par la commission de sociologie, dont il était heureusement membre”. JF, “Raymond Aron, directeur thèse”, en *Commentaire*, vol. 4, núm. 28, 1984, p. 56.

seno de la filosofía para explorar las posibilidades que también ofrecían las ciencias humanas o sociales. El largo periplo a través de las ciencias humanas ha sido beneficioso desde numerosos puntos de vista, [...] sobre todo porque me ha permitido comprender que si en algún momento la ciencia ha creído triunfar sobre la metafísica no ha sido más que desvirtuándola. Si yo en esta obra remito constantemente a la filosofía, no es a modo de hijo pródigo, sino como investigador que vuelve a su patria con vistas a recordar la experiencia adquirida con la tradición filosófica que nunca ha olvidado.¹⁰

Desde este punto de vista, el “regreso” a la filosofía del que habla Freund aquí no debería verse como un *volver* a un lugar abandonado un tiempo, pues su incursión también en esas otras ciencias fue de hecho su principal *modo de estar* en él. Y es que existe una manera de “volver” adonde ya se está, y es *tomando conciencia*, o sea: *reflexivamente*. Esta es la novedad –a mi juicio– de *Philosophie philosophique* respecto de obras previas: una toma de conciencia de las implicaciones filosóficas de los problemas generales de la existencia humana.¹¹ Una *explicitación* análoga a la que había sugerido Merleau-Ponty tiempo atrás, muy presente, como Bergson, Ricoeur y otros, en las páginas de aquel libro de 1990. “La toma de conciencia filosófica –nos dice en ‘Le Métaphysique dans l’homme’ (1947)– no hace vano el esfuerzo de objetivación de la ciencia”, sino que lo pone exactamente en su lugar: *en relación al hombre*. Entre las dos no debería existir rivalidad, ya que si “una ciencia sin filosofía no sabría a la postre de qué estaría hablando”, tampoco una filosofía que arrinconara a la ciencia “alcanzaría otra cosa que verdades formales, es decir, errores”. Y es que en última instancia, sigue diciendo Merleau-Ponty, hacer metafísica “no es entrar en un mundo de conocimiento separado, ni repetir fórmulas estériles”, sino intentar pensar hasta el fondo los mismos fenómenos que la ciencia cubre, restituyéndoles –y esto es lo verdaderamente interesante aquí– “su trascendencia y extrañeza originarias”.¹²

Freund cifró esta peculiaridad de la filosofía en un rasgo ante todo, su “*liberté des présupposés*”,¹³ noción frecuente en sus escritos desde la publicación en 1962 de “Sens et responsabilité de la réflexion philosophique à l’heure

¹⁰ JF, *Philosophie philosophique*, pp. 53-54. Por eso, “[l]o que yo entiendo por un retorno a la filosofía no supone en modo alguno un redescubrimiento de esta disciplina, sino la decisión de hablar abiertamente [...] de problemas que me atraían y sobre los que he intentado profundizar constantemente en mi meditación”. JF, *La aventura de lo político*, p. 161.

¹¹ Entiendo de este modo lo que Piet Tommissen llamaba “la mutation du philosophe Freund en sociologue”: no como un cambio de escenario temático, como él sugería, sino, a lo sumo, como un “*dédoublement des activités qui s’est avéré fructueux*”. TOMMISSEN, P., “Julien Freund vu sous l’angle de quatre déceptions”, en CHERKAOUI, M. (Ed.), *Histoire et théorie des sciences sociales (Mélanges en l’honneur de Giovanni Busino)*, París: Droz, 2003, p. 111. Sobre el sentido de este *desdoblamiento*, cf. *Philosophie philosophique*, p. 313.

¹² MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, París: Nagel, 1966, pp. 170-171.

¹³ Cf. JF, *Philosophie et Sociologie*, Louvain-la-Neuve: Cabay, 1984, p. 36; *Philosophie philosophique*, pp. 52-72.

actuelle”,¹⁴ cuya génesis nunca revela –salvo en una ligera alusión a Husserl–,¹⁵ pero que, como en otros casos, probablemente se retrotraiga a Simmel, a esa misma posibilidad mantenida en *Hautprobleme der Philosophie* (1910) de pensar precisamente “sin supuestos previos” (*voraussetzungslos zu denken*)¹⁶ lo cual en la óptica de Freund quiere significar dos cosas:

1.– Que a diferencia de las ciencias particulares, cuyos objetos y métodos deciden el sentido de la actividad del científico, la filosofía se encuentra esencialmente indeterminada, de modo que deberá determinarse –*autodeterminarse*– en el proceso de definición de sus objetos. Se trata de un ejercicio intelectual tan trascendental como el propio pensamiento. Todo, absolutamente todo, dice Freund, puede nutrir el discurso filosófico: “la idea de Bien o el *Cogito*, la sensación o el esfuerzo, el fenómeno o la permanencia, el conflicto o la fe; puede partir incluso del absurdo o la antifilosofía para explorar bajo ese supuesto el ámbito de lo real y de la experiencia humana”.¹⁷ Esto no la convierte, como algunos concluyen, en un pensar en el *vacío*, sino al revés más bien, pues que todo pueda ser para ella objeto no se debe tanto a que en su inicio no posea *actualmente ninguno* cuanto a que los tiene *potencialmente todos*; es decir, a que su campo de exploración lo constituye en el fondo esa tal “totalidad” con referencia a la cual en cada momento el pensamiento determina el sentido y el objeto de su propio interrogar.

2.– Y en segundo lugar, su *gratuidad*. Coincidiendo con la forma de su preguntar, sólo su preguntar es su objetivo. Nada exterior a su propia interrogación permitiría justificar lo que tan abierto a todo está desde el inicio. Esto es algo para Freund prácticamente evidente: “Si puede partir de no importa *qué*, puede igualmente llegar a no importa *dónde*”.¹⁸ Saber, por tanto, último, que no medial, no se ejerce “para” el logro de fin externo alguno, de modo que no tiene sentido en ella el *ut* propio de la *utilitas*. Tal fue el carácter que le reconoció Aristóteles al caracterizarla como un saber en sí mismo causa de su apetibilidad, una “ciencia libre” (*ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν*), en la medida en que “ella sola es su propio fin”.¹⁹

3. El horizonte metateórico del conocimiento científico

Esta disposición de formas no-filosóficas de conocimiento en el horizonte –en este caso sí filosófico– de la pregunta por el ser, constituye el núcleo de lo que, bajo

¹⁴ *Revue de l'enseignement philosophique*, núm. 1, 1962, pp. 1-16.

¹⁵ *Revue de l'enseignement philosophique*, p. 4.

¹⁶ SIMMEL, G., *Problemas fundamentales de la filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1946, p. 12.

¹⁷ JF, *Philosophie et Sociologie*, pp. 36-37. Cf. *Philosophie philosophique*, p. 57.

¹⁸ JF, *Philosophie et Sociologie*, p. 37. Cf. *La aventura de lo político*, pp. 171-173.

¹⁹ *Metaf.*, A, 2, 982b 25-28.

la rúbrica de una «antropología fenomenológica», Freund quiso recoger en el proyecto de su «*phénoménologie métaphysique*»²⁰: su intento de renovación no solo de la propia metafísica, obligada a confrontarse con los logros de otras ciencias, cuyo valor quizá haya podido desestimar en ocasiones, sino también para la ampliación de las posibilidades heurísticas de estas últimas, no menos displicentes con la tarea inquisitiva del filósofo, cuya caricatura han colaborado históricamente a dibujar.²¹

En este punto encuentran las ciencias sociales la tierra que no pueden pisar, so pena de devenir *filosofía*. Pero así como el filósofo no puede excluir de su campo cuanto las ciencias incluso empíricas le muestran como aspectos del ser por el cual él se interroga, tampoco puede el sociólogo, en nombre de una objetividad más restringida, desprenderse de principios lógicos y gnoseológicos, metodológicos y ontológicos, que aunque no sean estrictamente empíricos, ni deriven por tanto de sus propios modelos de explicación, están siempre tras ellos, determinando las bases de su formalidad como saber. A sabiendas o no, siempre una imagen del mundo y del ser humano preside todas y cada una de nuestras interpretaciones. Pertenecientes, como dice Dahrendorf, a la “antesala del conocimiento científico”,²² tales principios configuran el marco teórico –*metateórico*– sin referencia al cual no sólo no sería posible sentar la validez de nuestras construcciones científicas, sino tampoco saber, en realidad, *de qué* estamos hablando por su medio.

La importancia que el enfoque positivo y el análisis cuantitativo tienen para el desarrollo de cualquier ciencia social está fuera de duda. Pero el valor heurístico de una ciencia no reside en ese “fastidioso aunque indispensable esfuerzo de acumulación y clasificación de observaciones”,²³ incapaz de generar por sí solo los principios que permitirían la sistematización e interpretación de esos hechos sobre los que los métodos operan. El método nomotético basado en la observación, formulación de hipótesis y experimentación local, tiene un alcance relativo cuando el investigador pretende abrirse paso hacia una posible interpretación global o de alcance medio. En este preciso punto el contexto de descubrimiento se amplía sobre el inmediato de la investigación,

²⁰ Cf. JF, *Philosophie philosophique*, p. 105.

²¹ Esta doble dirección la señala también François Dosse en su *Historia del estructuralismo*, pero sin ver una continuidad entre la filosofía y la sociología freudeanas que creo necesario subrayar. Freund, escribe Dosse: “había abandonado el campo filosófico propiamente dicho para responder mejor a las cuestiones planteadas por las ciencias sociales. Ahora bien, Julien Freund abandona sus investigaciones sociales para volver a una *Philosophie philosophique*, y llama a una recuperación de la filosofía como discurso específico que cree que está en agonía desde la crítica nietzscheana. [...] Julien Freund no reniega del giro que efectuó y que le llevó al territorio de las ciencias sociales [...]. [S]implemente constata que éstas no pueden sustituir a la filosofía, y preconiza volver a la división rechazada por el postmodernismo entre las nociones de verdadero y falso, bien y mal, juzgando que la pregunta metafísica es fundamental”. Dosse, F., *Historia del estructuralismo. II. – El canto del cisne*, Madrid: Akal, 2004, pp. 321-322.

²² DAHRENDORF, R., *Sociedad y libertad*, Madrid: Tecnos, 1966, p. 42.

²³ JF, *Philosophie et Sociologie*, p. 17.

interviniendo en él hipótesis de trabajo, procedimientos y conclusiones que desbordan necesariamente los métodos ordinarios del análisis empírico.

Tiene sentido, por eso, la sospecha de Maurice Duverger, cuando al constatar las limitaciones objetivas de nuestras aproximaciones a los fenómenos sociales, se pregunta si la remisión a marcos e hipótesis globales que permitieran explicarlos no supondrá de hecho rebasar los límites del conocimiento científico mismo.²⁴ Aunque necesaria para la interpretación de los hechos sobrepasado el nivel puramente factual de la investigación, con la formulación de teorías generales, ¿no se está dando entrada en la argumentación científica a supuestos filosóficos y “cosmogónicos” –así dice el autor– contrarios a las exigencias básicas de un saber racional estricto? En cierto sentido sí, piensa Duverger, lo que explicaría el carácter “todavía subdesarrollado” –dice– de las ciencias sociales, necesitadas aún de recursos extracientíficos para la fundación de sus proposiciones científicas. Desde luego no es así para Freund. Para él, la referencia a principios metateóricos semejantes no obedece a una presunta deficiencia en la estructura lógica del conocimiento científico, sino que es, sencillamente, la confirmación de su naturaleza esencialmente parcial. Quizá por ello no sea la filosofía tabla de salvación de una argumentación *todavía imperfecta*, como sugiere Duverger, sino un recurso heurístico fecundo perteneciente a un uso del *logos* diferente al de la ciencia en cuestión. Superada si no la imperfección, la filosofía dejaría de cumplir esa función puramente subsidiaria, ya que la aparición al fin de otras argumentaciones “estrictamente científicas” y por lo tanto, como se pide, no-filosóficas, la harían completamente estéril para la explicación (cosa que, sin embargo, podría discutirse).

Es verdad que la remisión a principios y marcos teóricos de ese tipo puede suponerle un desafío incluso emocional en algunos casos al investigador; que siga creyendo posible alcanzar una visión “especular” de la realidad, independiente de cualquier sistema interpretativo de pretensiones globalizadoras. Ahora bien, lo que la remisión a pautas semejantes le exige al científico llegado un cierto momento de su investigación, no es que corone su tarea abandonándola, como si debiera trasladarse a un orden “no científico” para culminar su dedicación en ciencia; ni que intente reducir a proposiciones científicas principios y proposiciones que en efecto no lo son. El hecho de que supuestos de tipo metateórico intervengan en el proceso de construcción de nuestras teorías, dotando de contenido a nuestros conceptos y métodos de investigación, o incluso como *instancia crítica* del propio conocimiento empírico, no invalida ni mucho menos el valor científico de tal actividad. No se trata de que el sociólogo –el investigador en general– se vuelva contra los imperativos de su disciplina para tratar de abrirla a otros usos de la razón que no son el suyo, sino tener de ella –de la razón– una concepción distinta, más amplia a la exigida reductivamente por las constricciones del cientismo.

²⁴ Cf. DUVERGER, M., *Métodos de las ciencias sociales*, Barcelona: Ariel, 1981, pp. 378-380.

Una mirada excesivamente angosta puede provocar no sólo que se renuncie directamente a este esfuerzo de construcción de marcos globales, con la vana esperanza de detener el conocimiento en sus niveles de análisis más particulares, sino que se produzca también una suerte de simulación científica de presupuestos quizá no tan ligados al análisis empírico como en un principio pudiera presumirse. Consecuencia de lo cual suele ser que la filosofía que se expulsa premeditadamente por la puerta vuelva a introducirse de manera insidiosa por la ventana, acompañada de postulados e intereses revestidos de apariencia racional. Es decir, una *ideología*. Y así lo reconoce también Duverger. Tras afirmar en *Métodos de las ciencias sociales* que las teorías generales son necesarias en ciencia, aunque poseen sólo un valor científico parcial por incluir “graves defectos”, dice, de científicidad –“objetividad restringida, deformación inconsciente de la realidad, subestimación de ciertos hechos, sobreestimación de otros, etc.”–,²⁵ en *Sociología de la política* (1966) le confiere a esa tal “deformación” directamente carácter ideológico. Entendiendo por ideología él “un sistema de explicación de una sociedad que tiende a justificarla o a criticarla y sirve de base a una acción para mantenerla, transformarla o destruirla”²⁶, entonces resulta que debemos adjudicar a ese nivel teórico global una dimensión valorativa informada por algún interés particular de justificación de ciertos hechos frente a otros. Lo cual obliga a plantearse, cuando menos, tres cuestiones, que sólo podemos apuntar aquí: 1) si las referencias *metateóricas* que sostienen los procesos teóricos discursivos de cada disciplina, de naturaleza lógica, metodológica, filosófica o, como Duverger prefiere, “cosmogónica”, responden en efecto a *valoraciones* de carácter ideológico en el sentido específico en que lo define él; 2) si la ciencias sociales son consiguientemente incapaces de trascender ese “interés justificativo” supuesto en ese tipo de argumentación, como crítica de la realidad para su mantenimiento, transformación o supresión; y 3) si la filosofía, por lo mismo, puede *no* implicar semejante cosa, pudiendo verse libre de cualquier identificación con las “ideas dominantes” de una época o de una clase (y eso de aceptarse, además, lo que es muy discutible, que la ideología sea en verdad sólo instrumento de legitimación de un cierto *status*).

4. Las insuficiencias de la razón positiva

Los métodos científicos de racionalización de los procesos dados en el orden de la experiencia suponen la existencia de un marco teórico previo de natura-

²⁵ DUVERGER, M., *Métodos de las ciencias sociales*, p. 380. *Sensu contrario*, WINCH, P., *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971, pp. 11 y ss.

²⁶ DUVERGER, M., *Sociología de la política*, Barcelona: Ariel, 1976, p. 22.

leza comprensiva en el que la filosofía, y no la ciencia, interviene desde el primer momento. Los problemas planteados en y con relación a dicho marco, tanto de naturaleza lógica como metodológica y ontológica, aunque determinantes para el desarrollo del conocimiento científico, trascienden en todo caso las capacidades explicativas de cada ciencia en particular. Ante ellos la filosofía no es sólo una ayuda pertinente, sino precisamente el juego de lenguaje específico que impone su regla en ese marco y permite además su formulación.

Cosa distinta es que en el proceso de definición de sus objetos cada disciplina deba poner esos supuestos en reserva, en el sentido simplemente de *presuponerlos*. No es que entonces desaparezcan: sólo se ocultan a la mirada específica de cada una de ellas en particular. De la presuposición de esos principios no resulta su expulsión de los límites de lo racionalmente escribible, sino sólo del terreno, mucho más restringido, de lo que es capaz de fundamentar cada una de ellas por sí sola.

Un saber sin presupuestos, enteramente incondicional, como el que tantas veces el positivismo ha imaginado, sencillamente es imposible. Semejante reduccionismo, pese a todo metafísico, que sacrifica a un ideal unívoco de racionalidad la pluralidad de modos en que el verbo “conocer” puede conjugarse,²⁷ no sólo priva a nuestras posibilidades de conocimiento de una parte nada desdeñable de la realidad, que trasciende con mucho lo que todas las ciencias juntas pueden explicar, sino que desfigura también el mundo de esos hechos a los que el positivista presume atenerse, ignorando aspectos suyos que también le pertenecen. Hay que atenerse a los hechos, como dice el positivista, ciertamente; pero en ellos siempre hay más de lo que un simple golpe de vista es capaz de reconocer inmediatamente. Y eso por una doble razón:

1.– porque la *realidad* de lo que conocemos no se reduce a su condición de *ser efectivamente conocido*, siendo siempre algo más el *ser* que su concepto (en última instancia, aquello que hace “real” lo real no es “lo que sea” lo real, tal y como recoge su concepto, sino el *acto* por el cual eso real “lo es”);²⁸ y

2.– porque tampoco la ciencia opera desde la simple posibilidad por parte de las realidades de ser efectivamente conocidas, sino desde la previa determinación de lo que en cada caso de ellas *interesaría* conocerse, de acuerdo con una perspectiva fijada intersubjetivamente en el proceso mismo de la investigación. A pesar de las ilusiones del “objetivismo”, la misma realidad, aunque pueda ser vivida subjetivamente en la experiencia como inmediatamente significativa y “evidente”, no es de suyo igual de inmediatamente comprensible, ni goza de la misma evidencia en el terreno del conocimiento objetivo. Al con-

²⁷ Cf. POPPER, K. R., *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 43-79; ARREGUI, J. V., *La pluralidad de la razón*, Madrid: Síntesis, 2004.

²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, Sto., *Disput. super Sent.*, lib. 1, disp. 33, q. 1, 1 ad 1.

trario, la realidad es más bien muda a la hora de fijar qué pueda ser en ella *relevante*, qué tener cierto *interés* y con relación a *qué*.²⁹ Discernir qué sea en cada caso significativo no pertenece al orden estrictamente demostrativo del objeto científico, sino al de su definición, mediante la adopción de algún “punto de vista” que no sólo da forma al objeto de conocimiento, sino que lo *constituye*.³⁰

Una lectura excesivamente limitada de esos hechos, que redujera toda posibilidad de explicación a los solos criterios del análisis empírico, no sólo conduciría a una dramática amputación de lo real, del que quedarían excluidos cuantos rasgos fuesen más allá de lo estrictamente empíriológico, sino a una reducción también de nuestras distintas formas de conocimiento al que nos proporciona la ciencia positiva, en cuyos solos límites se concentraría toda posibilidad para lo objetivamente escible.

Por eso, cuando en su obsesión por liquidar la metafísica enarbola el positivismo la bandera de los *simples hechos*, no es la metafísica, sino la propia ciencia –y así también la empírica en primer lugar– la que se arriesga a colapsar con ella³¹. Pues ni siquiera objetos y leyes científicas derivan lógicamente de “simples enunciados de experiencia” o hechos previos a cualquier interpretación.³² Los hechos sobre los que trabajan nuestros distintos modelos de explicación no son los que podríamos considerar sin más “reales”, en el sentido bruto de los *matters of fact* de Hume, sino al contrario, *hechos y procesos reconstruidos racionalmente* (i.e., *objetivamente*) en el curso de la investigación por nosotros mismos. Es precisamente mediante tal reconstrucción que nuestros conceptos pueden hacerse cargo de lo real: como una versión racional y limitada suya, no coextensiva a su referencia empírica.³³ Tampoco nuestros sistemas, por eso, pueden esperar a ser verificados mediante su correspondencia a hechos de los que no se infieren directa y nudamente. Entre ellos y nuestros modelos no existe tal inmediatez inferencial, sino un proceso de redefinición conceptual que provoca para ellos un verdadero cambio de estatuto, por el que devienen precisamente lo que son: “objetos”. Todo saber científico es

²⁹ Cf. JF, *D’Auguste Comte à Max Weber*, París: Económica, 1992, p. 204; JF, *Philosophie et Sociologie*, pp. 269-270.

³⁰ Cf. WEBER, “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1990, p. 66.

³¹ Cf. JF, *Les théories des sciences humaines*, París: PUF, 1973, pp. 96-97. “L’erreur du rationalisme scientiste est de vouloir apprécier toutes choses à partir des seuls critères scientifiques et par conséquent de devenir prisonnier d’une optique unilatérale. Quand la science conduit à une telle étroitesse, elle n’est plus vraiment de la science”. JF, “Aphorismes sur l’architecture rurale”, en *Revue des sciences sociales de la France de l’Est*, núm. 3, 1974, p. 20.

³² POPPER, K. R., *The logic of scientific discovery*, London-NY: Routledge, 2002, p. 13.

³³ “L’expérience et l’histoire ne sont pas directement intelligibles par elles-mêmes, elles le deviennent par une rationalisation abstraite qui essaie de trouver des éléments constants grâce à une élaboration conceptuelle de la réalité”, JF, *L’essence du politique*, p. 87. Cf. JF, “De l’interprétation dans les sciences sociales”, en *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 64, 1978, pp. 230 y ss.; JF, *D’Auguste Comte à Max Weber*, p. 211.

saber objetivo en ese estricto sentido: un saber de “objetos”, no de “hechos”, ya que entre estos y “yo” cuando menos existe una mediación, la del conocimiento mismo. La objetividad de ninguno de nuestros conocimientos científicos reside en el hecho por eso de que, frente a cualesquiera otros, esos conocimientos –y solamente ellos– traduzcan de forma especular experiencias inmediatas carentes *ab initio* de toda interpretación. Y es que la ciencia no comienza en la simple observación de fenómenos hasta entonces a la espera de hacerse inteligibles, sino mucho antes, en una observación absolutamente original, capaz de generar problemas en el interior de los cuales –y sólo en el interior de los cuales– se seleccionan y definen esos “hechos” de los que pretende darse luego alguna explicación.³⁴

5. La ganancia reflexiva de la “experiencia vivida”

Mediación como la ciencia en esa inteligencia de los hechos, la filosofía constituye para Freund un conocimiento de *segundo grado* u orden,³⁵ de naturaleza crítica respecto de otras formas de conocimiento previas. Esto se debe a la distancia que ella misma supone y hasta introduce en el tejido de las formas inmediatas de conciencia que todo hombre posee en la estructura de su experiencia ordinaria (“*du vécu*”) y que constituye, de hecho, nuestro *primer grado* u orden de saber: ese “sentido común” que presenta la experiencia a la conciencia como internamente dotada de un significado que se impone, por su inmediatez, con evidencia. Esto no significa que goce su contenido de tal necesidad que no quepa someterlo a un proceso crítico de análisis, sino, simplemente, que en todo caso no lo necesita. En la medida en que la propia experiencia resulta para la conciencia suficientemente cierta o luminosa, no pide ser esclarecida. Para ello sería preciso volver sobre ella deliberadamente, romper su espontaneidad vital, hacerla disponible en términos –ahora– de *reflexividad*. Para la propia experiencia tal cosa supone un auténtico cambio de estatuto por el que deviene “objeto” lo que fue “vivido” y “problemático” lo que (com)pareció “evidente”.

La filosofía y la ciencia, formas de ilustración –como decía Popper– del sentido común,³⁶ no tienen otra pretensión que dar forma a esa transición con vistas a un nuevo esclarecimiento de sus objetos mediante la “advertencia” o “desocultación” de sus supuestos. A esta posibilidad responde la adopción freundeana del programa fenomenológico, que en cualquier caso no toma en

³⁴ Cf. POPPER, K. R., “La lógica de las ciencias sociales”, en ADORNO, T. W. & POPPER, K. R. *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona/México: Grijalbo, 1973, p. 103.

³⁵ Cf. JF, *La fin de la Renaissance*, París: PUF, 1980, pp. 80-81. Se trata, pues, de un saber “*seconde*”, pero no “*sécondaire*”. JF, *Philosophie philosophique*, p. 67.

³⁶ Cf. POPPER, K. R., *Conocimiento objetivo*, Madrid: Tecnos, 1974, p. 42.

su sentido escolástico estricto, sino en su significación vulgar, como un acceso a “las características permanentes y constitutivas, invariables y específicas de un fenómeno”³⁷ mediante la gradual decantación de la experiencia. Algo que es posible siempre que se mantenga: a) la *inteligibilidad* del ser en términos objetivos (siendo aquí *ser* supuesto del objeto intencional y, por tanto, ontológicamente primero respecto a su presencia objetiva como *verum*) y, b) su *accesibilidad* a formas de aprehensión no exclusivamente “representativas”, en tanto que el contacto del hombre con el ser no se reduce a la pura razón analítica, ya que “existen aspectos del ser que no son accesibles al pensamiento discursivo”.³⁸

El ser, por tanto, al que la conciencia accede de forma primera en la experiencia, puede recobrarlo reflexivamente de un modo que, apartando al sujeto de la inmediatez de su objeto, “distanciándole” de su autoevidencia vivida, le permite sin embargo “ganarlo” en ese contenido implícito que se le daba sólo inadvertidamente, quedando por desvelar –o según Ortega, *salvar*–³⁹ mediante la interpretación y el juicio. Esto no significa, evidentemente, que un desvelamiento semejante pueda lograrse de forma absoluta, pues *lo mismo que funda en las cosas su posibilidad de ser conocidas hace imposible que se las conozca absolutamente*. Hay un *logos* en la cosa que la experiencia tiene a su modo; pero la cosa no es sin más el *logos* que en ella comparece. Esto, que aparta a Freund expresamente de la herencia fenomenista de neokantianos y positivistas, le acerca en cambio a la reducción fenomenológica por la que el primer Husserl justificaba la posibilidad de la *intuición* –en este caso *eidética*– de las esencias. En efecto:

A diferencia de la ciencia empírica, que es análisis de hechos concretos y contingentes, es decir, de la facticidad, la ciencia eidética construye por medio de la intuición de la esencia (*Wesensschau*) lo constitutivo para los fenómenos empíricos, es decir, lo que hay de invariable y de permanente en los cambios. [...] La esencia es por lo tanto el fondo (*Bestand*) al cual es preciso apelar para identificar un objeto de la realidad empírica.⁴⁰

No se trata de esa ingenuidad que los críticos imputan al realismo por ver en él la defensa de una especie de adivinación de los aspectos más recónditos de la intimidad de las cosas. Se trata de la posibilidad de captar algo que es o puede ser

³⁷ JF, *L'essence du politique*, París: Dalloz, 2004 [1ª: 1965], p. 90. Hasta en dieciséis ocasiones alude Freund a la “fenomenología” en esta obra, sin precisar su significado ni su contenido metodológico, sino como término antitético –por descriptivo y no prescriptivo– a la interpretación justificativa de las ideologías y del moralismo abstracto.

³⁸ JF, *L'essence du politique*, p. 115. “En réalité –explica Freund en otro lugar– la science n’est qu’une manière parmi d’autres de prendre contact avec le réel”. JF, “Bref essai sur les Sciences Sociales”, en *Revue de l’enseignement philosophique*, núm. 6, 1960, p. 65.

³⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas (I)*, Madrid: Alianza, 1983, p. 311.

⁴⁰ JF, *Les théories des sciences humaines*, p. 143.

tomado como un aspecto permanente en las realidades dadas. “*La réalité est la donnée*”,⁴¹ recuerda Freud; el *datum* no es la razón, sino el ser. El *logos* no lo engendra el sujeto, ni él lo proyecta sobre experiencias huecas. Antes que la pregunta por las condiciones de la representación objetiva, es preciso advertir el acontecimiento del ser al que ella apunta en su intención en tanto que *ser-dado* (“*être donnée*”).

6. “L’esprit métaphysique”

La filosofía aún puede aspirar a resolverse en un ejercicio intelectual que ganando en generalidad, trascienda la particularidad fenoménica de su punto de partida. Porque la problematización de los objetos llevada a cabo por el uso reflexivo del entendimiento todavía no es de suyo un esclarecimiento último de su “esencia”. Lo que la reflexión alcanza en este nivel del conocimiento es una elucidación fenomenológica de sus “objetos”, pero no aún del “ser” al cual refieren. Por eso, si la reflexividad supone respecto de la conciencia en la experiencia un nivel en cierto modo trascendente, éste todavía puede abrirse a otra forma de intelección –en este caso transfenoménica– donde lo particular pueda verse a la luz del “ser” que él mismo presencializa en relación con la totalidad de lo existente. Pues así como nuestro conocimiento “objetivo” opera mediante la concentración en la unidad inteligible del concepto de todos los matices que determinan cada realidad particular, abstrayendo toda diferencia, el objeto de la metafísica, por el contrario, como dice Bergson de Ravaisson, “consiste en aprehender en las existencias individuales, y en perseguir, hasta la fuente de donde emana, el rayo particular que, confiriendo a cada una de ellas su matiz propio, lo relaciona de ese modo con la luz universal”.⁴² La unidad del ser no responde a una especie de remoción abstractiva de lo diverso, sino precisamente a su conservación, como principio único al que refieren todas las significaciones que adopta el ser particularizadamente.⁴³ Y es así en el horizonte de lo múltiple, de lo que de hecho puede decirse de formas muy diversas, donde irrumpe la pregunta por el ser, sin travestirlo en “el más universal y vacío de los conceptos”,⁴⁴ como avisa Heidegger, cosa que ciertamente sería de tomarlo sólo como el resultado de un proceso de abstracciones sucesivas, algo así como el mínimo común denominador de todo a costa de sus diferencias.

Por este motivo, mientras la filosofía opera mediante la penetración reflexiva en sus objetos, la metafísica, al contrario, implica una actividad de un tipo espe-

⁴¹ JF, *Philosophie philosophique*, p. 182.

⁴² BERGSON, H., *Memoria y Vida*, Madrid: Alianza, 2004, p. 45.

⁴³ Cf. *Metaf.*, Γ, 1003a 33-1003b 6.

⁴⁴ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, México: FCE, 1974, 5ª §1, p. 11.

cífico, determinada por una parte por su objeto (el ser), y por otra, por el método que ese mismo objeto impone como proporcionado a él (de la *meditación* a la *visión* contemplativa). Si la pregunta filosófica parece susceptible *a priori* de poder volcarse sobre cualquier dominio con total libertad de presupuestos (razón de su transcendentalidad), la metafísica se dirige en cambio a la realidad misma de las cosas tomadas *en tanto que son*, no pues en su solo ser para el conocimiento, dándole con ello otro contenido a la transcendentalidad aquélla en la dirección de la *proté philosophía* aristotélica (ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τοῦ ὄντος ἢ ὄν).⁴⁵

Hay pues distancia formal entre filosofía y metafísica; pero aún es mayor la que separa a ésta de las posibilidades cognitivas de las otras ciencias, tanto a causa de la amplitud formal de su objeto, como de la forma específica de acceso a él, que Freund, destacando el θεωρεῖν de la anterior sentencia aristotélica, emplaza en el orden de la “contemplación” frente a la discursividad de la ἐπιστήμη. Acto metafísico supremo, la contemplación consiste –entiende– no en una suerte de conocimiento comprensivo de los aspectos todos de lo real, sino en una observación del mundo que tiene por objeto “reducir la distancia entre sujeto y objeto”, es decir: “captar en la medida de lo posible las cosas en sus principios, en su simplicidad, diría que en la desnudez de su simple presencia [*dans la nudité de la simple présence*]”.⁴⁶ Un rebasamiento metódico, pues, del “límite” constatado por el pensamiento en el nivel objetivo del conocimiento.

Se suma Freund así a una interpretación del *logos* no reductivamente silogística, y en consecuencia *plural*, contra los intentos de contención del conocimiento al proporcionado por las solas categorías del saber analítico. Sería en efecto un abuso, incluso para la propia “ciencia”, reducir su significado al proporcionado únicamente por la demostración apodíctica. Pues aunque toda ciencia es por definición conocimiento, no toda forma de conocimiento es –ni tiene por qué ser– “científico”. Existen formas diversas de acceso cognitivo al mundo. Lo importante es que un saber demostrativo no es posible sin la vigencia de una serie de principios de imposible demostración, que son en los que la metafísica se centra, haciendo del suyo un “saber del límite”, en tanto en cuanto versa sobre los “principios”. La ciencia en cambio no soporta el “límite”: vive en su interior y lo constata, pero sin encararlo. Trata de verter en categorías y parámetros conceptuales lo que a la razón se le presenta indefinidamente, buscando cómo reducir la densidad del “ser” a la medida de lo que “se le aparece” o “manifiesta”. La metafísica, al contrario,

[...] implica el reconocimiento de una superabundancia de las manifestaciones del ser, de las que sólo un pequeño número se deja reducir a lo racional-

⁴⁵ Cf. *Metaf.*, Γ, 1003a 21-22.

⁴⁶ JF, *La aventura de lo político*, p. 173.

mente elucidable. [...] El ser [...] desborda la racionalidad, incluso si se toma esta noción en su sentido más amplio posible.⁴⁷

En ella no se produce el escándalo de la razón ante las “*questions insolubles*” –para ella– de lo existente,⁴⁸ pues parte de la evidencia de la “superabundancia” con que atraviesa y trasciende el ser la particularidad de todas sus representaciones.⁴⁹ La conciencia de esta superabundancia constituye el primer acto metafísico:⁵⁰ *la advertencia del límite antes de su tematización*. Ésta es, decía Simmel, “la afirmación más evidente que el espíritu puede enunciar sobre el mundo circundante”:⁵¹ que “*el ser es*”; “sin el reconocimiento de esta evidencia –es Freund ahora quien habla– el discurso se hace tan hueco como la acción”.⁵²

Conclusión: una mediación hacia la metafísica

Siguiendo a la inversa el ejemplo de Weber, cuyas preocupaciones sociológicas le arrastraron hacia verdaderas posiciones filosóficas, Freund comienza –y culmina– su quehacer teórico partiendo precisamente de la filosofía, con una doble prevención: superar el afán antimetafísico (remanente del cientismo) de buena parte de los cultivadores, presentes y pasados, de la sociología, y, como tentación derivada de la anterior, no confinar la perspectiva filosófica a su solo nivel crítico o epistemológico, como pueda suceder, fiel a su génesis kantiana, en Weber. A él le movió, más bien, el interés opuesto: aflorar los principios últimos –*metasociológicos*– supuestos en el desarrollo explicativo del saber de lo social.⁵³ A este respecto su proceder fue claro: decantar reflexivamente en la experiencia qué principios permitirían dar razón de ella en la variedad mudable de sus expresiones,⁵⁴ así como también de la pluralidad de perspectivas teóricas que podrían tomarla como objeto.

De algún modo le vino a pasar lo mismo que a Simmel tiempo antes, cuando se lamentaba del poco reconocimiento que como filósofo se le hacía merecedor

⁴⁷ JF, *La aventura de lo político*, p. 168.

⁴⁸ JF, *Utopie et Violence*, París: Rivière, 1978, p. 256.

⁴⁹ Cf. JF, *La aventura de lo político*, pp. 179-180.

⁵⁰ Cf. JF, *Philosophie philosophique*, p. 72.

⁵¹ SIMMEL, G., *Problemas fundamentales de la filosofía*, p. 53.

⁵² JF, *La aventura de lo político*, p. 169.

⁵³ Cf. MOLINA CANO, J., “Conflicto, política y polemología en el pensamiento de Julien Freund”, *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, núms. 2-3, 2000, p. 188.

⁵⁴ Así de hecho justificará el sentido de su “*théorie des essences*”: “Le sens premier que je donne à la notion d’essence –recordará permanentemente– consiste dans l’effort pour découvrir les constantes qui caractérisent les diverses activités humaines. L’essence est indissociable de l’expérience. C’est en ce sens que j’ai conçu *L’Essence du politique* comme une recherche et une réflexion sur l’expérience humaine générale que nous avons de l’activité politique”. JF, “Ébauche d’une autobiographie intellectuelle”, p. 17.

en la Europa del momento, sin recibir otra consideración que como sociólogo, incluso después de haber dado a conocer a Bergson en una Alemania que hasta entonces le ignoraba.⁵⁵ Tampoco Freund fue un sociólogo, politólogo o polemólogo volcado ocasionalmente sobre preocupaciones filosóficas. Ni al contrario, un metafísico venido casualmente al análisis circunstancial. Moldeó más bien con forma filosófica su labor en esas otras ciencias, abriéndolas a una exploración de la que de hecho es *una* de sus dimensiones junto al análisis lógico y empírico: su relación con quien en el fondo actúa siempre como sujeto y en última instancia también objeto suyo, el hombre. Esa fue su auténtica preocupación: “*être théoricien*” en un sentido estricto, sin ceder a la ofensiva, muy extendida entonces, contra una razón capaz de realidades.⁵⁶ Concibió por eso que las ciencias humanas, económicas, históricas o de cualquier otro género, no sólo no escamotean el problema de nuestro acceso al ser, sino que le abren realmente una nueva vía de acceso:

Mi idea –sostiene– es que la metafísica debe integrar en su meditación [...] también la economía, la política, el derecho, la técnica, el arte o la religión, por la sencilla razón de que el ser también se ofrece a todas estas actividades y no sólo a la investigación científica. No se puede comprender, en consecuencia, el ser a partir únicamente de la ciencia o según los métodos exclusivamente científicos, sino que es preciso abrir igualmente la reflexión metafísica a todas las dimensiones de la acción humana.⁵⁷

No creo que esta apertura metafísica le lleve a Freund a una torsión, ilegítima por principio, de la racionalidad específica de los distintos usos lingüísticos de los que ordinariamente se sirve, a caballo entre la sociología, la filosofía, la metafísica, la historia y la epistemología científica. La razón se halla en el estatuto –valga decir– “tensional” que caracteriza a esa tal apertura en el interior mismo de las otras formas de conocimiento, cuya validez no abandona al trascenderlas. Que desde la sociología *stricto sensu* Freund se esfuerce por decantar una filosofía, no significa que fagocite desde ésta su curso lógico, hurtándole la especificidad ganada tan trabajosamente durante el pasado siglo, sino más bien abrir el camino a una exploración especulativa de una de sus dimensiones.

Forma de realidad *sui generis*, el acontecer histórico-social constituye en la óptica freundeana el punto de intersección entre una filosofía atenta a su condición metafísica fundamental y la explicación científica, sociológica, de fenómenos que sólo por referencia al hombre, a lo total de su ser y su existir, pueden adoptar significado. Freund fue enteramente consciente de esta necesaria clave

⁵⁵ “Es un tanto doloroso para mí que solamente se me conozca en el extranjero como sociólogo, cuando en realidad soy filósofo; considero que la filosofía es la tarea de mi vida y solamente me ocupo de la sociología como disciplina subsidiaria”. JF, “Carta a Célestin Bouglé”, 2.III.1908 (cit. RIBA, J., “Introducción”, en SIMMEL, G., *La ley individual y otros escritos*, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 15-16).

⁵⁶ Cf. JF, *La aventura de lo político*, p. 19.

⁵⁷ JF, “Ébauche d’une autobiographie intellectuelle”, p. 32.

de comprensión de lo humano, que enmarca en el proyecto de una “*anthropologie phénoménologique*”, núcleo vital de su “fenomenología metafísica”.⁵⁸ “Filosóficamente no cabe concebir la antropología por sí misma, sin una cosmología y una teología», dirá, por lo que el problema de lo humano debe plantearse siempre a la luz e incluso dentro del “contexto mismo del problema del mundo y del universo”.⁵⁹ Por eso concebirá la “*médiation métaphysique*”⁶⁰ que le ofrece el conocimiento sociológico como una aproximación en última instancia a la significación ontológica de la existencia histórica; un proceso metódico que quiere ir del orden de la acción a su *suppositum*, del orden de las *répresentations* a su raíz.

En la delimitación de esta perspectiva Freund revela incluso con mayor patencia que en otros casos, el peculiar modo con que asume y transforma en su propia óptica tradiciones intelectuales incluso inicialmente discordantes: (1) un genérico realismo aristotélico, que descubrió tempranamente, aunque fuera del curso oficial de sus estudios de Filosofía en Estrasburgo;⁶¹ (2) las aportaciones de la Escuela Histórica, en el marco de las *Geisteswissenschaften* y la crítica de la cultura (Dilthey y Simmel sobre todo); y (3) el “vitalismo”, si quiera como inclinación, subyacente a la línea francesa del *espiritualismo* desde Ravaisson-Mollien a Boutroux, Lachelier, Bergson, etc. Ascendencias todas ellas que merecen un análisis aparte, pero que constituyen el horizonte interpretativo desde el que habría que leer –a mi juicio– la entera obra de Freund, el enfoque que quizá permita hacerse cargo del rico abanico teórico que quiso legar a la filosofía del presente siglo, más allá de su valor para la sociología o la ciencia política en concreto.

Bibliografía

- ADORNO, T. W. & POPPER, K. R. *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona/México: Grijalbo, 1973.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994.
- ARREGUI, J. V., *La pluralidad de la razón*, Madrid: Síntesis, 2004.
- BEAUCHARD, J., “De la société conflictuelle”, en *Revue des sciences sociales*, núm. 10, 1981, pp. 36-45.
- BECHER, H. J., “Georg Simmel à Strasbourg (1914-1918). Trois entretiens avec un témoin: Charles Hauter”, en *Revue des sciences sociales*, núm. 49, 2008, pp. 42-49.
- BERGSON, H., *Memoria y Vida*, Madrid: Alianza, 2004.

⁵⁸ JF, *Philosophie philosophique*, p. 105.

⁵⁹ JF, “Négation et manipulation de la nature humaine”, *pro ms.*, p. 18 (hay traducción española: “Negación y manipulación de la naturaleza humana”, en *Empresas Políticas*, núm. 5, 2004, pp. 187-197).

⁶⁰ Así, DUPRAT, G., “Notre ami Julien Freund”, *Philosophie Politique*, núm. 6, 1994, pp. 175-176. Cf. VALDERRAMA ABENZA, J. C., *Julien Freund, la imperiosa obligación de lo real*, pp. 48, 60-69, 72-75.

⁶¹ Cf. JF, *La aventura de lo político*, p. 36.

“Retour à la philosophie”. La sociología como “mediación metafísica” en la obra de J. Freund

- BLANC, M. & RAPHAEL, F., “Strasbourg, carrefour des sociologies (1872-1972)”, en *Revue des sciences sociales*, núm. 49, 2008, pp. 8-11.
- BUSINO, G., “Lire Pareto aujourd’hui”, en BOUVIER, A., *Pareto aujourd’hui*, París: PUF, 1999, pp. 23-33.
- BUSINO, G., “Autour de l’édition des œuvres de Pareto et sur ses interprétations”, *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XLI, núm. 125, 2003, pp. 55-75.
- CAMPI, A., “Per una fenomenologia del Politico: introduzione al pensiero di Julien Freund”, en FREUND, J., *Diritto e politica. Saggi di filosofia giuridica*, Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 137-167.
- DAHRENDORF, R., *Sociedad y Libertad*, Madrid: Tecnos, 1966.
- DELANNOI, G. & HINTERMEYER, P. et al., *Julien Freund, la dynamique des conflits*, París: Berg International, 2011.
- DOSSE, F., *Historia del estructuralismo. II.- El canto del cisne*, Madrid: Akal, 2004.
- DOSSE, F., *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia: Universitat de València, 2006.
- DUPRAT, G., “Notre ami Julien Freund”, en *Philosophie Politique*, núm. 6, 1994, pp. 175-176.
- DUVERGER, M., *Sociología de la política*, Barcelona: Ariel, 1976.
- DUVERGER, M., *Métodos de las ciencias sociales*, Barcelona: Ariel, 1981.
- FORTMANN, M., “Sociologie du conflit (PUF, París 1983)”, en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 18, núm. 2, 1985, pp. 428-429.
- FREUND, J., “Bref essai sur les Sciences Sociales”, en *Revue de l’enseignement philosophique*, núm. 6, 1960, pp. 50-65.
- FREUND, J., “Sens et responsabilité de la réflexion philosophique à l’heure actuelle”, *Revue de l’enseignement philosophique*, núm. 1, 1962, pp. 1-16.
- FREUND, J., *Sociologie de Max Weber*, París: PUF, 1966.
- FREUND, J., *Max Weber*, París: PUF, 1969.
- FREUND, J., *Les théories des sciences humaines*, París: PUF, 1973.
- FREUND, J., “Aphorismes sur l’architecture rurale”, *Revue des sciences sociales de la France de l’Est*, núm. 3, 1974, pp. 20-31.
- FREUND, J., *Pareto, la théorie de l’équilibre*, París: Seghers, 1974.
- FREUND, J., *Utopie et Violence*, París: Rivière, 1978.
- FREUND, J., “De l’interprétation dans les sciences sociales”, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 64, 1978, pp. 213-236.
- FREUND, J., *La fin de la Renaissance*, París: PUF, 1980.
- FREUND, J., “Ebauche d’une autobiographie intellectuelle”, en *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 19, núms. 54-55, 1981, pp. 7-47.
- FREUND, J., “Questions fondamentales de la sociologie”, en SIMMEL, G., *Sociologie et épistémologie*, París: PUF, 1981, pp. 7-78.
- FREUND, J., *Philosophie et Sociologie*, Louvain-la-Neuve: Cabay, 1984.
- FREUND, J., “Raymond Aron, directeur de thèse”, en *Commentaire*, vol. 4, núm. 28, 1984, pp. 55-58.
- FREUND, J., “Note sur la spécificité des sciences sociales européennes”, en *Revue des sciences sociales de la France de l’Est*, núm. 17, 1989-1990, pp. 8-12.
- FREUND, J., *Études sur Max Weber*, París: Droz, 1990.
- FREUND, J., *Philosophie philosophique*, París: La Découverte, 1990.

- FREUND, J., *D'Auguste Comte à Max Weber*, París: Economica, 1992.
- FREUND, J., *L'essence du politique*, París: Dalloz, 2004 [1ª ed., 1965].
- FREUND, J., "Negación y manipulación de la naturaleza humana", *Empresas políticas*, núm. 5, 2004, pp. 187-197.
- FREUND, J., *La aventura de lo político. Conversaciones con Charles Blanchet*, Madrid: Encuentro, 2019.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, México: FCE, 1974.
- LAMOUREUX, D., "Politique et impolitique (Sirey, París 1987)", en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 22, núm. 1,(1989), pp. 225-226.
- MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, París: Nagel, 1966.
- MOLINA CANO, J., "Conflicto, política y polemología en el pensamiento de Julien Freund", en *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, núms. 2-3, 2000, pp. 177-217.
- MORIER, C. & THOLLOT, L., "De Julien Freund à René Thom. Vers le processus morphologique de la dynamique conflictuelle", en *Stratégique*, vol. 3, núm. 110, 2015, pp. 153-174.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas (T. I)*, Madrid: Alianza, 1983.
- PAQUOT, T., "Julien Freund, l'intellectuel-frontière qui n'a pas de frontière", en *Revue des sciences sociales*, núm. 49, 2008, pp. 154-161.
- POPPER, K. R., *Conocimiento objetivo*, Madrid: Tecnos, 1974.
- POPPER, K. R., *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*, Barcelona: Paidós, 1995.
- POPPER, K. R., *The logic of scientific discovery*, London-NY: Routledge, 2002.
- ROSENBERG, D., "War and Peace in the Political Philosophy of Julien Freund", en *Peace Review. A Journal of Social Justice*, vol. 26, núm. 3, 2014, pp. 334-341.
- SCHMOLL, P., "Y a-t-il une École de Strasbourg?", *Revue des sciences sociales*, núm. 49, 2008, pp. 12-17.
- SIMMEL, G., *Problemas fundamentales de la filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1946.
- SIMMEL, G., *La ley individual y otros escritos*, Barcelona: Paidós, 2003.
- STEINMETZ-JENKINS, D., "Between two rights: Julien Freund and the origins of political realism in France", en *Patterns of Prejudice*, vol. 48, núm. 3, 2014, pp. 248-264.
- TOMMISSEN, P., "Julien Freund vu sous l'angle de quatre déceptions", en CHERKAOUI, M. (Ed.), *Histoire et théorie des sciences sociales (Mélanges en l'honneur de Giovanni Busino)*, París: Droz, 2003, pp. 107-121.
- VALADE, B., *Pareto: la naissance d'une autre sociologie*, París: PUF, 1990.
- VALADE, B., "Guerre, polémologie et sciences sociales", en KLINGER, M. (Ed.), *Héritage et actualité de la Polémologie*, París: Téraèdre, 2007, pp. 17-26.
- VALDERRAMA ABENZA, J. C., *Julien Freund, la imperiosa obligación de lo real*, Sepremu: Murcia, 2006.
- VALDERRAMA ABENZA, J. C., "Julien Freund, analista político: contextos y perspectivas de interpretación", en SÁNCHEZ, P. & MARTÍNEZ SICLUNA, C., *Miradas liberales. Análisis político en la Europa del s. XX*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, pp. 99-127.
- VANDENBERGHE, F., *La sociologie de Georg Simmel*, París: La Découverte, 2001.
- WEBER, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- WINCH, P., *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

La comprensión dinámica del cuerpo en Leibniz

A Dynamic Comprehension of Body in Leibniz

ROBERTO CASALES GARCÍA¹
UPAEP, Universidad, Puebla
roberto.casales@upaep.mx

RESUMEN

El presente trabajo de investigación pretende analizar el estatuto ontológico de las substancias corpóreas en Leibniz, a la luz de su dinámica, con la finalidad de mostrar la continuidad entre cuerpo y alma. Para lograr esto realizo tres cosas: en primer lugar, analizar la noción leibniziana de fuerza en sus distintas acepciones; en segundo lugar, entender en qué sentido lo corpóreo es una modificación de una entelequia o fuerza primitiva; para, finalmente, comprobar la coherencia de mi lectura a través de la teoría leibniziana de las máquinas naturales.

Palabras clave: Leibniz, substancia corpórea, fuerza derivativa, fuerza primitiva, mónada

ABSTRACT

The present work pretends to analyze the ontological status of corporeal substances in Leibniz through his dynamics, in order to show the continuity between body and soul. To achieve this I make three things: in first place, to study his notion of force in his different meanings; in second place, to conceive corporeal substances as modifications of a primitive force; finally, to prove the coherence of my proposal through his theory of machines of nature.

Keywords: Leibniz, corporeal substance, derivative force, primitive force, monad

Introducción

La ontología monadológica de Leibniz, además de evidenciar algunas dificultades del mecanicismo, nos permite reivindicar las formas substanciales aristotélicas dentro del pensamiento moderno. Él mismo reconoce, en una car-

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4189-7961>

ta dirigida a Rémond fechada el 10 de enero de 1714, que en su juventud, al deliberar si debía conservar las formas substanciales de Aristóteles y los escolásticos, optó por el mecanicismo –lo cual lo condujo a estudiar matemáticas–; sin embargo, al tratar de estudiar el fundamento de la mecánica y de las leyes del movimiento, se percató de que esto es imposible si no retornamos a la metafísica.² La dinámica leibniziana, en este sentido, se presenta como aquel punto de encuentro entre la física y la metafísica, lo cual permite, por un lado, salvaguardar una descripción geométrica de la realidad, esto es, el mecanicismo, y al mismo tiempo, por otro lado, subordinar sus principios a una causa ulterior.³

Aun cuando el filósofo de Hannover sostiene en distintos momentos que todo en la naturaleza tiene una explicación mecánica, adscripción al mecanicismo que concuerda con nuestra forma de percibir el mundo,⁴ reconoce que, tal y como se observa en el primer boceto de su *Système nouveau*, “en la naturaleza, además de la noción de extensión es necesario emplear la de fuerza, que hace a la materia capaz de actuar y resistir”.⁵ Todo movimiento corpóreo –patente desde la exterioridad–, en consecuencia, tiene su origen en una fuerza o dinamismo primitivo que está en el interior de los cuerpos, de modo que, como añade en este mismo boceto, “incluso siguiendo las leyes de los movimientos, nunca un cuerpo padece en el choque con otro cuerpo más que en virtud de su propio dinamismo, que procede de un movimiento ya existente en él”.⁶ Aquí es donde se inserta la monadología leibniziana como clave para entender este dinamismo interno de los cuerpos: las mónadas se comprenden como aquellos átomos de substancia o puntos metafísicos que constituyen la realidad,⁷ dando a lo corpóreo o fenoménico un estatuto ontológico distinto al de las meras quimeras.⁸

Frente a este panorama de la ontología monadológica de Leibniz, sin embargo, se presentan una serie de dificultades de alto calado, como lo es, por ejemplo, su noción de cuerpo. En efecto, mientras las mónadas son caracterizadas como unidades primitivas de fuerza que constituyen substancias individuales, los cuerpos asumen un carácter derivativo que los sitúa en el ámbito de lo fenoménico. Pareciera, entonces, que para Leibniz lo verdaderamente substancial radica tan sólo en las mónadas, mientras que los cuerpos, por más que funden

² Cf. *Carta a Rémond del 10 de enero de 1714*, GP III, 606.

³ Cf. *Nullum quidem librum contra philosophiam Cartesianam...*, OFC VIII, p. 506; GP IV, 398.

⁴ Cf. *De modo perveniendo ad veram Corporum Analysisin et rerum naturalium causas*, OFC VIII, p. 162, GP VII, 265.

⁵ *Système nouveaux pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps* (primer boceto), OFC II, p. 233; GP IV, 472.

⁶ *Système nouveaux pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps* (primer boceto), OFC II, p. 236; GP IV, 476.

⁷ Cf. *Monadologie*, §3, OFC II, p. 328; GP VI, 607.

⁸ Cf. *Carta de Leibniz a Johann Bernoulli fechada entre el 22 de agosto y el 1 de septiembre de 1698*, OFC XVI A, p. 496; GM III 537.

su realidad en el ser de estas últimas, se limitan a ser fenómenos. ¿Qué diferencia existe, entonces, entre las meras quimeras y los fenómenos corpóreos? ¿Cuál es ese estatuto ontológico distinto que se da en los cuerpos, particularmente en los seres animados? Una revisión exhaustiva de los textos leibnizianos, sin embargo, nos da algunas pautas para comprender el estatuto ontológico del cuerpo, caracterizándolo o bien como entidades substanciadas –en cuanto que constituyen un compuesto de substancias–⁹, o bien como substancias compuestas.¹⁰ Pero ¿cómo es que algo inextenso compone algo extenso?

Partiendo de estas interrogantes, el presente trabajo de investigación pretende tan sólo esbozar una posible respuesta desde la dinámica del hannoveriano, respuesta que, en el fondo, acerca a Leibniz a una lectura hilemorfista. Si mi lectura es correcta, el filósofo de Hannover defiende la existencia de una continuidad tal entre cuerpo y alma que incluso resulta del todo imposible pensar que las mónadas están absolutamente separadas de su cuerpo.¹¹ Con esto en mente, mi tesis se opone a las lecturas idealistas de Leibniz, las cuales terminan por concebir al cuerpo como un mero fenómeno –y no como un fenómeno bien fundado. Para demostrar esto, así, realizaré tres cosas: en primer lugar, estudiaré la relación entre su metafísica y su dinámica a través de la noción de fuerza y sus distintas modalidades (activa, pasiva, primitiva o derivada, etc.); en segundo lugar, reflexionaré en qué sentido se dice que las fuerzas derivativas, íntimamente asociadas a la materia, son modificaciones o limitaciones de una fuerza primitiva, usualmente localizadas en el dinamismo interno de las mónadas; finalmente, en tercer lugar, analizaré la coherencia de esta lectura a la luz de algunos presupuestos de su teoría de las máquinas naturales.

1. Fuerza: activa-pasiva y primitiva-derivada

Un universo dinámico como el que Leibniz propone, tal y como señala en sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, parte de que “por su propia naturaleza una sustancia no puede existir sin acción”,¹² de modo que resulta

⁹ Cf. “*Principium ratiotinandi fundamentale*”, OFC VIII, pp. 550-551; Couturat 13

¹⁰ Cf. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §1, OFC II, p. 344, Robinet I 27.

¹¹ Al defender la continuidad entre cuerpo y alma, esto es, entre lo primitivo y lo derivado, difiero de la lectura pluralista de Glenn Hartz, quien sostiene que la propuesta leibniziana se adecúa a distintas propuestas metafísicas como lo son el ‘paralelismo’, el ‘idealismo’ y el ‘hilemorfismo’. Cf. HARTZ, G., “Leibniz’s Animals: Where Teleology Meets Mechanism”, en SMITH, J.E.H.; NACHTOMY, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, p. 30.

¹² *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Prefacio, NE Echeverría, p. 41; GP V, 46.

imposible pensar en el reposo absoluto.¹³ Para el filósofo de Hannover, en efecto, esto presupone no sólo que todo principio substancial es, a su vez, un principio del cambio, sino también que ese principio interno del cambio se concibe como un punto intermedio entre la potencia y el acto –un conato–, el cual pasa a la acción si nada se lo impide.¹⁴ La fuerza, entendida como este conato o tendencia, es una potencia prioritariamente activa, que se distingue de la mera posibilidad de actuar en cuanto que, como sostiene en su *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* de 1694,

contiene un cierto acto o *entelechia*, que es intermedia entre la facultad de actuar y la acción misma, y lleva consigo una tendencia a actuar, y de ese modo es impelida por sí misma a actuar, y para esto no precisa ayuda sino la sola supresión de obstáculos.¹⁵

La ontología monadológica de Leibniz presupone, por tanto, que aquella realidad fenoménica o corpórea tiene su fundamento en estas potencias activas o conatos que denomina como fuerzas primitivas o entelequias, de modo que, como afirma en su *Discours de métaphysique*, “si no hubiera otro principio de identidad en los cuerpos que el que acabamos de señalar, nunca un cuerpo subsistiría más de un momento”.¹⁶ Este *tò dynamikòn*, sin embargo, no sólo comprende una fuerza primitiva a la acción, sino también una fuerza primitiva de resistir o soportar, lo cual permite explicar, según su *Specimen Dynamicum*,

que el cuerpo no sea penetrado por otro cuerpo, y se opone al mismo una resistencia, y, al mismo tiempo, está dotado de una cierta inercia, por así decir, esto es, de una repugnancia al movimiento y no soporta por ella ser impulsado por la fuerza del agente, a no ser quebrantada ésta en algo.¹⁷

Aquella comprensión de las mónadas en términos de fuerzas primitivas, por tanto, envuelve ambas dimensiones: una activa que comprende lo que el

¹³ Cf. *De Ipsa Natura, Sive De Vi Insita, Actionibusque Creaturarum; pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, §9, OFC VIII pp. 452-453; GP IV, 509.

¹⁴ Cf. *Nullum quidem librum contra philosophiam Cartesianam...*, OFC VIII, p. 503; GP IV, 395. Ver también: *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps* (primer boceto), OFC II, p. 233; GP IV, 472.

¹⁵ *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, OFC II, p. 229; GP IV, 469.

¹⁶ *Discours de métaphysique*, §XII, OFC II, p. 172; AA VI, 4B, 1545.

¹⁷ *Specimen Dynamicum, Pro Admirandi Naturae legibus circa Corporum vires et mutuas actiones delegendis, et ad suas causas revocandis*, OFC VIII, p. 415; GM VI, 236-237. La comprensión de la substancia a través de la noción leibniziana de fuerza consiste, en opinión de Adelino Cardoso, un ser capaz de acción que es indisoluble de la pasión (cf. CARDOSO, A., “La fundación leibniziana de la dinámica”, en NICOLÁS, J. A.; TOLEDO, S. (Eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, 2011, p. 266), es decir, que da unidad tanto a lo pasivo como a lo activo, asumiendo dentro de su propia noción a la totalidad de acciones y cualidades que la distinguen del resto de individuos que componen el mundo.

hannoveriano denomina como *forma substantialis*;¹⁸ otra pasiva que denomina como *materia prima*.

Esta consideración substantiva de las fuerzas primitivas tanto activas como pasivas, entendidas como principios constitutivos de las mónadas, permite, además, distinguir entre las manifestaciones primitivas de las sustancias simples (la *vis primitiva*) y aquellas manifestaciones de carácter fenoménico (la *vis derivativa*).¹⁹ Se denomina, en sentido, derivada, aquella fuerza que es fruto de “cierta modificación de algo que persiste, o sea, de algo que es más absoluto”,²⁰ la cual constituye una instancia de una ley general y puede verificarse en los fenómenos.²¹ La *vis derivativa* es, por usar la misma terminología que aparece en la correspondencia Leibniz-De Volder, una “variación de los límites”²² de aquella actividad y pasividad originarias que constituyen a la mónada, explicando la interacción de los fenómenos o cuerpos entre sí. De manera que, así como la mónada posee una dimensión activa y una pasiva, la *vis derivativa* asume aquel aspecto fenoménico de la acción y la pasión que se presentan en el movimiento local o corpóreo.²³

Mientras que la *vis primitiva* pertenece al ámbito de lo intramonádico, la *vis derivativa* queda relegada al ámbito de lo corpóreo o fenoménico, tesis que, como acierta en sostener Leonardo Ruiz, hace inviable la solución de Robert M. Adams.²⁴ Este último, en efecto, sostiene que hay dos tipos de fuerza derivativa: una relacionada a las modificaciones internas de las mónadas y, por tanto, intramonádica; otra relativa al movimiento corpóreo.²⁵ Leibniz, sin embargo, no sólo no habla nunca de fuerzas derivativas intramonádicas, sino que, como sostiene Leonardo Ruiz, “no tiene empacho alguno en calificar de fenómenos y modalidades a las fuerzas derivativas prácticamente a reglón

¹⁸ Cf. *De mundo praesenti*, OFC II, p. 143; AA VI, 4B, 1508.

¹⁹ Cf. ARANA, J., “Leibniz y la dinámica”, en ARANA, J. (Ed.), *Leibniz y las ciencias*, Madrid: Plaza y Valdés, serie Leibniz Companion, 2013, p. 95.

²⁰ *Nullum quidem librum contra philosophian Cartesianam...*, OFC VIII, p. 504; GP IV, 397.

²¹ Cf. RUIZ GÓMEZ, L., “Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G.W. Leibniz. Modificación y limitación”, en *Tópicos*, núm. 48, 2015, p. 148.

²² *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 10 de noviembre de 1703*; OFC XVI B, p. 1208; GP II, 257.

²³ Cf. *Specimen Dynamicum, Pro Admirandi Naturae legibus circa Corporum vires et mutuas acciones detegendis, et ad suas causas revocandis*, OFC VIII, p. 415; GM VI, 237. Para profundizar en esta temática: cf. HERRERA-IBÁÑEZ, A., “Leibniz, el último renacentista”, en ECHEVERRÍA, J. (Ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid: Trotta, 2000, p. 156. Acorde con Daniel Garber, “las fuerzas derivativas, activas y pasivas, son la causa inmediata del movimiento, la resistencia, la impenetrabilidad e incluso de la extensión de los cuerpos”. GARBER, D., “Leibniz: Physics and Philosophy”, en JOLLEY, N. (Ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, New York: Cambridge University Press, 1995, p. 293.

²⁴ Cf. RUIZ GÓMEZ, L., “Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G.W. Leibniz. Modificación y limitación”, pp. 149-150.

²⁵ Cf. ADAMS, R.M., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York: Oxford University Press, 1994, pp. 378-392.

seguido".²⁶ Que las fuerzas derivativas quedan relegadas al ámbito de lo fenoménico es algo que se puede constatar con claridad en la correspondencia del hannoveriano con De Volder, concretamente en el siguiente pasaje:

Pues no; yo no elimino el cuerpo, sino que lo restituyo a aquello que es, pues hago ver que la masa corpórea, que se supone contiene algo más que las substancias simples, no es una substancia sino un fenómeno resultante de las substancias simples, que son las únicas que tienen unidad y absoluta realidad. A las fuerzas derivativas las relego al terreno de los fenómenos, pero considero que como algo manifiesto que las fuerzas primitivas no pueden ser otra cosa que las tendencias internas de las substancias simples, mediante las cuales éstas pasan de percepción a percepción en virtud de una determinada ley de su naturaleza, y conspiran simultáneamente entre sí reflejando cada una de forma diversa los mismos fenómenos del universo, todo lo cual es necesario que se produzca desde una Causa Común.²⁷

Al igual que en el caso de la fuerza primitiva, la fuerza derivativa admite dos formas: una activa y otra pasiva. La fuerza derivativa activa, por un lado, posee dos manifestaciones, tal y como se observa en su *Specimen Dynamicum* de 1695:

una elemental, a la que también llamo *muerta*, puesto que en ella aún no existe tal movimiento, sino tan sólo la instigación al mismo, cual es la de la bola en el tubo, o la de la piedra en la honda, incluso mientras aún es retenida por un vínculo; otra en verdad es la fuerza ordinaria, asociada al movimiento actual, a la que llamo *viva*.²⁸

Según esta distinción, el movimiento actual de los cuerpos, propio de la *fuerza viva*, no surge de un reposo absoluto, sino, como señala Antonio Pérez Quintana, "de las infinitas impulsiones continuadas de la fuerza muerta".²⁹

²⁶ RUIZ GÓMEZ, L., "Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G.W. Leibniz. Modificación y limitación", p. 152.

²⁷ *Carta de Leibniz a De Volder sin fecha ni despedida*, OFC XVII, p. 1231; GP II 275. En su correspondencia con Des Bosses, concretamente en el anexo a la carta del 19 de agosto de 1715, Leibniz distingue dos tipos de modificaciones: la que pertenece al ámbito intramondánico, "que surge de su propio fondo y consiste únicamente en la percepción y el apetito"; y la propia de las substancias compuestas, "que surge de su muto influjo, y consiste en las potencias activas y pasivas derivativas, cuando los cuerpos concurren según las leyes del movimiento, en las fuerzas y las resistencias por las magnitudes y las figuras" (*Anexo a la carta de Leibniz a Des Bosses fechada el 19 de agosto de 1715*, OFC XIV, p. 449; GP II 506). Acorde con este pasaje, aunque podemos hablar de dos tipos de modificación al interior de la ontología leibniziana, el filósofo de Hannover señala que las fuerzas derivativas aluden exclusivamente al ámbito de los compuestos y no al de las mónadas.

²⁸ *Specimen Dynamicum, Pro Admirandi Naturae legibus circa Corporum vires et mutuas actiones detegendis, et ad suas causas revocandis*, OFC VIII, p. 417; GM VI, 238.

²⁹ PÉREZ QUINTANA, A., "Fuerzas, potencias, tendencias, sustancias física y metafísica en Leibniz", en *Revista Laguna*, núm. 18, 2006, p. 28. Para entender esta distinción, sin embargo, resulta del todo pertinente el siguiente pasaje explicativo de Alejandro Herrera: "En el nivel físico, la *fuerza derivada activa* se manifiesta de dos maneras: como lo que entonces se conocía como

Además de una fuerza derivada activa, los cuerpos poseen una fuerza derivativa pasiva, en virtud de la cual poseen cierta impenetrabilidad o resistencia al movimiento. Esta última, sin embargo, nos remite a una noción de cuerpo cuya materialidad ya no es mera pasividad, como ocurre con la *materia prima*, sino la conjunción de lo activo y lo pasivo, esto es, *materia secunda*.³⁰

Si entiende Vd. la masa como un agregado que contiene muchas substancias, podrá también concebir en ella una única substancia preeminente o concebirla como un animado dotado de una entelequia primaria. En todo caso, para la constitución de la mónada o substancia simple completa yo no reúno con la entelequia sino la fuerza pasiva primitiva que se relaciona con toda la masa del cuerpo orgánico, de la que el resto de las mónadas subordinadas que están en los órganos no son parte sino requisitos inmediatos para su constitución y concurren con la mónada primaria para la formación de la substancia corpórea orgánica, sea animal o planta. Distingo, por lo tanto así: (1) entelequia primitiva o alma; (2) materia prima o potencia pasiva primitiva; (3) mónada completa formada por estas dos; (4) masa o materia secunda, esto es, máquina orgánica, a la que concurren innumerables mónadas subordinadas; (5) animal o substancia corpórea, a la que la mónada dominante da unidad dentro de la máquina.³¹

2. Limitación y continuidad

Hasta aquí podemos observar dos cosas: en primer lugar, que la noción leibniziana de substancia está íntimamente vinculada a la de fuerza, de forma que no podemos dissociar una cosa de la otra; y, en segundo lugar, que lo corpóreo, al igual que las mónadas, es caracterizado en términos de fuerza, con la salvedad de que lo corpóreo constituye tan sólo una *vis derivativa*. Notamos, además, que dentro de la definición de las substancias simples se incluye una cierta pasividad originaria que es comprendida como materia prima, tal y como se observa en la cita anterior.³² A pesar de que todo esto

vis mortua (fuerza muerta) o como *vis viva* (fuerza viva). En la primera no hay movimiento, sino <<solicitud>> de movimiento. Ejemplos de ella son las fuerzas centrífuga y centripeta o de gravedad. En la segunda hay movimiento de hecho; por ejemplo, el que resulta del impacto. La *fuerza derivada pasiva*, finalmente, se manifiesta como resistencia e impenetrabilidad". HERRERA-IBÁÑEZ, A., "Leibniz, el último renacentista", p. 156.

³⁰ Cf. *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 24 de marzo de 1699*, OFC XVI B, p. 1096; GP II 171.

³¹ *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 20 de junio de 1703*, OFC XVI B, p. 1200; GP II. 252.

³² Algo semejante se observa en el siguiente pasaje: "Actividades y entelequias éstas que, al no poder ser modificaciones de la sola materia prima o masa, que es algo esencialmente pasivo como notoriamente reconoce con su buen sentido el mismo Sturm (y señalaremos nosotros en el párrafo siguiente), permiten deducir la presencia en la sustancia corporal de una *entelequia primera*, en fin de cuentas del *prōton dektikōn* de la actividad, es a saber, la fuerza motriz primitiva, que, añadida a la extensión (o sea, a lo que es meramente geométrico) y a la masa

parece reforzar el carácter substancial de los cuerpos, sin por eso afirmar que los cuerpos constituyen una substancia de suyo, esta caracterización dinámica de lo corpóreo deja sin resolver una interrogante, a saber: ¿cómo es posible que aquellas fuerzas primitivas constituyan los átomos substanciales de los cuerpos, entendidos como substancias corpóreas cuyo dinamismo es derivativo? Dicho de otra forma: ¿cómo es que algo inextenso e indivisible, como la mónada, componga una cosa extensa y divisible, como lo son los cuerpos?

A mi parecer, esto puede resolverse de dos formas: o bien sostenemos que lo primitivo y lo derivado, la mónada y el cuerpo, son cosas absolutamente distintas, cuyo único vínculo es una armonía preestablecida entre cuerpo y alma; o bien sostenemos que el cuerpo, en cuanto agregado o compuesto, se compone de una infinidad de substancias simples cuya unidad o vínculo substancial está garantizado por lo que el hannoveriano denomina como “mónada dominante”. Ambas posturas, a pesar de oponerse entre sí, cuentan con respaldo bibliográfico por parte de Leibniz, lo cual, además, coincide con el *modus operandi* del hannoveriano, a saber, la asunción de hipótesis plausibles para analizar todas sus consecuencias.³³ No obstante, si mi lectura del hannoveriano es correcta, aun cuando Leibniz se debate entre ambas posturas a lo largo de su vida, al final prevalece la segunda –sin por eso renunciar a la armonía preestablecida, lo cual implica matizar la primera, señalando que entre lo primitivo y lo derivativo hay una cierta continuidad–, tal y como se puede observar en el siguiente pasaje de sus *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*:

Todo está lleno en la naturaleza, hay substancias simples por doquier, separadas efectivamente unos de otros por acciones propias, que cambian continuamente las relaciones entre ellas, y cada substancia simple o mónada distinguida, que constituye el centro de una substancia compuesta (como, por ejemplo, de un animal) y el principio de su *unicidad*, está rodeada de una masa compuesta por una infinidad de otras mónadas que constituyen el *cuerpo proprio* de esta

(sea a lo meramente material), actúa siempre, bien que su acción sea modificada de diversos modos como consecuencia del choque de los cuerpos, dados sus tendencias e impulsos. Y este mismo principio substancial es lo que se llama, en los vivientes, alma, y en otros seres, forma substancial. Y en cuanto junto con la materia constituye una substancia verdaderamente una, o sea lo que es uno por sí mismo, hace eso que yo llamo mónada, pues que, fuera de estas unidades verdaderas y reales, no quedan más que entes [que lo son] por agregación; más aún, como en lo anterior se deduce, no hay en [tales] cuerpos un verdadero ente. Porque, aunque hay átomos de substancia, carentes de partes, que tales son nuestras mónadas, no obstante, no hay átomos de masa o extensión mínima, o de elementos últimos, pues que el continuo no se compone de puntos, como tampoco hay un ente de masa máxima, o infinito por su extensión, aunque hay siempre entes que tienen mayor extensión que otros. Lo que sí se da es el ente máximo por la intensidad de su perfección, o sea, el ente infinito por su virtud”. *De Ipsa Natura, Sive De Vi Insita, Actionibusque Creaturarum; pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, §11, OFC VIII, p. 455; GP IV, 511.

³³ Cf. HERRERA-IBÁÑEZ, A., “Leibniz: el lenguaje filosófico y el juego con hipótesis”, en *Estudios*, núm. 109, vol. XII, 2014, pp. 111-124.

mónada central, que, a tenor de las afecciones de ese cuerpo, representa, a la manera de un centro, las cosas que están fuera de ella. Y ese cuerpo es orgánico cuando forma una suerte de autómatas o máquinas de la naturaleza, que es máquina no sólo en el todo, sino incluso en las partes más pequeñas que quepa notar. Y como causa de la plenitud del mundo todo está ligado y como cada cuerpo obra sobre cada uno de los otros más o menos, según la distancia, y es a su vez afectado por reacción, se sigue que cada mónada es un espejo viviente o dotado de acción interna, representativo del universo según su punto de vista y tan regular como el universo mismo.³⁴

Todo esto significa que el hannoveriano, si bien acepta que todo cuerpo es extenso por naturaleza,³⁵ la esencia de lo corpóreo no radica en ninguna de las propiedades de la extensión, en cuanto que, como señala en la segunda parte de su *Specimen Dynamicum*,

la noción de extensión no es de por sí completa, sino una referencia a algo que se extiende, de lo cual es difusión o réplica continuada, y a tal punto se presupone una sustancia del cuerpo que encierra el poder de actuar y de resistir, y está presente en toda masa corpórea, y que la difusión de ésta está contenida en la extensión.³⁶

La noción de extensión, en este sentido, nos remite a una comprensión dinámica tanto de lo corpóreo como del movimiento, de modo que en el choque directo de dos cuerpos no se conserva la misma cantidad de movimiento, como creía Descartes, sino la misma *cantidad de potencia* o *acción motora*.³⁷ Cuerpo y fuerza, en opinión del hannoveriano, son nociones indisociables, tal y como afirma en una carta a Johann Bernoulli fechada el 20 de junio de 1703:

Puesto que en el cuerpo casi no hay más que la entelequia [*pene nihil aliud sit quam entelechia*], no veo cómo pueda despojarse de ella. Ciertamente, no puede darse una substancia sin entelequia. Y cuando atribuyo al cuerpo desde el comienzo la fuerza impresa, no entiendo otra cosa sino que no tuvo la existencia antes que la fuerza; y añadido: ni pudo tenerla. Pues las fuerzas derivativas y mudables son modificaciones de una cosa substancial y permanente; Dios no imprime en una cosa nada que no fluya de la propia naturaleza de la cosa, ni puede entenderse impresión alguna hecha por otro.³⁸

³⁴ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, §3, OFC II, pp. 344-345; Robinet I, 31.

³⁵ Cf. *Extrait d'une lettre de M. de Leibniz sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'Étendue*, OFC VIII, p. 276; Lamarra 204-205.

³⁶ *Specimen Dynamicum, Pro Admirandi Naturae legibus circa Corporum vires et mutuas actiones detegendis, et ad suas causas revocandis*, OFC VIII, p. 432; GM VI, 246.

³⁷ Cf. *De Ipsa Natura, Sive De Vi Inscita, Actionibusque Creaturarum; pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, OFC VIII, p. 448; GP IV, 505-506.

³⁸ *Carta de Leibniz a Bernoulli fechada el 20 de junio de 1703*, GM III, 720.

Concebir al cuerpo en términos de *vis derivativa* y, por tanto, como limitación o modificación de una fuerza primitiva, implica que el cuerpo expresa externamente aquello que ocurre en el interior del alma, siempre desde un determinado *situs*.³⁹ El alma, a su vez, contiene dentro de sí tanto la representación de su cuerpo, como la totalidad de fenómenos que se siguen de esto.⁴⁰ Partiendo de esta correlación armónica, o armonía prestablecida, podemos afirmar que, en opinión de Leibniz, la corporeidad que expresa al alma constituye una cierta limitación espacio-temporal, a través de la cual se va configurando su situación o *situs*.⁴¹ A partir de lo cual reconozco, junto con Duchesneau, que “el orden y las leyes de los fenómenos requieren estar causalmente fundados en la teoría de las mónadas y las leyes que rigen sus secuencias de cambios internos”.⁴² Todo lo cual nos permite entender el §72 de la *Monadologie*:

Así, el alma sólo cambia de cuerpo poco a poco y por grados, de modo que nunca está despojada en un solo instante de todos sus órganos; hay a menudo metamorfosis en los animales, pero nunca metempsicosis ni transmigración de almas: tampoco hay almas completamente separadas ni genios sin cuerpos. Sólo Dios es completamente separado.⁴³

La continuidad entre la ontología monadológica de Leibniz y su caracterización dinámica de la corporeidad, i.e., del cuerpo como materia segunda cuyas causas del movimiento están en las fuerzas derivativas, presupone que el cuerpo no se reduce a una mera idealidad, un mero fenómeno cuya única realidad está en la mente de los percipientes, tal y como sostienen en cierto sentido Adams⁴⁴ y Garber.⁴⁵

³⁹ Cf. RUIZ GÓMEZ, L., “Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G.W. Leibniz. Modificación y limitación”, p. 163.

⁴⁰ Cf. *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 24 de marzo de 1699*, OFC XVI B, p. 1097; GP II, 172.

⁴¹ La razón para afirmar que *situs* se relaciona no sólo con aquella caracterización fenoménica del espacio, radicalmente opuesta a la concepción newtoniana, sino también con la temporalidad, se encuentra en su correspondencia con De Volder, en especial cuando afirma que: “lo que se sigue de las leyes del cuerpo es necesario que el alma se lo represente ordenadamente, unas veces de forma distinta, otras (cuando está implicada una multiplicidad de cuerpos) de forma confusa; en el primer caso es entender, en el segundo, sentir. Sin embargo, espero que convendrá Ud. conmigo en que una cosa es el alma y otra distinta la idea del cuerpo: pues el alma permanece la misma, mientras que la idea del cuerpo es continuamente diversa, una tras otra, en la medida en que, al cambiar el cuerpo, exhibe siempre de él modificaciones presentes”. *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 24 de marzo de 1699*, OFC XVI B, pp. 1096-1097; GP II, 171-172.

⁴² DUCHESNEAU, F., “La relación organismo-mecanicismo: un problema de la controversia Leibniz-Stahl”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. LI, núms. 129-131, 2012, p. 192.

⁴³ *Monadologie*, §72, OFC II, p. 338; GP VI, 619.

⁴⁴ Cf. ADAMS, R.M., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, p. 246.

⁴⁵ Cf. GARBER, D., *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 267 y ss.

3. Comprensión dinámica de las máquinas naturales

Partiendo de esta caracterización de lo corpóreo en términos de *vis derivativa*, a través de la cual el filósofo de Hannover atribuye a todo cuerpo cierta elasticidad⁴⁶ —en oposición al atomismo de Gassendi—, es posible extraer en limpio algunas consecuencias que se verifican en la teoría leibniziana de las máquinas naturales. La primera consecuencia, en este sentido, se observa al enfatizar la constitución de la mónada, esto es, aquella unidad primitiva entre la potencia activa y formal, y la potencia pasiva y material, en cuanto que esta última nos permite mantener un vínculo substancial entre alma y cuerpo. Aunque, en efecto, es posible distinguir entre la *materia prima* y lo corpóreo, también es posible sostener cierta continuidad entre ambas, lo cual se puede ver con mayor claridad en el siguiente pasaje de su correspondencia con De Volder:

Cuando digo que el alma o entelequia no puede nada sobre el cuerpo, entiendo por cuerpo no la substancia corpórea cuya entelequia es una substancia una, sino el agregado de otras substancias corpóreas que constituyen nuestros órganos, pues una substancia no puede influir en otra y, por lo tanto, tampoco en el agregado de otras. Y lo que digo es que todo cuanto se verifica en la masa o agregado de substancias según las leyes mecánicas, eso mismo se expresa según las propias leyes de sí misma en el alma o entelequia (o, si Vd. prefiere, en la mónada o substancia simple una, que consta de actividad y pasividad). La fuerza de la mutación en toda substancia proviene de sí misma, o sea, de su entelequia, y esto es tan cierto que cuanto ocurra en el agregado puede derivarse de aquellas {entelequias} que están ya en el agregado. La *entelechia* o fuerza, esto es, la actividad, difiere sin duda de la resistencia o pasividad, y puede Vd. entender aquélla como forma y ésta como materia prima; pero no difieren como si hubieran de considerarse como dos substancias distintas, sino como constituyendo una sola, y la fuerza que modifica la materia prima no es la propia fuerza de ésta sino la entelequia misma.⁴⁷

Mientras la *materia prima*, como fuerza primitiva pasiva, conforma aquella *antitypía* o *impenetrabilidad* primitiva de carácter esencialmente pasivo⁴⁸ que al difundirse a lo largo del cuerpo le proporciona su extensión,⁴⁹ sin por ello constituir ni una substancia ni un agregado de éstas, sino algo incompleto;⁵⁰ la *materia segunda* o cuerpo, como se observa en una carta a De Volder fecha-

⁴⁶ Cf. *Essay de Dynamique sur les loix du mouvement*, OFC VIII, p. 479; GM VI, 228-229.

⁴⁷ *Carta de Leibniz a De Volder fechada entre el 9 y el 20 de enero de 1700*, OFC XVI B, p. 1138; GP II, 205-206.

⁴⁸ Cf. *De ipsa Natura, Sive De Vi Inrita, Actionibusque Creaturarum; pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, §11, OFC VIII, p. 455; GP IV, 511.

⁴⁹ Cf. *Carta de Leibniz a De Volder fechada el 24 de marzo de 1699*, OFC XVI B, p. 1096; GP II, 171.

⁵⁰ Cf. *Carta de Leibniz a Johann Bernoulli fechada entre el 22 de agosto y el 1 de septiembre de 1698*, OFC XVI A, p. 496; GM III, 537.

da el 24 de marzo de 1699, “resulta de lo activo y lo pasivo”.⁵¹ Se trata, en sentido estricto, de una substancia compuesta cuya unidad deviene de las substancias simples, de modo que, como señala el hannoveriano, “no es el rebaño sino el animal, ni es la piscina sino el pez, lo que son una substancia verdaderamente una”.⁵² A partir de lo cual podemos extraer una segunda consecuencia: todo cuerpo, en especial aquellos que conforman un organismo, constituyen una pluralidad de substancias simples, las cuales se relacionan entre sí a través de una relación de subordinación.

Dada esta relación de subordinación podemos afirmar, junto a Ohad Nachatomy, que el hannoveriano, a pesar de describir los cuerpos desde el mecanicismo, se resiste a describir las máquinas naturales en términos de las artificiales.⁵³ Todo cuerpo orgánico, en opinión de Leibniz, es una especie de máquina divina o autómatas natural compuesta de una infinidad de individuos anidados en otros individuos.⁵⁴ Las máquinas naturales se distinguen de las artificiales en cuanto que, como señala en su *Système nouveau*,

una máquina natural sigue siendo máquina hasta en sus mínimas partes, y todavía más, sigue siendo siempre esa misma máquina que ha sido, transformándose únicamente por los diferentes pliegues que adopta, unas veces extendida, otras replugada y como concentrada cuando creemos que ha desaparecido.⁵⁵

Esto significa que todo cuerpo orgánico se compone de una serie infinita de organosimplificados entre sí,⁵⁶ los cuales, a su vez, son máquinas naturales que contienen otra infinidad de máquinas, las cuales se entrelazan unas con otras para consolidar una red de individuos vinculados por una mónada dominante.

Todo esto, a modo conclusión de este apartado, nos conduce a una tercera consecuencia relevante para la teoría de las máquinas naturales y, en

⁵¹ Carta de Leibniz a De Volder fechada el 24 de marzo de 1699, OFC XVI B, p. 1096; GP II, 171. La materia segunda, en cuanto envuelve una pluralidad de substancias, sólo puede considerarse una máquina, es decir, como una cierta unidad –aunque no per se, como ocurre con las mónadas–, si a esta composición de lo activo y lo pasivo se le añade la *continuidad*, ya que, como señala Alejandro Herrera, “para él, si la masa es continua, no está dividida en partes ni tiene límites. La ruptura de la continuidad se da para Leibniz en los cuerpos, pero no en la masa”. HERRERA-IBÁÑEZ, A., “Leibniz y el concepto de materia”, en BEUCHOT, M.; BENÍTEZ, L. et al., *El concepto de materia*, México: Colofón, 1992, p. 117.

⁵² Carta de Leibniz a Johann Bernoulli fechada entre el 22 de agosto y el 1 de septiembre de 1698, OFC XVI A, p. 496; GM III, 537.

⁵³ Cf. NACHTOMY, O., “Leibniz on Artificial and Natural Machines: Or what It Means to Remain a Machine to the Least of Its Parts”, en SMITH, J.E.H.; NACHTOMY, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, p. 65.

⁵⁴ Cf. GARBER, D., “Forword”, en SMITH, J.E.H.; NACHTOMY, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2011, p. VIII.

⁵⁵ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’ame et le corps*, §10, OFC II, pp. 244-245; GP IV, 482.

⁵⁶ Cf. *Nullum quidem librum contra philosophiam Cartesianam...*, OFC VIII, p. 503; GP IV, 396.

consecuencia, la comprensión de las sustancias compuestas, a saber, que las máquinas naturales se articulan y organizan en función de un principio activo formal que garantiza un *vínculo substancial*,⁵⁷ de modo que el viviente, tal y como sostiene Juan Antonio Nicolás, constituye “un sistema de máquinas naturales infinitamente organizadas, tanto individual como colectivamente”.⁵⁸ Las máquinas naturales, así, se conforman de un entramado infinito de órganos cuya funcionalidad se subordina a la estructura primitiva de esa mónada central, de modo que el organismo, en palabras de María Ramón Cubells, “no es una mera suma de relaciones ideales, puede ser una sustancia porque aparece un *vinculum* que le proporciona unidad y permite pensarlo como algo que no sólo participa en el ámbito de la mónada sino también en el universo físico”.⁵⁹

Conclusiones

A pesar de que el filósofo de Hannover ofrece una amplia variedad de perspectivas para comprender la naturaleza de lo corpóreo, esta aproximación a la luz de su dinámica nos permite sacar en limpio algunas consideraciones relevantes para articular su noción de cuerpo, entre las cuales me interesa enfatizar tres. En primer lugar, me parece del todo relevante señalar que para Leibniz el cuerpo no es está desposeído del todo de un carácter substancial, que lo distingue de las meras quimeras, ya que se compone de una pluralidad infinita de mónadas. El cuerpo, en este sentido, es un fenómeno bien fundado que, en cuanto tal, posee cierta realidad substancial. La continuidad entre las mónadas y lo corpóreo, en segundo lugar, se fortalece al considerar ambas en términos dinámicos, es decir, como fuerzas que interactúan y se limitan entre sí, lo cual es posible gracias a que la mónada, en cuanto fuerza primitiva, envuelve tanto una forma substancial como una materia prima.

Esta continuidad entre la *vis primitiva* y la *vis derivativa*, finalmente, adquiere una nueva significación en la teoría leibniziana de las máquinas de la naturaleza, en cuanto que éstas poseen un vínculo substancial que las estructura y organiza. Acorde con la propuesta del hannoveriano, en efecto, un cuerpo que carece de una mónada dominante, carece también de organización y, por tanto, de una unidad real. La unidad de un cuerpo sin mónada dominante es, en este sentido, enteramente arbitraria.

⁵⁷ *Monadologie*, §63, OFC II, p. 337; GP VI, 617-618.

⁵⁸ NICOLÁS, J. A., “Leibniz en el difícil nacimiento de las ciencias”, en NICOLÁS, J. A.; TOLEDO, S. (Eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, 2011, p. 4.

⁵⁹ M. R. CUBELLS, “La substancialidad de los compuestos”, pp. 100-101.

Bibliografía

Textos de Leibniz y abreviaturas usadas

- AA: *Sämtliche Schriften und Briefe*, von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.).
- Couturat: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, par L. Couturat, Hildesheim (1961).
- GP: *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim, 1965.
- GM: *Mathematische Schriften*, herausgegeben von C.I. Gerhardt.
- Robinet: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie*, publiés intégralement d'après des lettres inédits par A. Robinet, Paris, 1954.
- Lamarra *Essais scientifiques et philosophiques. Les articles publiés dans les journaux savants*, Lamarra, A., Palaia, R. (Eds.).
- OFC II: *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica*. Editor: Ángel Luis González, Comares: Granada, 2010.
- OFC VIII: *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 8. Escritos Científicos*. Editor: Juan Arana, Comares: Granada, 2009.
- OFC XIV *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 14. Correspondencia I*. Editor: Juan Antonio Nicolás, Comares: Granada, 2007.
- OFC XVI A: *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 16 A. Correspondencia III*, Editor: B. Orio de Miguel, Comares: Granada
- OFC XVI B: *G. W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas. 16 B. Correspondencia III*, Editor: B. Orio de Miguel, Comares: Granada, 2011.
- NE Echeverría *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, traducción de J. Echeverría, Alianza.

Literatura secundaria

- ADAMS, R.M., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York: Oxford University Press, 1994.
- ARANA, J., "Leibniz y la dinámica", en ARANA, J. (Ed.), *Leibniz y las ciencias*, Madrid: Plaza y Valdés, serie: Leibniz Companion, 2013, pp. 57-110.
- CARDOSO, A., "La fundación leibniziana de la dinámica", en NICOLÁS, J. A.; TOLEDO, S. (Eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, 2011, pp. 255-270.

- DUCHESNEAU, F., "La relación organismo-mecanicismo: un problema de la controversia Leibniz-Stahl", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. LI, núms. 129-131, 2012, pp. 187-197.
- GARBER, D., "Forword", en SMITH, J.E.H.; NACHTOMY, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heildelberg, London, New York: Springer, 2011, pp. V-VIII.
- GARBER, D., *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- GARBER, D., "Leibniz: Physics and Philosophy", en JOLLEY, N. (Ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, New York: Cambridge University Press, 1995, pp. 270-352.
- HARTZ, G., "Leibniz's Animals: Where Teleology Meets Mechanism", en SMITH, J.E.H.; NACHTOMY, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heildelberg, London, New York: Springer, 2011, pp. 29-38.
- HERRERA-IBÁÑEZ, A., "Leibniz, el último renacentista", en ECHEVERRÍA, J. (Ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 147-171.
- HERRERA-IBÁÑEZ, A., "Leibniz y el concepto de materia", en BEUCHOT, M.; BENÍTEZ, L. et al., *El concepto de materia*, México: Colofón, 1992, pp. 116-127.
- HERRERA-IBÁÑEZ, A., "Leibniz: el lenguaje filosófico y el juego con hipótesis", en *Estudios*, núm. 109, vol. XII, 2014, pp. 111-124.
- NACHTOMY, O., "Leibniz on Artificial and Natural Machines: Or what It Means to Remain a Machine to the Least of Its Parts", en SMITH, J.E.H.; NACHTOMY, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht, Heildelberg, London, New York: Springer, 2011, pp. 61-80.
- NICOLÁS, J. A., "Leibniz en el difícil nacimiento de las ciencias", en NICOLÁS, J. A.; TOLEDO, S. (Eds.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Comares, 2011, pp. 1-15.
- PÉREZ QUINTANA, A., "Fuerzas, potencias, tendencias, sustancias física y metafísica en Leibniz", en *Revista Laguna*, núm. 18, 2006, pp. 11-34.
- RUIZ GÓMEZ, L., "Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G.W. Leibniz. Modificación y limitación", en *Tópicos*, núm. 48, 2015, pp. 141-168.

En torno a algunas consecuencias de la interpretación heideggeriana de la mónada como representación en Leibniz

About some consequences of the Heideggerian interpretation of monads as representation according to Leibniz

HARDY ALBERTO NEUMANN SOTO¹
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso
hardy.neumann@pucv.cl

RESUMEN

El presente artículo² lleva a cabo una reflexión en torno a la interpretación que M. Heidegger efectuó de la idea de sustancia tal como la entendió Leibniz, vale decir, como mónada. Para llevar a cabo esta tarea se toma como texto base la lección de Marburgo del semestre de verano en 1928.³ Con vistas a identificar y evaluar las consecuencias de la interpretación heideggeriana, a la revisión interpretativa de la lección de 1928, se agregan explicaciones que complementan la exposición y discusión. Para ello se recurre, esta vez, a la lección que Heidegger dictó en el semestre de invierno 1935/1936⁴ en la Universidad de Friburgo de Brisgovia.⁵

Palabras clave: sustancia, monadología, representación, espejo, alma, metafísica, psicología

ABSTRACT

The following paper reflects on the interpretation conducted by M. Heidegger of the idea of substance as Leibniz understood it, namely as a monad. In order to carry out this task, the

¹ ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5818-6256>

² Agradezco a los evaluadores anónimos las importantes sugerencias efectuadas. Éstas cooperaron a perfilar mejor las ideas aquí desarrolladas. He buscado integrar la mayor parte de ellas. En algunos casos no ha sido posible para no desperfilar el sentido unitario de las ideas expuestas.

³ GA 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Marburger Vorlesung SS 1928, hrsg. v. Klaus Held. 2. durchg. Auflage. V. Klostermann, F. a. M., 1990. Todas las traducciones de los textos desde el alemán son del autor del artículo.

⁴ GA 84.1.

⁵ El texto correspondiente está hoy a disposición en el volumen 84, publicado en el marco de las obras completas con el título *Seminare Kant – Leibniz – Schiller* (GA 84.1). Teil 1: SS 1931 bis WS 1935/36, hrsg. v. Günther Neumann. V. Klostermann. F. a. M., 2013.

Marburg lecture of the summer semester in 1928⁶ is taken as a basis. With the aim of identifying and evaluating the consequences of the Heideggerian interpretation, some explanations that complement the exposition and discussion are added. To this purpose, the lecture course given by Heidegger in the winter 1935/1936 at the University of Freiburg i. Br., is taken into account.

Keywords: substance, monadology, representation, mirror, soul, metaphysics, psychology

Introducción

En lo que sigue, me ocupo de la lectura que M. Heidegger realizó de la noción de mónada en Leibniz. Para llevar adelante el trabajo se desarrolla una lectura reconstructiva e interpretativa de los textos pertinentes tanto de Leibniz como de Heidegger. Al final del trabajo, y prolongando la meditación heideggeriana, se reflexiona sobre los efectos que dicha lectura sobre Leibniz tendría en la metafísica como pregunta por el ser.

Uno de los designios estables del análisis hermenéutico fenomenológico que Heidegger lleva a cabo cuando se trata de abordar el pensamiento de Leibniz, consiste, según su propia declaración, en “poner al descubierto el núcleo propiamente filosófico de la Monadología”.⁷ Ello debería hacer posible para Heidegger, en el marco general de la denominada destrucción de la doctrina del juicio en Leibniz, comprobar hasta qué punto pudo Leibniz dar efectivamente vida a su propósito de determinar el ser del ente que en propiedad merece ese nombre.⁸ Teniendo presente, en efecto, que la *Monadología* es el esfuerzo filosófico que aborda la sustancia como lo propiamente ente, ella aspira a determinar la sustancialidad de la sustancia. En ese respecto, el esfuerzo interpretativo que lleva a cabo el mismo Leibniz no está lejos del paso que ya había dado Aristóteles en el marco de su propia investigación en torno al ser, cuando en su filosofía primera transformaba la pregunta por el ser en pregunta por la ousía. Esa transformación se documenta en las siguientes palabras del estagirita: *καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία*. “Y en verdad lo antaño, ahora y siempre buscado, lo que siempre nos deja en aporía, qué [es] el estar-siendo, esto es, quién [es] la entidad [la sustancia]”.⁹

⁶ GA 26.

⁷ GA 26, p. 95.

⁸ Me ocuparé principalmente del punto al que en esa lección se le asigna el §5, esto es, *Die Wesensbestimmung des Seins des eigentlich Seienden, als des möglichen Gegenstandes der Erkenntnis – die Monade* (La determinación esencial del ser del ente propiamente tal, como objeto posible del conocimiento – la mónada). Este es el título íntegro que como tal aparece en la p. 37 del texto publicado. En el índice, y luego con ocasión del desarrollo del tema, la versión se abrevia y se halla sólo la siguiente parte del epígrafe más general: *Die Wesensbestimmung des Seins des eigentlich Seienden* (la determinación esencial del ser del ente propiamente tal).

⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Met. Z, 2, 1028b2-4* [trad. propia].

La pregunta por el ser transformada por Aristóteles en pregunta por la οὐσία, avanza ahora en Leibniz hasta convertirse en pregunta que interroga por la sustancia, pero esta vez en términos de mónada. Aunque Heidegger no menciona el *passus* aristotélico antes indicado, tal intención es reconocible en el propio Leibniz, pues la sustancia es sólo una de las formas de responder a la pregunta por la οὐσία en Aristóteles. En efecto, es preciso desde ya tener en cuenta que, junto con la interpretación tradicional como sustancia, οὐσία alude no tan sólo a un ente, sino al ser del ente. En Leibniz, de acuerdo con la aproximación de Heidegger, la sustancialidad de la sustancia es lo que hace de ésta el *ente que es*, a la vez que estatuye el *modo* en que despliega su estar-siendo. La idea de determinar a la sustancia en su sustancialidad es un procedimiento metodológico y de contenido que Heidegger recuerda constantemente como forma peculiar de abordar a los pensadores que busca interpretar.¹⁰

En ese marco, la *Monadología* vuelve concreta también esa interpretación de la sustancia en su dimensión sustancial o en su sustancialidad y, como tal, está llamada a proporcionar una determinación del “ser del ente propiamente tal” (*das Sein des eigentlich Seienden*).¹¹ Como el programa monadológico debe ofrecer un concepto de ser que incluya a todo ente, sea físico, viviente, existente, o a Dios mismo, ese proyecto está destinado a convertirse en ontología o, mejor, en metafísica general,¹² y, por ende, su pretensión es de estricta universalidad. De allí que el concepto de ser que la monadología gane debería brindar no solo un criterio para distinguir entre “esos diversos entes”, sino hacerlo “en la unidad de un concepto general”.¹³ Se incluye allí un motivo profundamente aristotélico, al que, sin decirlo, Heidegger atiende, expresado, p. ej., por Owen, en la idea ya clásica de una *focal meaning* en todas las significaciones de ser.¹⁴ Pero en su lectura de Leibniz Heidegger da un paso más, pues ese rendimiento unificante, diversamente desplegado en los distintos entes, estará dado por la οὐσία, entendida ya no únicamente como el ente sustancia, sino como aquello que hace de ese ente una sustancia, su existir por sí misma. La noción de mónada que Leibniz pone en circulación recoge ese estar-en sí como irreductible condición ontológica en la unidad, expresada, p. ej., en el ὑποκείμενον. Pero la unidad, como fuente de dicho estar, alcanzará un sentido dominante; y como núcleo absolutamente identitario de la mónada, constituye una buena parte de la trayectoria que seguirá la propia interpretación que Heidegger ofrece. Por eso, el portal que abre el desarrollo de las cuestiones que así surgen es la pregunta por una determi-

¹⁰ Ver, p. ej., GA 26, p. 86, 87, 89, 90, 94, 96, 103, 105, 122.

¹¹ GA 26, p. 89.

¹² GA 26, p. 89.

¹³ GA 26, p. 89.

¹⁴ Cf. OWEN, G.E.L., “Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle”, en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. by Düring, Göteborg, p. 180.

nación de lo que caracteriza a “la sustancia como mónada, en cuanto ‘unidad’ ”.¹⁵ Ese portal incluye una “interpretación positiva” que explique “qué quiere decir aquí ‘mónada’ ”.¹⁶

1. La mónada como *vis* originariamente representativa

Un paso decisivo en la lectura heideggeriana se da al hacer entrar en la determinación fundamental (aunque no definitiva) de la sustancia, la idea leibniziana de fuerza (*Kraft* o *force*), pero sin pasar por alto que el “carácter de fuerza tiene que ser comprendido a partir del problema de la unidad en la sustancialidad”.¹⁷ Se trata de una idea que, en Leibniz, pretende, además, superar los inconvenientes de la concepción cartesiana de la extensión. Mientras Descartes habría intentado excluir la noción de fuerza,¹⁸ Leibniz la reintroduce en lo metafísico, en la sustancia misma: así, “la noción de fuerza o de potencia (que los alemanes llaman *Kraft* y los franceses *force*) [...] aportará una grandísima luz para entender la verdadera noción de sustancia”.¹⁹ ¿Qué hay en la noción de fuerza capaz de iluminar nuestra comprensión de la sustancia? Veamos. Cierto es que la *vis* es interpretada por Leibniz en el horizonte de las determinaciones escolásticas, pero éste lo hace distanciándose de ellas, pues no se trata meramente de una *potentia activa*. La *vis* o *virtus* en juego contiene en sí misma, siguiendo el lenguaje del estagirita que Leibniz reproduce, una cierta *ἐντελέχεια*. Ella no es simplemente *vis* sino *vis activa*. Por eso, Heidegger, al ofrecer una versión del pasaje, entiende que lo propio de la *vis activa* es contener “ya un cierto actuar real efectivo” (“*ein gewisses schon wirkliches Wirken*”). Se trata aquí, como se puede observar en el propio esfuerzo explicativo de Heidegger, de una cuestión sutil, pues la mónada, en cuanto *vis activa*, es un cierto actuar. Esta reproducción interpretativa no es fácil de determinar acabadamente. El adjetivo *gewiss* no alude a que el actuar sea indeterminado sino a que es un actuar retenido. Si fuera un actuar ya consumado habría dejado tras de sí toda restricción en esa actuación; no sólo pasaría a la *ἐντελέχεια*, sino que habría sido ya, derechamente, una tal. Las dificultades para comprender la expresión “*gewisses Wirken*” o, con Leibniz, que la *vis activa* “contiene cierto acto o *ἐντελέθειαν*” (*actum quendam sive*

¹⁵ GA 26, p. 90.

¹⁶ GA 26, p. 90.

¹⁷ GA 26, p. 96.

¹⁸ GA 26, p. 91.

¹⁹ GP IV, p. 469. *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (1694). Versión al castellano en: LEIBNIZ, G. W., *Obras filosóficas y científicas*. 2. Metafísica, traducción de Ángel Luis González, Granada: Ed. Comares, 2010, p. 229.

En torno a algunas consecuencias de la interpretación heideggeriana de la mónada como representación en Leibniz

ἐντελέχειαν continet”),²⁰ radican en que la fórmula comporta una tensión en los términos que la componen. La *vis activa* no es actuación en ejecución propiamente tal (*Wirkung im eigentlich Vollzug*), pero tampoco es mera facultad pasiva (*eine ruhende Fähigkeit*).²¹ Por eso, para la determinación de la fuerza como *constitutivum* de la mónada sustancial, Heidegger escogerá un término que debería reproducir toda la carga ontológica de dicha *vis activa*. Se trata de la noción de *Drängen* o de *Drang*.

Los términos usuales para verter *Drang* son impulso o tendencia. Pero esas dos palabras se quedan cortas. En *Drang* hay más que un simple tender a..., pues el impulso puede permanecer en la mera tendencia; del *Drang*, en cambio, “brota siempre un ejecutar” (*diesem Drang entspringt ständig ein Vollziehen*),²² un poner en acto o en ejecución. Así entendido, el *Drang* está incoado en toda sustancia por el mero hecho de ser tal.²³ Si bien se trata de un esencial impulso –que podemos llamar “impulso ejecutivo”– presente en la sustancia, sólo opera en la sustancia concebida como mónada. En la expresión μονάς-μονάδος, rescatada de Grecia y pasada por la criba de Leibniz, Heidegger pone de relieve la unidad, en la modalidad específica de la unidad en cuanto *unificante*. No se trata de una obviedad, pues la unidad no se especifica necesariamente en el sentido de la unificación. Aparte de la unidad propia del número o de la especie, p. ej.,²⁴ puede mentarse también con ella la simplicidad, la individualidad y la unicidad. Uno de los méritos de Leibniz es recoger varios de esos matices y reunirlos dándoles una característica ontológica y funcional ínsita en la mónada.

Es justo en cuanto unificante que en la mónada se articulan *Kraft* o *Drang* y unidad: se puede ser activo de diversos modos, pero la actividad de la mónada se especifica en el dotar de unidad, ella es *einheitgebende*, donante de unidad. Porque consiste en unidad puede uni-ficar, *facere unitatem*: producir la unidad, lo que tiene lugar no en un sentido fáctico, sino en cuanto ella constituye el origen de la unidad misma. Heidegger subraya, primero, la unidad como constitutivo estructural de la mónada y pone de relieve, enseguida, la calidad ejecutiva de este impulsar, puesto que de él surge siempre, como ya se ha dicho, *ein Vollziehen*, una ejecución, un cumplimiento (ἐντελέχεια).

La pro-pensión que habita en la actividad originaria de la mónada brota de una dis-posición, cuya formalidad es el mero “desde – hacia” (*von – zu*). El

²⁰ Cf. *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (1694), GP IV, p. 469. Trad. citada, p. 229.

²¹ GA 26, p. 102.

²² GA 26, p. 105.

²³ GA 26, p. 105.

²⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Met.* V, esp. 1016b32 y ss.

“desde – hacia” implica precisamente tránsito o paso (Übergang). Este tránsito se refiere al dinamismo de la mónada en el ámbito de sus percepciones. Pero como el tránsito es *de una percepción a otra*, puede hablarse en ella, en un sentido esencial, de una percepción tendencial o de una tendencia perceptiva; entendiendo que, en ambos casos, cada una de ellas libra su ejecución necesariamente transida de la otra. Como se está hablando, en definitiva, de aquel constitutivo último de la mónada que es la condición unificante que le asiste, Heidegger precisa el respecto mismo en que lo unificante cumple tal función en cuanto es y ha de ser *ursprünglich ausgreifend* y como tal *im vorhinein umgreifend*.²⁵ Creo que una explicación de este difícil pensamiento heideggeriano puede tener lugar del siguiente modo: la aprehensión y la comprensión o abarcamiento deben darse a una en el representar, que queda fijado, como tal, no aparte de esos componentes así caracterizados (*ausgreifend-umgreifend*).²⁶ Si se amplía la idea puede decirse que la actividad ejecutiva, propia de la mónada, debe considerar una doble dimensión: por una parte, debe ser aprehensora (o aprehendiente) –con lo que queda aludido el participio *ausgreifend*. Por otra parte, debe ser comprensora (o comprendiente) –con lo que queda referido el participio *umgreifend*. Tomando ahora a una los dos aspectos, se podrá afirmar que lo aprehensivamente comprendido o lo comprensoramente aprehendido es simplemente aquella multiplicidad desde siempre (*im vorhinein*) originariamente anticipada (*ursprünglich*) en el mismo acto unificante. Lo es anticipativamente, porque la unificación no actúa acopiando en una recolección sumativa algo ya dado previamente; lo es originariamente porque de sí mismo, e. e., de la propia unificación brota o se origina primariamente la unidad que entonces lo múltiple, como tal, recibe.²⁷ Las dos dimensiones apuntadas se contienen, además, en la representación (*Vorstellung*) como propiedad esencial de la actividad originaria que es el impulso ejecutivo (*Drang*). Pero estas explicaciones son insuficientes, pues “sigue siendo oscuro de qué modo precisamente algo así como el impulso

²⁵ GA 26, p. 112.

²⁶ Heidegger se apoya para la característica *ausgreifend-umgreifend* que ofrece de la mónada en un texto de Leibniz en que se habla de sustancia *prae-minens* y entiende esa preeminencia como una anticipación de lo unificante respecto de lo unificado. Para ello es preciso, como condición material, por así decirlo, o como condición fáctica, el que haya un *Mannigfaltiges*, un múltiple que sea unificado por la sustancia, por la mónada. *Sonst wäre das ganze Problem der Einigung überflüssig und sinnlos*, “de lo contrario, el problema entero de la unificación sería superfluo y sin sentido” (GA 26, p. 111). Heidegger centra esta función unificante de lo múltiple en el impulso ejecutivo mismo (*Drang*), al punto que es éste el que “*zugleich Mannigfaltiges in sich tragen [muß], muß Mannigfaltiges sein*”, “al mismo tiempo tiene que portar consigo lo múltiple, tiene que ser un múltiple” (GA 26, p. 111). Entiendo esa condición de aprehensor en el sentido de aprehensor de la multiplicidad y entiendo esa calidad de comprensor como unificando lo aprehendido, sólo que estos dos momentos, si bien distinguidos en el análisis, se dan a una en la condición estructural de la mónada, es decir, de la unidad.

²⁷ GA 26, p. 112.

ejecutivo mismo (*Drang*) ha de dotar de unidad”,²⁸ o sea, cómo se articula, más acotadamente, el tipo de ejecución o acto que irrumpe desde lo que, de modo formalizado, puede llamarse ahora la “impulsión disposicional propensiva ejecutiva” (*Drang*). La respuesta a esta cuestión se liga al retorno filosófico que Heidegger logra obtener de la idea de impulso o actividad y, en definitiva, de las conexiones conceptuales que pueden observarse en la idea de mónada. Pero, por su parte, la respuesta que se dé permitirá, en conexión con lo ya referido, sacar provecho a todo el potencial que esa interpretación puede promover.

En ese marco, el elemento que adquiere primacía es, por cierto, el representar (*Vor-stellen*). Heidegger identifica, como hemos visto, la condición aprehensora y comprensora de la actividad original de la mónada con el representar mismo. Pero si hasta aquí sólo se ha puesto el acento en los aspectos ontológicos de la cuestión (condición unificante de la mónada), ahora debe especificarse esa calidad unificante preguntado en qué sentido y alcance es unificante la unidad sustancial.

La semejanza con el *Ego* exhibida por la sustancia permite ir delimitando la representación. En carta a de Volder Leibniz decía: *substantiam ipsam [...] veluti tò Ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta monade habeo*,²⁹ o sea, “es a esta sustancia misma [...] a la que yo tomo como la mónada indivisible o perfecta, a modo de un *Ego* o cosa semejante”.³⁰ Pero si la mónada es representativa, el tipo de representación quedará modulado por el sello propio de una sustancia o, lo que es lo mismo, el rendimiento de la representación irá necesariamente asociado a lo que una sustancia es de suyo, vale decir, *la representación debe asumir la estructura propia de la sustancia*. Expresado de otra manera y formulada derechamente la consecuencia, se tiene lo siguiente: al acudir al yo en la determinación de la mónada y sus características, se va a producir lo que puede llamarse un intercambio estructural de propiedades a las que permítasenos llamar “onto-gnoseológicas”. La sustancia se vuelve representativa y la representación recibe la cualificación ontológica fuerte que le

²⁸ GA 26, p. 105.

²⁹ GP II, 251.

³⁰ Carta a de Volder del 20 de junio de 1703 (carta 25). (Leibniz, G.W., *Obras filosóficas y científicas*, 16B, Correspondencia III, traducción de Bernardino Oro de Miguel, p. 1199). En la misma línea se expresa Leibniz en Carta a de Volder del 30 de junio de 1704 (GP II, 270): “*Operae autem pretium est considerare, in hoc principio actionis plurimum inesse intelligibilitatis, quia in eo est analogum aliquod ei quod inest nobis, nempe perceptio et appetitio*”, vale decir, “convendrá, pues, considerar ahora que en este principio de acción se contiene un gran fondo de inteligibilidad, pues en él hay algo análogo a lo que reside en nosotros, a saber, la percepción y el apetito”. Leibniz, G.W., *Obras filosóficas y científicas*, 16B, Correspondencia III, traducción de Bernardino Oro de Miguel, Carta 31, p. 1225.

corresponde a la sustancia como unidad unificante simple e indestructible.³¹ Dicho de otro modo: representación quiere decir sustancia, sustancia quiere decir representación, sin que se vea allí, como se colige de lo anterior, que se esté ante una simple valencia tautológica cuando se invierten los polos. Lo que en este punto Heidegger hace es justo maximizar tal sentido, pues “en su esencia metafísica, la mónada no es alma, sino al revés: alma es una modificación posible de mónada”.³² De ahí que la idea –aunque correcta– que se tiene de la sustancia leibniziana como mónada simplemente capaz de representar, está lejos de dar con la estructura profunda de la misma. Esta circunstancia provoca el efecto secundario de rebajar en cierta medida el valor de la noción de alma. Alma es ahora simplemente un modo más (*Modifikation*), entre otros, de ser mónada. Debe consignarse, sin embargo, que la intención de Leibniz es integrar el momento *representativo* y el carácter *subsistente* que se atribuye a la mónada. La mónada no es *aparte* sus representaciones. No hay mónada y adicionalmente representaciones: es justo en cuanto representativa que ella es y lo que ella es: el mundo. No se trata de un mero tener representaciones por parte de la unidad monádica, sino de ejecutar el acto de ser *en* la representación; ella *es en* aquéllas.

2. El espejo como imagen de la mónada

Al vínculo uno-mucho como expresión de lo múltiple en algo uno (*multorum in uno expressio*)³³ se accede indirectamente mediante la famosa metáfora o imagen leibniziana del espejo. Dicha metáfora puede cumplir una función iluminadora y “poner la cosa ante los ojos”,³⁴ como decía Aristóteles, que es la virtud propia de una buena metáfora. En *Los Principios de la Naturaleza y de la Gracia* se lee que “cada mónada es un espejo viviente o dotado de acción interna, representativo del universo según su punto de vista y tan regular como el universo mismo”.³⁵ En la misma línea, el parágrafo 56 de la *Monadología* dice: “Ahora bien, esta *ligazón* o acomodamiento de todas las

³¹ “Hay que recordar que “las mónadas no pueden comenzar ni acabar, más que de golpe, es decir, que sólo pueden comenzar por creación y acabar por aniquilación; lo que es compuesto, en cambio, comienza o acaba por partes” (*Monadología* § 6, GP VI, p. 607). Traducción de Ma. Jesús Soto-Bruna, en: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Obras filosóficas y científicas*. 2. Metafísica. Ed. Comares, Granada 2010, p. 328.

³² GA 26, p. 113.

³³ GP II, p. 311.

³⁴ Cfr. Arist., *Retórica*, 1411b 23 y 1411b 25.

³⁵ “chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d’action interne, representatif de l’univers, suivant son point de veue, et aussi réglé que l’univers luy même”. GP VI, p. 599. En Leibniz, G.W., *Obras filosóficas y científicas*, vol. 2. *Metafísica*, traducción de Rogelio Rovira, Granada: Ed. Comares, pp. 344-345.

cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan a todas las demás, y que por consiguiente sea un espejo vivo y perpetuo del universo”.³⁶

La mónada es representativa del universo entero, es un espejo viviente y continuo en su actividad especular (perpetuo). ¿Qué implica que la mónada sea así caracterizada? Para saberlo conviene observar que, al reflejar, un espejo contiene en sí lo otro, pero no en cuanto otro. Vale decir, el espejo no se tiene nunca a sí mismo en el acto de reflejar. No hay diferencia entre sí mismo y la alteridad reflejada. Aquello que en el espejo constituye su función o su rendimiento propio supone un haber abandonado *eo ipso* desde siempre toda posibilidad de ser independiente de aquello que refleja, pues en él es siempre lo otro lo que en él hay, sin poder nunca estar él mismo en esa alteridad. Pero entonces, con mayor razón, el espejo común se halla siempre fuera de sí, des-poseído, vale decir, sin posibilidad de devenir auto-poseión. O, si se quiere, al revés, al estar en sí, el espejo lo está siempre en tanto que otro. Lo cual no quiere sino decir que el espejo no tiene ninguna identidad antes de la reflexión ni seguir siendo espejo después de reflejar y, p. ej. quebrarse.³⁷ En

³⁶ “Or cette Liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu’elle est par conséquent un miroir vivant perpetuel de l’univers”. GP VI, p. 616. En Leibniz, G.W.. *Obras filosóficas y científicas, vol. 2. Metafísica*, traducción de Ma. Jesús Soto Bruna, Granada: Ed. Comares, p. 336. De la misma manera, en el *Système Nouveau* se dice que “chaque substance toute seule exprime en elle tout l’univers; c’est un parfait miroir, suivant son rapport ou point de vue” (GP IV, p. 475), esto es, que “cada sustancia expresa en ella todo el universo; es un espejo perfecto, que sigue su relación o punto de vista” (en Leibniz, G.W., *Obras filosóficas y científicas, vol. 2. Metafísica*, p. 236). A diferencia del espejo común, la sustancia representa todo. Claro está que expresando cada mónada o sustancia a todas las demás, “esta representación no es sino confusa en el detalle de la totalidad del universo, y únicamente puede ser distinta en una pequeña parte de las cosas, a saber, en aquellas que son las más próximas o las más grandes con relación a cada una de las mónadas; en caso contrario, cada mónada sería una divinidad. No es por el objeto, sino por la modificación del conocimiento del objeto por lo que las mónadas son limitadas. Todas se dirigen confusamente al infinito, al todo, pero son limitadas y se distinguen por los grados de las percepciones distintas” (*Monadol.* § 60, trad. de Ma. Jesús Soto-Bruna, *Op. cit.*, p. 336). En *Considerations sur la doctrine d’un Esprit Universel Unique* (GP VI, p. 538) se lee: “chaque ame est un miroir de l’univers à sa manière sans aucune interruption, et qui contient dans son fonds un ordre repondant à celui de l’univers même, que les ames varient et representent d’une infinité de façons, toutes differentes et toutes veritables, et multiplient pour ainsi dire l’univers autant de fois, qu’il est possible, de sorte que de cette façon elles approchent de la divinité autant qu’il se peut selon leur differens degrés et donnent à l’univers toute la perfection, dont il est capable”. En español: “cada alma es, a su manera, un espejo del universo, sin interrupción alguna, y contiene en su fondo un orden que responde al del universo mismo que las almas hacen variar y representan de una infinitud de maneras, todas diferentes y todas verdaderas, y multiplican el universo, por así decirlo, tantas veces como es posible, de suerte que así ellas se aproximan a la divinidad tanto como se puede, según sus diferentes grados y dan al universo toda la perfección de la que es capaz” [trad. propia].

³⁷ En tal sentido, quebrarse el espejo no es tanto quebrarse el soporte material cuanto la función o funcionalidad. En alemán se habla de quiebre (*brechung*) incluso para una forma específica de reflejar, que en principio es deformante: la refracción. Quiero decir con esto que no es necesario

tal sentido, no se trata de que haya espejo y, luego, reflexión, sino que él agota su ser en esa función.

Estas consideraciones buscan indicar formalmente lo que se cumple en un espejo, pero permiten al mismo tiempo observar que la analogía con la mónada llega hasta aquí,³⁸ pues, a diferencia del espejo común, el espejo monádico sí es su identidad en el reflejar. Tener lo otro no es para la mónada alienarse, sino llegar a tenerse a sí misma en ello desde la perspectiva de la totalidad. El todo que refleja el espejo común es siempre fragmentario; en cambio, la mónada no refleja parcelas, sino todo, idea que hace estallar estas explicaciones, porque, *proprie loquendo*, el todo asume todos los puntos de vista. “Además, toda sustancia es como un mundo entero”,³⁹ se dice en el *Discurso de Metafísica*. La razón es que cada sustancia es, “por así decir, una concentración (*concentration*) y un espejo viviente de todo el universo según su punto de vista”.⁴⁰ En esa misma medida las mónadas son *concentrationes mundi* o *concentrationes universi*. Son concentraciones en cuanto cumplen con la representación de modo con-céntrico, vale decir, unificando todo, de modo convergente, en un punto de vista. “Dios ha puesto en cada alma –enseña Leibniz– una *concentration du Monde* o la fuerza para representar el universo según un punto de vista, propio de esta alma, y esto es el principio de sus acciones, que las distingue entre sí y las acciones de otra alma” [trad. propia].⁴¹

Espejo y mónada reflejan, pero incluso independientemente de que uno refleja una parcela y la otra, la totalidad, lo decisivo estriba en que la mónada no pierde su identidad al reflejar lo otro, sino que, muy por el contrario, va ganando esa misma identidad en el acto de reflejar. Y esa ganancia es tal que se convierte en principio de individuación. El texto que cita Heidegger es clave en este respecto: Leibniz se refiere a las mónadas como *entelechias* que de-

que el espejo se quiebre para que ya no haya reflejo, en sentido estricto, al menos si entendemos que reflejar es efectiva reproducción, en forma de imagen, del aspecto de una cosa.

³⁸ “Il n’y a rien de plus approchant de la pensée parmy les choses visibles, que l’image qui est dans un miroir, et les traces dans le cerveau ne sauroient estre plus exactes; mais cette exactitude de l’image ne produit aucune perception dans l’endroit où elle est” (GP III, p. 68, Leibniz a Bayle). Esto es: “No hay nada más próximo al pensamiento entre las cosas visibles que la imagen que está en un espejo, y las huellas en el cerebro no podrían ser más exactas; pero esta exactitud de la imagen no produce ninguna percepción en el lugar donde ella existe” [trad. propia].

³⁹ GP, IV, p. 434. En *Obras filosóficas y científicas*, vol. 2. *Metafísica*, traducción de Ángel Luis González, Granada: Ed. Comares, p. 170.

⁴⁰ “un miroir vivant de tout l’univers suivant son point de veue” (GP VII, p. 411, trad. propia). Hay diversos pasajes en la obra de Leibniz donde se expresa esta misma idea. Aquí algunos: GP III p. 636; GP IV, p. 475; GP IV, p. 532; GP VI, p. 603; GP VII, p. 452.

⁴¹ GP IV, p. 542 (Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius): “Dieu a mis dans chaque Ame une Concentration du Monde, ou la force de représenter l’univers suivant un point de veue propre à cette Ame, et c’est ce qui est le principe de ses actions, qui les distingue entre elles et des Actions d’une autre Ame. Car il s’ensuit qu’elles auront continuellement des changemens qui représenteront les changemens de l’univers, et que les autres Ames en auront d’autres, mais avec correspondance”.

ben distinguirse, no ser completamente semejantes entre sí, ellas tienen que ser “principios de diversidad pues cada una expresa de manera diferente que las demás el universo según su propio modo de representación, ya que su oficio es justamente ser otros tantos espejos vivientes de las cosas, otros tantos mundos concentrados”.⁴² Hay en las mónadas una diversidad cuyo principio proviene de ellas mismas y que conduce a su individualidad, gracias a la representación puntual o perspectiva ontológica de la mónada.⁴³

Reflexiones conclusivas

Pues bien, para Heidegger, una de las determinaciones más eminentes de la mónada es aquella que la especifica como *lebendiger Spiegel, miroir vivant*, espejo viviente, porque, para él, la mónada, por ser unitariamente representativa del universo, especifica el ser del ente que debe en propiedad llevar el nombre de sustancia, determinando, así, su sustancialidad. Anejo a ello va el hecho de que la idea de mónada como espejo constituye la “base metafísica”, según Heidegger, para el ideal de conocimiento como *cognitio intuitiva adaequata*, tipo de conocimiento que supone claridad absoluta (*absolute Deutlichkeit*). Heidegger expresa esto diciendo, en sus términos, que se trata de una absoluta “vigilia” por parte de la mónada (*schlechthinnige Wachheit der Monade*).⁴⁴ ¿Qué consecuencias trae aparejada esta dominante idea del espejo viviente como un *Charakteristikum* de la mónada? ¿Cuál es el lugar que le corresponde a esta determinación ontológica de la mónada que con Leibniz se efectúa desde el *representar*?

Puede intentarse una respuesta recurriendo esta vez al Seminario del WS 1935/36 publicado con el título: *Seminare Kant – Leibniz – Schiller*.⁴⁵ El texto

⁴² *Carta a de Volder* del 20 de junio de 1703 (GP II, p. 251-252). En *Obras filosóficas y científicas*, 16B, Correspondencia III, traducción de Bernardino Oro de Miguel p. 1200.

⁴³ En torno a esto, ver: PAOLA-LUDOVKA, C., *Individuation und Einzelsein, Nietzsche, Leibniz, Aristoteles*. V. Klostermann. F. a. M., 2003, pp. 183-193. Ver asimismo: von Herrmann, F.-W., *Leibniz. Metaphysik als Monadologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 2015, pp. 211-217.

⁴⁴ GA 26, p. 127.

⁴⁵ La articulación del texto presentado a la publicación en lo que atañe a Leibniz es la siguiente: *Leibnizens Weltbegriff und der deutsche Idealismus (Monadologie) Wintersemester 1935/36*. El apartado contiene 11 partes. A esa división sigue un apéndice que contiene los protocolos de las sesiones realizadas. Es en ellos donde podemos informarnos con más detalle de las interpretaciones expuestas por Heidegger y de la posición que en el Seminario tomó en torno a Leibniz. El texto recoge los protocolos de la 1. sesión (6.XI.35), de la 2. y 3. (13. y 27.XI.35), de la 4. sesión (4.XII.35), de la 5. (11.XII.35), de la 6. sesión (18.XI.35), de la 7. Sesión (9.I.36), de la 8. Sesión (16.I.36), de la 9. Sesión (22.I.1936), de la 10. Sesión (29.I.1936), de la 11. Sesión (5.II.36), de la 12 sesión (12. II.1936), de la 13. Sesión (19.II.36). Creo que vale la pena consignar, de paso, que los protocolantes eran o llegaron a ser importantes personajes, respectivamente: Wilhelm Hallwachs, Emil Schill,

ofrecido a la publicación recoge los apuntes de Heidegger, complementados con los protocolos correspondientes.⁴⁶ En general, las notas del propio Heidegger son fragmentarias, pero los protocolos las amplían. En lo que atañe a lo que aquí importa específicamente, Heidegger expresa, en la cuarta sesión,⁴⁷ una idea que bien podría tomarse como una simple indicación externa, pero que, en verdad, tiene notables consecuencias. En dicha sesión se consignó de entrada que la arquitectura de la monadología corresponde a la de la metafísica medieval, entendida como disciplina escolar, articulada en *metaphysica generalis, theologia rationalis, psychologia rationalis, cosmologia rationalis*.⁴⁸ En ese contexto, sin embargo, sólo la psicología no tendría en Leibniz un lugar propio. No se trata, sin embargo, de una expulsión de la psicología fuera de la metafísica, sino de una cuestión mucho más compleja, que conducirá precisamente a lo contrario de su exclusión. ¿De qué se trata? Hay una interesante toma de posición por parte de Heidegger en esta cuestión que quedó consignada en el protocolo de Curt Arpe,⁴⁹ refrendada por otra vía en el apunte de Wilhelm Hallwachs, quien, al parecer, se destacó por la amplitud y exactitud de sus notas.

Que la psicología no tenga un lugar, se debe, según informa el protocolo de Arpe, a que “el ser de la sustancia, por tanto, la metafísica, es concebido a partir del anima”. Heidegger habría efectuado, entonces, el siguiente añadido (decisivo, por lo demás): “*beides: Metaphysik und Psychologie hier also zusammenfallen*”, vale decir, “ambas, metafísica y psicología convergen aquí, por tanto”.⁵⁰ En esta equívoca redacción –téngase presente que se trata de apuntes–, hay que entender que el ser de la sustancia queda comprendido desde el alma, circunstancia acorde a la preponderancia que adquiere en la relación sustancia y representación el alma misma como un modo privilegiado de ejecutar la calidad de mónada, según ya se ha visto. Alma es una noción que se ha convertido en Leibniz en hilo conductor para acceder a la nueva determinación (ontológica) de la sustancialidad de la sustancia. En esa

Curt Arpe, Josef Fürst, Johannes Lotz, Dr. Annelise Mayer, Karl Rahner, Siegfried Bröse, Erna Spitta, Alberto Wagner, Fernando Huidobro y Jan Aler. A Fernando Huidobro, jesuita español que participó en el Seminario. Heidegger lo habría calificado de “brillante discípulo”. Huidobro residía, junto con Lotz, en la Carolushaus de Friburgo (cf. SERRANO, J. E., *Fe e ilustración: el proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, U. Madrid: Pontificia de Comillas, 1999, p. 88). Serrano remite a su vez al libro Peiró, F. X. S. J., *Fernando Huidobro, jesuita y legionario*, Madrid: Espasa Calpe, 1951.

⁴⁶ Respecto de la importancia del seminario que Heidegger dictara en el WS de 1935-1936 y otros seminarios de aquella época, así como del modo de proceder, informa muy vivamente Johannes Baptist Lotz, quien tomó parte de ese seminario y del seminario en torno a la *Kritik der Urteilskraft* del SS 1936. Él mismo elaboró protocolos de esas sesiones (cf. el posfacio del editor, en la p. 866 de GA 84.1).

⁴⁷ 4.XII,35.

⁴⁸ GA 84,1, p. 597.

⁴⁹ Autor del famoso *Das τὸ ἦν εἶναι bei Aristoteles*. Hamburg, Friederichsen, de Gruyter & Co., 1938.

⁵⁰ GA 84,1, p. 597.

misma medida, por consiguiente, también la disciplina que está llamada a tratar acerca del ser en cuanto tal, queda bajo la égida de la idea de alma, entendiendo esta palabra ahora como expresión del traslado de las propiedades intrínsecas del alma a la sustancia misma, al punto de su identificación. Hay coincidencia entre metafísica y psicología porque el hilo conductor y el fundamento del tratamiento del ser se hallan ahora en el alma misma. En todo caso, cabe consignar que ni en esa sesión ni en las siguientes se siguió tratando el problema. Arpe se limitó a expresar en su protocolo: "*wir fuhren dann in der Interpretation fort*", "luego continuamos con la interpretación",⁵¹ pero, o bien esa interpretación no quedó consignada o se avanzó en otra dirección.

Ahora bien, si, en todo caso, prolongamos estas conexiones, observaremos que la cuestión referida tiene una consecuencia gravitante: la *psychologia* no pasa a ser una *metaphysica* entre otras, una parte de la *metaphysica specialis*, sino que, en virtud de la ampliación de su objeto o, mejor, de su modo de fundar el tratamiento de su objeto, es ella la que pasa a convertirse, con Leibniz, en *metaphysica generalis*. La disciplina que toma el lugar de la *metaphysica*, apropiándose de ésta y reemplazándola será justo la psicología. Con ello hay un desplazamiento ampliativo de una disciplina *specialis* al terreno de la condición *generalis* de la *metaphysica*. El *Mitschrift* de Hallwachs, siempre útil, pone el acento en la respuesta de Heidegger al hecho de que la *psychologia* como disciplina metafísica propia no tiene lugar alguno. No se trata de una expulsión. Esto ocurre, no porque no haya lugar en el programa monadológico en general para ella; no hay lugar porque ésta, la *psychologia*, es ahora *ese lugar*, ya que "el carácter del alma copertenece a la determinación de una sustancia en cuanto tal".⁵² "La psicología pertenece por ello a la *metaphysica generalis*".⁵³ Con ello, el ser mismo "ha quedado concebido en el sentido de la sustancia, e. d., de la mónada".⁵⁴ Si esto es así, Heidegger se ha quedado incluso corto al hablar del *eigentlich(es) Seiendes*, del ser en propiedad, del ser eminente, que equivale en la tradición aristotélica ciertamente a la sustancia. ¿Por qué? Porque, a mi juicio al menos, ya no es sólo la sustancia el ente que en propiedad es tal, sino que, por la vía de la interpretación de la sustancia como mónada, Leibniz efectúa una agudización tan acabada de este concepto, que, a partir de él, el verdadero ente pasa a ser la mónada, siempre que se lo conciba, como hace Leibniz, en cuanto alma. Esto no es todo. Con ello se corrige, de paso, el rumbo de las expresiones de Heidegger, en el sentido de que esa entidad que es alma constituya un modo más (*Modifikation*) de ser mónada. Eso sigue siendo así, efectivamente, pero a esa idea se ha llegado desde la

⁵¹ GA 84,1, p. 597.

⁵² GA 84,1, p. 755.

⁵³ GA 84,1, p. 755.

⁵⁴ GA 84,1, p. 755. *Schon das Sein ist im Sinne der Substanz, d.h. der Monade, gefaßt.*

mónada concebida como alma; el alma y su disciplina (la psicología racional) se han vuelto, por tanto, dominantes. En otras palabras, el ente eminente ya no es, sin más, la sustancia, sino un ente que deviene tal en cuanto representativo de todo el universo en su integridad. Ello tiene lugar en esa unidad comprensora que es la mónada como suprema y extrema actividad unificante. Pero de acuerdo con la interpretación heideggeriana de este aspecto de la filosofía de Leibniz queda sugerido que, en el curso de la tradición y las conexiones por ella establecidas, es el alma la que viene a jugar el rol determinante en el tratamiento del ser.

Con todo y, en justicia, por así decirlo, el material conceptual para llegar a estas conexiones, aunque no necesariamente alentada por ese acervo, estaba a disposición de la tradición filosófica, a saber, en los atributos que desde Aristóteles se predicaron del alma, especialmente en la idea de que ella “es, en cierto modo, las cosas” (ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἔστιν).⁵⁵ La interpretación fuerte de este atributo en la tradición clásica, y que a mi juicio es la correcta, es que el alma, en el acto de conocer, *es* las cosas. Lo cual es, de suyo, una ampliación de todo lo que es: de lo ente, del ser del que conoce y de lo conocido mismo. La cosa, de suyo perfilada por su individualidad y atrapada en ella (cualquiera sea la explicación de cómo eso ocurre), trasciende, al ser conocida, su propia particularidad y se proyecta más allá de sí, en otro, que es también (intencionalmente) la cosa o el ente del caso, sin dejar de ser ni estar en sí mismo. Con la idea de representación, Leibniz se refiere a la perfección que alcanza el universo mismo. Esta idea no es del todo ajena a la filosofía, si se lee en la perspectiva que lo hemos hecho. Constituyendo una culminación de esta idea, de algún modo sugerida en la tradición filosófica, Tomás de Aquino distinguía una doble perfección o, mejor, un doble modo como puede darse la perfección en las cosas o, aún, un doble modo de ser perfecta una cosa, a saber, una, *en sí misma*, “de acuerdo a la perfección de su ser, que le compete según la propia especie”⁵⁶ y otra, “según la cual la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra”.⁵⁷ Tomás añade que “esta es la perfección del que conoce en cuanto que conoce, pues algo es conocido por el cognoscente en cuanto lo conocido de algún modo es en él. Por ello, en el libro III del *De Anima* se dice que el alma es de algún modo todas las cosas, porque en su naturaleza está conocerlo todo”.⁵⁸ Lo que sigue en el texto de Tomás bien podría haber sido dicho después por el propio Leibniz, al refrendar Tomás que “según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. Por lo cual la última perfección que puede alcanzar

⁵⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 431b 21 [trad. Boeri].

⁵⁶ *De veritate*, q.2, a 2 in c. [trad. propia].

⁵⁷ *De veritate*, q.2, a 2 in c. [trad. propia].

⁵⁸ *De veritate*, q.2, a 2 in c. [trad. propia].

el alma, según los filósofos [o sea, aún más atrás de Tomás], es que en ella se describa todo el orden del universo, y sus causas".⁵⁹ Con ello entraría en juego, además, si se considera el problema desde una perspectiva clásica, la doctrina de los trascendentales, y podrá entenderse que el transcendental que se destacará entonces sobre los demás sería el de la *veritas*. Con ello no queda dicho necesariamente que la idea de verdad sea la clave para comprender el proyecto monadológico de Leibniz, sino sólo que, como el mismo Tomás lo estableció, para alcanzar la verdad como transcendental se precisa inexcusablemente de un ente como el alma. Pero, claro, este es un asunto distinto en el que no se puede aquí entrar.

Bibliografía

Obras y ediciones de Leibniz utilizadas

Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin (Weidmann), 1875-1890; reimpr. Hildesheim, Olms, 1978.

Obras filosóficas y científicas. Volumen 2. Metafísica. Editor Ángel Luis González. Traductores: R. Rovira, R. Pereda, Ma. S. Fernández-García, Ma. J. Soto-Bruna, A. Echavarría, A. Fuertes, A. Luis González. Editorial Comares, Granada 2010.

Obras filosóficas y científicas, Volumen 16B, Correspondencia III. Introducción, traducción y notas de Bernardino Oro de Miguel. Editorial Comares, Granada 2011.

Bibliografía de otros autores citados

ARISTÓTELES, *Retórica*, edición con aparato crítico, traducción y notas de Antonio Tovar, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, 1998.

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, traducción, notas, prólogo e introducción de Marcelo D. Boeri, Colihue Clásica, 2015.

CORIANO, PAOLA-LUDOVICA, *Individuation und Einzelsein, Nietzsche, Leibniz, Aristoteles*. V Klostermann. F. a. M., 2003.

HEIDEGGER, MARTIN, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Marburger Vorlesung SS 1928, hrsg. v. Klaus Held. 2. durchg. Auflage. V. Klostermann, F. a. M., 1990.

HEIDEGGER, MARTIN, *Seminare Kant – Leibniz – Schiller* (GA 84.1). Teil 1: SS 1931 bis WS 1935/36, hrsg. v. Günther Neumann. V. Klostermann. F. a. M., 2013.

⁵⁹ *De veritate*, q.2, a 2 in c. [trad. propia].

- OWEN, G.E.L., "Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle", en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, edición de Düring, Göteborg.
- PEIRÓ S. J., FRANCISCO X., *Fernando Huidobro, jesuita y legionario*, Madrid: Espasa Calpe, 1951.
- SERRANO, JOSÉ EGIDO, *Fe e ilustración: el proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, Madrid: U. Pontificia de Comillas, 1999.
- TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, Roma: Marietti, 1964.
- VON HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM, *Leibniz. Metaphysik als Monadologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 2015.

Bernard Lassus: una práctica “des-medida” para el paisaje

Bernard Lassus: une pratique démesurable pour le paysage

Bernard Lassus: a “demeasurable” practice for landscape¹

MASSIMO VENTURI FERRIOLO²

Traducción: LUIS IGNACIO ARBESÚ VERDUZCO³

UPAEP, Universidad, Puebla

luisignacio.arbesu@upaep.mx

RESUMEN

Este artículo no se propone describir el recorrido teórico y práctico de Bernard Lassus, sino de replantear su origen. Ubicado en el lugar de lo “des-medido”, de esa cualidad propia del espacio del paisaje de mostrarse más allá de la superficie real, se presenta como una exposición de experiencias y de conceptos que forman una obra abierta que muestra la trayectoria de este singular paisajista. Este texto recuerda que el paisaje escapa a cualquier definición: formado por la interacción de los elementos que lo integran, el paisaje o, mejor aún, “un” paisaje se convierte en la hipótesis que la mirada pone sobre su entorno. Es así que, partiendo de la experiencia fundamental de la luz, del color y de la observación de las cosas, es decir del ejercicio de la percepción y de la imaginación, Bernard Lassus ha desarrollado magistralmente los conceptos de la trama, el “belvedere” y la mínima intervención. Así, a partir de estos aspectos, experiencia y conceptos, la propuesta se centra en que, fecundados por las nuevas experiencias visuales y táctiles, enriquecidos por el reencuentro de un tipo de paisajismo vernáculo y de sus actores –los habitantes paisajistas–, los conceptos empiezan a evolucionar conduciendo a Bernard Lassus a experimentar su concepción personal del proyecto del paisaje, la estética y el carácter eminentemente ético que ahí reencuentra. Este artículo concluye entonces en lo que debería ser una política pública del paisaje para poder ser auténticamente democrático.

Palabras clave: paisaje y paisajismo, habitante paisajista, entorno, percepción, imaginación

¹ Artículo original: “Massimo Venturi Ferriolo Bernard Lassus: une pratique démesurable pour le paysage”, publicado en *Projets de paysage*, el 16/02/2009, URL: http://www.projetsde-paysage.fr/fr/bernard_lassus_une_pratique_demesurable_pour_le_paysage

² Profesor de Estética.

³ Profesor Investigador de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), Decanato de Ciencias Sociales.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2911-0655>

RÉSUMÉ

Cet article ne se propose pas de circonscrire la démarche théorique et pratique de Bernard Lassus, mais d'en retracer la genèse. Placé sous l'auspice du "démessurable", de cette qualité que possède l'espace paysager de se déployer au-delà de sa surface réelle, il se présente comme une mise en jeu des expériences et concepts qui, formant une œuvre ouverte, balisent le parcours de ce paysagiste singulier. Ce texte rappelle que le paysage échappe à toute définition: constitué par l'interrelation des éléments qui le composent, le paysage ou, mieux, "un" paysage demeure l'hypothèse que le regard porte sur l'environnement. C'est ainsi que, partant de l'expérience fondamentale de la lumière, de la couleur et de la visibilité des choses, c'est-à-dire de l'exercice de la perception et de l'imagination, Bernard Lassus a notamment élaboré les concepts de trame, de belvédère ou d'intervention minimale. Ce second pas étant effectué, le propos souligne que, fécondés par de nouvelles expérimentations visuelles et tactiles, enrichis par la rencontre d'une sorte de paysagisme vernaculaire et de ses acteurs –les habitants paysagistes–, ces concepts ont encore évolué, conduisant Bernard Lassus à exprimer sa conception personnelle du projet de paysage, l'esthétique et le caractère éminemment éthique que celui-ci recouvre. Cet article conclut alors sur ce que devrait être une politique publique de paysage afin d'être authentiquement démocratique.

Mot clé: Paysage et paysagisme, habitant paysagiste, environnement, perception, imagination

ABSTRACT

This article does not propose to explain the theoretical approach and practice of Bernard Lassus but it aims to redraw its genesis. At the heart of the "demeasurable", the quality of landscape to extend itself further than its real surface, the article proposes through a movement playing between the experiences and concepts, which lead to an open piece, to follow the career of this singular landscaper. This text reminds that landscape eludes every definition. Constituted with the interrelations of its component elements, the landscape, or better "a" landscape refers to the hypothesis that the perception raises on the environment. Based on the fundamental experience on light, color and visibility of the objects, referring to the practice of perception and imagination, Bernard Lassus has elaborated the concepts of trams, belvedere or minimal intervention. Then, fulfilled by new visual and tactile experimentations and by the development of a sort of vernacular landscapist and its actors "landscaper Inhabitant", his concepts have again evolved. These evolutions lead Bernard Lassus to express his personal conception of landscape project, the aesthetic and the important ethical character of it. The article concludes on what should be a public policy on landscape, in order to be authentically democratic.

Keyword: Landscape and landscaping, landscaper inhabitant, environment, perception, imagination

Presentación del traductor

Con expectación, los alumnos del posgrado en estudios políticos de la Universidad de París IX Dauhine, esperábamos la primera clase de la materia "Apariencia y Paisaje" en el otoño de 1982. A las cinco en punto, cum-

pliendo con el horario, entró el profesor portando una decena de carruseles con “diapositivas” y colocó uno en el proyector, instalado por él mismo antes de nuestra llegada. Nos dio las primeras instrucciones: “van a ver una serie de fotografías colocadas aleatoriamente y cambiando cada 20 segundos. Todas fueron tomadas a una playa en un espacio de 12x12 metros y a no más de 45 centímetros de altura” e inició la presentación. El cambio de los carruseles nunca alteró la secuencia. Durante más de tres horas el impacto producido en mí fue sorprendente. No había una imagen repetida y difícilmente se encontraban algunas parecidas. Al final el Doctor Lassus simplemente comentó: “dense cuenta de la variedad que presenta un pequeño espacio de la realidad, nos vemos la semana entrante”.

Presentar a Bernard Lassus es algo tan sencillo y al mismo tiempo tan complejo, como la variedad cotidiana de la realidad. Se trata de un joven arquitecto y estudiante de pintura de caballete en la Escuela de Bellas Artes, quien descubrió un singular atractivo por los jardines, el cual lo condujo a la investigación profunda de la naturaleza del paisaje. Y ante sus descubrimientos, no fue capaz de limitar su consecuente necesidad de transmitirlos.

Con el artículo titulado “Bernard Lassus: una práctica des-medida para el paisaje”, Massimo Venturi Ferriolo –colaborador y alumno suyo– nos muestra un camino para aproximarnos a la obra de este interesante personaje. Lassus es un investigador capaz de proponer un método diferente para cada parte de la realidad con la que se encuentra. En efecto, es difícil encontrar una medida para el paisaje. El más mínimo movimiento del observador o de lo observado modifica el resto de los elementos. Por eso, antes de intentar explicar lo “complejo” del paisaje, su práctica nos invita a una des-medida. Es diferente estar sin ropa a estar des-nudo. El segundo concepto implica un acto. Un proceso de des-prendimiento. Francesco nació sin ropa, pero se des-nudó frente a sus padres en el centro de su natal Asís a inicios del siglo XIII. La práctica de des-medida propuesta por Lassus sugiere evitar anteponer los conceptos al objeto observado.

Para el profesor Venturi, académico de Filosofía y de Estética en instituciones como la Universidad de Salerno, el Politécnico de Milán, la Complutense de Madrid, la Autónoma Metropolitana de la Ciudad de México y Harvard, la excepcionalidad de Lassus es clara. ¿Puede la ciencia ser definida por el método?, de la misma forma, ¿podrían las medidas definir el paisaje? Tanto Lassus como Venturi proponen un camino alternativo: conocer con base en el estupor más que en el método. Ésta es una de las novedades del artículo: se trata de un camino. Es el significado del *odós* griego que hace referencia a la *strada* italiana, es decir, al espacio por el cual se camina y se conecta lo existente. En el ámbito de lo urbano, resulta cómodo contar con espacios estandarizados, metódicos y perfectamente delineados para moverse y deambular. Es

más, su ausencia genera conflictos en las relaciones. En el ámbito del paisaje los vínculos y la comunicación son diferentes. Es necesario partir de la observación y entender la manera como nos invita el paisaje a ser des-cubierto.

Lassus lo ha hecho de manera constante durante años. Des-pojarse de las cargas, tomar su aparato fotográfico para conservar las evidencias y salir a recorrer “los” caminos. Dejar que el paisaje nos muestre su naturaleza antes de anteponerle un (pre) concepto. Todo esto quedó de manifiesto en aquel primer encuentro de más de tres horas. Lo que vino después no podría ser expresado en líneas. Simplemente es una nueva postura frente a la vida. Ahora bien, nuestro profesor llega aún más lejos: después de la observación e introducción en la realidad del paisaje, nos invita a su respetuosa modificación mediante preguntas –a partir de nuestras necesidades o deseos– como: ¿puedo aprovechar el paisaje sin alterar su propuesta o su lógica? O ¿es posible verlo de forma diferente o incluso, modificarlo? O, mejor aún, ¿se podría hacer algo para consolidar y fortalecer su naturaleza? Con sus obras, Bernard Lassus ha sido un ejemplo de la forma de responderlas.

Finalmente, nuestro profesor va a dejar un tercer aporte sumado a las propuestas de introducción a la realidad y de su transformación: la de intervenir en su restauración. Su postura en ese sentido resulta tan sorprendente como las anteriores. Ante preguntas como: ¿pueden rehacerse las estructuras del pasado?, o ¿de qué, manera conservar lo existente para contar en el futuro con una parte y una idea de lo acontecido?, Lassus parte –de nuevo– de un hecho: por definición, el pasado está imposibilitado de ser nuevamente y, por lo tanto, difícilmente volverá a ser. Así, propone las siguientes cuestiones: ¿cómo podemos armonizar lo que resta de la naturaleza del paisaje con lo que hay –incluyendo las heridas– como resultado de las transformaciones, para permitir la trascendencia de su propuesta? Y encontró la respuesta –como el barroco– en la combinación entre la naturaleza y la apariencia del paisaje. Solamente que –a diferencia del barroco– él parte del principio de la mínima intervención precisamente para conservar el predominio de la “fuerza propia”⁴ del paisaje.

Esta traducción al trabajo de Massimo Venturi pretende ser un aporte al descubrimiento y a la reflexión de los aspectos básicos de la existencia: la belleza, la verdad y la correspondencia entre las ideas y las cosas. Es precisamente en este último punto donde más ha trabajado el profesor Lassus. ¿Se imagina usted un aeropuerto, perfectamente seguro y funcional, cuya vista de lo alto solo distinga discreta pero claramente las pistas de aterrizaje?⁵ ¿O un

⁴ Uno de los contenidos en francés de la inflexión se verá más adelante.

⁵ Es el caso del nuevo aeropuerto *Notre-Dame-Des-Landes*, cerca de Nantes.

museo natural ubicado en una autopista –aprovechando una vieja cantera– el cual puede ser disfrutado desde su automóvil en circulación por la vía o en una amplia zona de descanso?⁶ Éstos son solo un par de ejemplos de su obra.

Tener la oportunidad de presentar este artículo es un privilegio para los discípulos de Bernard Lassus, quien fue profesor en la Escuela de Arquitectura de París, *La Villette* y de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales, y director académico del posgrado “Decisión, espacio y poder” de la Universidad de París IX, Dauphine. Es uno de los fundadores de la Escuela Nacional Superior del Paisaje de Versailles. Creó, enseñó y dirigió la Unidad de Estudios y de Investigación de las Artes Plásticas y de las Ciencias del Arte de la Universidad de París I. Ha sido catedrático en las universidades de *Kassel*, de Montreal, de Filadelfia, de Cambridge, de Boloña, de Venecia y, en la Universidad Leibniz de Hanover, donde fue miembro del consejo consultivo del Centro de Estudios del Jardín y de la Arquitectura del Paisaje. Estamos ciertos que esta puede ser, para nuestro apreciado lector, una ocasión para compartir el gusto y el amor por descubrir, aprender a transformar y a intervenir –positivamente– eso llamado realidad.

Texto

1. El Paisaje y la Mirada

La teoría del paisaje de Bernard Lassus viene de lejos, de una rigurosa investigación relacionada con la visibilidad –luz, color y apariencia– para conducirnos al jardín como una perspectiva del paisaje, donde las infraestructuras, enraizadas en la profundidad, se abren a lo local dentro de la rápida evolución de lo global.

Un paisaje se encuentra delimitado por un horizonte visible, comprensible a través de la mirada, que es el motor de una práctica de acomodo de los lugares basada en una imaginación des-medida. Esta práctica es al mismo tiempo teoría. Una dirige a la otra y viceversa, en un entretejido indivisible. Ella se introduce en los lugares para recoger la presencia de los objetos y de sus relaciones que dan la identidad a un paisaje, y para capturar su imagen única, su identidad y su profundidad. Elemento que es necesario recuperar para que pueda existir el futuro. La relación entre el objeto y el paisaje es compleja, equívoca y recíprocamente destructiva. El empleo generalizado del término “paisaje” y la búsqueda continua de su significado son la prueba de

⁶ Se trata de la autopista de los Pájaros “A-387”, el tramo entre *Saintes* y *Rochefort*, donde se encuentra la cantera de *Crazannes* con una zona de descanso de siete hectáreas.

las dificultades que existen para ubicar las articulaciones y las conexiones entre los objetos. La atención a esas relaciones es el núcleo de una práctica del paisaje fundada sobre el “vistazo” que solamente cubre una parte del espacio concreto del espectro visual donde una infinidad de elementos particulares integran una unidad visible, comúnmente abierta a la visión de forma parcial.

Así, el paisaje es fundamentalmente una hipótesis de la mirada sobre nuestro medio ambiente. Abarca tanto lo invisible como lo visible, en un juego continuo entre lo evidente y lo oculto, entre lo real y lo imaginario; un juego de imaginación que anima un enfoque particular, un instrumento de trabajo cuyo objetivo es revelar los paisajes más que definirlos. No hay práctica sin teoría, y viceversa: un mejoramiento de los lugares atento a la trama de aquello que surge entre la realidad y la apariencia; un desenvolvimiento evidente de todos sus proyectos. Bernard Lassus ha elaborado una práctica que prevé los paisajes de acuerdo con el verdadero sentido de la (pre) visión con sus instrumentos correspondientes. Intentemos trazar su recorrido teórico.

2. Percepción, imaginación y elaboración de los conceptos

Lo visible conduce a la relación entre luz y color, a las impresiones visuales y tácticas con sus diferentes sugerencias espaciales. Luz, color, visibilidad e imaginación son los términos de una percepción original y clásica, al mismo tiempo, del paisaje. Ellos soportan la heterogeneidad de un mundo unitario donde las cosas aparecen y pueden ser diferentes de lo que ellas son. Un mundo humano que puede ser diferente según las elecciones hechas con la pre-visión. Obedece a un proyecto: un paisaje crítico que contiene la acción del hombre con sus posibilidades.

Desde el inicio de los años cincuenta, la investigación de Lassus parte de la relación entre el color y la apariencia. Este tema no lo dejará jamás, como lo demuestra su último libro: *Color, Luz... Paisaje. Instantes de una Pedagogía*, aparecido en el 2004 y “*summa*” pedagógica de su obra. Historia de los materiales y de su desplazamiento entre integración y heterogeneidad, historia de las viejas y de las nuevas tramas que llevan a individualizar un juego de las apariencias entre visibilidad y la realidad física –un juego que supone rebasar las costumbres y los lugares comunes– y, sobre todo, a considerar la disposición del objeto y su contexto, su medio, su ambiente. La esencia del objeto está dada por su posición. Si es extrapolado, ya no lo comprendemos bien. El color es paisaje: reclama la totalidad de sus límites. En este contexto, la arquitectura desposa al paisaje, de lo contrario, entra en conflicto.

El paisaje y el color son más íntimos de lo que nos podemos imaginar. Lassus elabora una teoría de la visión constantemente perfeccionada por investigaciones y experimentos de la diferencia entre visibilidad y realidad física: una divergencia en la base de cada relación del paisaje, donde la relación entre cada objeto y su entorno es fundamental. El entorno es un marco espacial, visual, unitario, lleno de objetos que lo caracterizan. Los objetos forman una trama. El paisaje no es un amontonamiento de cosas, un simple recipiente. Los objetos componen un todo y se valorizan mutuamente por las relaciones que establecen entre ellos y no por una superposición recíproca. Si se desplazan, su trama es modificada. Esto es presentado por dos bellas metáforas: el aroma de las flores y el perfume.

El elemento singular no debe ser separado de la universalidad en la que se encuentra. Otra metáfora, la de los vasos y las botellas, muestra claramente que un paisaje es una imagen unívoca de múltiples elementos, una imagen con su especificidad y su carácter particular. Una imagen determinada por la relación paisajista formada por el lugar que cada objeto ocupa en relación con los otros elementos.

Las tramas visuales de los ambientes son el estudio de las condiciones distribuidas en el espacio en torno a un objeto en interacción dinámica con él. Las investigaciones de Lassus parten de marcos estrechos, locales, para llegar a comprender los paisajes. El entorno se desprende completamente de éstos para convertirse en objeto de estudio de la ecología. La investigación se apoya en fases graduales que conducen a las nociones de base, partiendo del objeto y de su disposición envolvente. Un contexto que debe conservarse presente para observar las relaciones. Aquí encontramos también las premisas de la heterogeneidad, proposición clave de la propuesta de Lassus.

El “belvedere”, plataforma táctil que se abre sobre el horizonte y nos conduce hasta las autopistas en la concepción moderna de la identidad, parte aquí de la disociación entre el objeto y el paisaje, que permite la identificación de cada elemento dentro de un todo. Dos grandes temas se abren: la información evidente y las dimensiones táctiles y visuales. Cúspide de una reflexión que lleva a distinguir los lugares de los paisajes, por la superación del concepto de sin-lugar con las categorías de las escalas visuales y táctiles, revalorizando el juego luz-color, natural-artificial, movimiento del observador y/o desubicación del objeto. Otro gran indicador útil para la arquitectura del paisaje... Para retomar.

La apariencia encuentra su pleno desarrollo en las investigaciones de la “brisa-luminosidad” y en el “tulipán”, acerca de la brecha entre la realidad y la apariencia, con una constante “revolucionaria”: no es necesaria una transformación física para cambiar el paisaje, es suficiente y muchas veces más incisivo efectuar una “intervención mínima”.

Se abre una nueva interpretación de los paisajes. Es el “oficio” del jardinero. La apariencia condiciona lo concreto y aún más la conciencia. Entonces Lassus formula las técnicas de la apariencia que implican dos escalas: la del hábitat y la del paisaje. Dos percepciones diferentes y dos paisajes diversos. La información, la redundancia y la miniaturización son algunos de los verdaderos artífices de las entidades de paisajes con el condicionamiento objetivo entre táctil y visual, entre el habitante y el paisaje.

3. Nuevas experimentaciones visuales y práctica del proyecto de paisaje

Los conceptos se perfeccionan con los juegos y las experiencias visuales. El juego de los puntos rojos, de los desplazamientos, la elaboración de la apariencia, son etapas de un camino entre los límites de nuestro mundo que lleva dentro de la imaginación, de lo des-medido, alma de su teoría y de su práctica: la proposición para los nuevos paisajes. El futuro son los jardines con su profundidad: el horizonte, que ahora se conoce y se reviste en la verticalidad. Su investigación cuenta, en su base, con la obra de inspiradores desconocidos: los habitantes paisajistas. Él les ha dedicado un estudio que ha durado quince años en los suburbios parisinos: una encuesta dirigida a comprender los mecanismos plásticos de una estética popular del paisaje. Los suburbios de París ofrecían verdaderos jardines imaginarios al interior de espacios cerrados entre rejas y pabellones, o pinturas sobre los muros de las habitaciones.

Los habitantes paisajistas orientaron a Bernard Lassus en su elaboración de una práctica personal del proyecto. Ellos son simples residentes que modifican su medio de vida, por estrecho que sea, y lo conservan. Insatisfechos del estado original de los espacios atribuidos al constructor, ellos crean jardines-paisajes en miniatura, en diferentes escalas, que son acogidas por su imaginación inspirada comúnmente por un mundo soñado; un mundo de fábula, con el bosque y los fragmentos de una naturaleza desaparecida. Espacio de un sueño, de creación personal y carente de utilidad práctica.

Los ojos del observador, que penetra en estas casas convertidas en paisaje, albergan un espacio táctil, medido, con visibilidad ilimitada, para ser leído y descubierto. Sólo aquel que participa del sueño puede comprender la imaginación vertical que anima el lugar: el jardín.

La mirada profunda de Lassus nunca se ha alejado de los jardines, desde 1961, año en que comenzó una investigación que abrirá una nueva perspecti-

va demo-etno-antropológica del paisaje, que se basa en lo “des-medido”. Un enfoque original que tiene, en el proyecto “*Le Puits*”, un ejemplo teórico-práctico surgido de “Blanca Nieves” que, sentada en el borde de un pozo, observa el bosque desaparecido; en la dirección de ese sueño nos invita a imaginar los paisajes y no a colocar alfombras verdes.

Claude Lévi-Strauss consideraba a los habitantes paisajistas como un nuevo campo de estudio demo-etno-antropológico.

Lassus elabora una práctica del paisaje donde el lugar y el sujeto creador están estrechamente ligados; un enfoque aplicable a toda la realidad, perfeccionado por el tiempo, por la experiencia y por la reflexión continua sobre las huellas de un método. Un proceso que no elabora los objetos, sino las relaciones, que se convierten en relaciones de paisaje: elabora paisajes. De esta forma se abre una estética enraizada en los lugares y fundada en la imaginación. Una estética como práctica de paisaje.

La actividad del habitante paisajista ha revelado la existencia de un substrato original, un suelo sobre el que la sociedad, comúnmente por la intervención del arquitecto, ha construido un soporte donde el individuo proporciona un aporte: la contribución de su experiencia. Esta distinción clarifica los tres niveles de intervención paisajista y permite formular una práctica del paisaje. Es una contribución que modifica una situación objetiva a favor de una realidad original. La modificación puede ser hecha de dos formas diferentes, integrando o diversificando, es decir abriendo a la heterogeneidad: en la recepción, la comprensión y la aceptación de una relación equilibrada de los distintos personajes o fracciones.

La práctica paisajista puede, de esta forma, llegar a la apariencia de lo artificial como nueva expresión de lo “natural”, como –por poner un ejemplo limitado– el juego de las estaciones, de los significados abiertos y de las interpretaciones multiculturales, en el jardín realizado dentro la sede de la sociedad Colas S.S. en *Boulogne-Billancourt*.

Imaginar y tejer a través de los paisajes es un juego sutil, agudo e incisivo, basado en las aportaciones y abierto a las posibilidades ofrecidas por un lugar, por su sustrato que lo sostiene. Esta dinámica identifica las perspectivas de la recuperación de la degradación, o de las posibles intervenciones en una óptica crítica: el examen de todas las posibilidades con el ojo vuelto al pasado, en dirección al futuro. El futuro es proyecto, aporte en profundidad.

La ciudad misma es realidad por venir, al igual que todo lugar y paisaje. El diálogo es entre el devenir y el pasado, y no al revés. Lassus observa el futuro para sondear la profundidad y para darle una función, un sentido.

Esta dinámica se ubica entre los límites de un paisaje finito, desprovisto, desforestado, en el cual la ausencia es convertida en la metáfora de un mundo conocido, previsible, donde el paisajismo tiene necesidad de imaginación para entonces, poder provocar las emociones. El jardín de "l'Antérieur", proyecto original –no realizado, como muchos otros, quizá porque es muy avanzado para su época– propone las sensaciones enclavadas en las profundidades del abismo de la fábula de una "*ville nouvelle*",⁷ que se sostiene por un espacio natural abierto a la imaginación des-medida: el jardín como la memoria de la ciudad, viejo monumento del centro urbano.

La existencia se revela por el análisis de la invención, el esbozo del proyecto, el punto de partida de toda práctica de paisaje. Un buen paisajista debe estar bien informado por una encuesta pluridisciplinaria física y demo-etno-anropológica, ayudado por especialistas diferentes a partir de los datos seguros de un territorio. Recogiendo la información manifiesta la existencia de aportes novedosos, conservando la potencialidad de cada lugar. De esta manera, puede conocerse un sitio aproximándose por sus características –dentro de su historia y dentro de todas sus potencialidades– para intervenirlo.

La atención flotante es otro concepto central que prevé las diferentes oscilaciones y profundidades ubicadas en los lugares sometidos a las variaciones y, por lo tanto, Inflexivos.⁸ Es necesario absorber muchas veces como esponja del suelo al cielo, para descubrir los miles de puntos de vista, los micro-paisajes con las perspectivas que los conectan, y entonces poder intentar las escalas táctiles y visuales. La investigación de archivos es fundamental para descubrir la profundidad: leyendas, literatura e historia. De esta forma, lo escondido, oculto por el olvido de lo cotidiano, sale a la luz. Los lugares son ricos en niveles que requieren ser reevaluados a través del tejido de sus fracciones, como se muestra en el Jardín de las Tullerías.

El paisajista no apila las entidades del paisaje con sus diferentes escalas de identidad surgidas del análisis de la invención: se pone en evidencia la estratificación de las temporalidades diversas, de muchos paisajes que han evolucionado con los años. Estas condiciones hacen del jardín un espacio táctil, donde se redescubre lo visual: un arte de exposición inconmensurable. Se introduce en un lugar de paso entre lo táctil y lo visual: el lugar del surgi-

⁷ En los años cincuenta aparecieron los proyectos para los nuevos suburbios urbanos en muchas ciudades del mundo. Es el caso de Ciudad Satélite en la zona conurbada de la Ciudad de México. En Francia se definieron como *villes nouvelles*. Nota del traductor.

⁸ En francés el término hace referencia también a una fuerza interna. Como en la cita de la obra *Femme pauvre*, de Bloy, *Une énergie, une sérénité, une constance, une inflexibilité digne des martyrs* [una energía, una serenidad, una constancia, una inflexibilidad digna de los mártires] 1897: 263. Nota del traductor.

miento, de la heterogeneidad, de las contradicciones y de las disociaciones; el todo ubicado en un paisaje de “milhojas”.

La verticalidad de los nuevos paisajes es legible en los proyectos realizados en “Rochefort-sur-mer” con el jardín “des Retours” y las “Villes-couleurs-paysages” de La Lorena: jardines-país. Los valores paisajistas del territorio son rescatados e insertados en el proceso de transformación de los lugares y de los paisajes que son inferidos gracias a la práctica del “Inflexos”.

Lassus propone un arte de la transformación: un procedimiento entendido como un conjunto de movimientos interactivos de un lugar, sin detenerlo ni fijarlo sino más bien reintegrándolo en el camino. Todo se transforma, nada se pierde. El paisajismo, como arte de la transformación, es movimiento, camino. No es una práctica fija ligada a principios teóricos inmutables, ya que, digámoslo una vez más, es inflexiva.⁹ Esta puede ser la lección más clara de Lassus. Las ideas caminan con las piernas del hombre. Su acción cambia en el tiempo. Es incesante con sus estrategias y sus soluciones para mejorar su espacio de vida, global y limitado.

Las vías de comunicación son cada vez más rápidas y las infraestructuras más imponentes y necesarias. La transformación debe ser gobernada y la imaginación debe proponer las soluciones. Los jardines de los paisajes van en esta dirección: la dirección de las vías rápidas que requieren de los lugares intermedios para detenerse y descubrir lo local. Sólo los lugares dentro de su realidad táctil pueden permitir ver los paisajes nuevos y los viejos, los modernos y los antiguos.

La mirada acoge la profundidad de la vida humana, su cultura que es y que continúa estética, es decir, local. De esta forma las autopistas se convierten en belvederes en movimiento, que atraviesan los jardines donde el viajero puede detenerse y desarrollar su función de paisajista informado, es decir, reeducado por la calidad de los lugares existentes en nuestro mundo, y probar la emoción de experimentar el equilibrio entre lo táctil, lo olfativo y lo visual: revalorar la posición de su cuerpo a través de sus sentidos.

Una política paisajista democrática sólo puede ser orientada a través del conocimiento de los lugares y de la participación de los habitantes eligiendo las huellas que pueden dar valor a sus paisajes. El descubrimiento de lugares es la sombra alargada de la multiculturalidad, de la pertenencia y de la acogida. Son los momentos de un camino hacia lo heterogéneo, con sus contradicciones y sus variedades, para hacer más agradable y acogedora la vida de todos los habitantes, próximos y lejanos: un camino agradable para la vista y

⁹ Con una fuerza propia, ligada en todo caso a sus principios no a los del entorno. Nota del traductor.

para el espíritu mediante el descubrimiento de los jardines. Una lección para recordar: un nuevo jardín para nuestro mundo, un camino abierto, como la naturaleza misma de un paisaje. El camino del "arquegeta"¹⁰ moderno, que conduce al descubrimiento de la profundidad de los lugares, arquitecto y proyectista, inventor de una práctica para el paisaje.

Bibliografía relacionada con Bernard Lassus

- BANN, STEPHEN, "The Landscape Approach of Bernard Lassus", texts translated and introduced by Stephen Bann, off-print *de Journal of Garden History*, vol. 3, núm. 2, pp. 79-107, London, Taylor & Francis, Coracle Press, 1983.
- BANN, STEPHEN, "The Landscape Approach of Bernard Lassus", Texts translated and introduced by Stephen Bann, off-print *de Journal of Garden History*, vol. 15, núm. 2, pp. 67-106, London, Taylor & Francis, Coracle Press, 1995.
- BANN, STEPHEN, *Bernard Lassus the Landscape Approach*, Orleans: HX publishes books and reviews – bilingual, 2014.
- BANN, STEPHEN; JACOBS, PETER & RILEY, ROBERT B., *The Landscape Approach*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- BERQUE, A.; CONAN, M.; DONADIEU, P.; LASSUS, B. y ROGER, A., *La Mouvance, cinquante mots pour le paysage*, Paris: Editions La Villette, 1999.
- BLANCHON, B., "French landscapers from 1945 to 1975, the opening of urban spaces", en *Annals of urban research*, núm. 85, 1999.
- BLOY, LÉON, *Femme pauvre*, Paris: Mercure, 1897.
- CAPONE, PAOLA, *Il restauro impossibile - Un progetto di Bernard Lassus per il Cilento*, Salerno: Cava de Tirreni, 2012.
- CONAN, M., *Bernard Lassus, designers de jardins et paysagistes en France du XIXe au XXe siècle*, Paris: M. Racine, 2002.
- CONAN, MICHEL, *The Crazannes Quarries of Bernard Lassus, an essay, the creation of a landscape*, Washington: Space maker Press, 2004.
- DIXON HUNT, JOHN, "Bernard Lassus en el Edén", en *Edén*, núm. 3, Torino, Benedetto Camerana, pp. 67-93, 1995.
- KOENECKE, ANDREA; WEILACHER, UDO & WOLSCHKE-BULMAHN, JOACHIM, *Die Kunst, Landschaft neu zu erfinden - Werk und Wirken von Bernard Lassus*, München: Martin Meidenbauer Verlag, 2010.
- LASSUS, BERNARD, *Le Jardin de l'Antérieur*, Paris, avant-propos de Michel Conan, tirage limité à 300 exemplaires, 34 x 51,5, grand in-4, papier d'Arches, 16 pages, trois dessins sur calque, 1975.

¹⁰ El término hace referencia a los héroes o dioses griegos fundadores o relacionados con la fundación comúnmente de ciudades. Nota del Traductor.

- LASSUS, BERNARD, *Une Poétique du Paysage: le Démesurable*, Paris-Vancouver: Ministère de la Qualité de la Vie, Habitat I conférence de l'ONU, 1976.
- LASSUS, BERNARD, *Games*, préface de Michel Conan y Léo Scher, Paris: Galileo Editions, 1977.
- LASSUS, BERNARD, *Les Habitants-Paysagistes*, Paris: Presses de la Connaissance Weber, Colection Jardins Imaginaires, 1977.
- LASSUS, BERNARD, *Villes-Paysages, Couleurs en Lorraine*, Paris: Editions Pierre Mardaga / Batigère, avec: Robert Schoenberger, Lucius Burckhardt, Stephen Bann y Michel Conan, 1990.
- LASSUS, BERNARD, *Le Jardin des Tuileries*, London: Coracle Press, whit: Simon Cutts, Stephen Bann, Christophe Bayle, Philippe Boudon, Lucius Burckhardt, Michel Conan, John Dixon Hunt, Philippe Poullaouec-Gonidec, Peter Jacobs, Robert B.Riley y Alain Roger, 1991.
- LASSUS, BERNARD, *Hypothèses pour une troisième nature*, Cercle Charles-Rivière-Dufresny, London : Coracle Press, et Paris, Bernard Lassus, avec: Stephen Bann, Christophe Bayle, Lucius Burckhardt, Anne Cauquelin, Lucien Chabason, Michel Conan, John Dixon Hunt, Lucien Kroll, Jean Pierre Le Dantec, Philippe Poullaouec-Gonidec, Franco Zagari y Pierre Mayet, 1992.
- LASSUS, BERNARD, *AutoRoute et Paysages*, Paris: Publié à l'initiative de la Direction des Routes du Ministère de l'Équipement, sous la direction de Christian Leyrit et Bernard Lassus, préface de Michel Tournier, avant-propos de Bernard Bosson avec la participation de Jacques Beauchard, Pierre Donadieu, John Dixon Hunt, Yoshio Nakamura, Jean-Marie Rapin, Alain Roger et Bernard Thuaud, 1994.
- LASSUS, BERNARD, *Couleur, lumière... paysage - Instants d'une pédagogie*, Paris: Editions du Patrimoine, avec: François Barré, Florence Contenay, Peter Jacobs, Philippe Poullaouec-Gonidec y Stephen Bann-Monum, 2004.
- LASSUS, BERNARD, *Petit Patrimoine Péri-Urbain*, Paris: Direction de la nature et du paysage, Ministère de l'écologie, 2004.
- LASSUS, BERNARD, *Les Jardins Suspendus de Colas*, Paris: Hinck & Wall, 2007.
- LASSUS, BERNARD, *Paesaggio: un' esperienza multicultural*, Roma: Francesca Bagliani y Editions Kappa, 2010.
- LE DANTEC, J.-P., *The wild and the regular, garden arts and landscape*, Paris: Le Moniteur, 2019.
- VENTURI FERRIOLO, MASSIMO, *Paesaggi Rivelati - Passeggiare con Bernard Lassus*, Milano: Guerini e Associati, 2006.
- VENTURI FERRIOLO, MASSIMO, *Le démesurable , une démarche de paysage*, Presses Universitaires de Valenciennes, 2015.

Una aproximación a las actitudes constructivas del bien común a partir del *De Nabuthe* de Ambrosio de Milán

*An approach to the constructive attitudes of the common good
from Ambrose of Milan's De Nabuthe*

JORGE MEDINA DELGADILLO¹
UPAEP, Universidad, Puebla
jorge.medina@upaep.mx

RESUMEN

En el presente texto se analiza la obra de Ambrosio de Milán, *Sobre Nabot*, a fin de obtener de ella las actitudes que construyen bien común por oposición a la avaricia, tema central del tratado ambrosiano. Las cuatro actitudes analizadas, después de realizar una introducción y contexto de la obra son: a) seguir el orden natural en las acciones, los afectos y las prioridades (naturaleza); b) la apertura hacia el prójimo (sensibilidad); c) el amor benevolente (afectividad); d) la comunicación de los bienes (acción).

Palabras clave: Ambrosio de Milán, Nabot, bien común, avaricia.

ABSTRACT

In this paper, the author analyzes Ambrose of Milan's treatise *On Naboth*, to obtain the attitudes that create common good in opposition to greed, the central theme of the Ambrosian exposition. After making an introduction and context of the work, four attitudes are examined: 1. following the natural order in actions, affects and priorities (nature); 2. the opening towards the neighbor (sensitivity); 3. benevolent love (affectivity); 4. communication of goods (action).

Keywords: Ambrose of Milan, Naboth, common good, greed.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6530-1902>

Introducción

El Apóstol afirma que: “el amor al dinero es la raíz de todos los males - ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία” (1 Tim 6,10). Jerónimo traducirá φιλαργυρία por *cupiditas*, y no propiamente como el amor especial a las riquezas,² dando así una comprensión más amplia al propio texto de San Pablo. Tomás de Aquino,³ interpretando este versículo paulino dice que *cupiditas* puede entenderse de tres maneras: a) como el amor desordenado a las riquezas, y así sería un pecado específico (*speciale peccatum*); b) el apetito desordenado hacia cualquier bien temporal, y así sería el género de todo pecado (*genus omnis peccati*), pues todo pecado tiene en común la redirección de la persona hacia los bienes transitorios (*conversio ad commutabile bonum*); c) o bien, entenderse como la tendencia de la naturaleza corrompida a desear desordenadamente los bienes corruptibles (*quandam inclinationem naturae corruptae ad bona corruptibilia inordinate appetenda*) y, así entendida, esta concupiscencia es la raíz de todos los pecados, similar a la raíz de los árboles que de la tierra extraen su alimento, ya que del amor desordenado a las cosas temporales procede todo pecado. Esta tercera aproximación a la avaricia o codicia es similar a la que hace Gregorio Magno⁴ y también a la realizada mucho antes por Policarpo de Esmirna: “principio de todos los males es el amor al dinero. Sabiendo, pues, que así como no trajimos nada a este mundo, tampoco podemos llevarnos nada de él, armémonos con las armas de la justicia y aprendamos a caminar en el mandamiento del Señor”.⁵

Dentro de la tradición latina del análisis de la avaricia como amor desordenado a la riqueza y fuente de innumerables males, ocupa un lugar especial el *De Nabuthe* de Ambrosio de Milán. Sabemos que Ambrosio tuvo predilección por elegir personajes y relatos del Antiguo Testamento en muchos de sus escritos como *typus* de la correcta devoción, impartición de justicia, fe, petición de perdón, inmortalidad del alma, ayuno, castidad, etc. El libro *Sobre Nabot* no es la excepción, allí el obispo de Milán expondrá interesantes aproximaciones no sólo a una psicología del avaro sino, sobre todo, a una ética del uso de los recursos materiales para que éstos cumplan su destino de ser comunes y, por tanto, buenos.

² El término φιλαργυρία es un *hápax legómenon* en todo el Nuevo Testamento. Encontramos previamente su uso, entre otros, en Hipócrates, *Epistulae*, 16; Polibio, *Historiae*, IX, 25, 4 e Isócrates, *De pace*, VIII, 96.

³ *Summa Theologiae*, I^a-II^ae, q.84, a.1, co.

⁴ *Magna Moralia*, XXX, 57.

⁵ *Epistola ad Philippenses*, IV (PG 5, 1008C).

El presente trabajo tiene como objetivo el obtener de él las actitudes que construyen bien común, por oposición y contraste a las actitudes que lo destruyen. De estas últimas, el relato bíblico de la viña de Nabot (1 R 21,1-20) muestra paradigmáticamente al rey Ajab y a su esposa, la reina Jezabel. Sin duda, el bien común, en la extensa y rica tradición patrística, se nos presenta como una noción muy rica en significados y, por ende, en aproximaciones. Para Ambrosio –como para los Padres en general– sólo Dios es Bueno⁶ y Jesucristo, su Hijo, es el Bien Común por antonomasia,⁷ fuente de la que emerge todo bien;⁸ en él se da la común unión entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí; él es la causa de la alegría y comunión de los santos que habitan en el Cielo;⁹ el bien común es su Reino.¹⁰ Pero también es verdad que el bien común lo conforman una serie de bienes creados: nuestra propia naturaleza, los frutos que produce la tierra, las acciones que realizamos. Esta segunda aproximación es la que abordará Ambrosio en el tratado *De Nabuthe*. ¿Cómo podemos distribuir mejor los bienes, fruto de la tierra y del trabajo del hombre, para que sean *bienes comunes* y así sean conformes al designio creador y salvífico de Dios? En los Museos Vaticanos hay un fresco de Ludwig Seitz enmarcado con la siguiente frase: “*gratia Dei et contentione voluntatis excellentiam virtutis adipiscimur*” (con la gracia de Dios y el esfuerzo de la voluntad adquirimos la excelencia de la virtud). Este binomio estará presente en la obra ambrosiana, con una advertencia: la voluntad no siempre se esfuerza por hacer comunes los bienes, de ahí la gravedad de la avaricia que, como *mal común*, impide la vida buena de la comunidad.

Este trabajo estará dividido en cuatro secciones: primero, expondremos el texto bíblico fuente; posteriormente, el ambiente y circunstancias por las que atravesaba Ambrosio cuando escribió el *De Nabuthe*; en una tercera sección resumiremos el contenido de dicho opúsculo junto con dos influencias decisivas que tuvo para su redacción; por último, haremos una hermenéutica del *De Nabuthe* con miras a obtener las actitudes constructivas del bien común.

⁶ *Commentarius in Cantica canticorum*, VIII, 34 (PL 15, 1961B): “Ipsum est enim bonum quod quaerimus, et solum bonum; nemo enim bonus, nisi solus Deus”.

⁷ *Epistula LXXVII*, 5 (PL 16, 1265A): “Bonus cibus omnium Christus est, bonus cibus est fides, suavis cibus misericordia, iucundus cibus gratia. Hos cibos epulatur populus Ecclesiae sanctae”.

⁸ *Commentarius in Cantica canticorum*, VIII, 34 (PL 15, 1962A): “Hoc est bonum quod supra omnem operationem est, supra omnem mentem atque intellectum, ipsum est quod semper manet, dans vivere et esse omnibus; quia fons est omnium vitae Christus” y *De Isaac et Anima*, I, 73 (PL 14, 534A): “Et ut plenius definiamus quid sit bonum: VITA est bonum, quia semper manet, dans vivere et esse omnibus; quia fons est omnium vita Christus.”

⁹ *Expositio Evangelii secundum Lucam*, II, 30 (PL 15, 1563A): “Habet sanctorum editio laetitiam plurimorum, quia commune est bonum; iustitia enim communis est virtus”.

¹⁰ *De fide*, V, 12 (PL 16, 678C): “Bonum est in regno Christi esse, ut Christus nobiscum sit”.

1. El texto bíblico: 1 R 21,1-20

¹ Después de estos sucesos ocurrió que Nabot, de Yizreel, tenía una viña junto al palacio de Ajab, rey de Samaría, ² y Ajab habló a Nabot diciendo: “Dame tu viña para que me sirva de huerto para hortalizas, pues está pegando a mi casa, y yo te daré por ella una viña mejor que esta, o si parece bien a tus ojos te daré su precio en dinero”. ³ Respondió Nabot a Ajab: “Líbreme Yahveh de darte la herencia de mis padres”.

⁴ Se fue Ajab a su casa triste e irritado por la palabra que le dijo Nabot de Yizreel: “No te daré la heredad de mis padres”; se acostó en su lecho, volvió su rostro y no quiso comer. ⁵ Vino a donde él su mujer Jezabel, y le habló: “¿Por qué está triste tu espíritu y por qué no quieres comer?” ⁶ Él le respondió: “Porque he hablado con Nabot de Yizreel y le he dicho: ‘Dame tu viña por dinero o, si lo prefieres, te daré una viña a cambio’, y me dijo: ‘No te daré mi viña’”. ⁷ Su mujer Jezabel le dijo: “¿Y eres tú el que ejerces la realeza en Israel? Levántate, come y que se alegre tu corazón. Yo te daré la viña de Nabot de Yizreel”.

⁸ Escribió cartas en nombre de Ajab y las selló con su sello, y envió las cartas a los ancianos y notables que vivían junto a Nabot. ⁹ En las cartas había escrito: “Proclamad un ayuno y haced sentar a Nabot a la cabeza del pueblo. ¹⁰ Haced que se sienten frente a él dos malvados que le acusarán diciendo: ‘Has maldecido a Dios y al rey’ y le sacaréis y le apedrearéis para que muera”.

¹¹ Los hombres de la ciudad, los ancianos y notables que vivían junto a Nabot en su ciudad, hicieron lo que Jezabel les había mandado, de acuerdo con lo escrito en las cartas que les había remitido. ¹² Proclamaron un ayuno e hicieron sentar a Nabot a la cabeza del pueblo. ¹³ Llegaron los dos malvados, se sentaron frente a él y acusaron los malvados a Nabot delante del pueblo diciendo: “Nabot ha maldecido a Dios y al rey”; le sacaron fuera de la ciudad, le apedrearon y murió. ¹⁴ Enviaron a decir a Jezabel: “Nabot ha sido apedreado y ha muerto”. ¹⁵ Cuando Jezabel oyó que Nabot había sido apedreado y muerto, dijo a Ajab: “Levántate, toma posesión de la viña de Nabot, el de Yizreel, el que se negó a dártela por dinero, pues Nabot ya no vive, ha muerto”. ¹⁶ Apenas oyó Ajab que Nabot había muerto, se levantó y bajó a la viña de Nabot, el de Yizreel, para tomar posesión de ella.

¹⁷ Entonces fue dirigida la palabra de Yahveh a Elías tesbita diciendo: ¹⁸ “Levántate, baja al encuentro de Ajab, rey de Israel, que está en Samaría. Está en la viña de Nabot, a donde ha bajado a apropiársela. ¹⁹ Le hablarás diciendo: Así habla Yahveh: Has asesinado ¿y además usurpas? Luego le hablarás diciendo: Por esto, así habla Yahveh: En el mismo lugar en que los perros han lamido la sangre de Nabot, lamerán también los perros tu propia sangre”.

²⁰ Ajab dijo a Elías: “Has vuelto a encontrarme, enemigo mío”. Respondió: “Te he vuelto a encontrar porque te has vendido para hacer el mal a los ojos de Yahveh”.

2. El contexto en que fue redactado el *De Nabuthe*

Paulino de Milán,¹¹ en la biografía de san Ambrosio, cuenta que al final de sus días Ambrosio se lamentaba profundamente de que la avaricia, raíz de todos los males, no disminuyera en Milán ni por la abundancia ni por la miseria, sino que iba en aumento considerable, especialmente en aquellos que tenían una posición de mando. Todo se compraba con dinero. Por supuesto, esa práctica causó muchas dolencias en la región y se apoderaba también de célibes y sacerdotes, cuya heredad debiera ser Dios. El lamento se expresaba en estos términos: “¡Ay de nosotros, miserables, porque ni siquiera el fin del mundo nos empuja a querer liberarnos de yugo tan pesado que nos hunde en el abismo del infierno, a tal grado que ni siquiera nos hacemos amigos del inicuo Mammón¹² para ser recibidos en las moradas eternas!”¹³

Llama la atención que se diga que *ni por la abundancia ni por la miseria* disminuyera la avaricia. En efecto, Mediolanum (Milán) vivió un esplendor especialmente a partir del año 286, cuando la capital del Imperio Romano de Occidente fue trasladada, por Diocleciano, de Roma a Milán. Dicha ciudad es recordada porque desde allí el emperador Constantino, junto con Licinio, en el 313, emiten el famoso Edicto por el cual se permite la libertad de religión de acuerdo al parecer de cada persona, dando licencia específicamente a la práctica cristiana.

Veintiséis años después del Edicto de Milán nacerá Ambrosio en Tréveris (Augusta Treverorum), siendo hijo de un pretoriano, prefecto de aquella ciudad de las Galias. Es cuestión disputada si pertenecía o no a la clase senatorial,¹⁴ pero sin duda pertenecía a la nobleza. A pesar de la muerte temprana de su padre, fue educado en las artes liberales, retórica y derecho; luego prestó sus servicios, primero en la corte del prefecto de Sirmium, posteriormente como asesor del prefecto pretoriano Petronius Probus, quien años más tarde procuró para Ambrosio la posición de *consularis* para Æmilia y Liguria hacia el 372.¹⁵ Un par de años más tarde, muere el obispo de Milán, Auxentius, quien era partidario del credo arriano y contaba con el beneplácito de Valen-

¹¹ Cf. *Vita sancti Ambrosii*, 41 (PL 14, 43D-44B).

¹² Demonio de la avaricia. Pasaje inspirado en Lc 16,9: “Yo os digo: Hacedos amigos con el Dinero injusto, para que, cuando llegue a faltar, os reciban en las eternas moradas”.

¹³ *Vita sancti Ambrosii*, 41 (PL 14, 41B): “Et vae nobis miseris! Quia nec fine mundi provocamur, ut tam gravi jugo servitutis liberari velimus, quod demergit ad profundum inferni; ut faciamus nobis amicos de iniquo mammona qui nos recipiant in aeterna tabernacula”.

¹⁴ Cf. POWER. K. E., “Ambrose of Milan. Keeper of the Boundaries”, en *Theology Today*, vol. 55, núm. 1, 1998, pp. 16-17.

¹⁵ Cf. LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. & HILL, C., “General Introduction”, en *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches*, Liverpool University Press, Liverpool 2010, pp. 5-7.

tiniano I, y se genera tal disputa por la sucesión que se vuelve necesario que el gobernador Ambrosio intervenga para pacificar tanto a la facción pro-Nicea como a la arriana;¹⁶ tras su intervención el propio Ambrosio es elegido por aclamación unánime¹⁷ como obispo sin siquiera estar bautizado. Tras aceptar y recibir el bautismo y las órdenes sagradas, permanece en la sede episcopal hasta su muerte, acaecida en 397.

Situamos, pues, a Ambrosio como obispo de Milán hacia el último cuarto del siglo IV, del año 374 al 397. De acuerdo con Lellia Ruggini,¹⁸ la Italia Annonaria, que comprendía cinco regiones del imperio romano (Æmilia et Liguria, Alpes Cottiae, Raetia, Venetia et Histria, Flaminia y Picenum Annonarium), mostró un especial intercambio comercial fundado principalmente en la producción agrícola proveniente en parte por la fertilidad del suelo así como de la gran extensión del territorio comprendido. A esta región le sucedió en el siglo IV lo que Plinio el Viejo había vaticinado como la perdición de Italia: el latifundio.¹⁹ El creciente proceso de concentración de tierras aunado a la reticencia de los propietarios a habitar sus posesiones, hicieron que vivieran en las urbes donde, además, buscaban cargos públicos y así aunaban a su riqueza el poder.²⁰ Este binomio, ¿acaso no encuentra en el rey Ajab una instanciación paradigmática? El latifundio se justificó, como en otros tiempos y otras regiones, como una forma de no tener ocioso el suelo y unir útil y bellamente la tierra (*pulchritudo iungendi*²¹) para su mayor usufructo.

Por supuesto, siendo elegida esta zona del norte de Italia desde finales del siglo III como sede imperial, era de pensarse que muchos hombres con poder comprasen y extendiesen sus *fundi* en *praedia* cada vez más vastos.

Para el último tercio del siglo IV, una grandísima parte de la predicación de san Ambrosio es destinada a describir (y naturalmente a deplorar) los con-

¹⁶ No es materia de este texto explicitar la controversia en torno al conflicto arriano-niceno en Milán, por lo cual remitimos al lector a los siguientes estudios: NAUROY, G., "Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanaise" *Recherches augustiniennes*, vol. 23, núm. 1, 1988, pp. 3-86; WILLIAMS, D. H., *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, New York: Oxford University Press, 2002; DASSMANN, E., *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart, 2004 (cap. V: "Überwindung des Arianismus", pp. 61-80).

¹⁷ McLYNN, N. B., *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 7-9, hace ver que tanto Rufino de Aquilea como Paulino, partidarios ambos del credo niceno, narran la elección de Ambrosio con un fin apologetico, para convencer de la existencia de un asentimiento popular divinamente inspirado, pero esto no significa que la elección hubiera sido de tal forma.

¹⁸ RUGGINI, L., *Economia e società nell'Italia Annonaria. Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d. C.*, Milán: Editrice Antonino Giuffrè, 1961, pp. 19-190.

¹⁹ *Naturalis Historia*, XVIII, 35.

²⁰ Cf. CRINITI, N., "Agricoltura ed economia a Veleia", en *Ager Veleias*, vol. 2, núm. 2, 2007, pp. 1-7.

²¹ Cf. PLINIO EL JOVEN, *Epistulae*, III, 19, 2.

tinuos abusos de aquellos *possessores* [...]. Y, en la mayoría de los casos, no se trataba ya de usurpaciones violentas, sino de cesiones o ventas forzadas de los pequeños y medianos propietarios locales, bajo la presión del fisco y a través de prestamistas usureros;²²

y estas críticas las compartían también otros obispos de la región como Zenón de Verona,²³ Gaudencio de Brescia²⁴ y Máximo de Turín.²⁵ Este drama es expuesto desde que inicia Ambrosio su tratado: “La raza humana, abrumada por este miedo, abandona cada vez más sus tierras, el pobre emigra con sus hijos, cargando con el más pequeño; su mujer le sigue llorando, como si acompañara al marido al sepulcro”.²⁶ Por tanto, abundancia y miseria, se dieron a la par en Milán, pues mientras crecía la extensión de los territorios de unos pocos crecía el número de pobres en las urbes, la clase media prácticamente dejó de existir, junto con la creciente polarización social que esto traía consigo, identificando la propiedad con la dignidad y con el influjo social (*possessores-honestiores-potentes* vs. *non possessores-humiliores-tenuiores*).²⁷

Hay, sin embargo, un hecho histórico que contextúa la obra de manera particular. En el año 386,²⁸ el emperador Valentiniano II, que en aquel entonces era un adolescente de 15 años, compartía el imperio de Occidente con su hermanastro Graciano; éste gobernaba sobre las provincias transalpinas; aquél, sobre Italia, parte de Iliria y África. El imperio oriental era comandado por Teodocio I. Valentiniano II y su madre Julia eran arrianos, y su corte imperial en distintas ocasiones luchó contra Ambrosio, sin embargo, en la Pascua de 386,²⁹ una delegación de hombres ilustres visitó a Ambrosio para

²² RUGGINI, L., *Economia e società...* p. 26.

²³ Por ejemplo, ZENÓN en *Tractatus XI: De avaritia* (PL 11, 337A), afirma: “Deus odit avaritiam: est enim libido profunda, cupiditas caeca, tempestas insana, rapacitas sine fine, sollicitudo sine requie, ad sua numquam perveniens vota, quia satiari non novit: fidem fangit, charitatem negligit, justitiam negat...”.

²⁴ En su sermón XIII titulado *Contra avaritiam Judae et pro pauperibus* (PL 20, 936A-B) propone al Iscariote como ápice de la avaricia: “quoniam non satiabatur, stipendia pauperum quotidie subtrahendo, sed et sepulturae Christi pretium in propria ardebat lucra convertere: convertit autem non in momentánea suae cupiditatis lucra, sed salutis detrimenta perpetua”.

²⁵ Cf. *Homilia XCVI* (PL 57, 476B) “Grande igitur malum est avaritia, imo malorum omnium est origo, sicut ait Apostolus [...] Vides ergo qui pecuniam appetit, fidem perdit, qui aurum redigit, gratiam prodigit. Avaritia enim caecitas est, errorem religionis inducit; caeca, inquam, est avaritia, sed diversis fraudum oculata ingeniis non videt quae Divinitatis sunt, sed cogitat quae cupiditatis sunt; semper, quamvis dives sit, cogitat undecunque vel ex malo acquirere: totam vitam negotium putat”.

²⁶ AMBROSIO DE MILÁN, *Nabot*, I, 1, trad. de Agustín López Kindler, Madrid: Ciudad Nueva, 2016, p. 107.

²⁷ Cf. PALUMBO, S., “Introduzione”, en AMBROGIO DI MILANO, *De Nabuthae historia*, Bari: Cacucci Editore, 2012, pp. 13-16.

²⁸ Cf. WILLIAMS, M. S., “No Arians in Milan? Ambrose on the Basilica Crisis of 385/6”, *Historia*, vol. 67, núm. 3, 2018, pp. 346-365.

²⁹ Cf. McLYNN, N. B., *Ambrose of Milan...*, pp. 181-196.

solicitarle la *Basilica Nova* a fin de que los arrianos celebraran la Pascua en la catedral; el contexto era delicado, pues un año antes, y dados ciertos conflictos derivados también de solicitudes de las basílicas para el culto, se habían dictado leyes donde explícitamente se invocaba la tolerancia religiosa y se prohibían los disturbios a causa de disputas de fe, imponiendo pena capital a quien no acatase la ley. En el sermón contra Auxencio³⁰ aún se conserva, si no lo que dijo tal cual, al menos sí el argumento que esgrimió contra la petición del emperador: los decretos divinos no pueden ser eludidos; la Iglesia es de Dios, no del poder civil. Más aún, en ese sermón se encuentra explícita la mención a que ese día se leyó en la asamblea el pasaje de Nabot: “si aquél no traicionó lo suyo, ¿cómo habríamos nosotros de traicionar a la Iglesia de Cristo?”³¹ Las tropas imperiales rodearon dos basílicas mientras Ambrosio y sus feligreses oraban dentro de una; en medio de esta crisis Ambrosio expresó que estaba dispuesto a ser mártir por causa de la fe; Valentiniano II, que seguramente captó la peligrosa posición que suponía persistir, echó marcha atrás y ordenó a sus tropas dejar libres los templos.

En una carta dirigida al mismo Emperador hacia febrero de 386,³² Ambrosio afirma que algunos obispos le han comentado que casi daba igual rendirse que defender el altar, pero él arguye dos cosas desde un inicio: que en materia de fe, los obispos usualmente juzgan a los emperadores cristianos, no viceversa; y que el propio padre del Emperador, cuando vivía, era de esa opinión: “en cuestión de fe o de cualquier ley de la Iglesia, la decisión no la debe tomar aquel que ni es apto para la tarea ni descalificado por la ley”. Ambrosio persistió en esta posición, lo sabemos, el resto de su vida, la prueba es que años más tarde, en el 390, cuando Teodosio ordenó la masacre en Tesalónica a causa de una revuelta popular, Ambrosio le excomulgó, y no le permite el reingreso a la comunión sino tras meses de penitencia. El cuadro de van Dyck retratando este hecho es sumamente significativo: es el poder civil quien se inclina ante el eclesiástico para solicitar clemencia.

³⁰ *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis* (Ep. 75a), “Eludi non posse Dei decretum” (PL 16, 1007B). “Solvimus quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo... Tributum Caesaris est, non negatur: Ecclesia Dei est, Caesari utique non debet addici; quia jus Caesaris esse non potest Dei templum” (PL 16, 1018A-B).

³¹ “Meministis etiam quod lectum est hodie Nabuthe, sanctum virum possessorem vineae suae, interpellatum petitione regia, ut vineam suam daret; ubi rex, succisis vitibus, olus vile sere-ret, eumque respondisse: Absit ut ego patrum meorum tradam haereditatem; regem contri-statum esse, quod sibi esset alienum jus relatione justa negatum, sed muliebri consilio decep-tum. Nabuthe vites suas vel proprio cruore defendit (III Reg. XXI, 1 et seq.). Si ille vineam non tradidit suam, nos trademus Ecclesiam Christi?” (PL 16, 1012B-C).

³² AMBROSE OF MILAN, *Letters 1-91*, traducción de Mary M. Beyenka, Washington D. C.: Catholic University of America Press, 2001, pp. 52-56.

Por tanto, esos sucesos acaecidos alrededor de 386 son el segundo vector para comprender el paralelo que encontrará Ambrosio entre la Iglesia de Milán (Nabot) encabezada por él mismo, y la confabulación de Valentiniano II (Ajab) y su madre Julia (Jezabel) con el fin de quitarle su heredad (la viña simboliza la recta fe que celebraba los misterios de Cristo en las basílicas milanesas).

3. Síntesis y antecedentes del *De Nabuthe*

El opúsculo consta de 73 números distribuidos en 17 capítulos. Desde el capítulo primero hasta la mitad del segundo (nn.1-4), Ambrosio realiza una introducción –una pieza retórica llena de dramatismo– donde afirma cuán vigente es la historia de Nabot y cuán vigente la actitud de Ajab. Desde la segunda mitad del capítulo segundo hasta el cuarto (nn.5-18) hace un análisis exegético del texto bíblico, comentado línea por línea. Allí encontraremos un profundo estudio psicológico y moral del avaro. En el capítulo quinto (nn.19-26) retrata una escena sobrecogedora: un padre en situación de penuria tiene que vender a un hijo para dar de comer a los otros, mientras que la esposa del rico, en vez de pedirle que rescate al hijo del pobre, desea gastar esa suma de dinero en joyas. La parábola lucana del rico insensato será tratada en los capítulos seis al ocho (nn.27-40). Del capítulo nueve al once (nn.41-49) retoma el relato de Nabot y hace un paralelo entre Ajab (el rico) aconsejado por Jezabel (la avaricia) y la manera habitual de actuar de los ricos. Del capítulo doce al quince (nn.50-65) Ambrosio enfocará aún más la relación rico-pobre, viendo cómo en ambos se da una suerte de paradoja: el rico es pobre, pues siempre ansía, el pobre es rico, pues se contenta con lo que tiene, además, analizará la peculiar relación que guarda el rico con sus riquezas, las cuales terminan poseyéndolo a él. En estos capítulos Ambrosio expone su postura del ser humano como administrador de bienes –no su poseedor– y del destino común de las riquezas. Los últimos capítulos, dieciséis y diecisiete (nn.66-73) concluyen con un discurso parenético: llaman a un arrepentimiento por parte de los ricos –no como el de Ajab, quien terminó devorado por los perros– sino profundo, a una auténtica conversión, digna de recibir las promesas de Dios omnipotente.

El libro *Sobre Nabot* de Ambrosio ciertamente tiene distintos antecedentes, destacaremos sólo dos. En primer lugar, el opúsculo de Clemente de Alejandría *¿Qué rico se salvará?*, escrito a colación del surgimiento de una secta, los *apotattici*, quienes amalgamaron el dualismo maniqueo y la lectura literal de los consejos evangélicos de la pobreza y el ejemplo de los primeros cristianos, renunciando a todas sus posesiones e imponiendo a todos la comunión abso-

luta de bienes.³³ Por supuesto, el contexto era muy distinto al de Ambrosio, casi opuesto, si se quiere. Clemente aclarará que no es la pobreza de suyo la causa de la salvación, más aún, la salvación no viene de los actos humanos, incluida la pobreza, sino que es un don de Dios. Ahora bien, Clemente considera que las riquezas no son buenas ni malas; si la persona es capaz de usarlas correctamente, entonces el agente se subordina a la justicia, pero si se hace mal uso de ellas, uno mismo es ministro del mal.³⁴ Las riquezas no son fruto, en último término, del trabajo humano, sino de la generosidad providente de Dios, que las ha brindado no para uso individual sino para destinarlas al bien común,³⁵ tesis que retomará después san Ambrosio.³⁶

El pasaje de san Lucas donde el joven rico se marcha triste porque, para alcanzar la perfección, el Señor le pidió vender todo lo que tenía, repartirlo entre los pobres y seguirlo, es interpretado por Clemente de una manera interesante: son las pasiones del alma las que han de ser mudadas y de las que nos debemos desprender, no tanto de las riquezas exteriores, pues antiguamente también algunos llegaron a desprenderse de las propiedades externas, pero no mudaron su ánimo de los vicios, por lo cual sus pasiones se intensificaron, y así, con arrogancia y vanidad, despreciaban al resto de la humanidad como si hubieran hecho algo sobrehumano.³⁷ Por tanto, aun desprendiéndonos de las riquezas mundanas (τὴν κοσμικὴν περιουσίαν) podemos seguir siendo ricos en pasiones (πλουτεῖν τῶν παθῶν), lo cual estraga el alma y la infecta de deseos desordenados (ἐπιθυμίας). Esa es la riqueza que vuelve difícil entrar en el Reino de Dios (Mt 19, 24). ¿Qué rico se salvará? El que es rico en virtud y hace buen uso de cualquier fortuna, para lo cual debe ser *pobre de espíritu*, es decir, desapegado de las pasiones y deseos desordenados.

³³ Cf. MONFRINOTTI, M., "Il Quis dives salvetur? di Clemente Alessandrino. La costruzione di una nuova politeia", *Lateranum*, vol. 80, núm. 1, 2014, p. 163.

³⁴ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Qui dives salvetur?* 15 (PG 9, 620A): "Ἐγὼ γοῦν κἀκεῖνο φήσαιμ ἂν· ἐπειδὴ τὰ μὲν ἐντὸς ἐστι τῆς ψυχῆς, τὰ δὲ ἐκτὸς, κἀν μὲν ἢ ψυχῆι χρῆται καλῶς. καλὰ καὶ ταῦτα δοκεῖ, ἂν δὲ πονηρῶς. πονηρὰ".

³⁵ Cf. DAS, R., "A Compassionate Community: What did the Early Church teach that made Christians 'Lovers of the Poor'?", en *Journal of European Baptist Studies*, vol. 17, núm. 2, 2017, p. 40.

³⁶ Cf. *De Nabuthe* VII,36: Las riquezas, "para quien las sabe usar, son cosas buenas; para quien no las sabe usar, son con razón malas"; y XIII,55: "Es bendecido el rico que ha sido hallado sin pecado y que no ha corrido tras el oro, ni puesto su esperanza en los tesoros del dinero (Sir 31,8). Para profundizar más en este punto, sugerimos al lector: ORABONA, L., *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Roma: Editrice Studium, 1964.

³⁷ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Qui dives salvetur?* 12, (PG 9, 616C): "οἱ γάρ τοι πρότεροι, καταφρονήσαντες τῶν ἐκτὸς, τὰ μὲν κτήματα ἀφῆκαν καὶ παραπώλεσαν, τὰ δὲ πάθη τῶν ψυχῶν οἶμαι ὅτι καὶ προσεπέτειναν· ἐν ὑπεροψία γάρ ἐγένοντο καὶ ἀλαζονεῖα καὶ κενοδοξία καὶ περιφρονήσει τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ὡς αὐτοῖ τι ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐργασάμενοι".

Con esto se disipaba la duda de algunos ricos que pudieran sentirse excluidos del mensaje evangélico y de la esperanza de la salvación,³⁸ temas que podrán verse acogidos por Ambrosio en los capítulos 14 y 15 del *De Nabuthe*. Como se ve, Clemente prefiere la redacción de la primera bienaventuranza según Mateo (5,3) a la de Lucas (6,20). Por tanto, no podemos hacer una lectura romántica e ingenua ni del texto de Clemente ni del de Ambrosio, que se apresure pronto a equivaler la categoría socioeconómica con la moral: ni todos los pobres tienen un corazón desprendido, ni ningún rico carece de él. Distintos textos de los Padres nos muestran que la envidia, por la cual entró la muerte al mundo (Cf Sb 2,24), reúne en torno de sí a ricos y a pobres. Y otro tanto ocurre con la generosidad y el desprendimiento. Por tanto, las distintas amonestaciones que durante el texto ambrosiano se dirigen contra los ricos hay que entenderlas como dirigidas a los avaros.

Un autor que influyó notablemente en distintos libros de Ambrosio fue Basilio de Cesarea. Como apunta Agustín López Kindler, el obispo de Milán, aunque recurre con frecuencia al padre capadocio, sin embargo, se mueve con mucha libertad a la hora de seleccionar los elementos que le convienen, los cuales adapta al horizonte cultural de sus lectores y a las necesidades pastorales de sus fieles.³⁹ Además, apuntamos que ambos obispos tienen paralelos biográficos interesantes: se desprendieron de sus riquezas, asumieron la sede episcopal sin buscarla, fueron excepcionalmente buenos administradores y grandes pastores, ambos tuvieron serios enfrentamientos con el Imperio (Ambrosio con Valentiniano II y Teodosio; Basilio con Valente), además de la relación que mantuvieron entre ambos.⁴⁰ Dos son las homilías de Basilio que están especialmente presentes en el *De Nabuthe*: la VII, titulada "*Secundum Lucam: 'Destruam horrea mea, et majora aedificabo' itemque de avaritia*", que trata sobre la parábola del rico insensato; y la VIII, titulada "*In divites*", que trata sobre el joven rico que no siguió a Jesús.⁴¹

Por ser tan significativas estas dos homilías para reconocer lo heredado y lo original en Ambrosio, hagamos una breve revisión de las principales ideas contenidas en ellas según la división de numerales de la edición de J.-P. Migne. Homilía VII: 1. Hay dos tipos de tentaciones: las calamidades que ponen

³⁸ BENDINELLI, G., "Povertà, un conflitto interpretativo", *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, núm. 40, 2016, pp. 453-455.

³⁹ LÓPEZ KINDLER, A., "Introducción", en AMBROSIO DE MILÁN, *Elías y el ayuno; Nabot; Tobías*, Madrid: Ciudad Nueva, 2016, pp. 23-24.

⁴⁰ La carta CXCVII de Basilio (PG 32, 710A-714A), tras ser enterado de la ordenación episcopal de Ambrosio, es sumamente afectuosa y refleja la alta estima que el capadocio sentía por el milanés.

⁴¹ Respectivamente, en PG 31, 261A-277C y 277C-304C, al igual que en la edición castellana *Homilías de san Basilio Magno*, Madrid: Plácido Barco, 1796, pp. 87-126. Para ampliar el tema remitimos al lector a RIVAS REBAQUE, F., *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea (homilías VI, VII, VIII y XIVB)*, Madrid: BAC, 2005.

a prueba el corazón (como Job) y la prosperidad que solicita de nosotros la generosidad (parábola del rico insensato –Lc 12,13-21– paradigma del odio a los hombres y de la indiferencia a los pobres). 2. Somos sólo administradores (οικονόμος) y asistentes (ὑπηρέτης) de Dios para la distribución de los bienes. Los que no piensan así quieren todo para ellos –en esto se asemejan la gula y la avaricia–, pero los que se saben administradores buscan el bien de los demás, como lo hizo José cuando construyó graneros para su Egipto y para la humanidad. 3. Hay que imitar a la tierra que produce frutos, no para sí, sino para otros. Poseemos sólo lo que damos (σὸν γίνεται τὸ δοθὲν), pues la generosidad nos abre a los grandes bienes celestiales. Fijar los ojos en el dinero impide ver el rostro del prójimo necesitado. 4. El pobre en ocasiones se ve en la lamentable necesidad de ir en contra de su afecto natural y vende a algún hijo para poder dar de comer a otros hijos que mueren de hambre, pero el rico no ve esto ni escucha su gemido, sólo tiene ojos para el brillo del oro, en él sueña y todo lo ve relativo al oro. 5. El rico todo lo convierte en oro: el trigo, la lana, el vino, incluso el oro mismo, por la usura, se multiplica. Para el avaro, cuanto más crece la fortuna, más crece el deseo de aumentarla; por el contrario, el rico debería ser como un río caudaloso cuyas aguas se vuelvan muchos canales que lleguen hasta los más pobres. 6. El rico habla para sus adentros: “Alma mía, muchos bienes tienes guardados para muchos años: descansa, come, bebe y alégrate”, pero su voz es escuchada en los cielos; no sólo yerra en querer todo para sí, sino en querer sólo cosas mundanas y vanas, para esto el insensato quiere construir nuevos graneros, sin saber que los mejores graneros son las casas de los pobres. 7. Si uno no tomara más de lo que necesita, dejando para los otros el resto, no habría ningún rico y tampoco ningún pobre. Desnudos nacimos y desnudos iremos al sepulcro. Avaro es el que no se contenta con las cosas que le bastan, por lo que la acumulación de bienes hace gran daño a los demás: el pan retenido es el que le falta al hambriento; el vestido en el arcón es el que falta al desnudo; el dinero escondido es el que necesita el pobre. 8. El juicio final (Mt 25,31-46) versará sobre nuestra disposición de socorrer al prójimo, el condenado lo será por sus bienes no comunicados (ἀκοινώνητος).

Homilía VIII: 1. El joven rico (Mt 19,16-30) es digno de alabanza pues reconoce al Maestro y es solícito de la vida eterna, pero es digno de rechazo pues su corazón está obcecado por la pasión de la avaricia y por eso no le sigue. Jesús no pide grandes esfuerzos ni fatigas para conseguir la vida eterna, sólo pide deshacerse de los bienes, cual cura que el Médico receta para conseguir la salud, pero como esto no se realiza, entonces queda demostrado que era falso el que hubiera cumplido el mandamiento de amar a Dios y al prójimo, pues cuidar del prójimo consume las riquezas. 2. Las riquezas se conservan si se distribuyen y se destruyen si se retienen. Muchos ricos no gastan en cosas necesarias, sino en lo superfluo y con afán de ostentar. 3. Los ricos, después de derrochar, atesoran el resto en previsión de lo incierto y, al enterrar su oro,

ponen en tierra también su corazón; hay ricos prestos al rezo y a la piedad con tal de que su religiosidad no suponga la limosna al pobre. Las riquezas nos han sido confiadas como administradores y para hacer una justa distribución de ellas. 4. El rico con pesar y dolor comparte algo al pobre, pero sin dolor gasta en adornos, joyas y lujos superfluos que solicita su mujer. ¿A cuántos pobres salvaríamos de sus deudas, cuántas casas no repararíamos con uno solo de los anillos del rico? 5. El rico arguye que también es pobre, y eso es cierto, pues más que ninguno es necesitado, pero lo que le hace menesteroso es su insaciable codicia: entre más tiene, más apetece, por lo que ni disfruta ni se sirve de lo que tiene al estar afanado por tener aún más, incluso comete injusticias y homicidios por este motivo, como Ajab lo hizo con Nabot. 6. ¿Cuál es el fin que persigue el rico con su codicia e injusticia? El día del juicio no encontrará quién abogue por él ante el Juez; si no es por amor al Rey del Cielo, al menos la consideración del infierno debe llevar al cambio de vida. 7. Las piedras preciosas no alargan la vida y por ellas se libran guerras entre los pueblos y entre los parientes que heredan algo. Las riquezas se crearon para el socorro de la vida y no para estimular al pecado. 8. Los que tienen familia pretextan el cuidado de mujer e hijos para no dar limosnas, los célibes se justifican diciendo que atesoran por previsión, algunos hay incluso que dejarán toda su herencia a los pobres al morir, pero mientras viven lo hacen en medio de derroches, para todos ellos ni el Señor es Maestro ni el Evangelio dirige sus vidas. 9. Al que haya vivido derrochando para sí, Abraham le dirá como a Epulón: recibiste tus bienes en vida. Hay que hacer nuestro propio funeral en vida, enterrándonos a nosotros mismos, pues *bella sepultura es la piedad* (καλὸν ἐντάφιον ἢ εὐσέβεια), por la que ayudamos al hermano y nos enriquecemos sólo de Cristo que se hizo pobre por nosotros, y así heredamos la vida eterna.

Sin duda temas, pasajes bíblicos citados y tesis de Basilio –que a su vez en la *Homilía VIII* asumió las tesis de Clemente– serán retomados por Ambrosio. De acuerdo con las referencias indicadas en las distintas ediciones que he consultado del *De Nabuthe*, Ambrosio echa mano 30 veces de Basilio (19 en la homilía VII y 11 en la VIII); pero, además, incluye citas textuales o casi textuales de autores diversos: Virgilio 13 veces; Cicerón 3; Séneca 2; Ovidio, Plinio, Terencio y Tertuliano una vez cada uno. Por supuesto, lo más citado en el *De Nabuthe* es la Sagrada Escritura (122 veces), destacando las citas de los Salmos (26 veces), del Primer libro de los Reyes, donde se encuentra el pasaje de Nabot (19 veces), de los libros sapienciales (Sirácide 11 veces, Proverbios 10 y Qohélet 4), y de otros 52 pasajes que intercalará a lo largo de su discurso y que van desde el Génesis hasta las epístolas paulinas. Se encuentran, sin duda, las referencias a Lucas (12,13-21) y a Mateo (19,16-30), textos base de las homilías de Basilio Magno, pero también hay muchas otras citas bíblicas que el propio Basilio no refiere. Por tanto, el *De Nabuthe* es una elaboración basada en la doctrina del capadocio, pero

adaptada al contexto romano, enriquecida con la experiencia administrativa de Ambrosio (por ejemplo, la tesis sobre la esencia del dinero como circulante), aumentada con un análisis psicológico del avaro y aderezada con la retórica propia del latino.

4. Las actitudes constructivas del bien común

Una vía para alcanzar la esencia de algo, sobre todo cuando tratamos de una realidad compleja, es a partir de sus contrarios y de los sujetos en que se dan.⁴² Hay una idea pitagórica interesante: el bien procede de la concurrencia integral de todos sus componentes, de ahí su unidad; el mal se da por el defecto de alguno de ellos, de ahí su multiplicidad. Aristóteles asume y expone esta tesis en su *Ética*,⁴³ y Cicerón,⁴⁴ junto con otros moralistas latinos, la legarán al mundo romano. Esta idea también forma parte del análisis moral de Ambrosio.⁴⁵ Siguiendo esa idea, podemos encontrar en la díada Ajab-Jezabel tal como se les describe en el *De Nabuthe*, actitudes que destruyen la justicia, el orden y la paz, que destruyen el bien común. Pero si vamos encontrando los opuestos de cada una de estas actitudes podemos ir obteniendo aquéllas que, como *partes integrales*, en su conjunto conformarían una disposición correcta a generar bien común.

A la gran síntesis patristica sobre el bien común, estas disposiciones se añaden como un elemento imprescindible: el bien común, como se dijo en la introducción, también lo conforman una serie de bienes creados: en primer lugar, la propia naturaleza humana que, siguiendo el orden debido, encuentra en la sociedad el medio de la satisfacción de sus necesidades, así como el destinatario de sus acciones; la naturaleza es un libro donde también se puede leer el designio de Dios.⁴⁶

El bien común también lo conforman los bienes creados del mundo: agua, maderas, metales, frutos, animales, cereales, etc. Ellos conforman la

⁴² Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* V, 1, 1129a17-18: “πολλάκις μὲν οὖν γνωρίζεται ἡ ἐναντία ἕξις ἀπὸ τῆς ἐναντίας, πολλάκις δὲ αἱ ἕξεις ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων.”

⁴³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* II, 6, 1106b35: “ἔσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί”.

⁴⁴ Cf. *De Officiis* I, 32, pues si lo nocivo o pecaminoso es todo aquello que es “*contra officium*”, esto se puede dar de múltiples maneras. Para profundizar más sobre la influencia de Cicerón en Ambrosio, recomendamos la tesis: HERNDON, L., “A True Philosopher of Christ: Ambrose of Milan’s Reworking of Cicero’s *De Officiis*”, Senior Theses, Trinity College, Hartford, CT 2018.

⁴⁵ *Expositio in psalmum David*, CXVIII V,42 (PL 15, 1266B): “Peccatum incidimus, non unum sed multa”; *De Iacob et vita beata* III, 12 (PL 14, 619C): “Servilis enim est omnis passio; quoniam qui facit peccatum, servus est peccati, et quod peius est, multorum servus est: qui subiectus est vitiis, multis se dominis addixit, ut servitio ei exire vix liceat”.

⁴⁶ Como el propio Ambrosio expone a lo largo de su *Hexamerón*.

riqueza que ha de ser distribuida justamente entre todos los seres humanos. Por supuesto, para que sea distribuida, se precisan una serie de actitudes, pensamientos y obras. Al rico, desde esta perspectiva, se le presentan dos alternativas: o ser un buen administrador de los bienes de Dios para que lleguen a todos los hombres o ser un acumulador, un avaro, que acaparará sólo para él la riqueza, con el daño colateral que esto supone para sí y para la comunidad.

Pero si el bien común lo conforman una serie de bienes creados, ¿no acaso se acentúa entonces la visión protológica (*ordo creationis*) en detrimento de la escatológica (*ordo salutis*)? Una lectura atenta del *De Nabuthe*, así como de otros textos patrísticos, nos conduce a ver en Cristo el alfa y el omega, el principio y el fin de todo cuanto existe. El modelo neoplatónico *exitus-reditus* del que echaron mano algunos Padres puede ayudarnos en esta inicial aporía del bien común. Éste es, sin duda, un designio creador, y en este sentido, el bien común nos antecede, es decir, nos hallamos ya en él. Dada la realidad del pecado, de la finitud y la aversión humanas, es verdad que el bien común no es ni con mucho una realidad plena. En este sentido el Reino, que misteriosamente ya está en germen, pero aún no llega a su plenitud, es el bien común al cual nos dirigimos. La “gracia” –tema que desarrollará profusamente san Agustín– es el puente y el medio que hace posible el tránsito, es la lluvia que riega la viña, la que la hace fecunda. Dice Ambrosio, comentando la parábola de los viñadores asesinos (Lc 20,9-16), que la viña nos prefigura: somos el Pueblo de Dios establecido en la raíz de la vid eterna⁴⁷ y por eso la alaba diciendo: “Salve, viña digna de tan gran custodio: te consagró no sólo la sangre de Nabot, sino la de innumerables profetas y, de hecho, la más preciosa, la derramada por el Señor”.⁴⁸ La gracia de Dios, derramada en la Cruz, es la que hace posible y eficaz el peregrinar hacia el Bien Común, ella es a su vez un bien común recibido que nos habilita a distribuir y compartir los bienes comunes.

⁴⁷ Cf. *Expositio Evangelii secundum Lucam*, IX, 29 (PL 15, 1800C): “Vinea typus noster est, quod populus Dei vitis aeternae radice fundatus, supereminet terris, ac solum vile praetextens, nunc gemmanti flore pubescit, nunc circumfusa viriditate vestitur, nunc mite iugum suscipit, cum maturioribus brachiis quasi sarmentis secundae vitis adoleverit. Agricola quippe omnipotens pater, vitis est Christus”.

⁴⁸ Cf. *Expositio Evangelii secundum Lucam*, IX, 33 (PL 15, 1801C-D): “Salve, vinea tanto digna custode: te non unius Nabuthae sanguis, sed innumerabilium prophetarum, et, quod est amplius, pretiosus cruor Domini consecravit”.

4.1. El orden natural como inclinación al bien común

Una primera actitud para construir el bien común es seguir un orden natural en las acciones, los afectos y las prioridades. Ambrosio observa que las aves se juntan con las aves, el pez con otros peces, “no se hacen daño, sino que establecen un intercambio vital, por cuanto se integran en un gran grupo y se proporcionan seguridad al amparo de una comunidad numerosa” (III,12); el avaro, por el contrario, *excluye* a sus semejantes, y excluye en ello la posibilidad de la *societas* tanto para su crecimiento personal como para el intercambio de bienes y el desarrollo de los demás.

Es tan antinatural la avaricia, que al rico

les son desconocidos los deberes que la misma naturaleza impone: ni siquiera conoce el turno del sueño o disfruta del placer de la comida [...] le mantiene en vela la avaricia, le agita el ansia vigilante de robar los bienes ajenos, le atormenta la envidia, le molesta la espera, le perturba la infecunda esterilidad de sus bienes, le excita la abundancia (VI,29).⁴⁹

En cambio, el cansancio posterior al afán constructivo del bien común, que es natural, encuentra el reposo en el sueño y solaz en ver la obra común construida.

El individuo humano es igual a los demás, pues la naturaleza “a todos nos crea iguales, a todos nos encierra por igual en el seno del sepulcro” (I,2) y su igualdad se verifica en un hecho patente en medio de cualquier diferencia: todos somos libres. No obstante, el avaro renuncia voluntariamente a su propia libertad,⁵⁰ generando así una asimetría con el resto de personas. Hay una triple servidumbre del avaro: del error, de la concupiscencia y de la avaricia (XII,52). Invierte el orden natural, al atar su voluntad a un objeto, en vez de hacer uso del objeto. Si a este servilismo a las cosas –forma específica de idolatría– se le añade que el objeto es usado para pecar, aún más se pierde la libertad (VI,28). Tal vez por eso afirme Ambrosio que “la abundancia es prisionera, la pobreza es libre” (XII,51). La conciencia de igual libertad e igual dignidad entre todos

⁴⁹ Cf. TODESCHINI, G., “*Quantum valet? Alle origini di un’economia della povertà*”, en *Bullettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, núm. 98, Roma, 1992, pp. 204-205: “La serie dei desideria inutilia che da avaritia conducono a usura sarà dunque in questa tipologia testuale, ereditata poi dalla tradizione canonistica, contrassegno di uso deviato della ricchezza, di *sterilitas*, ossia di *paupertas* morale e sociale opposta alla *paupertas* come autoprivazione che, anzi, del ricco farà un *pauper Domini*”.

⁵⁰ El salmo 75 dice: “hombres de la riqueza”, no “riqueza de los hombres”, para mostrar que no son ellos los poseedores de la riqueza, sino que su riqueza les posee a ellos, porque la propiedad debe ser del propietario, no el propietario de la propiedad (XV,63). Esta inversión de libertad por esclavitud, y de poseedor por poseído también se encuentra en SÉNECA, *Vita Beata*, VII,22,5: “*divitiae meae sunt, tu divitiarum es*”.

es motor de la compasión, por eso es bienaventurado el que se compadece del pobre, el que reconoce que tiene la misma naturaleza que él, “el que sabe que santifica sus bienes, si de ellos destina una parte a los pobres” (VIII,40).

Los avaros gustan de cadenas con tal que sean de oro, de heridas, con tal que en ellas introduzcan aretes con perlas, “lo que la naturaleza desaconseja, lo recomienda la avaricia” (V,26). El instinto natural busca lo suficiente para la propia supervivencia y no se causa innecesariamente un mal a sí mismo y, mucho menos, a los demás. El desorden antinatural del avaro es introducido, a través de él, también en vidas inocentes. Es paradigmático el caso relatado por Ambrosio del pobre encarcelado porque faltó vino en casa de su patrón y cuando llega a casa ve que todo ha sido saqueado, suponemos que, para restituir la presunta deuda. Este pobre se ve en la necesidad de vender a un hijo para dar de comer a los otros, por eso se le deja en situación de ir en contra del sentimiento natural de la piedad paterna. El pobre se atormenta pensando a qué hijo venderá, sabiendo que no tiene otra elección. *Elegir*, que naturalmente supone el despliegue y realización de la subjetividad, en él provoca una “rabia feroz” (V,22).⁵¹ Por tanto, nuestras acciones pueden poner al indefenso en una situación gravísima, la de “prescindir de la mentalidad de un padre” (V,23). En cambio, quien actúa por el bien común no despoja a nadie de esta dimensión natural.

Además, alguien que trabaja por el bien común capta con realismo la esencia de las cosas, en específico, la esencia del dinero. Lo ve como un *circulante*. También la naturaleza del dinero ha de ser procurada. La ociosidad de la riqueza es igualmente antinatural: los pobres no tienen recursos, pero los avaros ni los utilizan para sí mismos ni permiten que otros lo hagan.⁵² Extraen el oro de las minas para volverlo a esconder de nuevo bajo tierra: “¡Cuántas vidas habéis sepultado en ese oro!” (IV,16). Para ejemplificar la esencia del dinero, Ambrosio recurre a una útil metáfora:

un pozo, si no sacas agua de él, se contamina fácilmente por culpa del estancamiento ocioso (*ineri otio*) y la degradante inmovilidad, mientras que, si es utilizado, el agua se mantiene nítida y es agradable de beber. Así también la abundancia de riquezas, polvorientas mientras se acumulan, resplandece cuando se utilizan (*speciosus est usu*), pero se las tiene por inservibles cuando no se las emplea (XII,52).

⁵¹ Este relato termina con una escena trágica, un hijo se adelanta al padre y le dice: “padre, véndeme, con una condición: que no sean ricos los que me compren” (V,23).

⁵² Dejan de comer bien y por días enteros por el temor de que sus comidas supongan pérdidas a su hacienda (IV,17), sin embargo, absteniéndose de lo necesario, gastan en vanidades, “no se repara en gastos mientras satisfagan la ambición” (V,26). Y como estos gastos son excesivos, echan mano de la riqueza injustamente arrebatada al pobre, con lo cual es aún más grave su desorden. “¡Qué agradable a Dios habría sido tu ayuno, si hubieses destinado a los pobres los gastos de tus banquetes!” (V,19).

4.2. La apertura y sensibilidad hacia el prójimo: prolegómenos del bien común

Con todo, el orden natural se ve oscurecido por los hábitos personales y sociales. Pareciera que una de las formas idóneas para volver a escuchar la propia naturaleza supone escuchar al prójimo, verlo, tocarlo. Es en el prójimo donde recuperamos la visión, la audición y el tacto. La avaricia, por el contrario, vuelve sordo al avaro, y por eso no escucha los lamentos del pobre (V,25), por eso advierte Ambrosio: “no escuches a aquella Jezabel, que es la avaricia, cuando te dice: *yo te daré*” (IX,41).

Por tanto, hay una oposición entre dos voces: la del pobre y la de la avaricia; la primera nos descentra, nos invita a salir de nosotros mismos y a socorrer una necesidad; la segunda nos promete cumplir nuestro deseo con tal de sólo escuchar su voz. Quien escucha la Escritura también escucha al prójimo y lo atiende: “pierde tu dinero por amor al hermano” (Si 29,13), de ahí que entre la voz del pobre y la voz de la Escritura haya una sintonía y mutua resonancia.

Ambrosio encontrará el modelo de rico generoso en Job (XIII,57). Es interesante observar las palabras que apelan a la sensibilidad en el pasaje citado en el *De Nabutha*: “Pues yo libraba al pobre que *clamaba*, y al huérfano que no tenía valedor. La bendición del moribundo subía hacia mí, el corazón de la viuda yo *alegraba*. Me había puesto la justicia, y ella me revestía, como manto y turbante, mi derecho. Era yo los *ojos* del ciego y del cojo los *pies*. Era el padre de los pobres, la causa del desconocido examinaba” (Jb 29,12-16).

La visión de los avaros está vuelta sobre sí, no los abre a la exterioridad, por eso “cubren su rostro, para no ver nada ajeno sobre la faz de la tierra, para no reconocer que hay algo en este mundo que no es suyo” (III,14). Otro tanto ocurre con el tacto: el avaro dice al pobre: “no me toques” (XIII,54), evitando así la proximidad y, por ende, impidiendo el hecho mismo de la socialidad. Ya que quiere vivir solo en la tierra, el avaro extiende cada vez más su propiedad, a fin de reducir al máximo la cantidad de vecinos; si esta actitud se llevara al límite terminaría en soledad (I,2). En otro pasaje Ambrosio matiza lo anterior con un dato interesante: los avaros no son necesariamente solitarios, sino que más bien conforman sociedades de exclusión: “¿Acaso os enorgullecen vuestros amplios atrios, que más bien deberían entristeceros porque, mientras acogen multitudes, excluyen la voz del pobre?” (XIII,56). La sensibilidad del avaro no quiere ser incomodada con las llagas del enfermo, ni irritada por la presencia del mendigo, por eso evita a los pobres.

No obstante, cuando Ajab ve a Elías, al final del relato (1 R 21,20), le dice: “*Me has hallado, enemigo mío*”, ante lo cual Ambrosio comenta: “¡Qué misera-

ble es una conciencia que se lamenta de haber sido descubierta!" (XII,50), la que afirma: "has captado en mí lo que yo creía que estaba oculto" (XII,51), como en el retrato de Dorian Gray. Esta antítesis es digna de señalarse: el avaro no quiere ver, pero eso no implica que el profeta de Dios le vea y le encuentre; considera que su maquinación ha quedado oculta, pero sus obras lo delatan y lo hacen visible a todos. En efecto, el dinero gastado en cosas superfluas, en piedras preciosas, pudo rescatar vidas enteras (V,25) y, sin embargo, no lo hizo. La avaricia pretende ser invisible, pero sus efectos colaterales la exhiben. El ápice de lo anterior es el hecho de que la avaricia acarrea injusticia, destrucción, *muerte*. No en balde los paganos, comenta Ambrosio (VI,28), llamaron con el término "*dis*" tanto al dios de la muerte como al rico, pues éste, cuando es presa de la avaricia, no produce otra cosa que muerte. Por tanto, la carne que no se tocó y la voz que no se escuchó terminan siendo la del cuerpo impunemente asesinado, pero visible a todos. La muerte es el testigo último de la avaricia.

Por oposición a lo anterior decantemos la enseñanza. El bien común se construye con actitudes de apertura y responsabilidad hacia la exterioridad que interpela nuestra subjetividad. 'Ver', 'escuchar' y 'tocar' pueden parecer verbos poco activos respecto a la construcción de condiciones de una vida digna para todos y, sin embargo, sin ese comienzo sensible es casi imposible dicha construcción. La búsqueda del bien común, aunque proviene de un orden natural, se inaugura tras la conciencia de la común-unidad de la humanidad que nos hermana, la cual se nos ofrece a través de una sensibilidad investida por la gracia.

4.3. *El amor benevolente, disposición afectiva al bien común*

Es clásica la división del amor humano en benevolente y concupiscente, el primero quiere el bien para los demás, el segundo desea para sí el bien. La doctrina clásica expone que, tras el pecado original, las facultades humanas que antes se relacionaban recta y ordenadamente hacia los bienes transitorios, sufrieron un desorden tal que después los desearon de manera incorrecta. Este deseo recibe el nombre de *concupiscencia*. Este deseo desordenado, en especial el referido a los bienes ajenos, es tal vez uno de los temas más analizados por Ambrosio en el *De Nabuthe*.

El alma del avaro arde en deseos por la propiedad ajena (I,1), por eso Ajab, en una tentativa por convencer a Nabot, le ofrece dinero a cambio de la viña, porque "desea ocuparlo todo con sus propiedades, no quiere que la posea otro" (II,10); más aún, su deseo era usar la viña para poner allí un huerto de legumbres, con

lo cual queda claro que el objetivo de la apropiación no era poseer algo útil, no era usufructuar aún más la tierra, sino privar y excluir de ella a los demás (III,11).

¿Qué desea el avaro? ¿Tener más, que el otro tenga menos, o ambas cosas? El pobre –en concreto, el *pobre de espíritu* según la hermenéutica de Clemente– no se nos manifiesta como alguien que desee las propiedades del rico, pues no le falta nada, encuentra contento en lo suyo; por el contrario, “el rey era de la opinión de que le faltaba algo, porque su pobre vecino poseía una viña” (II,5). Carestía y deseo van de la mano. Tanto deseamos cuando nos hace falta, y así “todo hombre hacendado se tiene por pobre, porque piensa que a él le falta lo que otros poseen” (XII,50). El bien del otro es justamente el objeto de la concupiscencia del avaro, el bien, considera él, ha de ser *sólo* para sí mismo. El drama relatado por Ambrosio parece provenir de un silogismo práctico: deseo todo para mí; tú posees un bien; por tanto, lo usurparé. Sin embargo, “la avaricia se inflama con la ganancia, no se apaga” (II,4), por lo que, al ensanchar la propiedad, enseguida se vuelven los ojos hacia otro tú que nuevamente es mirado como obstáculo para la propia satisfacción del deseo. La injusticia nace de este deseo, por eso Ambrosio amonesta así: “¡Ojalá no aceleres el robo, ojalá no extorsiones lo que has deseado, ojalá no busques lo que es de otro, te desprecupes de lo que te ha sido negado!” (IX,41).

La lujuria y la gula conocen, al menos, un límite natural: el cansancio corpóreo. La avaricia es insaciable, no soporta estar quieta, se agita de continuo (VI,30), toma posesión de la propiedad ajena arrebatada injustamente (XI,47), pero como nunca halla contento con lo propio (I,1), “al rico le es tedioso lo suyo, como si fuera cosa de poco valor, y desea lo ajeno, como algo preciosísimo” (II,9). Y como siempre hay algo ajeno que desear, los avaros nunca están alegres. La tristeza de Ajab es emblemática: se lamenta de su propia pobreza (II,5), es decir, le duele lo que aún le falta, sufre por no conseguir la viña vecina.

“[Nabot] *parece* pobre de riquezas, [Ajab] lo *es* en su corazón. Un alma rica no conoce la indignancia, la riqueza en abundancia no es capaz de satisfacer el corazón del avaro” (II,5). La concupiscencia, pues, nos muestra pronto su reverso: llanto,⁵³ lamento,⁵⁴ deseo inagotable,⁵⁵ desgracia,⁵⁶ cólera,⁵⁷ indigna-

⁵³ “Lloran los ricos, cuando no pueden apropiarse de los bienes ajenos” (III,14).

⁵⁴ Había un avaro que cuando se le preparaba un huevo, lamentaba que hubiera sido matado un futuro pollo (IV,18); se lamentaba por la pérdida de un futuro posible y no se alegraba por el presente real.

⁵⁵ “¿Qué otra cosa se describe en esta historia, sino la avaricia de los ricos, que es una corriente vana, que lo arrebatata todo a la manera de un río y transporta cosas que no sirven para nada?” (IX,42).

⁵⁶ ¿Qué *haré?* –se pregunta el rico insensato de la parábola– *no tengo dónde almacenar mis cosechas*. “El rico es, a causa de su abundancia, más desgraciado de lo que es el pobre a causa de su indignancia” (VI,31).

⁵⁷ “Los ricos se encienden en ira y calumnian para acarrear el mal, si no obtienen lo que han deseado. Pero cuando han hecho daño con sus calumnias, entonces fingen dolor” (XI,47).

ción,⁵⁸ ofensa.⁵⁹ Los extremos se tocan: la concupiscencia es esencialmente dolorosa. El avaro amalgama los opuestos: “ya no quiere ser despreciable por sus ambiciones, ni pobre en deseos. Y así une al mismo tiempo dos cosas irreconciliables, de manera que en él crece la ambición del rico y no abandona la mentalidad del pobre” (II,4).

El pobre de espíritu ejerce un magisterio existencial: no desea lo que no es suyo y lo suyo, no lo desea desordenadamente. Dicha pobreza, al estribar en un desprendimiento de los bienes transitorios, recupera la mirada correcta hacia las cosas, su vida se posiciona en un horizonte de eternidad. Todo él es cabe Dios. El pobre no abandona su heredad, es prudente, no cambia su campo por placeres, juegos o banalidades (III,13). Y, ¿cuál es la heredad del pobre de espíritu? El Reino de los Cielos. Mientras que el rico ignora cuán pobre es, pues cuanto más tiene, más desea, siempre es indigente (II,4), los pobres de espíritu están alegres y viven dichosos, son verdaderamente ricos.⁶⁰ Y como lo son, saben compartir, son benevolentes, dan al otro sin importar cuánto dejan para sí. El ejemplo que ahora propone Ambrosio es el profeta Eliseo, pues siendo pobre, dejó sus bueyes, los inmoló, los repartió entre su pueblo y siguió al profeta Elías (II,7). Estos cuatro atributos delinear lo que para Ambrosio es el amor de benevolencia, opuesto al de concupiscencia: *dejar* los bienes materiales, es decir, no estar atados a ellos; *inmolarlos*, pues se reconoce a Dios como autor de todo bien y destino último de todo; *repartirlos* entre la gente, pues se concibe que los bienes son tales cuando remedian la necesidad del prójimo; *seguir* la voz de Dios.

4.4. Comunicar los bienes: el afán por construir el bien común

Como hemos visto, el bien común precisa el reconocimiento de un orden natural que nos inclina a vivir en sociedad y a buscar las condiciones de una vida digna para todos nuestros semejantes, implica una sensibilidad especial para percibir la necesidad ajena, supone también un amor benevolente hacia los demás y ordenado hacia las cosas. Estas disposiciones afectivas abonan el terreno para la praxis.

Para Ambrosio el designio de la Providencia es que “el mundo ha sido creado para todos” (III,11). Pero si es *para todos*, el rico entonces es una suerte

⁵⁸ “Si no se somete todo al arbitrio del rico, se monta una escena; si se rechaza la petición del rico, se toma por una injuria hecha a Dios” (X,45).

⁵⁹ “Creen que les perjudica aquello que pertenece y beneficia a los demás, por eso les ofende y se lo arrebatan” (III,11).

⁶⁰ “Si quieres ser rico, sé pobre para el mundo, para ser rico ante Dios” (XIV,60).

de administrador providente, de ejecutor de esa voluntad divina que quiere que todos sus hijos coman. ¿Hasta qué punto son parecidas y a la vez diferentes la posición de Ambrosio y la de Adam Smith? ¿Smith aceptaría que las manos del rico, investidas por la gracia, son las manos visibles de la Providencia –*mano invisible*–?⁶¹ O bien, ¿Ambrosio declararía sin sentido la conversión del avaro ya que Dios buscará, de manera misteriosa e invisible para el propio rico, esparcir sus bienes entre los pobres? Ambrosio nos recuerda: “eres guardián, no señor de tus riquezas” (XIV,58). El pobre tiene el derecho a decir “dame”, por dos motivos: “porque el Señor te ha dado a ti aquello de lo que debes repartir” (II,8) y porque “no das de lo tuyo al pobre, sino que le devuelves de lo suyo; porque tú sólo usurpas lo que es común, lo que ha sido dado para uso de todos [...]. Por tanto, devuelves aquello que debes, no das lo que no debes” (XII,53).

¿Qué es lo que compartimos, pues, cuando compartimos? ¿Lo propio? ¿Lo ajeno? Más bien “lo de todos” (donde tu bien y mi bien están incluidos), y así se comprende que “la abundancia del rico, la riqueza del mundo entero, debe ser bienestar para todos (*omnium debet esse fertilitas*)” (VII,33). Hay una notable antítesis entre José, que abre los graneros de Egipto a los pobres no sólo de su país sino de otras latitudes, y el rico insensato que pretende agrandar sus graneros para almacenar aún más cosechas y entregarse a los placeres. En este caso se trata de dos hombres ricos, pero el primero con sus acciones solidarias “predica la humanidad” (*humanitatis praedicatio*), de la que todos somos capaces; el segundo “reivindica sólo para sí mismo los productos de la tierra, no porque quiera usarlos, sino para negárselos a otros” (VII,35).

Ambrosio no fue un autor esquivo y ambiguo, sus pronunciamientos son claros: “tienes una riqueza que es pública (*habes fecunditatem publicam*)” (VII,37); sólo consuman su carácter de “utilidad” y de “mediación” si alivian la pobreza de alguien más (VI,27); “la tierra fue creada para propiedad común de todos” (I,2), pero los ricos se “atribuyen un derecho exclusivo de propiedad” y acaparan “lo que es propiedad de la naturaleza” (I,2). Ambrosio no va en contra de la propiedad “privada” sino de la propiedad “exclusi-

⁶¹ Cf. SMITH, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Part IV, ch. 1: “The rich only select from the heap what is most precious and agreeable. They consume little more than the poor, and in spite of their natural selfishness and rapacity, though they mean only their own conveniency, though the sole end which they propose from the labours of all the thousands whom they employ, be the gratification of their own vain and insatiable desires, they divide with the poor the produce of all their improvements. They are led by an invisible hand to make nearly the same distribution of the necessaries of life, which would have been made, had the earth been divided into equal portions among all its inhabitants, and thus without intending it, without knowing it, advance the interest of the society, and afford means to the multiplication of the species. When Providence divided the earth among a few lordly masters, it neither forgot nor abandoned those who seemed to have been left out in the partition”.

va”, la cual no es sino la forma paradigmática de la “exclusión”. Acaparar lo común es un robo.⁶² Por el contrario, cuando la moneda “circula” se genera una distribución de la riqueza entre la multitud, a tal grado que beneficiaría incluso más a su propietario que si se acapara: “lo conservarías mejor para ti, si lo distribuyeras a otros. En efecto, los frutos de las buenas obras vuelven a los mismos que las han realizado y la gracia de la generosidad revierte a su autor” (VII,37), por eso “te aprovecha a ti todo lo que hayas dado al menestero, redundando en crecimiento para ti todo lo que hayas disminuido” (XII,53).

Indudablemente hay una doble lectura de los pasajes anteriores. La primera es estrictamente económica, pues el generoso dispersa la riqueza y aumenta el poder adquisitivo de una multitud, con todos los beneficios colaterales que esto tiene en una sociedad: satisfacción subjetiva por ganar el pan con el propio trabajo; preservación del ciclo de comercio; acceso a los bienes fundamentales y a los servicios básicos, etc. Por eso la ambición del avaro es, incluso, económicamente torpe; acumulando, él “calcula la depreciación de los alimentos. En efecto, una abundante cosecha es un bien para todos, la carestía es sólo beneficiosa para el avaro” (VII,35). Pero el aumento de precios terminará impidiendo que su grano se compre, con lo que la presunta utilidad acabará siendo inexistente para él, por eso dice la Escritura: “será maldito aquel que controla el precio del grano” (Pr 11,26) (VIII,40); maldición para todos: para el que no podrá comprar alimento ni trabajar y para aquel cuyo alimento será comido por la polilla. Esta es una cuestión de “miseria común” como apuntaba Péguy.⁶³

La segunda lectura, complementaria con la anterior, es de tipo espiritual: de Dios es todo cuanto existe, incluidas las riquezas del rico. La Escritura dice del Señor: “todo viene de ti, y de tu mano te lo damos” (1 Cro 29,14).⁶⁴ ¿Quién da algo a Dios que previamente Dios mismo no se lo haya dado? En estricto sentido, el ser humano, más que ser capaz de un *don*, es capaz de una *devolución* –notemos el vocabulario económico que usará Ambrosio–: “Devolved los dones al Señor Dios vuestro. Devolvedlos en los pobres (*Reddite Domino Deo vestro munera. Reddite in paupere*)” (XVI, 67). El rico es deudor (se le ha dado mucho inmerecidamente); Dios es el acreedor; los pobres son quienes

⁶² Los ricos se alimentan más bien el pan ajeno que el suyo, porque viven del robo (IV,15).

⁶³ Cf. *L'Argent*, Paris: Éditions des Équateurs, 2008, p. 94: “Il n’y a un peu d’aisance, dans le monde moderne, que pour ceux qui ne travaillent pas. C’est donc ici une question très grave. Mais ce que je veux dire aujourd’hui, c’est que c’est vraiment une question de droit commun. C’est une question d’un certain malheur commun, d’une grande misère commune”.

⁶⁴ “De Dios habéis recibido lo que le ofrecéis, suyo es lo que le dais” (XVI,67).

tienen derecho a cobrar la deuda en nombre de Dios, son sus lugartenientes.⁶⁵ El rédito espiritual se vuelve justicia social.

De ahí que el avaro peque gravemente contra Dios acaparando para sí la abundancia de la cosecha. “Yo te muestro dónde puedes guardar mejor tus granos [...] en el corazón de los pobres, donde ninguna polilla les corroe y el tiempo no les consume” (VII,37), tus graneros han de ser: el seno de los pobres, las casas de las viudas, las bocas de los huérfanos. Por eso, continúa Ambrosio diciendo, “no pierdas la posibilidad de dar. Es peligroso el aplazamiento, cuando se trata de salvar a otro; puede ocurrir que, mientras tú lo difieres, él muera. Más bien, adelántate a la muerte” (VIII,40). Posición muy cercana, por cierto, a Marcel, para quien amar significa decir “tú no morirás”,⁶⁶ es decir, “haré todo porque vivas”. Por tanto, la expresión “destruiré mis graneros”, para que deje de ser insensata, debe resignificarse en un destruir las paredes que impiden la entrada del hambriento, pues “¿para qué voy a encerrar tras los cerrojos de unas puertas el trigo con el que Dios ha querido cubrir toda la extensión de mis campos?” (VI,32). El rico ha de ser un digno intermediario de la Providencia.

Esta comunicación y comunidad de bienes, sin duda, nos recuerda el famoso pasaje de los Hechos de los Apóstoles donde se describe a la primera comunidad cristiana, que tenía todo en común (εἶχον ἅπαντα κοινά, Hch 2,44). El propio Ambrosio, en su libro sobre *Tobías* tiene presente ese *ethos* propio de los cristianos: “Ves qué gran peso tienen estas palabras. ‘No exijas –dice– intereses a tu hermano’, esto es: ¿exiges intereses a aquél con quien debes tener todo en común (*habere debes omnia communia*)?”⁶⁷ No obstante, Ambrosio nace en una época postconstantiniana, cuando ya no se pueden mantener todas las costumbres de la primitiva iglesia; por eso tal vez apela más al discernimiento individual sobre el destino común de los bienes⁶⁸ que a la mediación de una comunidad que tenga la tarea de la distribución. Para Ambrosio, Dios,

⁶⁵ La gracia “hace *deudor* tuyo a Dios Padre quien, por el servicio que has prestado en ayuda del pobre, te paga un *interés* como todo *deudor* de un buen *acreedor*” (XIV,59). “El que da al pobre, hace un *préstamo* a Dios” (Pr 19,17) (XIV,60). “Convertid en *deudor* a aquel a quien teméis como vengador” (XVI,67).

⁶⁶ “Aimer un être, c’est lui dire: Toi, tu ne mourras pas!”.

⁶⁷ AMBROSIO DE MILÁN, *Tobías*, XIV, 48, traducción de Agustín López Kindler, Madrid: Ciudad Nueva, 2016, p. 187.

⁶⁸ El Concilio Vaticano II recordó que “Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes. Por tanto, el hombre, al usarlos, no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás” (GS 69).

“cuanto más ha dado a alguien, más le exige” (*qui quo plus alicui contulerit, eo plus exigit ab eo*) (XVI,69), y esta exigencia se escucha en el foro de la conciencia (X,45; XII,50; XII,51). La tarea prudencial de *distribuir* los bienes “según las necesidades de cada uno” (Hch 2,45) –que prevenía de una solución igualitarista y en el fondo injusta– pudo ser comunitaria dadas las condiciones de la época apostólica, pero, constituido el cristianismo como religión oficial, se volvió una tarea de discernimiento personal. En resumen, el destino universal de los bienes es una tarea cotidiana, un afán permanente en quien quiere construir el bien común. Lo que externamente parece generosidad encierra un profundo misterio de justicia divina distributiva mediada por los humanos.

Conclusión: el bien común como conversión

Conversión se dice en griego “μετάνοια”, que proviene a su vez de “μετά” (más allá) y “νόσις” (mente), significando un cambio de parecer, una nueva perspectiva y forma de mirar la realidad; por supuesto, este cambio implica una transformación de las actitudes y una praxis distinta. En hebreo se dice “תשובה” (*teshuvá*, retorno) pues hace énfasis en una vuelta al origen, a la posición primigenia incorrupta. Por su parte, el término latino *conversio* denota el giro, la vuelta que hay que efectuar en un recipiente para que *vierta* su líquido en otro sin derramarse fuera (aversión o diversión). Sin afán de simplificar la riqueza de los términos anteriores, digamos que el griego enfatizó el cambio intelectual; el hebreo, el cambio en el actuar; el latín, el cambio actitudinal. Una profunda y verdadera conversión implica esos tres acentos.

Ambrosio concluyó el *De Nabuthe* pidiendo a los avaros una conversión. Como en una terapia de shock, el milanés los enfrenta a la muerte,⁶⁹ y no una cualquiera, sino la de los asesinos de Nabot. Por eso les dice: “evitarás un fin semejante, si evitas un comportamiento tan infame. No seas como Ajab, no desees la propiedad vecina. No habite contigo Jezabel, la avaricia feroz que llegue a persuadirte de cometer crueldades” (XI,49). Les solicita, además, “rogad por vuestros pecados y restituid con dádivas los beneficios que habéis recibido” (XVI,67).

Pero, ¿cuál es esa perspectiva, actitud y puesta en práctica que pone en su justo lugar las riquezas, la altísima dignidad del prójimo y a Dios como principio y fin de todo cuanto existe? El bien común. Éste ordena lo que la avaricia trastocó: naturaleza, sensibilidad, afectividad y acción. Es verdad que el

⁶⁹ “Cuando el pobre la soportó, el rico era condenado; cuando este último la sufrió, el pobre fue vengado” (XI,48).

bien común es anhelo compartido y esperanza, es lo último (ἔσχατος); pero también es verdad que es el comienzo, es el punto de partida, es lo primero (πρῶτος). Es en esta segunda acepción que pensar, sentir y actuar en perspectiva de bien común equivale a conversión.

El libro *De Nabuthe* es un itinerario de esta conversión a la cual todos estamos llamados para desterrar la avaricia, que no es otra cosa sino la antítesis misma del bien común:⁷⁰ pues se opone a lo *común* (quiere todo para sí)⁷¹ y es contraria al *bien* (es infecunda y estéril).⁷² La primera carta a Timoteo contiene esta petición de Pablo, que hacemos nuestra como epílogo de todo lo que aquí se ha escrito:

A los ricos de este mundo recomiéndales que no sean altaneros ni pongan su esperanza en lo inseguro de las riquezas sino en Dios, que nos provee espléndidamente de todo para que lo disfrutemos (πλουσίως εἰς ἀπόλαυσιν); que practiquen el bien (ἀγαθοεργεῖν), que se enriquezcan de buenas obras (πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς), que sean generosos y prontos a compartir (κοινωνικούς); de esta forma irán atesorando (ἀποθησαυρίζοντας) para el futuro un excelente fondo (θεμέλιον καλόν) con el que podrán adquirir la vida verdadera (τῆς ὄντως ζωῆς) (1 Tim 6,17-19).

Bibliografía

- AMBROSE OF MILAN, *Letters 1-91*, traducción de Mary M. Beyenka, Washington D. C.: Catholic University of America Press, 2001.
- AMBROSIO DE MILÁN, *Elías y el ayuno; Nabot; Tobías*, Madrid: Ciudad Nueva, 2016.
- AMBROSIO, *La vigna di Naboth*, edición de M. G. Mara, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2015; y *La vigna di Nabot*, Milán: Fondazione Sacro Cuore, 2018.
- AMBROSIO DE MILÁN, *Commentarius in Cantica canticorum* (PL 15).

⁷⁰ Aunque Ambrosio no lo citó en su tratado, es importante ver la sintonía con el pasaje de Santiago 5,1-6: "Ahora bien, vosotros, ricos, llorad y dad alaridos por las desgracias que están para caer sobre vosotros. Vuestra riqueza está podrida y vuestros vestidos están apolillados; vuestro oro y vuestra plata están tomados de herrumbre y su herrumbre será testimonio contra vosotros y devorará vuestras carnes como fuego. Habéis acumulado riquezas en estos días que son los últimos. Mirad; el salario que no habéis pagado a los obreros que segaron vuestros campos está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. Habéis vivido sobre la tierra regaladamente y os habéis entregado a los placeres; habéis hartado vuestros corazones en el día de la matanza. Condenasteis y matasteis al justo; él no os resiste".

⁷¹ *De Abraham*, V, 37 (PL 14, 436C): "nec avarē sibi totum munus usurpat".

⁷² *Commentarius in Cantica canticorum*, VI, 11 (PL 15, 1943D-1944A): "Speciosa fecunditas est bonorum operum, contraria ergo speciositati sterilitas; quoniam qui privatur specie vel decore, in eo est omne malum: quod autem malum, hoc sterile et infecundum".

- AMBROSIO DE MILÁN, *De Abraham* (PL 14).
- AMBROSIO DE MILÁN, *De fide* (PL 16).
- AMBROSIO DE MILÁN, *De Iacob et vita beata* (PL 14).
- AMBROSIO DE MILÁN, *De Isaac et Anima* (PL 14).
- AMBROSIO DE MILÁN, *Epistulae* (PL 16).
- AMBROSIO DE MILÁN, *Expositio Evangelii secundum Lucam* (PL 15).
- AMBROSIO DE MILÁN, *Expositio in psalmum David CXVIII* (PL 15).
- AMBROSIO DE MILÁN, *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis* (Ep. 75a) (PL 16).
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, México: UNAM, 1983.
- BASILIO MAGNO, *Homilías*, Madrid: Plácido Barco, 1796 y en especial homilía VII (PG 31, 261A-277C) y VIII (277C-304C).
- BENDINELLI, G., "Povertà, un conflitto interpretativo", en *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, núm. 40, 2016.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Qui dives salvetur?* (PG 9).
- CRINITI, N., "Agricultura ed economia a Veleia", en *Ager Veleias*, vol. 2, núm. 2, 2007.
- DAS, R., "A Compassionate Community: What did the Early Church teach that made Christians 'Lovers of the Poor'?", en *Journal of European Baptist Studies*, vol. 17, núm. 2, 2017.
- DASSMANN, E., *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2004.
- FINN, D., *Christian economic ethics. History and implications*, Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- GAUDENCIO DE BRESCIA, *Sermón XIII: Contra avaritiam Judae et pro pauperibus* (PL 20).
- GREGORIO MAGNO, *Libros morales 1 y 2*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1998.
- HERNDON, L., "A True Philosopher of Christ: Ambrose of Milan's Reworking of Cicero's *De Officiis*", Senior Theses, Trinity College, Hartford, CT 2018.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire*, New York: Oxford University Press, 2011.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. & HILL, C., "General Introduction", en *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches*, Liverpool: Liverpool University Press, 2010.
- LÓPEZ KINDLER, A., "Introducción", en AMBROSIO DE MILÁN, *Elías y el ayuno; Nabot; Tobías*, Madrid: Ciudad Nueva, 2016.
- MARA, M. G. (Ed.), *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2015.
- MÁXIMO DE TURÍN, *Homilia XCVI* (PL 57).
- MCLYNN, N. B., *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley: University of California Press, 1994.
- MONFRINOTTI, M., "Il *Quis dives salvetur?* di Clemente Alessandrino. La costruzione di una nuova politeia", en *Lateranum*, vol. 80, núm. 1, 2014.

- NAUROY G., "Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanaise", en *Recherches augustinienes*, vol. 23, núm. 1, 1988.
- NAUROY G., "Relecture actuelle d'un Père de l'Église latine: Ambroise de Milan à la lumière d'études récentes", Colloque international 20-21 octobre 2015, Metz.
- NEWHAUSER, R., *The Early History of Greed. The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- ORABONA, L., *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Roma: Editrice Studium, 1964.
- PALUMBO, S., "Introduzione", en AMBROGIO DI MILANO, *De Nabuthae historia*, Bari: Cacucci Editore, 2012.
- PAULINO DE MILÁN, *Vita sancti Ambrosii* (PL 14).
- PÉGUY, C. *L'Argent*, Paris: Éditions des Équateurs, 2008.
- POLICARPO, *Las cartas de San Ignacio de Antioquía y de San Policarpo de Esmirna, Desclee De Brouwer*, Buenos Aires, 1945 y *Epistola ad Philippenses* (PG 5).
- POWER, K. E., "Ambrose of Milan. Keeper of the Boundaries", en *Theology Today*, vol. 55, núm. 1, 1998.
- RIVAS REBAQUE, F., *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea (homilías VI, VII, VIII y XIVB)*, Madrid: BAC, 2005.
- RUGGINI, L., *Economia e società nell'Italia Annonaria. Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d. C.*, Milán: Editrice Antonino Giuffrè, 1961.
- SMITH, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Fund, 2009.
- TODESCHINI, G., "Quantum valet? Alle origini di un'economia della povertà", en *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, núm. 98, Roma, 1992.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Madrid: BAC, 2002.
- VAN RENSWOUDE, I., "Ambrose of Milan", en *The Rhetoric of Free Speech in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- WILLIAMS, D. H., *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, New York: Oxford University Press, 2002.
- WILLIAMS, M. S., "No Arians in Milan? Ambrose on the Basilica Crisis of 385/6", en *Historia*, vol. 67, núm. 3, 2018.
- ZENÓN, *Tractatus XI: De avaritia* (PL 11).

NOTAS CRÍTICAS

Las personas de Ayer

Ayer's Persons

J.-MARTÍN CASTRO-MANZANO¹
UPAEP, Universidad, Puebla
josemartin.castro@upaep.mx

RESUMEN

En este trabajo hacemos una exposición del concepto de persona que A. J. Ayer desarrolló en su ensayo *The Concept of a Person* (1963). El objetivo de esta exposición es doble: por un lado, pretendemos mostrar un aspecto de la filosofía de Ayer que suele ser menos explorado que otros; y por otro lado, intentamos recuperar un experimento mental que puede ser interesante para el debate contemporáneo sobre la naturaleza de las personas.

Palabras clave: Identidad personal, cuerpo, mente, filosofía de la mente, filosofía analítica.

ABSTRACT

In this contribution, we expound the concept of person that A. J. Ayer developed in *The Concept of a Person* (1963). The goal of this exposition is twofold: on the one hand, we pretend to show one aspect of Ayer's philosophy that is not as popular as others of his; and on the other, we attempt to recover a mental experiment that may be interesting for the contemporary debate about the nature of persons.

Keywords: Personal identity, body, mind, philosophy of mind, analytic philosophy.

Introducción

Sir Alfred Jules Ayer (1910-1989), posiblemente el segundo filósofo británico más popular del siglo XX después de Russell,² se ganó un lugar en la historia de las ideas a partir de la publicación de *Language, Truth, and Logic*,³ cuando contaba con sólo 24 años. En esa obra expuso las principales

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2227-921X>

² FOSTER, J., *A. J. Ayer*, London: Routledge, 1985.

³ AYER, A. J., *Language, Truth, and Logic*, London: Gollancz, 1936.

tesis del positivismo lógico, lo cual no sólo le permitió ser considerado como *el* representante británico del movimiento vienés, sino que lo posicionó como el *enfant terrible*⁴ de las doctrinas metafísicas de sesgo irracionalista, idealista, o tradicional que florecieron durante la *Belle Époque* y la *Pax Britannica*.

Ayer, pues, siguió la ruta empiricista pautaada por Locke, Hume, Moore y Russell, y en su carrera argumentó a favor y en contra de ciertas posiciones que hoy nos resultan más que conocidas. Rechazó, por ejemplo, la idea del conocimiento sintético *a priori* y favoreció, por otro lado, una visión del conocimiento como creencia verdadera justificada; se alejó de las interpretaciones metafísicas de la labor filosófica para apoyar una visión de la filosofía como análisis; y en ética, por poner otro ejemplo, apoyó el compatibilismo y el emotivismo.

No sorprende, por tanto, que cuando hablamos del pensamiento de Ayer hablamos de una familia de tesis y argumentos sobre lógica, lenguaje y filosofía de la ciencia que giran alrededor de los supuestos del Círculo de Viena;⁵ sin embargo, como suele ocurrir con los representantes de un movimiento, aunque su fama precede a su obra, su obra es más interesante que su fama. Así, por ejemplo, en *The Concept of a Person and Other Essays*,⁶ una compilación de nueve ensayos sobre lógica, filosofía del lenguaje, epistemología, filosofía de la ciencia, filosofía de la mente y metafísica, Ayer refinó argumentos que ya había expuesto en otros trabajos pero también desarrolló ideas novedosas, aunque menos conocidas, como las que se incluyen en un ensayo que le da nombre a su compilación: *The Concept of a Person*.

En este trabajo hacemos una exposición del concepto de persona que Ayer desarrolló en tal ensayo con dos objetivos en mente, uno histórico y uno argumentativo: así, por un lado, esperamos mostrar un aspecto de la filosofía de Ayer que suele ser menos explorado que otros; y por otro lado, buscamos recuperar un experimento mental que puede ser interesante para el debate contemporáneo sobre la naturaleza de las personas.

1. El contexto del ensayo

En el contexto de la filosofía de la mente podemos imaginar un plano cartesiano para ubicar los modelos típicos que pretenden ofrecer una solución al

⁴ PACE, E., A. J. "Ayer Dead in Britain at 78; Philosopher of Logical Positivism (1989, Junio 29)". Recuperado de <https://www.nytimes.com/1989/06/29/world/c-a-j-ayer-dead-in-britain-at-78-philosopher-of-logical-positivism-914989.html>

⁵ AYER, A. J., *Logical Positivism*, Glencoe, Ill: Free Press, 1959.

⁶ AYER, A. J., *The Concept of a Person and Other Essays*, London: Palgrave, 1963.

problema mente-cuerpo. En el eje horizontal podemos colocar, en extremos opuestos, los modelos pluralistas y los monistas; y en el eje vertical podemos situar, también en extremos opuestos, los modelos materialistas y los no materialistas. Así, por ejemplo, en el primer cuadrante de este plano podríamos encontrar aquellos modelos que argumentan a favor de propuestas fisicalistas, mientras que, en el tercer cuadrante, por ejemplo, podríamos localizar modelos que argumentan a favor de dualismos sustancialistas.

Ayer nota, en este contexto, que los modelos típicos que se ubican en estas áreas usan un concepto de persona secundario o derivado en el sentido de que suele ser analizado o definido a partir de una combinación de otros ítems conceptuales más básicos, a saber, mente y cuerpo. Por ejemplo, los dualismos sustanciales *à la* Descartes son modelos de este tipo y además sostienen que estos ítems son de naturaleza distinta; y, por otro lado, en contra de esta clase de dualismos, los monismos, con sus variantes mentalistas (Berkeley o Hume), materialistas (Hobbes) o neutrales (James o Russell), también son posiciones que asumen un concepto de persona secundario.

Sin embargo, como bien apunta Ayer, estos modelos no pueden ser formalmente correctos. En efecto, los dualismos sustanciales no pueden serlo porque no ofrecen razones suficientes para sostener su tesis principal, ya que del hecho de que lo mental y lo corporal sean lógicamente distintos no se sigue que sean sustancialmente diferentes. Y, además, este tipo de modelos son poco explicativos porque no proveen elementos de juicio suficientes para resolver problemas cruciales con la noción de identidad personal: ¿Puede haber más de una mente en un cuerpo? ¿Puede una mente habitar en más de un cuerpo al mismo tiempo o en tiempos diferentes? ¿La relación entre mente y cuerpo es biyectiva? Y si lo es, ¿cómo es que esto ocurre?

Por otro lado, aunque los modelos monistas evitan dificultades como las anteriores, tampoco están exentos de problemas. Por ejemplo, Ayer argumenta que los monismos mentalistas tipo Hume no pueden ser explicativos en la medida en que postulan una identidad personal en términos de una serie de percepciones, pero no ofrecen una justificación que garantice la consistencia interna de dicha serie. Y aunque el monismo materialista le parece más competente en la medida en que permite identificar a una persona con su cuerpo, Ayer considera que este tipo de monismo es problemático también porque nos conmina a considerar a las personas como “si estuvieran anestesiadas,” en el sentido de Ogden y Richards.⁷

Así las cosas, parece que los modelos típicos que habitan el plano contextual de la filosofía de la mente tienen problemas serios para explicar qué

⁷ OGDEN, C.K. y RICHARDS, I.A., *The Meaning of Meaning*, London: Kegan Paul, 1930, 22ss.

son las personas; sin embargo, Ayer nota algo interesante: que todos estos modelos tienen en común un concepto de persona secundario o derivado. Ciertamente, todos asumen un concepto de persona analizado o definido a partir de otros conceptos más básicos, y sólo difieren entre ellos en la medida en que modifican el énfasis que le dan a tales ítems o a la manera en la que estos se combinan. En este punto, Ayer nos recuerda que Strawson ya había notado lo mismo y que, sobre todo, ya había disputado la tesis de que el concepto de persona es derivado;⁸ sin embargo, aunque Ayer está de acuerdo con Strawson en que este tipo de modelos son incorrectos, como veremos, no está del todo de acuerdo con su solución: este es el punto de quiebre entre Ayer y Strawson en lo que toca al concepto de persona.

2. El argumento de Strawson

Para Strawson, a grandes rasgos, la entidad a la cual atribuimos propiedades mentales es literalmente idéntica con aquella a la cual atribuimos propiedades físicas. Y si preguntamos cuál es esa entidad, la única respuesta correcta parece ser la siguiente: la persona. Así, persona resultaría ser un concepto primitivo, mientras que lo mental y lo corporal serían aspectos derivados o secundarios, pero no al revés, como los modelos típicos sugieren.⁹

El argumento de Strawson para justificar esta posición es, en términos generales, como sigue:

1. La adscripción de estados mentales, como conciencia y experiencias, que hacemos con nosotros mismos tiene que ser la misma que hacemos cuando adscribimos conciencia y experiencias a otras y otros.
2. Cuando adscribimos conciencia y experiencias a otras y otros no asignamos tales conciencia y experiencias a mentes puras, ni a colecciones de experiencias ni a “cuerpos anestesiados.”
3. Luego, cuando adscribimos conciencia y experiencias a nosotros mismos no lo hacemos a una mente pura, ni a una colección de experiencias ni a un “cuerpo anestesiado”.

Así pues, para Strawson es necesario que la adscripción de estados mentales que hacemos con nosotros sea la misma que hacemos cuando adscribimos

⁸ STRAWSON, P. F., *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen, 1959.

⁹ Para una presentación más detallada de la posición de Strawson, ver ESTRADA GONZÁLEZ, L., “Las personas como particulares básicos en la metafísica descriptiva de Strawson”, en *Metafísica y persona*, núm. 12, 2017, pp. 11-36.

conciencia y experiencias a otras y otros; pero cuando adscribimos conciencia y experiencias a otras y otros no asignamos tales conciencia y experiencias a mentes puras (*contra* dualismos sustanciales *á la* Descartes o monismos mentales *á la* Berkeley), ni a colecciones de experiencias (*contra* monismos mentales *á la* Hume), ni a "cuerpos anestesiados" (*contra* monismos materialistas *á la* Hobbes), por la sencilla razón de que en el mundo no encontramos mentes puras, ni colecciones de experiencias ni "cuerpos anestesiados". Pero entonces, si no podemos hacer esto con otras y con otros, por la premisa 1 del argumento, tampoco podríamos hacerlo con nosotros mismos.

Este argumento, en nuestra opinión, es brillante. No es sólo una pieza analítica de desmontaje metafísico, es también un argumento que muestra con claridad que las razones que podríamos tener para suponer que otra persona, uno de nuestros progenitores, por ejemplo, no es una persona *bona fide*, serían razones para dudar de que nosotros mismos somos personas, lo cual, en opinión de Strawson, sería el resultado de usar un concepto lógicamente inadecuado de persona. Y esto, a su vez, tiene como consecuencia, entre otras cosas, que, si los criterios que usamos para adscribir conciencia y experiencias a otras y otros tienen que ser lógicamente adecuados, no debería existir un problema genuino sobre la existencia de otras mentes, pues las experiencias y el cuerpo de una persona se identificarían con la persona que tal entidad es.

En este punto uno podría pensar que esta argumentación resulta en la determinación de que el cuerpo sería el único sujeto de conciencia, pero Strawson tampoco acepta esta conclusión. Para lograr esto discute la teoría de que no somos dueños de nosotros mismos (*no-ownership of the self*). Esta es la teoría que sostiene que el único sentido significativo en el cual podemos decir que las experiencias tienen un dueño es cuando dependen causalmente del estado de un cuerpo particular. Sin embargo, el problema con esta teoría, según Strawson, es que es incoherente.

La proposición principal de esta teoría es que las experiencias de una persona dependen de un estado de su cuerpo y se supone que esta proposición es contingente. Pero, pregunta Ayer, ¿cómo se identifican las experiencias? ¿Cómo podemos identificar si unas experiencias son, por ejemplo, realmente nuestras? Si la respuesta es que son sólo esas experiencias las que causalmente dependen de nuestros cuerpos, entonces la proposición de que todas nuestras experiencias son causalmente dependientes de nuestro cuerpo sería analítica: como decir que las experiencias que son causalmente dependientes del estado de este cuerpo son causalmente dependientes del estado de este cuerpo. Pero lo que requiere esta teoría es que esta proposición sea contingente, no analítica, pues la relación del cuerpo con sus experiencias no tiene que ser necesaria.

Es verdad que las teorías fisicalistas no admiten otra forma de identificar las experiencias de una persona más que a través de su cuerpo. Uno podría pensar, por tanto, que el argumento de Strawson aplica también a toda forma de fisicalismo. Pero ciertos fisicalismos tienen una respuesta a esta objeción: pueden decir que la proposición en cuestión es contingente porque un cuerpo puede ser identificado ostensivamente o por descripción, y si hemos identificado a una persona, entonces hemos identificado el cuerpo de esa persona, aunque la conversa sea falsa. Y así, aunque ciertas formas de fisicalismo o epifenomenismo pueden tener problemas, por lo menos no son necesariamente incoherentes.

3. El argumento de Ayer

El argumento de Strawson, así, es genial y terrible para los modelos típicos que pretenden explicar la relación mente-cuerpo. El argumento de Ayer, por otro lado, ilustra que, si bien podríamos estar de acuerdo con la tesis de Strawson, todavía hay un espacio para el escepticismo sobre la existencia de otras mentes.¹⁰

Para lograr esto es preciso introducir una aclaración previa. En general, en una teoría fisicalista, si tenemos que adscribir conciencia y experiencias a nosotros mismos como lo hacemos con otras y otros, y al hacer esto lo hacemos a través de sus cuerpos o sus conductas (porque no lo hacemos a través de mentes puras ni a través de series de experiencias), entonces, cuando hablamos de nuestra conciencia y nuestras experiencias tenemos que hablar de nuestros cuerpos y nuestras conductas también. Esta pequeña aclaración le permite a Ayer introducir una distinción con la que tratará de mostrar que la conclusión de Strawson (que la persona es un concepto primitivo) puede ser verdadera, pero no necesariamente por las razones que él propone. Con esto, Ayer espera mantener las ventajas explicativas de la tesis de que el concepto de persona es primitivo, pero también espera cancelar la inferencia de que no existe un problema legítimo sobre la existencia de otras mentes.

Ayer está de acuerdo con la idea de que un concepto como el de persona debe ser de tal naturaleza que sea aplicable de manera general a cualquier individuo, es decir, que debe ser lógicamente adecuado en el sentido de Strawson. Luego, Ayer acepta que no podemos pensarnos a nosotros mismos como satisfaciendo las condiciones de una persona a menos que admitamos la po-

¹⁰ ALDRICH, V., "Reflections on Ayer's the Concept of a Person", en *The Journal of Philosophy*, vol. 62, núm. 5, 1965, pp. 111-128.

sibilidad de que otras entidades las pueden satisfacer. Pero Ayer considera que lo único que esto logra es excluir una posición solipsista, a saber, una posición que sostiene que lo único que tiene sentido es adscribir conciencia y experiencias a nosotros mismos. Pero una cosa es excluir el solipsismo y otra, muy distinta, es mostrar que existen otras mentes: una prueba de que existen otras mentes implicaría, directamente, una refutación del solipsismo; pero un rechazo del solipsismo no necesariamente es una prueba de que existen otras mentes. La distinción de Ayer es fina, como la distinción entre la aceptación y el rechazo de una hipótesis nula, e ilustra que no hay incompatibilidad o tensión alguna en asumir un escepticismo con respecto a la creencia de que es posible no saber si cierta adscripción de conciencia y experiencias no es legítima.

El argumento de Ayer, por tanto, pretende justificar que estar equivocados al adscribir estados mentales como conciencia y experiencias a otras y otros, ya porque no existieran tales individuos o no los conociéramos, no necesariamente implicaría la imposibilidad de adscribir estados mentales a nosotros mismos. En otras palabras, el argumento de Ayer sostiene, a grandes rasgos, que la premisa 1 del argumento de Strawson no necesariamente es verdadera: para lograr esto Ayer propone el siguiente experimento mental.

Imaginemos a un niño que, por razones que no es necesario discutir ahora, no ha mantenido contacto con seres humanos durante sus años formativos.¹¹ Supongamos, además, que ha sido alimentado por ciertos mecanismos y ha sido cuidado por unos autómatas con apariencia corporal humana que han sido contruidos para responder de ciertas formas conocidas: por ejemplo, lloran cuando el niño los golpea, pueden mover su cabeza para responder sus preguntas, etc. Y para que el niño aprenda a usar su lenguaje, depende de un sintetizador de voz que lo toma en cuenta a través de unas bocinas cuidadosamente acomodadas. Dicha voz le enseña los nombres de los muebles y los objetos que llenan en el cuarto, le enseña cómo usar el idioma, le enseña su propio nombre, el uso de pronombres y demostrativos, y el uso de palabras para describir sus estados mentales. Y de la misma manera en la que las niñas y los niños aprenden normalmente, este niño aprende a decir cuándo tiene hambre o cuándo está satisfecho, cuándo está feliz o cuándo siente dolor. Adicionalmente, es asistido para aprender a distinguir lo que recuerda de lo que imagina o lo que recuerda de lo que sueña, etc.

Parte del método por el cual este niño aprende todas estas cosas es por la similitud entre él y los autómatas: la voz habla de ellos como si tuvieran estados mentales y el niño descubre que la atribución de estados mentales a

¹¹ Ayer es consciente de que tal grado de aislamiento no ha sido logrado por alguien que haya adquirido uso del lenguaje y de que un experimento real de esta naturaleza pecaría de inmoralidad, pero le parece que, en principio, las condiciones de este experimento son plausibles.

los autómatas y no a los otros objetos que llenan el cuarto corresponde a las similitudes y diferencias en sus conductas. De esta manera el niño aprende a aplicar el concepto de persona de manera lógicamente adecuada, en el sentido de Strawson, y así logra satisfacer la condición de que está listo para aplicar el concepto de persona a otras y a otros seres. Sin embargo, a pesar de todo esto, no parece claro que los autómatas tengan estados mentales. Luego, el niño está (honestamente) equivocado al adscribir estados mentales como conciencia y experiencias a los autómatas, pero esto no necesariamente implica que sea imposible adscribirse estados mentales a sí mismo.

Este experimento mental, como el argumento de Strawson, también es brillante. Muestra no sólo que es posible adscribirnos conciencia y experiencias a nosotros mismos mientras estamos equivocados al adscribir conciencia y experiencias a otras y otros; también muestra que los criterios que se toman como lógicamente adecuados para adscribir conciencia y experiencias a otras y otros determinan únicamente la corrección de la locución de lo que en tales o cuales circunstancias se tiene que decir, pero de esto no se sigue que lo que se dice es verdad. Y, por tanto, si el argumento de Ayer es correcto, el argumento de Strawson puede ser brillante pero no puede ser sólido.

Como Strawson sostiene que es una condición necesaria que la adscripción de estados mentales que hacemos con nosotros sea la misma que hacemos cuando adscribimos estados mentales a otras y otros, infiere que cualquier intento por justificar la creencia de que hay otras mentes por el argumento de analogía sería circular. Sin embargo, el argumento de Ayer muestra que podemos saber de nuestros estados mentales sin saber o sin poder saber que otras y otros los tienen, por lo que el argumento de Strawson no necesariamente evita el problema de la existencia de otras mentes. De esto Ayer concluye que la premisa 1 del argumento de Strawson debería ser más fuerte: que debería añadir que al adscribir conciencia y experiencias a otras y otros tenemos que excluir la posibilidad de que estemos equivocados al hacer tal adscripción. Por supuesto, Ayer no cree que estemos invariablemente equivocados, pero lo que su experimento mental muestra es que, en principio, es posible estar equivocados.

Dadas estas distinciones, Ayer reconsidera las aportaciones del fisicalismo (coherente) y la importancia del cuerpo. Así sí, de acuerdo con la tesis del fisicalismo, una persona se identifica con su cuerpo, sus propiedades físicas y su posición espacio-temporal y, de acuerdo con el argumento de Strawson, la entidad a la que atribuimos estados mentales como conciencia y experiencias es una persona, entonces los estados mentales, conciencia y experiencias que atribuimos a una persona tienen que mantener un nexo causal, aunque contingente, con un cuerpo. En consecuencia, los estados mentales de una persona deberían ser considerados como los estados mentales de la persona

que tiene tal o cual cuerpo. Dicho en términos simples y ambiguos, las personas de Ayer se identifican con sus cuerpos (pero no son cuerpos porque las personas no son objetos materiales), y estos cuerpos son los que permiten nexos causales de conciencia y experiencias (pero estas no son las personas porque las personas no son inmateriales), y estas, a su vez, son conciencia y experiencias de la persona que es tal o cual cuerpo.

Conclusiones

En este trabajo hemos expuesto, de manera general, el concepto de persona que Ayer desarrolló en *The Concept of a Person*. Hemos hecho esto con dos objetivos primarios en mente, uno histórico y otro argumentativo. Así, por un lado, creemos que esta exposición ayuda a mostrar un aspecto de la filosofía de Ayer que suele ser menos explorado que otros. Este objetivo es históricamente relevante, entre otras razones, porque muestra cómo la filosofía analítica de impronta neopositivista ha ofrecido soluciones filosóficamente interesantes y competentes sobre cuestiones de antropología filosófica, incluso frente a ejemplos de filosofía analítica oxoniense, como los modelos desarrollados por Ryle.¹²

En particular, la posición de Ayer, como la de Strawson, es crítica de los argumentos típicos de analogía para justificar la existencia de otras mentes. Los argumentos típicos de analogía sostienen, *grosso modo*, que si nosotros, al hacer introspección, notamos que tenemos estados mentales y, al observar al exterior, notamos que otras y otros se parecen a nosotros, entonces esas otras y esos otros, probablemente, también tienen estados mentales. Tanto Strawson como Ayer critican este tipo de argumentos porque, por su naturaleza inductiva o analógica, o bien son circulares o bien no pueden evadir el problema de la existencia de otras mentes. Frente a este tipo de argumentos Strawson propuso una suerte de giro copernicano: que si adscribimos estados mentales a otras y otros, y estos se parecen a nosotros, entonces nosotros tenemos estados mentales también. La aportación de Ayer en este contexto consiste en reconsiderar la importancia del cuerpo al momento de hacer este giro.

Por otro lado, creemos que esta exposición es interesante desde un punto de vista argumentativo porque nos permite recuperar un experimento mental que no suele ser tomado en cuenta en la literatura usual sobre experimentos

¹² RYLE, G., *The Concept of Mind*, UK: University of Chicago Press, 1949.

mentales¹³ y que, como ocurre con otras herramientas argumentativas de este tipo, puede resultar útil para el debate filosófico contemporáneo, en especial, para el debate sobre la naturaleza de las personas, ya que un proceso de intercambio de roles podría arrojar resultados filosóficamente interesantes al considerar como entradas del experimento, por ejemplo, términos estimulantes que están en tendencia, como género o raza,¹⁴ por poner un par de casos.

Bibliografía

- SORENSEN, Roy A. *Thought Experiments*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
BAGGINI, JULIAN, *The Pig that Wants to be Eaten: And Ninety-nine Other Thought Experiments*, Granta Books, 2005.

¹³ SORENSEN, Roy A. *Thought Experiments*, Oxford: Oxford University Press, 1998. Baggini, J., *The Pig that Wants to be Eaten: And Ninety-nine Other Thought Experiments*, Granta Books, 2005.

¹⁴ WEINBERG, J.. "Philosopher's Article On Transracialism Sparks Controversy (Updated with Response from Author)". *Daily Nous*. Última modificación el 25 de febrero de 2019. <https://dailynous.com/2017/05/01/philosophers-article-transracialism-sparks-controversy/>.

A Critical note on Moral emotions and social moral conflicts

*Una nota crítica sobre las emociones morales y los conflictos
morales sociales*

PANIEL OSBERTO REYES CÁRDENAS¹
UPAEP University, Puebla
panielosberto.reyes@upaep.mx

ABSTRACT

I propose in this critical note to reintegrate the place of moral emotions in the space of reasons by establishing a conception of moral conscience as a high degree of consciousness following Hegel's ideas on consciousness. The space is significantly enlarged by the emotions of empathy, guilt, shame and compassion, these emotions allow us to bring to consciousness reflective control without jettisoning away negative emotions contrary to these, and, then, in such space we increase reflective control relative to our moral lives.

Keywords: moral emotions, moral conscience, consciousness, moral conflict.

RESUMEN

En esta nota crítica propongo una reintegración del papel de las emociones morales en el espacio de razones por medio del establecimiento de una concepción de conciencia moral como un alto grado de conciencia siguiendo las ideas de Hegel sobre la conciencia. El espacio es significativamente ampliado por las emociones de empatía, culpa, vergüenza y compasión; estas emociones nos permiten traer a la conciencia el control reflexivo sin eliminar las emociones negativas que les son contrarias, y, así, en tal espacio de razones incrementamos nuestro control reflexivo relativo a nuestras vidas morales.

Palabras clave: emociones morales, conciencia moral, conciencia, conflicto moral.

One of the key issues of improving the conditions of justice in democratic contexts is, by and large, the problem of appealing to emotions in order to convince the masses. Emotions are tainted with a negative label, as though these

¹ ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4430-0991>

were obstacle for reasoned decisions. In this note I want to resist this tendency of despising emotions, particularly moral emotions, by proposing a positive role of moral emotions in democratic dialogue and therefore strive to clean the negative atmosphere surrounding the role of emotions in decision making processes. It is true that recent events such as the Trump election, Brexit, and the rise of extremisms appears to be tainted by a manipulation of emotions, the point of these lines is, however, to show that emotions can and ought to be part of our rational decision. I even go as far as explaining that the sheer desire for knowledge is a kind of intellectual emotion that sets our intellectual lives in motion, without a longing for understanding our efforts to think come to a halt. It even seems that the classical philosophy of Plato and Aristotle is completely in tune with the positive role that emotions can imply for the search for truth.

In analysing our mental lives when we want to understand our moral emotions we need to take on account a fundamental concept, i.e., the fact that the centre of our moral decisions is known as moral conscience. Is more conscience a part of our rational mind or is it something of an instinct? This is a complicated and important question that I believe requires us to take on account emotions and the span of our mental life. However, in this particular case, I will use the framework of a Hegelian concept of consciousness in order to understand reasoning as stream of different levels of consciousness, of which moral conscience is an important one. In fact, I will also claim that moral conscience is a level of consciousness that requires the integration and interplay of our moral experiences through our moral emotions. Indeed Hegel presents us in his *Phenomenology of the Spirit*² with a gradual account of consciousness that allows us to understand the experience of our consciousness not as a monolithic and uniform characteristic of our thought, but as a gradual enlightening of our levels of awareness.

One can 'gain' consciousness in many ways, of course by departing from the experiences reported by our senses, but this is just a stepping stone. Intellectual consciousness is gained as we are ever-so more aware of our intellectual reflective control of the situations around us, and these seem to scale up in levels of generality. Hegel reaches a point in his *Phenomenology* in which the consciousness fulfils a cycle of affirmations and negations that are sublated in ever so new levels of consciousness. Likewise, I would like to offer this account as the framework in which one has to understand how our moral emotions play a fundamental role in earning consciousness of our moral lives. Without these our moral lives will be limited by a very short consciousness of what is at stake when a moral dilemma comes to us.

² HEGEL, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*, translated by Terry Pinkard, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

After establishing the importance of emotions in the increasing of consciousness we are still talking about individuals thus far. However, this does not mean that the same acquisition of consciousness cannot happen in the social space and in the consciousness of a community of minds, and I could also push the idea up to the point of acknowledging that there is a moral conscience state in the community of minds. In fact, individuals grow in their particular consciousness by interacting with others in a space of reasons³. Hence, in order to understand the place of emotions in social moral conflicts, however, we need to acknowledge that what has been known as deep politics is eminently characterised by the fact of conflict at disagreements in beliefs of different members of a given society. Let us define this problem first so we can move into the place of moral emotions in the rational resolutions of such conflicts:

The problem of deep politics includes, accordingly, a paradox of moral disagreement: to what extent a moral doctrine opposed to the state policies must be tolerated without going against the liberties? Robert Talisse, in his 2012 book 'Democracy and Moral Conflict' for example, answers: "It seems, then, that the very liberties that constitute the core of democracy render the democracy's own conception of legitimacy unsatisfiable. This is the paradox of democratic justification."⁴ Thus, the recognition of moral pluralism does not imply either moral relativism or scepticism, but renders the possibility of "honest moral error" plausible. Things being so, the honest moral error can be overcome through reasoned debate, by acknowledging the space of reasons that mediates our consciousness of the public space. Now, the problem of deep moral disagreement in the democratic assessment of moral issues within a plural society is a constant in liberal democratic societies: Several vibrant problems of contemporary politics are indeed needed of engagement and also involving an utterly notorious disagreement such as: the science curriculum, marriage and its annulment, pharmacists on emergency contraception, and the like.

We characterised the issues of deep politics as issues that pertain people's core emotions regarding what they value most. These are problems that comprise and reveal moral emotions, and the resolution of conflict seems to be clouded by the emotional stances of people's commitments, but I am trying to defend that these emotions are legitimate, the problem will be when these

³ See McDOWELL, J., *Mind and World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

⁴ TALISSE, *Democracy and Moral conflict*, Vanderbilt: VUP, 2012, p. 15.

are not made conscious and overtake the possibility of bien unconscious of blindness. One has, therefore, to foster proper moral emotions that balance (not that annul) the negative emotions. Positive emotions balance negative emotions and this does not produce a canceling of emotions, but a sublation in the Hegelian sense: emotions have to be integrated if a sublation of the rational impasse is to be achieved.

Reasoned debate is needed to make our minds clear and prove ourselves capable of convergence and a rational and straightforward answer to them, but the main question at play here is how positive moral emotions are even beyond the disagreement expressed in moral conflict and, hence, provide an opportunity to solve conflicts as well as to grow in conscience.

Now, let me put an emphasis in the following moral emotions as universally helpful for reasoned conflict resolution: empathy, shame, guilt and compassion. Understanding these as emotions that educate us towards reasoned debate will help us to build a more consistent frame to discuss core moral disagreements. “internalisation and evaluation of certain core norms and values”⁵. It has to be stressed that cultivating positive moral emotions does not entail eliminating negative emotions: we need to assess our emotional states and acknowledge why we feel some emotions so apparent, if we were to simply ignore negative emotions we risk being doomed to blindness as to why we feel such input. The confrontation of such emotions allows to obtain reflective control and consciousness of why our emotions inform us in such ways and then nicely shape all the premises at play in a given conflict.

Some emotions, of course, are very intense and demand a careful handling: Pride plays a role in structuring our moral convictions, but it also bears the risk of isolating us and rendering us insensitive to the needs of others. Shame reminds us of the public character of our actions and makes us aware of it at all times, and guilt, rightly managed, helps us monitoring how we behave in the past in order to picture our future actions.

In Jason J. Howard’s opinion, conscience can be recovered as a horizon of fulfilment between the prideful self-absorption and a thoroughgoing commitment and sensitivity to other’s needs. This can also work for communities that experience disagreement: In order to facilitate this we need to integrate moral emotions with a sense of moral accountability. This is the way in which the faculty view of conscience (in which conscience is a sort of not-conscious aspect of our mental lives) can give way to a more reasoned view of conscien-

⁵ HOWARD, J. J., *Conscience in Moral Life*, London: Rowman and Littlefield, p. 87

ce that makes it a high degree of consciousness, one that does not isolate us from a reflective character in our moral commitments, whichever these are.

I have written above about positive emotions that can channel reasoned debate, in a very brief summary I can introduce some emotions that I consider key to equilibrate debate and make us aware of deep core commitments of our moral lives:

Empathy. Empathetic commitment is the moral emotion at grounding dialogue, the charitable listening attitude precludes a rationally open attitude.

Shame. A subject that dialogues in a rational way is also subject to the emotion of shame, shame here is a public control and a sense of being integrated to a community of dialogue in which it is desirable to stay.

Guilt. An internal emotion, one can use it to keep an account of our own loyalty to the commitments we made, helps us to avoid a condescending relativism to our own mistakes.

Compassion. Similar to the case of empathy but placed at a different stage of dialogue; compassion is an emotion that comes after assessing other's thoughts and finding that though different, they have potential to develop into a better position.

What I propose in this critical note then, is to reintegrate the place of moral emotions in the space of reasons. Such space is significantly enlarged by the angles that these emotions allow us to bring to consciousness and, then, in such space we increase reflective control relative to our moral lives. In these ways we can also advance in the resolution of moral conflicts, particularly those in which we have come to a difficult halt. Results of this tacit integration can be considered in recent work by Martha Nussbaum, who in her (2015) book 'Political emotions', offers us a list of necessary emotions for democratic life. What I have presented here, though, it is the basis upon which such work needs to be grounded.

Conclusion

These brief critical note aimed to provide an enlarged conception of the concept of conscience that integrates moral emotions, the result of such integration is a dialectics that makes our space of reasons grow. By confronting the emotions touched by our moral disagreements we are able to find routes

to understand the meaning of the disagreement and the possibilities of solution based in a sympathetic approach to others.

This is a real way of earning consciousness of our moral lives as well as integrating the emotions that spark our interest and desire to achieve moral decisions that solve difficult moral situations, and most of all that generate reflective control in the growth toward moral reasonableness. Hand in hand with the personal and individual growth, though, moral emotions also constitute a cement that bind us to the social life, though that has to be a topic for another note in which these emotions are flesh out as the glue of social tissue.

References

- HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, translated by Terry Pinkard, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- HOWARD, JASON J., *Conscience in Moral Life*, London: Rowman and Littlefield, 2015.
- MCDOWELL, JOHN, *Mind and World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- NUSSBAUM, MARTHA, *Political emotions. Why love matters for justice*, Harvard: Harvard University Press, 2015.
- TALISSE, ROBERT, *Democracy and Moral conflict*, Vanderbilt: VUP, 2012.

RESEÑAS

**Trapanese, E., Sueños, tiempos y destiempos.
El exilio romano de María Zambrano, Madrid:
Universidad Autónoma de Madrid, 2018, 299 pp¹**

LEONARDA RIVERA²
UNAM, Ciudad de México
leonardarivera@filos.unam.mx

Uno de los personajes más emblemáticos de la narrativa de Truman Capote afirma: “adoro Nueva York, aunque esta ciudad no sea tan mía como pueden llegar a serlo algunas cosas, un árbol o una calle o una casa, algo, en fin, que sea mío porque yo le pertenezco”.³ Esta misma frase la pudo haber escrito también María Zambrano refiriéndose a Roma, pues aunque la Ciudad Eterna se convirtió en el lugar donde la española radicó más tiempo (1949-1973), en realidad ese sentimiento de no-pertenencia que emanaba desde el fondo de su condición de exiliada siempre estuvo presente. María Zambrano amó a la ciudad de Roma como a ninguna ciudad extranjera, pero, al igual que el personaje de Truman Capote, nunca pudo decir que Roma fuera suya.

La relación que tuvo María Zambrano con esta ciudad fue casi tormentosa. Una relación de amor en el sentido más amplio de la palabra, pues lo suyo no fue una relación sólo intelectual, sino intensa, casi visceral;⁴ fue una relación tormentosa porque estuvo marcada por periodos felices, pero también por separaciones intensas. Ya sea porque caducaba su permiso de residencia, o por problemas económicos, María Zambrano dejó y volvió en muchas ocasiones a la ciudad de Roma. A veces regresaba casi a escondidas, otras veces soñaba que regresaba.

¹ Una versión de esta reseña fue publicada en italiano en la revista *Funes. Journal of narratives and social sciences*, de la Università degli Studi di Napoli Federico II.

² ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-1301-4829>

³ TRUMAN, C., *Desayuno en Tiffany's*, Barcelona: Anagrama, 2008.

⁴ Cf. FERRUCCI, C., “Roma en María Zambrano”, disponible en línea https://cvc.cervantes.es/literatura/zambrano_roma/ferruchi.htm (consultado el 20 de agosto 2019).

En uno de sus textos escribió:

Roma es amor, pero un amor que difícilmente puede llegar a la mística, que difícilmente llega a un amor intelectual, que fácilmente se expande y aun se esconde: un amor que se puede, paradójicamente, ocultar. Tal sucede con la vida y con la muerte en Roma. Es una ciudad eminentemente vital, si tal palabra sonara a propósito de Roma; no es vital: está terriblemente viva, devoradora. Pero allí está también la muerte, inevitablemente, están todavía el Circo y los lugares del martirio; están, sobre todo, las catacumbas, la Roma que hay que visitar, donde cristianos, paganos y hebreos se confunden, hacen lo posible por distinguirse.

Después de su estancia en América, donde la filósofa había creído encontrar su patria prenatal en Cuba, el regreso a Europa, y sobre todo a Roma, significó para ella casi un sueño. De pronto se encontraba en las escalinatas de la plaza de España, mirando la casa donde habían vivido John Keats y Percy B. Shelly, sus poetas románticos favoritos.

Esa extraña relación que entabló nuestra pensadora con la ciudad de Roma, así como las obras que vieron luz en esa ciudad, ha sido reconstruida por Elena Trapanese en su libro *Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano* (2018), publicado por la Universidad Autónoma de Madrid. A través del estudio de artículos y revistas de la época, de apuntes, notas, manuscritos y, sobre todo, epistolarios, Elena Trapanese nos ofrece detalles muy precisos sobre la vida de Zambrano en Roma, así como del ambiente intelectual de la época. El libro está muy bien documentado, y nos ayuda a entender las razones de Zambrano para su regreso a Europa, de por qué elige la capital italiana, además de la decisión de abandonarla después.

Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano, además, nos deja ver las dotes literarias de su autora porque, sobre todo, la primera parte, tiene un tono muy narrativo. Nos recuerda un poco a *Delirio y Destino* de la propia Zambrano, pues la escritura de Elena Trapanese nos conduce lentamente a esos lugares emblemáticos de Roma, que tanto significaron para la filósofa española, y lo hace de tal manera que el lector llega a sentir que está leyendo una novela. Si la vida está marcada por personas y lugares, la vida de María Zambrano en Roma sería difícil de entender sin la presencia de Elena Croce, quien le abrió las puertas del mundo cultural e intelectual de la Roma de la época. En esa ciudad, Zambrano conoció y reencontró a numerosos intelectuales y artistas españoles, como Diego de Mesa, Jorge Guillén, Ramón Gaya, Jaime Gil de Biedma, así como a Carlos Barral, Juan Bosch, entre otros. Pero no sólo a ellos, pues en Roma pronto entró en contacto con los personajes que le daban vida al ambiente intelectual de la época. De hecho, durante su estancia en Roma entró en contacto con escritores y políticos latinoamericanos.

Un dato curioso es que, en Roma, María Zambrano de pronto se convirtió en una especie de pitonisa, que llegó a presidir una de las tertulias más emblemáticas de la época, y a la cual acudían muchos escritores mexicanos, entre ellos, Carlos Fuentes y Sergio Pitol, y, por supuesto, también el pintor Juan Soriano, a quien Zambrano dedicó una serie de estudios que después fueron recogidos en *Algunos lugares de la pintura* (1989).

Esta relación de Zambrano con los escritores mexicanos fue crucial porque en México los primeros que la leyeron fueron escritores, no filósofos. Y también fue a través de la intermediación de alguno de ellos, sobre todo de Sergio Pitol, que Zambrano llegó a publicar en la editorial de la Universidad Veracruzana.

Los datos que nos proporciona Elena Trapanese en su libro son fundamentales para entender la vida de Zambrano en su exilio romano. Nos muestra aquellos datos que en filosofía estamos acostumbrados a ver como algo añadido, como si la vida del autor no importara. Pues casi siempre nos acercamos a la obra de los grandes pensadores sin tomar en cuenta su vida cotidiana, aquello que Gastón Bachelard llama “el tiempo vital del que escribe”.

El libro de Elena Trapanese nos presenta a una María Zambrano muy humana, quiero decir, que no sólo se centra en su estadía intelectual en Roma, en los libros que escribió en esa ciudad, en el mundo intelectual, sino que también podemos ver a una María Zambrano angustiada por sus penurias económicas, viviendo de la bondad de sus amigos, los problemas de alquiler, las mudanzas, las enfermedades, etc., todas esas vivencias por las que pasaba mientras se iba gestando lo que para muchos es su gran obra maestra: *El hombre y lo divino*.

En la segunda parte del libro, Elena Trapanese explora uno de los temas poco estudiados del *corpus* zambranianiano: el problema de los sueños. Si bien el interés de la española por este tema se remonta a sus primeros trabajos, en realidad, no será sino hasta su estancia en Roma que ella escriba uno de los libros más fascinantes al respecto: *Los sueños y el tiempo*. A propósito de la escritura de ese libro, Zambrano escribe una carta a su amiga Elena Croce, en 1959, en la cual le cuenta que “aparecerá pues en italiano íntegramente lo que en Roma fue concebido. Y siempre he creído que a Roma debo mucho de esa inspiración. Es la ciudad de los tiempos”.⁵ En su investigación, Elena Trapanese realiza una detallada exposición de la genealogía de *Los sueños y el tiempo*, desde aquel texto que se publicó en italiano bajo el título *Il sogni e il tempo*, escrito en Roma entre el 5 y el 24 de junio de 1955, hasta lo que años más tarde conoceremos como *El sueño creador*.

⁵ Carta de María Zambrano a Elena Croce, Trelex-Sur-Nyon, 16 de junio de 1959.

En *Los sueños y el tiempo*, María Zambrano se acerca al fenómeno de los sueños no desde una perspectiva psicoanalítica, aunque reconozca el mérito de Freud por haber recuperado el valor gnoseológico de los sueños, al sostener que “son una forma privilegiada de revelación de la vida en nuestra psique”,⁶ no obstante, para Zambrano, el error del padre del psicoanálisis radica en haberse centrado en el estudio de los contenidos del sueño y no en su “forma”. A diferencia de Freud, la pensadora española aborda el tema del sueño desde una perspectiva fenomenológica, le interesa pues “la forma-sueño”:

se plantea no sólo una fenomenología de los sueños, sino una fenomenología del tiempo en la vida humana, que no coincide exactamente con el método fenomenológico de Husserl, pues que esta fenomenología va enderezada a la captación de la realidad y no de esencias. Y aún porque va siempre subordinada a una cierta metafísica y a una Teoría del conocimiento de origen kantiano (más sólo de origen).⁷

Este libro, *Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano*, detalla muy bien la manera como María Zambrano relaciona los sueños con la creación, lo cual hace que se aleje del psicoanálisis freudiano para acercarse a los trabajos Jung. Si para Freud la realidad onírica es un depósito de lo removido, no necesariamente tiene un carácter creativo, pues la manifestación de la realidad onírica es más bien sintomática y no simbólica, mientras que Jung subraya el carácter vivo y paliforme del inconsciente, una de cuyas vías de manifestación son precisamente los sueños.

Elena Trapanese subraya que, durante la estancia romana de María Zambrano, seguramente los sueños no sólo fueron tema de escritura sino también de conversación, sobre todo en las reuniones con Cristina Ocampo y Elémire Zolla. En esos años, María Zambrano publicó un artículo en la revista *L'Approdo Letterario*,⁸ titulado “Epoche di catocombe”, el cual compartió páginas con un cuento de Zolla titulado “Sogni proibiti”, un diálogo entre dos voces en el que Zolla ahonda en algunas cuestiones parecidas a las que inquietaban a Zambrano.

Al igual que Elémire Zolla, la filósofa española relaciona el tema del sueño con la creación. No resulta extraño que ella encuentre en la creación por la palabra algunos lugares que escenifican el problema del vivir humano, por ejemplo, “la tragedia (Edipo y Antígona), semitragedia (La Celestina), la tragedia novela (Kafka) y la novela (Cervantes). Todos esos lugares presentan

⁶ TRAPANESE, E., *Sueños, tiempos y destiempos...*, p. 174.

⁷ ZAMBRANO, M., “María Zambrano [Itinerario]”, en *OOCC*, v. VI, p. 442.

⁸ ZAMBRANO, M., “Epoche di catocombe”, *L'Approdo Letterario*, año VI, núm. 12, octubre-diciembre..

diferentes relaciones entre el autor y el personaje, entre sueño y vigilia, entre consciencia e inconsciente, entre luz y sombra”.⁹

Cabe señalar también que en los años en que María Zambrano estuvo en Roma le tocó asistir al Coloquio de Royaumont, celebrado entre el 18 y el 23 de junio en la abadía de Royaumont (Francia), la temática del evento era “Los sueños y las sociedades humanas”. A ese coloquio se dieron cita grandes personalidades de la época, desde Roger Callois, Mircea Eliade, y muchos otros, a los que frecuentemente María Zambrano citará en sus cartas. Cabe señalar que la autora recordará siempre con mucho cariño ese evento, al cual fue invitada gracias a la publicación de su artículo “Los sueños y el tiempo”, que justo fue ampliado para una conferencia. En su estudio, Elena Trapanese nos muestra detalladamente cómo ese texto al final terminó siendo un capítulo de *El sueño creador*.

Finalmente, uno de los grandes méritos de la investigación que Elena Trapanese ha llevado a cabo es la labor de archivo, pues nos va ofreciendo reproducciones de los trabajos que en esos años María Zambrano publicó en Roma, y que son en su mayoría desconocidos en el mundo hispánico. Para cerrar esta breve reseña, me gustaría subrayar que Elena Trapanese no sólo reconstruye minuciosamente la vida de María Zambrano en su exilio romano, sino que también pone al descubierto la génesis de dos de los grandes temas que marcaron la obra de esta mujer, por un lado, el tema de lo sagrado, esa gran historia de la piedad que Zambrano comenzó a proyectar desde sus años en Cuba, pero que en Roma encontró el espacio ideal para llevarlo a cabo, y, por otro lado, el tema del sueño, que, como ya lo mencionaba, ha sido poco explorado, y que sin duda, este libro *Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano*, constituye un gran trabajo de introducción al tema.

Bibliografía

- Ferruci, C., “Roma en María Zambrano”, disponible en línea https://cvc.cervantes.es/literatura/zambrano_roma/ferruchi.htm (consultado el 20 de agosto 2019).
- Trapanese, E., *Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2018.
- Truman, C., *Desayuno en Tiffany's*, Barcelona: Anagrama, 2008.
- Zambrano, M., “Epoche di catcombe”, *L'Approbo Letterario*, año VI., núm. 12, octubre-diciembre.
- Zambrano, M., “María Zambrano [Itinerario]”, en *OOCC*, vol. VI.

⁹ TRAPANESE, E., *Sueños, tiempos y destiempos...*, p. 177.

**Dewey, J., *Una estética de este mundo*,
ed. de Luis Arenas, Ramón del Castillo
y Ángel M. Faerna, Zaragoza: Prensas de
la Universidad de Zaragoza, 2018, 447 pp**

LAURA ELIZIA HAUBERT¹

Universidad Católica de Córdoba (UCC)-CONICET, Argentina
eliziahaubert@gmail.com

FABIO CAMPEOTTO²

Universidad Nacional de La Rioja (UNLaR)-Universidad Católica de Córdoba
(UCC)-CONICET, Argentina
fcgumbo@gmail.com

CLAUDIO MARCELO VIALE³

Universidad Católica de Córdoba (UCC)-CONICET, Argentina
cmviale@gmail.com

Al menos desde la década del 80 del siglo pasado, existe un innegable resurgimiento del interés en diversos aspectos del pragmatismo clásico, en general, y de la filosofía de John Dewey, en particular. Va más allá de las posibilidades de esta reseña precisar los matices o el alcance de este resurgimiento. En ese marco, sin embargo, resaltamos dos libros sobre la estética de Dewey que devinieron imprescindibles: *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature* (1987), de Thomas Alexander, y *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art* (1992), de Richard Shusterman. En los últimos años, en tanto, numerosos textos sobre aspectos específicos de la estética de Dewey empezaron a formar una creciente literatura: Russo (2007), Hein (2011, 2012 y 2017), Dreon (2012), Stroud (2014), Robins (2015), Ueno (2016), Granger (2018a y 2018b), Nakamura (2019), Campeotto y Viale (2018, 2019a y 2019b),

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7323-441X>

² ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7590-7027>

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3968-1646>

entre otros. En este contexto es donde nos gustaría ubicar al magnífico trabajo *John Dewey. Una estética de este mundo*, editado por Luis Arenas, Ramón del Castillo y Ángel M. Faerna. Este libro se origina a partir de un simposio que tuvo lugar en la ciudad de Toledo, España, en conmemoración del 80 aniversario de la publicación de *El arte como experiencia* de John Dewey.

El libro se compone de diecisiete artículos escritos por académicos de diversos países (España, Argentina, Italia, Polonia y Puerto Rico), divididos en seis bloques temáticos que tienen como objetivo arrojar luz sobre la forma en que John Dewey concibe la estética. Los bloques temáticos bajo los cuales se organizan los artículos son respectivamente: “Arte y sociedad”, “Antecedentes y coetáneos”, “Estética y metafísica”, “Arte y democracia”, “Arte y conocimiento” y, finalmente, “Lo estético y lo orgánico: ritmo y equilibrio”.

El primer bloque, “Arte y sociedad”, se compone de cuatro artículos. El primero, de Carlo R. Sabariz, titulado “John Dewey y el arte de hacer bien las cosas”, plantea la cuestión de la continuidad entre lo artístico y lo cotidiano. Para esto, destaca cómo el arte es una forma de experiencia integral completa y puede ser parte de cualquier actividad de la vida diaria, siempre que alcance su grado de integridad o, en términos de Dewey, “su consumación”. Uno de los aspectos destacables del artículo es que permite vincular claramente las dimensiones estéticas y educativas en la filosofía de Dewey.⁴

En el siguiente artículo, de José Beltrán Llavador, “En el Taller de John Dewey. La experiencia común del arte”, se profundizan las conexiones entre la vida artística y social, revelando la naturaleza política y social del arte y cómo se puede poner en práctica para trabajar a favor de la democracia. En su excelente texto, Beltrán Llavador agudamente señala un punto crucial, usualmente pasado por alto por la literatura, para entender la obra de Dewey: el vínculo teórico y práctico que existe entre su papel en la *Laboratory School* de Chicago (1894-1904) y su participación en la *Barnes Foundation* desde 1922.

El tercer artículo en este primer bloque, escrito por Ramón del Castillo, titulado “La corrosión de la experiencia. Populismo, abstracción y cultura de masas”, trata de descubrir algunos de los errores más comunes en los que incurren

⁴ El artículo comete dos errores imperdonables que, como fanáticos del fútbol, no podemos dejar pasar. Describiendo el maravilloso gol de Zidane en la final de la Champions League del año 2002, Sabariz escribe que la víctima de la habilidad del futbolista francés fue el Borussia Dortmund cuando, en realidad, fue el Bayer Leverkusen. El histórico gol de Zidane tampoco fue en los últimos minutos del partido, como escribe Sabariz, sino al final de la primera etapa. A pesar de esto, invitamos a Zidane, a los historiadores de la Champions League y a los seguidores del Leverkusen, a leer este excelente artículo. SABARIZ, C. R., “John Dewey y el arte de hacer bien las cosas”, en DEWEY, J., *Una estética de este mundo*, ed. de Luis Arenas, Ramón del Castillo y Ángel M. Faerna, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, p. 49.

los estudiosos de la estética de Dewey, tales como: (I) asignar una posición populista a Dewey; (II) que el arte no debe ser politizado; (III) que Dewey no sólo se distanció del realismo y el naturalismo, sino que también trató con reservas un cierto formalismo; y, finalmente, (IV) que el intento de volver a conectar las bellas artes con la vida cotidiana ha tratado con cautela las nuevas formas de arte y comunicación, evitando al mismo tiempo defender la cultura de masas.

Ya el último texto del primer bloque, escrito por Stefano Oliverio, titulado “El arte y la recreación de la metrópoli. Consideraciones filosófico-educativas sobre el arte como experiencia”, intenta utilizar una perspectiva tanto política como educativa. El autor parte de las críticas de Lewis Mumford, quien argumentaba que el instrumentalismo de Dewey no dejaba un lugar genuino para la dimensión estética, con el objetivo de mostrar cómo el arte aparece como una experiencia modelo en Dewey, capaz de articular la individualidad del otro, al tiempo que fomenta una coexistencia democrática del todo. Además, destaca los paralelismos de las reflexiones de Dewey y Simmel, que se refieren a las grandes ciudades, las afinidades y las diferencias en la forma en que abordaron esta experiencia. Oliverio argumenta con solvencia, además, cómo la experiencia de vivir en Chicago (1894-1904) fue fundamental para el origen de la conceptualización de la experiencia estética por parte de Dewey.

En el segundo bloque, “Antecedentes y coetáneos”, se presentan dos artículos, el primero, de Antonio Fernández Díez, evoca la figura de Ralph Waldo Emerson como una presencia silenciosa pero continua en *El arte como experiencia* de Dewey. El comentarista traza una historia amplia y común que nos permite relacionar el concepto de experiencia de Emerson con el de Dewey. El segundo artículo del bloque, de Daniel Moreno Moreno, “Notas sobre la presencia de George Santayana en *El arte como experiencia* de Dewey”, aborda las conexiones entre la estética de Santayana y Dewey, mostrando las recepciones y similitudes entre los dos filósofos. Para el comentarista, Santayana es una fuente importante para la estética de Dewey y, para probar esto, rastrea varias citas de diferentes libros donde Dewey recurre a Santayana. Moreno Moreno rescata la falta de un estudio sistemático de largo alcance sobre la influencia de Santayana en Dewey, destacando correctamente –además– el rol central que la estética de Santayana juega en la conformación de la *Barnes Foundation*.

En el tercer bloque, “Estética y Metafísica”, se encuentran los artículos que buscan resaltar las rupturas que introduce la estética de Dewey, especialmente con respecto a un marco ontológico que en el pasado sirvió de base para la filosofía del arte. En el primer artículo del bloque escrito por María Aurelia Di Berardino y Ángel Manuel Faerna “El arte, la experiencia y la crisis de la metafísica”, ofrece al lector un primer enfoque, una visión general del tema, que reside en el rechazo de Dewey de las perspectivas metafísicas tradicionales.

El segundo artículo, “Implicaciones ontológicas de la estética de John Dewey”, de Rosa M. Calcaterra, tiene como objetivo, desde la interpretación de Foucault del concepto kantiano de *Kunst*, arrojar luz sobre la dimensión artística como experiencia, y su valor ontológico.

El tercer y último artículo, de Roberta Dreon, en el bloque titulado “La ‘distinción de lo estético’ en la clave pragmática. Dewey, Gadamer y la antropología de la cultura”, hace una comparación entre la negativa de Dewey a separar el arte de la vida (su oposición a la visión museal del arte), con la crítica que Gadamer escribe en *Verdad y Método* sobre la misma temática (la distinción de lo estético). En el desarrollo de su argumentación, Dreon señala con perspicacia dos tópicos que deben ser abordados en una reconstrucción sistemática de la estética de Dewey: su relación con la estética hegeliana, por un lado, y su vínculo con la antropología de Boas y Malinowski, por el otro.

El cuarto bloque, “Arte y democracia”, busca desarrollar otro concepto central del pensamiento de Dewey, a saber, la democracia. En el primer artículo, “La experiencia estética como fundamento de la democracia de deweyana”, Julio Seoane analiza el paso de la estética a la democracia al enfatizar cómo la experiencia del arte es una forma de promover la vida más deseable, enriquecer experiencias y establecer ideales morales. La experiencia estética, en este caso, deja de ser privada y únicamente del artista para pertenecer a todos como una forma de identidad social.

El segundo artículo, “Política y estética en el pragmatismo de John Dewey: la idea de la democracia liberal y sus manifestaciones artísticas según *El arte como experiencia*”, de Krzysztof Piotr Skowroński, recuerda la importancia de los componentes políticos y sociales que están presentes en las obras de arte, aunque no siempre conscientemente, por parte del artista. De hecho, el autor tiene la intención de mostrar hasta qué punto cada obra de arte está profundamente conectada con su tiempo, su sociedad, llevando consigo las tensiones culturales, morales, políticas y religiosas que le son propias. Un aspecto relevante de este artículo es el intento que hace por vincular la estética de Dewey con corrientes artísticas particulares, en este caso, el expresionismo abstracto.

En el quinto bloque, “Arte y conocimiento”, se dedica a analizar las conexiones que la estética de Dewey tiene con el conocimiento y la ciencia. El primer artículo, “¿Es el arte la continuación de la ciencia por otros medios? Notas sobre la estética de Dewey”, de Luis Arenas, intenta disipar la idea establecida (pero profundamente errónea) de que el pragmatismo sería un caso de criptopositivismo. El autor muestra con solvencia cómo diversos intelectuales europeos (Heidegger, Horkheimer, Scheller) denostan prejuiciosamente tanto a Dewey como a la tradición pragmatista, a la vez que presenta

con claridad el vínculo entre experiencia estética, educación y democracia que intenta desarrollar el autor de *Democracia y educación*.

El siguiente artículo, de Juan Vicente Mayoral, “Unidad, emoción y significado: la estética de Dewey y la experiencia científica”, muestra a partir de ejemplos históricos cómo los valores estéticos, por ejemplo, de belleza y armonía, intervienen en las teorías científicas.

El último bloque, “Lo estético y lo orgánico: ritmo y equilibrio”, reúne artículos que abordan el análisis de propiedades que causarían placer estético, como las nociones de ritmo, equilibrio, emoción, unidad y deseo. Como se puede ver en el primer artículo de Gregory Fernando Pappas, “La noción de equilibrio en la concepción de Dewey del ideal de la vida”, la defensa del concepto de equilibrio como un valor central para la estética de Dewey, así como la noción de la vida y la ética del pensador.

El segundo artículo, de Gloria Luque Moya, titulado “El pulso del proceso estético: una ilustración multicultural de la noción deweyana del ritmo”, se centra en el aspecto formal de la estética de Dewey, buscando aclarar la importancia del concepto del ritmo a través de ejemplos como el de la caligrafía china.

El tercer artículo, de Guido Baggio, “La emoción y el deseo como constituyentes de la experiencia estética”, aborda las emociones, analizando el placer estético y la naturaleza de esta experiencia desde un punto de vista psicológico. A lo largo del proceso, el elemento emotivo, a medida que se especifica, juega un papel clave cada vez más relevante.

En el artículo final del libro, “La unidad de la obra de arte. Variaciones pragmatistas de un tema leibniziano”, de Evelyn Vagas, tenemos un análisis del concepto de unidad en la obra de arte de Dewey a partir de la comparación con el concepto de unidad de Leibniz.

En resumen, este libro reúne una serie de textos de especialistas que reconstruyen, analizan y critican diversos aspectos de la estética de Dewey, tal como son presentados en *El arte como experiencia*. Podemos finalizar sosteniendo que *John Dewey: una estética de este mundo* es una contribución fundamental a la creciente literatura sobre la filosofía de Dewey, en un campo en que sus aportes envejecieron muy poco: la estética.

Dewey, John, *Una estética de este mundo*, ed. de Luis Arenas, Ramón del Castillo y Ángel M. Faerna, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, 447 pp

Bibliografía

- ALEXANDER, T. M., *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature: The Horizons of Feeling*, Albany: SUNY Press, 1987.
- CAMPEOTTO, F. y VIALE, C. M., "Barnes' Influence on John Dewey's Aesthetics: A Preliminary Approach", en *Cognitio*, vol. 19, núm. 2, 2018, pp. 227-241.
- CAMPEOTTO, F. y VIALE, C. M., "Educar a través de la experiencia estética: el museo según John Dewey", en *Diálogos pedagógicos*, vol. 17, núm. 34, 2019a, pp. 152-177.
- CAMPEOTTO, F. y VIALE, C. M., "Giro estético y vanguardia. Sobre la influencia de John Dewey en artistas norteamericanos", en *Pensando*, 2019b, en prensa.
- DREON, R., *Fuori dalla torre d'avorio. L'estetica inclusiva di John Dewey oggi*, Milan/Genova: Marietti 1860, 2012.
- GRANGER, D., "The Science of Art: Aesthetic Formalism in John Dewey and Albert Barnes, Part 1", en *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 52, núm. 1, 2018a, pp. 55-83.
- GRANGER, D., "The Science of Art: Aesthetic Formalism in John Dewey and Albert Barnes, Part 2", en *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 52, núm. 2, 2018b, pp. 53-70.
- HEIN, G.E., "Dewey's Debt to Barnes", en *Curator*, vol. 54, núm. 2, 2011, pp. 123-139.
- HEIN, G.E., *Progressive Museum Practice: John Dewey and Democracy*, Walnut Creek: Left Coast Press, 2012.
- HEIN, G.E., "John Dewey and Albert C. Barnes: A Deep and Mutually Rewarding Friendship", en *Dewey Studies*, vol. 1, núm. 1, 2017, pp. 44-78.
- NAKAMURA, K., "A Progressive Vision on Democratizing Art: Dewey's and Barnes' Experiments in Art Education in the 1920s", en *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 53, núm.1, 2019, pp. 25-42.
- ROBINS, A., "Aesthetic Experience and Art Appreciation: A Pragmatic Account", Tesis doctoral en Filosofía, Universidad de Emory, 2015.
- RUSO, L. (Ed.), *Esperienza estetica a partire da John Dewey*, Palermo: Centro Internazionale Studi di Estetica, 2007.
- SHUSTERMAN, R., *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1992.
- STROUD, S. R., "The Art of Experience: Dewey on the Aesthetic", en MALECKI, W. (Ed.), *Practicing Pragmatist Aesthetics: Critical Perspectives on the Arts*, Amsterdam: Rodopi, 2014, pp. 33-46.
- UENO, M., *Democratic Education and the Public Sphere: Towards John Dewey's Theory of Aesthetic Experience*, Londres y Nueva York: Routledge, 2016.

González Di Pierro, E. (Coord.), *Edith Stein. Filósofa del siglo XX para el siglo XXI. Miradas latinoamericanas, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2019, 227 pp*

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ¹
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia
jose.villa@umich.mx

Bajo la coordinación y el liderazgo de Eduardo González Di Pierro, el especialista en México sobre el pensamiento de Edith Stein, y uno de los más importantes estudiosos de esta filósofa señera del siglo XX, ha aparecido en la Argentina esta obra que convoca a diversas personalidades de la filosofía de América Latina con el objetivo de investigar, reflexionar y meditar sobre el pensamiento de una mujer que tuvo el valor, el arrojo y la sabiduría para aunar en ese pensamiento rigor, profundidad, fe cristiana y madurez humana. La historia de su vida y la de su propia biografía intelectual están de tal modo imbricadas que los estudiosos que se afanan por respetar los límites que les marcan sus propias disciplinas –filosofía, teología, historia, mística, etc.– saben perfectamente los riesgos que trae consigo hablar de la filósofa pretendiendo poner entre paréntesis, por ejemplo, a la mujer; o a la mujer judía que se hace cristiana; o a la mujer conversa al cristianismo que lleva dicha conversión hasta su profesión de fe como monja carmelita, y su martirio en Auschwitz en 1942. Una vida y una obra tan rica, profunda, madura y compleja no se entrega fácilmente: se requiere volver sobre sus ideas, repasar y rumiar sus intuiciones, meditar sobre sus pensamientos. Esta obra de González Di Pierro se inscribe perfectamente en esa tarea, destacando la fuerza que viene de una juventud brillante de nuevas generaciones de pensadores sobre la cada vez más agrandada personalidad de E. Stein.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3254-0613>

Dice González Di Pierro en la Presentación del libro que en América Latina hay una cierta deuda con Stein en tanto filósofa; y que los textos que conforman el libro de alguna manera quieren contribuir a reparar dicha falta:

Este libro colectivo pretende cubrir una doble deuda respecto del tratamiento de la filósofa, a pesar de que en los últimos tiempos se ha avanzado en ello, a saber: por un lado, la falta de estudios serios y consistentes sobre su filosofía, y no sólo sobre su espiritualidad o sobre sus aspectos biográficos, sin negar que revistan interés y sean importantes para ser estudiados; por el otro, el poco tratamiento y difusión que se ha dado de su pensamiento en lengua española y, principalmente, en el ámbito latinoamericano.²

La obra, efectivamente, es de talante filosófico de principio a fin, no sólo por el perfil de quienes en ella participan sino, sobre todo, porque se ocupan de algunas de las ideas centrales de la filosofía de quien fuera asistente nada menos que de Edmund Husserl, todavía en sus años de formación.

Aunque el título de la obra tiene como intención abrir un abanico amplio de abordajes, puede decirse que prevalece en la temática de los trabajos la antropología filosófica de Stein, específicamente el tema de la persona, asunto que estuvo entre sus preocupaciones principales, siempre en la estela de la fenomenología de Husserl, en constante diálogo polémico con Max Scheler.

El primer trabajo está a cargo del joven filósofo mexicano Rubén Sánchez; y lleva por título “1. La imagen dinámica de la persona en Edith Stein”. Su tesis es que para arrojar claridad sobre el difícil tema de lo que debe entenderse por persona, se precisa profundizar no sólo en ese concepto sino también en el de “sí mismo” y la relación que hay entre ellos. Dice Sánchez que su trabajo en esta obra es “una contribución para fundamentar las bases de un personalismo steiniano del que ya existen varios intentos, pero sobre el cual es preciso volver, en primer lugar por la importancia del tema”.³ La preocupación por la persona, en el marco del movimiento personalista de Iberoamérica, de este primer trabajo, marca, en algún sentido, los derroteros de las mayoría de los siguientes trabajos. Las dificultades de los deslindes imposibles entre las diversas facetas de la filósofa marcan el cierre de este trabajo: “En efecto, siguiendo una vía sanjuanista e incluso agustiniana y teresiana, Stein⁴ afirmó en su última obra, *Ciencia de la Cruz*, que el ser humano que busca la verdad,

² GONZÁLEZ DI PIERRO, E. (Coord.), *Edith Stein. Filósofa del siglo XX para el siglo XXI. Miradas latinoamericanas*, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2019, p. 9.

³ GONZÁLEZ DI PIERRO, E. (Coord.), *Edith Stein...*, p. 15.

⁴ STEIN, E., *Ciencia de la Cruz*, en *Obras Completas V*, Vitoria-Madrid-Burgos: Monte Carmelo, 2004, p. 344.

si realmente trata de buscar la verdad, quizás se encuentra más cerca de Dios de lo que él mismo se imagina, ya que Dios es la verdad”.⁵

El segundo trabajo, a cargo de María Laura Ballabeni, se titula “2. Edith Stein: análisis de algunas concepciones del ser humano”. El objetivo más preciso es analizar, en dos momentos, la idea de ser humano en la obra de Stein, y lo hace desgranando conceptos centrales de su pensamiento como persona, cuerpo, alma, sí mismo, yo, espíritu, etc. La conclusión de su trabajo es, en realidad, un programa de investigación sobre el asunto con todos los elementos pertinentes:

Que el *yo* pueda estar tanto en lo profundo como en la superficie también nos coloca frente a la realidad del *espíritu*. Habíamos dicho que la espiritualidad personal nos ponía en contacto no sólo con mi yo, sino también con lo que no soy yo. El poseer espíritu me permite despertar a mí mismo y a lo que me rodea; me permite abrirme a mi propio ser y también al de los demás (sean estos valores o seres humanos). Reconocerme un ser humano espiritual es, en resumidas cuentas, reconocer la inmensa responsabilidad que tengo para conmigo mismo, al ser yo mismo, el que debo formarme.⁶

Fernando González Vega es el autor del tercer trabajo, titulado “3. Individuo psicofísico: causalidad y empatía en Edmund Husserl y Edith Stein”. Las cuatro conclusiones de su trabajo condensan muy bien las relaciones entre el maestro y la discípula sobre el complejo asunto de la causalidad en el marco de la realidad humana, más allá de los ámbitos de la mera naturaleza. La primera establece que “es posible abordar el problema de la causalidad humana a partir de la fenomenología y las aportaciones de Husserl y Edith Stein”.⁷ De aquí se deriva, en la segunda, que “la conexión causal de la naturaleza y el espíritu en el ser humano se da dentro de un *continuum* vital que permite la vinculación de vivencias, contenidos de sentido, a través de la motivación”.⁸ La tercera conclusión sostiene que “es una gran aportación el incorporar las explicaciones energéticas al terreno de la causalidad humana, como eje de continuidad e integración, bajo una dinámica de intensidad y sentido de la motivación”.⁹ Finalmente, en la cuarta conclusión, sostiene la que parece ser la tesis central de su estudio: “La empatía puede ser abordada como método para la comprensión de las conexiones del individuo con el mundo, con los demás y los diversos modos de relación social”.¹⁰

⁵ GONZÁLEZ DI PIERRO (Coord.), *Edith Stein...*, p. 28.

⁶ GONZÁLEZ DI PIERRO (Coord.), *Edith Stein...*, pp. 54-55.

⁷ GONZÁLEZ DI PIERRO (Coord.), *Edith Stein...*, p. 86.

⁸ GONZÁLEZ DI PIERRO (Coord.), *Edith Stein...*, p. 86.

⁹ GONZÁLEZ DI PIERRO (Coord.), *Edith Stein...*, p. 87.

¹⁰ GONZÁLEZ DI PIERRO (Coord.), *Edith Stein...*, p. 87.

Viene luego el estudio del joven filósofo peruano, Carlos Viaña, con un asunto que, si bien no continúa de manera directa el tema antropológico y personalista de los anteriores, sí que lo hace de manera indirecta. Se trata de un tema clásico al interior de los estudiosos de Edith Stein, pues es nada menos que su relación con Santo Tomás. Se titula "4. Edith Stein y el sentido de la *philosophia perennis*". La pregunta guía es ¿qué es la filosofía?; y la intención de fondo que mueve la reflexión consiste en no cejar en los esfuerzos porque la filosofía conserve sus propios ámbitos.

Hemos asumido la defensa de la *philosophia perennis* con la esperanza de promover la reanudación de la filosofía. Para ello nos propusimos responder a la pregunta central del debate: ¿qué es filosofía?, haciendo hincapié en el sentido perenne de su significado que la define como una práctica vital en función de la búsqueda del logos del mundo.¹¹

Un lugar central en la arquitectónica de la obra lo ocupa el quinto estudio, a cargo de González Di Pierro, titulado "5. La idea de la *Bildung* como ética material en Edith Stein". Si bien explícitamente no aparece en el título el tema de la persona, y el texto señala desde el inicio que la ética no es una preocupación central de las investigaciones de Edith Stein, el autor sostiene que la noción de *Bildung*,

tal como la concibe Stein, encaja perfectamente como un paradigma de principio ético material que no tiene por qué contraponerse al formalismo fenomenológico tanto de Husserl, como del propio Scheler, pues estos últimos tienen en común, a pesar de las conocidas diferencias, el que existe una valoración positiva de los contenidos como principios éticos válidos, en línea de continuidad con una práctica concreta de tales principios.¹²

Con este estudio hay una interrupción momentánea a la temática de la persona, y se abre otra en relación a diversos temas y derivas respecto a la filosofía práctica.

Aimé Tapia, reconocida filósofa feminista y estudiosa de Stein, es la autora del siguiente estudio, titulado precisamente "6. La filosofía feminista de Edith Stein". ¿Se puede inscribir a una pensadora, como la que ocupa a todos los estudiosos de este libro, dentro del movimiento feminista? La respuesta de Tapia, con sus precauciones, es afirmativa:

El feminismo de Stein está presente en sus diversos trabajos sobre pedagogía, historia, antropología y teología con el propósito de destacar que la realidad humana está compuesta por varones y mujeres, y que esto debe tenerse

¹¹ GONZÁLEZ DI PIERRO (Coord.), *Edith Stein...*, p. 111.

¹² GONZÁLEZ DI PIERRO (Coord.), *Edith Stein...*, p. 124.

en cuenta al abordar cualquier ámbito de la cultura. Su propuesta rechaza las falsas generalizaciones que no contemplan a las mujeres como personas, así como los feminismos que suprimen la diferencia de los sexos. Ante estas dos tendencias, plantea un feminismo filosófico, interdisciplinario, propositivo y abierto a nuevos problemas e interpretaciones. Siendo fieles a su pensamiento, podríamos decir con ella que: *se nace mujer, pero se conquista llegar a serlo en plenitud*. Para lograrlo, es imprescindible que las mujeres sean conscientes de la importancia del trabajo de las luchadoras feministas, que conozcan los avatares de la historia de las mujeres y se conviertan en sus forjadoras.¹³

El estudio siguiente, de la autoría de Francisco M. Bodean, titulado “7. Comunidad, libertad y Estado: el sentido del poder”, es el único de toda la obra que se ocupa explícitamente de la filosofía política de E. Stein. El autor quiere destacar dos puntos importantes antes de entrar de lleno en la teoría política que le ocupa: que Stein está sumergida plenamente en los acontecimientos de su época y que tiene sobre los acontecimientos un interés desde una perspectiva teórica.

El objetivo de Stein en su investigación es develar la *esencia* del Estado. Ello quiere decir, para nosotros, dos cosas acerca del modo de hacer ciencia al que adhirió: 1) la idea de Estado permanece inmutable más allá de la praxis política, de las realizaciones históricas y de las teorías políticas en boga –aún más, debiera ser el fundamento para todas las ciencias políticas. En suma, las teorías y la praxis política son puestas entre paréntesis a la hora de investigar el fenómeno del Estado en cuanto tal, y 2) la idea no es el ideal del Estado, no es un momento utópico.¹⁴

Como en otros casos, también en el de Stein lo relativo a la política es siempre un asunto por hacer de nuevo, por volver a reflexionar.

En el siguiente estudio, titulado “8. La intuición de esencias como posibilidad gnoseológica para el conocimiento de la persona como un todo de sentido”, a cargo de Paulina Monjaraz Fuentes, el libro vuelve a su tema central, el asunto de la persona en Stein, pero en una clara conexión con uno de los temas tópicos de la fenomenología de Husserl. La pregunta es sobre la importancia de la intuición de esencias para el conocimiento de la persona humana en cuanto persona.

A través de la intuición de esencias, la persona humana se nos presenta a la experiencia como persona, se nos presenta ya inmediatamente como lo que es de manera unitaria, es decir, no conozco primero algo ‘indeterminado’

¹³ GONZÁLEZ DI PIERRO (Coord.), *Edith Stein...*, p. 156.

¹⁴ GONZÁLEZ DI PIERRO (Coord.), *Edith Stein...*, p. 164.

no identificado que posteriormente identificaré recurriendo a prejuicios que tengo provenientes de la cultura...¹⁵

El estudio final, a cargo de Carmen Gonzáles, titulado “9. Caminar hacia la verdad: la fenomenología en la conversión de Edith Stein”, es el ejemplo de que en el acercamiento a E. Stein que pretende distinguir su vida humana de la filosófica, de la teológica y de la vida de fe se trata de un mero artificio metodológico, que sucumbe necesariamente ante un compromiso más comprensivo de la vida del alma.

En muchos ámbitos académicos se puede vivir aún –y tal vez por mucho tiempo más– la incomprensión y el descrédito que padecen aquellos que se dedican vocacionalmente a la filosofía desde su identidad de creyentes. El descrédito se debe al prejuicio ideológico de quienes entienden que la filosofía y la religión son dos ámbitos paralelos que por el bien y eficiencia de ambos deben permanecer independientes. Por tanto, quien hace filosofía asumiendo esta identidad se ve en la necesidad de aclarar constantemente que sus afirmaciones son racionales y reclamar que sean consideradas como filosóficamente válidas.¹⁶

El libro se cierra con unas conclusiones, a cargo de González Di Pierro, que llevan por título “La recepción de Edith Stein en México y otros países hispanohablantes de América Latina”. Esta puesta a punto del estado de la cuestión sobre la presencia del pensamiento de Stein en México y América Latina es una de las aportaciones más significativas del libro; y abona, efectivamente, para saldar la doble deuda que el propio González Di Pierro menciona en su presentación.

Bibliografía

GONZÁLEZ DI PIERRO, E. (Coord.), *Edith Stein. Filósofa del siglo XX para el siglo XXI. Miradas latinoamericanas*, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2019.

STEIN, E., *Ciencia de la Cruz*, en *Obras Completas V*, Vitoria-Madrid-Burgos: Monte Carmelo, 2004.

¹⁵ GONZÁLEZ DI PIERRO (Coord.), *Edith Stein*, p. 191.

¹⁶ GONZÁLEZ DI PIERRO (Coord.), *Edith Stein*, p. 195.

Normas editoriales

Presentación de originales

• Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la Información general (*Cobertura temática*). Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm laterales y 2.5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(S) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o “artículo”, revista y volumen (si es el caso), ciudad de publicación, editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., “Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, Sofime, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes podrán utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

Para someter el original al procedimiento de arbitraje de la revista, se enviará un documento en Word, con el trabajo correspondiente, además de proporcionar en la Web del OJS los datos necesarios para su posterior identificación:

1. Con objeto de preservar el carácter anónimo de las colaboraciones y posibilitar el arbitraje ciego, los trabajos se enviarán a través del Sitio Web del OJS (Open Journal System) de *Metafísica y Persona*: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp>, que será también el medio utilizado para facilitar el flujo de todo el proceso de revisión, arbitraje, propuesta de correcciones, etc. Además del texto completo, con las notas correspondientes a pie de página, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo.

Para que el texto pueda someterse al arbitraje ciego, según se describe en el Procedimiento de evaluación, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Al registrarse en la Web del OJS como autor, con objeto de enviar una colaboración, será preciso rellenar un formulario, en el que se incluyen los datos imprescindibles para la posterior identificación del trabajo o los trabajos remitidos a la revista. Como se ha indicado, ninguno de esos datos personales debe figurar en el documento que contiene la colaboración propiamente dicha.

Procedimiento de evaluación

La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente sistema de evaluación.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirlo.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través del sitio Web del OJS de la revista.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría.* Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación y envío de ejemplares.* Los autores cuyos trabajos sean publicados recibirán por correo postal dos ejemplares de la revista en que el artículo/nota haya sido publicado.

En caso de que lo soliciten, se les enviará también un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

Suscripciones

La suscripción a la Revista es anual y comprende dos números. Existen cuatro tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

Suscripción a la versión digital.- Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la Revista, es necesario enviar un correo electrónico a contacto@metyper.com, añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

Suscripción a la versión física.- La suscripción anual a la versión física de la Revista tiene un costo de \$62.00 USD, más gastos de envío. Para recibirla físicamente es necesario enviar un correo electrónico a metafisicaypersona@upaep.mx, y añadir la siguiente información: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico y dirección completa a la que se enviarán los ejemplares. Una vez recibida esta información, la Revista hará llegar al interesado los datos necesarios para realizar el pago y este, una vez hecho efectivo dicho pago, enviará una copia escaneada del recibo al mismo correo.

Intercambio de publicaciones.- Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la Revista que se ofrece en intercambio a: metafisicaypersona@upaep.mx.

Adquisición de números individuales.- Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la Revista en la dirección: metafisicaypersona@upaep.mx.