

RESEÑAS

ROMERO MARTÍN F., PIÑEIRO BALVIS A., SANTAMARIA SANTIAGO M., BAK A., (Eds). *Reflexionar sobre el padecer hoy. Aledaños de la salud. la clínica y la psiquiatría*. Dykinson, e-book. Madrid. 2025.

Emilio Ginés Morales Cañavate¹

Πάθος significa originariamente todo lo que uno experimenta y siente. Ante esta realidad no solo somática, sino también espiritual, las ciencias de la salud parecen haber olvidado que el cuerpo objetivo se encuentra anudado a un sujeto que piensa y ordena su sentir, no a un mero receptor pasivo de la enfermedad sino un agente con voluntad propia. El libro ante el que nos encontramos vuelve a recuperar esta relación desde distintos frentes filosóficos, una importante parte de ellos emparentados con la fenomenología.

A lo largo del texto podremos encontrar múltiples referencias que nos permitirán establecer un diálogo con una gran variedad de autores de los que resaltaremos, entre otros, Aristóteles, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Nietzsche, Freud, Foucault, Arendt, Zambrano, Lacan, Derrida, Deleuze, Scheler, Bergson o Jaspers.

En sus respectivas aportaciones, cada autor establecerá interacciones entre filósofos como los anteriormente explicitados y diversos filósofos, psiquiatras, psicólogos o médicos de la actualidad como Catherine Malabou, Fernando Colina, etc. Igualmente entrarán en una interesante discusión sobre el origen y naturaleza de enfermedades tan diversas como el estrés, la fenilcetonuria, la fibromatosis hialina, la ceguera, el cáncer y la relación de todas ellas con manifestaciones comportamentales tales como la psicosis, la neurosis, la depresión, el trastorno por déficit de atención e hiperactividad o el autismo.

Del mismo modo, determinados capítulos desarrollan un análisis diferencial de las visiones actuales acerca de la diversidad sexual en contraposición con los estereotipos o prejuicios con los que las ciencias de la salud los juzgaban anteriormente.

¹ Emilio Ginés Morales Cañavate. UNED. SEFE. HERCRITIA. C/Amaniel 31. 1C- Madrid. 28015 emiliogines2@gmail.com.

La relación de autores y comportamientos anteriormente señalados se entrelazará con un estudio pormenorizado de perspectivas que desde los profesionales de la salud y la ciencia se han tenido sobre las personas y las circunstancias políticas, sociales y culturales en distintos contextos y épocas.

La obra constituye, en suma, un análisis riguroso del fenómeno de la salud y sus perturbaciones, basado fundamentalmente en la descripción de un malestar cultural y en la necesidad de un cambio de paradigma a la hora de afrontar problemas como el colonialismo, el capitalismo, el neoliberalismo y su repercusión en la objetivación del cuerpo como elemento de consumo.

La obra consta de cinco secciones. La primera, *Análisis fenomenológicos* se abre con el capítulo de Ágata Bak, *Conocimientos otros, Conocimientos nuestros* (p. 14-28). Descubriendo «Mundos (im) pacientes» nos lleva a la noción de paciente como pasividad impaciente ante el poder del otro que «sabe» con un saber que es, antes que diálogo, monólogo. Este saber ocluido propio de la ciencia niega la prioridad de aquello que revitaliza nuestro mundo de la vida, como es la intersubjetividad y el lenguaje compartido. El sujeto, que no es un mero cuerpo mecanizado, ve entonces afectadas las coordenadas estructurales del mundo en el que vive, y solo la calidad y el cuidado del acogimiento que reciba por parte del otro atenuará su paciente-impaciencia.

Daniel Grecco en *El cuerpo y el suplemento: Reinterpretando los mecanismos de compensación en Phénoménologie de la perception* (p. 29-41) nos plantea los fenómenos de compensación del cuerpo como forma ineludible de adaptación subjetiva al nuevo mundo que se abre ante la presencia de una enfermedad. La persona se adentra en una lucha psicosomática por alcanzar la normalidad a la que aspira. Las nociones de «complemento» o «suplemento» son las estrategias con que el sujeto corporal forma un hábito que se instituye como un estilo, un modo de ser y actuar en el mundo.

Carmen López nos plantea en *Filosofía de la (buena) ambigüedad del pathos* (p. 42-59) la ambivalencia del *pathos*, como disyunción entre, podríamos decir, salud o enfermedad tal y como es entendida por la ciencia, y a diferencia de la poesía, que permite la coexistencia de opuestos y la integración de la experiencia pática y la experiencia gnósica. Destaca la postura del fenomenólogo Merleau-Ponty, el cual distingue la ambigüedad de la ambivalencia y considera necesaria la primera para describir la incertidumbre y la tensión existencial hasta hacerlas confluir en los diferentes modos de conocer y de ser. El *pathos* es constitutivo

de nuestro mismo existir y trascender, el cual apela a preguntar sobre la manera ética de responder a nuestra condición ambigua y al mensaje que conlleva. Descifrar el *logos* en que dolor y sufrimiento se expresan es encontrar el valor de su contrapartida cifrada en la creatividad y el descubrimiento.

La segunda sección lleva como título *Acercamientos políticos-sociales al sufrimiento*. La inaugura Fernando Gilabert con *Grapas, hilos y cinta americana: re-construcción permanente del sentido del mundo en los tiempos de la de-construcción inmanente del mundo de sentido* (p. 61-73) definiendo con solvencia las habladurías sobre la salud, como un collage de estereotipos, que, más que ayudar a su reconocimiento, lo impiden por el catastrofismo al que nos llevan. Explicita críticamente la articulación del sufrimiento, que está compuesto por retales clasificados en categorías y en comportamientos, o también por modelos psicológicos a los que se les ha extraído el sentido. Estos ensamblajes han de ser deconstruidos de nuevo para encontrar tras ellos a la persona que se oculta y ha sido reemplazada por un objeto que se pretende comprar o vender dentro de un «turbo-capitalismo» frenético.

Marco Antonio Millán en *La violencia como pathos social* (p.74-81) nos recuerda el tiempo «Bisagra» en el que vivimos, en el que el sistema produce, a la vez, bienestar y violencia manteniendo en un anonimato mutuo a los que participan en él, prescindiendo de cualquier acercamiento al otro como sujeto, privilegiando, por el contrario, el cuerpo-objeto como mercancía.

Jose Antonio Pérez Tapias en *colonialidad del poder y de negación racista de reconocimiento como causas de patologías sociales y sufrimientos individuales* (p. 82-109) nos pone en aviso sobre otro modo de violencia provocadora de sufrimiento originada en el racismo y el colonialismo que se ha venido ejerciendo durante siglos, y que se impone aún en nuestras sociedades. Todavía no son debidamente reconocidas las deudas heredadas -y sin pagar- con los pueblos y continentes vulnerados. Esta violencia normaliza el reconocimiento del ser humano como un animal, deshumanizando el pensamiento y las acciones dirigidas contra los más vulnerables. Ante este clima, el autor aporta estrategias para una inclusión fraternal y humanista.

La siguiente sección, *Críticas a las concepciones y modelos del malestar contemporáneo*, empieza con un capítulo que versa sobre *La enfermedad espiritual* (p. 111-130) de Viviana Andrea Arboleda defendiendo que la persona ha de ser vista como una totalidad que incluya la dimensión espiritual, la cual también

puede verse abocada a la enfermedad. El ser humano, aun estando atenazado por estímulos tanto individuales como sociales, puede elegir modelar su actitud ante las circunstancias más adversas para mantener una salud equilibrada.

En el capítulo de Víctor Fernández y Miguel Núñez *Filosofía de la mente no ideal, locura y neurodiversidad* (p. 131-144) se apela a la filosofía como un modo de teorizar la neurodiversidad en las enfermedades mentales y como un derecho de la persona a manifestarse en su singularidad. El comportamiento se evalúa oficialmente en relación a una serie de factores psiquiátricos y psicológicos que, aunque parecen estáticos, no lo son, pues se encuentran en un constante dinamismo en función de las formas culturales o vitales que forman el contexto del sujeto.

Miguel Grijalba en el siguiente capítulo *capitalismo o salud* (p.145-162) aborda el problema del capitalismo y su influencia en la mercantilización de la salud, señalando que la sanidad pública es vista como un problema por el neoliberalismo en su afán por la liberalización de los mercados. El autor describe los numerosos medios empleados por este capitalismo psicopático para influir antidemocráticamente en la población, no solo ideológicamente sino sobre los cuerpos.

Manuel Santamaría ahonda en *Bocetos y críticas de lo incomprensible de la locura* (p. 163-172) en la visión de Karl Jaspers, el cual defiende la imposibilidad de que los considerados “no locos” comprendan las formas de actuar de aquellos que son considerados “locos”. El terapeuta será incapaz de enfrentarse y empatizar con las dificultades de las personas que presentan problemas de salud psiquiátrica, pues carece de un sentido experiencialmente compartido con sus pacientes, a no ser que tenga en cuenta las dinámicas familiares, sociales y culturales que influyen y determinan su comportamiento.

La cuarta sección de la obra, *Miradas al malestar*, se abre con el capítulo *En el malestar contemporáneo. ¿una resistencia de la resiliencia?* (p. 174-187) de Antía Piñeiro, en el que afirma la necesidad de atender al individuo singular, no dejándole únicamente en manos de sí mismo y su capacidad de resiliencia, sino aprendiendo a comprender las crisis vitales a las que una persona se enfrenta a lo largo de su existencia. Situaciones tensionales que indefectiblemente se presentan dentro de un sistema colectivo de relaciones que afectan a sus posibilidades de salir adelante.

Cristina Rodríguez Marciel en *¿De dónde sale este sol negro? El yo soberano y la melancolía* (p. 188-204) nos escribe acerca de la melancolía como una situación subyacente a la dinámica social actual al perder la persona su soberanía sobre ella misma lo que la obliga a reafirmarse dejando de lado, e incluso negando, toda alteridad, lo cual no solo no elimina su tristeza, sino que va produciendo una melancolía ontológica de origen y naturaleza anónima que se extiende socialmente.

Francisco Romero en *La configuración subjetiva en la civilización actual. Un intersticio entre la filosofía y la psiquiatría* (p. 205-222) busca una abertura entre psiquiatría y filosofía, partiendo del nihilismo como enfermedad de la civilización, y encontrando en él la oportunidad de volver a comenzar la búsqueda originaria del ser en su devenir y desocultamiento. La sociedad actual está atenazada por fuerzas ciegas que violentan nuestra sociedad, desde el centro a la periferia, dando lugar a la pérdida de identidad y a una epocalidad donde la persona se siente fracturada en su cognición y psiquismo.

Guillermo Sáez, en *El camino de ontológico hacia el malestar. El nihilismo como agente patógeno* (p. 223-232), siguiendo la huella del nihilismo actual, constata en nuestra sociedad una pérdida de los valores supremos que se extiende como un agente patógeno. Viviendo en una cultura psicopatológica, se ha abandonado la búsqueda del ser en favor de la voluntad de poder, lo cual convierte al ser humano en una mercancía. El ser, por lo tanto es diluido en la técnica, el número y el cálculo, tal y como viene sucediendo hoy con la salud convertida en objeto de consumo y no de derecho fundamental para la humanidad.

En *El inconsciente ontológico y el malestar actual* (p. 233-251), Luis Sáez profundiza en esta pérdida consciente de la subjetividad la cual, sin embargo, permanece latiendo inconscientemente como un enigma que ha de ser redescubierto. Esta vuelta al sujeto precisa reconocer la vida como nacimiento diario y constante. El renacer del sujeto se configura así como un desvelamiento del ser que puede así escapar de la nihilización que invade nuestra cultura y a los sujetos que la constituyen.

El quinto y último apartado, *Perspectivas psicoanalíticas*, se inicia con *Lacan con Preciado. Goce y fármaco-porno- poder* (p. 253-270) de Frederick C. Baitinger. El autor defiende la cultura trans basada en la teoría contrasexual como impulsora de un nuevo modo de concebir el análisis de la diversidad sexual. Pone en valor el reconocimiento del goce de cada ser humano como único y originario,

más allá de los significantes masculino o femenino de los que una estructura inconsciente, política y social determinada, se ha apropiado.

En *¿Hay hoy alguna alternativa para lo inconsciente? Cuando uno piensa sobre las cosas, lo dicho sobre ellas se desvanece*, (p. 271-282) José Ordóñez se centra en la naturaleza del inconsciente como tema de discusión y plantea diferentes posibilidades de reconocimiento, a partir, por ejemplo, del síntoma; o de la ocultación, debido a los determinantes culturales que hacen difícil su detección. Esto sitúa la dinámica inconsciente como un misterio latente que puede alcanzar diferentes modos de manifestarse no siempre evidentes.

Sergio Rodia plantea en *Sobre la apatía como pathos neoliberal* (p. 283-299) que la apatía ha sido asociada indefectiblemente por la psiquiatría a numerosas enfermedades psicológicas, cuando para el autor, tiene su verdadero origen en el malestar que la cultura produce en el ser humano. La liberalización extrema del deseo por el capitalismo lo transforma en medio de consumo, lo cual produce el agotamiento y la fatiga psíquica en sujetos que viven con la presión de satisfacer algo que, por su naturaleza, se mostrará siempre incompleto.

En el capítulo final *¿Existe un fantasma del «capital»? Los cuerpos como mercancía* (300-307), escrito por José Ángel Rodríguez, se profundiza en la tematización del cuerpo como mercancía que ha sido comprada y vendida por un sistema capitalista que homogeniza su diversidad, debilitando así tanto el lenguaje que lo significa como empobreciendo su simbolismo originario.

Este imprescindible texto presenta, en resumen, una visión panorámica del ámbito de la salud en interacción con el de la filosofía, propiciando no solo una comprensión crítica de los males y «enfermedades» actuales, sino también proponiendo diferentes soluciones posibles, pero radicales para recuperar la «salud».

La salud se nos presenta como fenómeno que ha de requerir un lenguaje compartido, tanto por pacientes como por expertos, para descubrir el padecer, no solo como sufrimiento sino como experiencia afectiva, pática. Toda circunstancia puede presentarse como un modo de conocer y de aprender a adaptarnos a las nuevas situaciones de enfermedad que ponen al sujeto en un punto de partida, más que en un punto final sin retorno.

Desde un encuadre político, se colige que la atención psicológica y psiquiátrica ha de sobrepasar la mera categorización para recuperar al sujeto del anonimato

y dar sentido a su existencia, siempre dentro de un proceso de humanización que deje de ver a la persona como mercancía y objeto.

El malestar en la cultura persistirá en tanto que la persona no sea vista como una totalidad en su singularidad. Para esto se requiere un análisis riguroso del nihilismo en el que nos encontramos. En efecto, la voluntad de poder adherida al capitalismo ha desdibujado la identidad de hombres y mujeres hasta transformarlos en números y estadísticas y sumirlos en una melancolía, que es producto de un duelo en el que son tanto los dolientes como los finados.

Por todo ello, se requiere un renacer del ser humano y del individuo como miembros de una colectividad sometida a fuerzas conscientemente dirigidas a su dominación como también a potencias inconscientes. Estos poderes explícitos e implícitos y anónimos interactúan entre sí de modo soterrado y solo hasta que puedan ser puestos al descubierto podrán ponerse a favor del desvelamiento del ser y no en su contra.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 18/05/2025

Aceptado: 15/07/2025

VON WILLE, DAGMAR, *Adolf Wagner editore di Giordano Bruno: Una biografia intellettuale*. Bruniana & Campanelliana, Supplementi, XLV. Studi 20. Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2024, 165 pp.

Miguel Á. Granada¹

La obra de Giordano Bruno –tanto la italiana como la latina, publicadas ambas por el autor entre 1582 y 1591– no conoció nuevas ediciones hasta el siglo XIX. Causa de este eclipse editorial fue sin duda el trágico fin de Bruno (quemado vivo en febrero de 1600, en cumplimiento de la condena del Santo Oficio de la Inquisición) y la prohibición consiguiente de sus obras. Aunque esta prohibición fue especialmente efectiva en los países de obediencia romana con Inquisición implantada (España e Italia; Francia no implantó la Inquisición y no aplicó los decretos del Concilio de Trento de censura y prohibición de libros), lo cierto es que tampoco en los países protestantes se reeditaron las obras de Bruno.

Sin embargo, la obra del Nolano circuló por Europa, tanto por tierra reformada como católica, aunque obviamente en esta última (Francia, Italia; en España su presencia fue mínima) con cautelas mayores. Los trabajos de Rita Sturlese y Saverio Ricci han mostrado la extensa y profunda presencia de Bruno en la filosofía y la ciencia europeas de los siglos XVII y XVIII². Dejando aparte la presencia de significativas entradas “Brunus, Jordanus” en obras tan influyentes como el *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle o l’*Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert, la exhumación de la obra de Bruno tuvo lugar en la Alemania de finales del siglo XVIII, en estrecha relación con el debate entre Jacobi y Lessing en torno al panteísmo y la filosofía de Spinoza, con el desarrollo del género “Historia de la filosofía” desde Jakob Brucker y Johann Gottlieb Buhle y con el curso de la filosofía alemana después de Kant.

Como es sabido, fue Friedrich Heinrich Jacobi quien en la segunda edición de sus *Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1789) comenzó la exhumación de la obra de Bruno al publicar, en traducción personal al alemán, pasajes

¹ Profesor emérito, Universitat de Barcelona, granada@ub.edu, ORCID: 0000-0002-8905-4536.

² Sturlese, R. (1987). *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Florencia: Olschki; Ricci, S. (1990). *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1660-1750*, Florencia: Le Lettere.

decisivos del diálogo italiano *De la causa, principio y uno*³. La traducción parcial de Jacobi y la poco posterior presentación de Bruno en la *Historia de la filosofía moderna* de Buhle⁴ constituyeron la base del conocimiento de Bruno por Schelling –quien sobre esa base publicó un diálogo titulado *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* (1802)⁵– y también por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, publicadas póstumamente en 1832-1836⁶. Allí decía Hegel, sin embargo, que las obras de Bruno contaban «todavía entre los libros vedados de que los lectores no pueden disponer»⁷ en la Biblioteca Real de Dresde.

A esta situación puso remedio August Wagner (1774-1835) con su edición, la primera moderna, de las obras italianas de Bruno: *Opere di Giordano Bruno, ora per la prima volta raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner, Dottore* (2 vols, Leipzig: Weidmann, 1830; en realidad finales de 1829). Lo señaló Arthur Schopenhauer, que, a diferencia de Hegel, tenía en altísima consideración a Bruno, a quien consideraba (con Spinoza) un héroe del pensamiento. Schopenhauer leyó a Bruno en los ejemplares severamente custodiados de la Biblioteca Real de Dresde, pero en la segunda edición (1844) de *El mundo como voluntad y representación* afirmó a propósito del diálogo *De la causa*: «Quien lea este su escrito principal, como también sus restantes escritos publicados, antes tan raros y ahora accesibles a todos gracias a una edición alemana [...]»⁸.

En efecto, con la edición de la obra italiana de Bruno (la comedia *Candelaio* y los seis diálogos) se abría un tiempo nuevo, que se completó con la edición de algunas obras latinas por August Friedrich Gfrörer en 1836⁹. Aunque

³ Véase la traducción castellana en JACOBI, F. H. (1996). *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, prólogo, traducción y notas de J. L. Villacañas, Barcelona: Círculo de Lectores, pp. 169-189. Véase también BRUNO, G. (2018). *De la causa, principio y uno*, traducción de M. Á. Granada, Madrid: Tecnos, pp. lxx-lxxv.

⁴ BUHLE, J. G. (1800). *Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*, 2 vols., Gotinga: J. F. Röwer.

⁵ SCHELLING, F. W. J. (1985). *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, traducción de F. Pereña, Barcelona: Orbis.

⁶ HEGEL, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción de W. Roces, México: F.C.E., pp. 170-184.

⁷ *Ibid.*, p. 172.

⁸ SCHOPENHAUER, A. (2003-2004). *El mundo como voluntad y representación*, traducción de P. López de Santamaría, Madrid: Trotta, vol. I, p. 487. Véase Bruno, *De la causa, principio y uno*, cit., pp. lxxvii-lxxviii.

⁹ *Jordani Bruni Scripta, quae latine confecit, omnia*, vol. II, Stuttgart: Ex Bibliopolio Brodhagiano, 1836. Como indica el título, el proyecto contemplaba una edición integral de la obra latina, pero sólo apareció este segundo volumen.

severamente criticada, especialmente en Italia, por sus incorrecciones en la edición del texto, la edición de Wagner fue la vía de entrada a la obra de Bruno para los estudiosos del siglo XIX hasta la edición de Giovanni Gentile de los diálogos italianos a comienzos del siglo XX¹⁰ y la del *Candelaio* por Vincenzo Spampinato en 1909¹¹, pues como Paul de Lagarde reconoció, su propia edición ‘diplomática’ de las obras italianas de Bruno se vendió en pocos ejemplares en el año y medio que siguió a su publicación¹².

Esto pone de manifiesto la importancia histórica de la edición de Adolf Wagner, tío del famoso compositor, y el valor de esta ‘biografía intelectual’ que ha reconstruido Dagmar von Wille en un documentadísimo trabajo que nos ofrece la primera monografía sobre este autor en el marco de la cultura alemana del clasicismo, idealismo y primer romanticismo.

La obra consta de una Introducción y cuatro capítulos, a los que se añade un breve Apéndice (pp. 139-142), que recoge —en el original alemán— dos cartas de Wagner a Goethe de 1826 y 1829¹³ y un soneto en italiano (fechado el 26 de septiembre de 1829) al príncipe Johann de Sajonia, en agradecimiento por el préstamo de las ediciones ‘cinquecentinas’ de las obras italianas de Bruno presentes en la Biblioteca de Dresde y utilizadas para su edición¹⁴. Completa el volumen una Bibliografía (pp. 143-155) que recoge todos los escritos de Adolph Wagner, distribuidos en los siguientes apartados: 1. Monografías y publicaciones en obras de otro autor; 2. Teatro y publicaciones en torno al teatro; 3. Contribuciones

¹⁰ BRUNO, G. (1907-1908). *Dialoghi italiani*, a cura di Giovanni Gentile, 2 vols., Bari: Laterza (2ª ed. 1925 y 1927; 3ª ed. al cuidado de G. Aquilecchia, Florencia: Sansoni, 1958).

¹¹ BRUNO, G. (1909). *Candelaio*, edición crítica de V. Spampinato, Bari: Laterza (2ª ed. 1923).

¹² *Le opere italiane di Giordano Bruno ristampate da Paolo de Lagarde*, Gotinga: Dieterichsche Universitätsbuchhandlung, 1888 (en realidad 1889). Véase la obra reseñada, p. 16.

¹³ La segunda carta, fechada el 19 de diciembre, es la breve misiva que acompañaba al ejemplar de las *Opere di Giordano Bruno* recién salido de la imprenta con que Wagner obsequiaba a Goethe. En la carta Wagner citaba dos versos del famoso poema de Goethe *Eins und Alles*, con el que el poeta y ministro de estado de Sajonia expresaba su adhesión a la filosofía de la unidad del Todo. La carta aparece también citada casi en su totalidad, también en alemán, en p. 69, lamentablemente sin traducción. Sobre el interés de Goethe por Bruno puede verse PUCCINI, F. (2006). «“Sic non succifluis occurro poeta labellis”. Goethe lettore di Bruno (1770-1829)», *Bruniana & Campanelliana*, XII (2006), pp. 497-521.

¹⁴ Juan de Sajonia (1801-1873) sucedió en 1854 a su hermano Federico Augusto II como rey de Sajonia. Sobre él y sus intereses literarios (dirigidos especialmente a la literatura italiana; tradujo al alemán la *Divina Comedia* de Dante, publicada en 1849 bajo el pseudónimo de Philalethes), véase la p. 89.

en periódicos y almanaques; 4. Artículos enciclopédicos; 5. Traducciones; 6. Ediciones. Esta Bibliografía, de una exhaustividad extrema, constituye una verdadera mina para quienes puedan estar interesados en la personalidad y entorno cultural del primer editor moderno de la obra de Bruno. La obra se completa con un completo Índice de autores (pp. 161-165).

El primer capítulo («Adolph Wagner intellettuale del primo Romanticismo tedesco», pp. 29-50) presenta la vida y obra del autor, nacido en 1774 en Leipzig (Sajonia). Dagmar von Wille describe, tras mencionar los estudios universitarios de teología y filología en Leipzig y de filosofía en Jena en la última década del siglo XVIII, su actividad como escritor, traductor, crítico literario y publicista en las tres primeras décadas del siglo XIX. Su ejercicio como traductor se extendió, además de a las dos lenguas clásicas, al inglés, francés, español¹⁵ y sobre todo al italiano. De su dedicación a la lengua y literatura italianas dan fe su manual de lengua italiana (*Lehrbuch der italischen Sprache*, Leipzig, 1819, 1826²), su monografía histórico-crítica *Zwei Epochen der modernen Poesie in Dante, Petrarka, Boccaccio, Goethe, Schiller und Wieland* (Leipzig, 1806) y sobre todo un ambicioso proyecto en parte truncado: en 1826-1827 Wagner publicó, siempre en Leipzig y en dos 'cuadernos', *Il Parnasso italiano ovvero: I quattro poeti celeberrimi italiani. La Divina Commedia di Dante Alighieri; le Rime di Francesco Petrarca; L'Orlando furioso di Lodovico Ariosto; La Gerusalemme liberata di Torquato Tasso*. El texto italiano era establecido por el propio Wagner y a cada una de las obras precedía un ensayo crítico suyo, donde puede ser interesante señalar el menosprecio de Wagner hacia la obra de Petrarca, punto en el que coincide con la valoración de Bruno en la epístola preliminar a *De gli eroici furori*. A esta iniciativa debía seguir *Il Parnasso italiano continuato*, cuya edición se postergó hasta 1833 por problemas con el impresor y para la cual Wagner aportó únicamente el texto y ensayo preliminar del *Orlando Inamorato* de Matteo Boiardo. La edición comprendía además *Le Rime* de Miguel Ángel, *La secchia rapita* di Alessandro Tassoni e *Il Decamerone* de Boccaccio¹⁶. De esta manera, von Wille ofrece una rica contextualización del trabajo editorial sobre Bruno.

¹⁵ La única obra española recogida en la Bibliografía como traducida al alemán por Wagner es «Seis Canziones Españolas – Sechs spanische Lieder (spanisch und deutsch) mit Begleitung des Pianoforte oder der Harfe, in Musik gesetzt – von M[ariano] de L[edesma], Leipzig-Berlín, 1813». Sobre Mariano Rodríguez de Ledesma véase la entrada en el *Diccionario Biográfico Español* de la Real Academia de la Historia (autor Paulino Capdepón Verdú).

¹⁶ La autora ofrece una rica descripción de este proyecto de Wagner, de sus posiciones ecdóticas e interpretativas, así como de las varias reseñas, en las pp. 39-50 y en las fichas bibliográficas respectivas (pp. 154 s.).

El segundo capítulo («Concezione estetico-filosofica e religiosa», pp. 51-64) nos presenta una panorámica del ideario estético-filosófico y religioso de Wagner en el marco general de la Alemania del Idealismo filosófico y del primer romanticismo. Se subraya la influencia del idealismo de Schelling, bajo cuya impronta Wagner articula su ideario cosmopolita y universalista, basado en una concepción del desarrollo histórico de la humanidad en la naturaleza como un despliegue dialéctico en épocas sucesivas de inmersión en la naturaleza, extrañamiento de la misma y afirmación de la subjetividad, que darán paso a un estadio final de síntesis en una armonía presidida por el principio del *ἐν καὶ πᾶν*. Todo ello en el marco de un cristianismo visto como eje central de la historia de la humanidad.

Wagner expuso sus ideas en este campo sobre todo en la correspondencia, pero también en un ensayo *Über Mysticismus und Schwärmerei* (1812) y en la voz enciclopédica «Platon» (1816), donde presenta un Platón precursor del cristianismo, panteísta y formulador de la doctrina del *ἐν καὶ πᾶν*. Interesante y altamente significativa es la mención de Giordano Bruno como un platónico, que defiende la doctrina de Platón contra el aristotelismo. Además de reconocer la aportación de Jacobi con su extracto del *De la causa* y la formulación por Bruno de la doctrina del *ἐν καὶ πᾶν*, Wagner subrayaba la importancia del *De l'infinito, universo e mondi*, «donde la doctrina aristotélica es refutada punto por punto con fuego y profundidad»¹⁷.

El tercer capítulo («Il progetto dell'edizione delle opere italiane di Giordano Bruno», pp. 65-89) constituye el punto central del libro. Allí von Wille describe el creciente interés por la filosofía de Bruno en Alemania tras la publicación del extracto del *De la causa* por Jacobi en 1789. Esta atmósfera cultural, en la que desde varios frentes se señalaba la importancia de Bruno como formulador de la filosofía del *ἐν καὶ πᾶν* y del Idealismo¹⁸, constituyó la premisa para la edición de las obras italianas del Nolano.

A continuación, la autora relata, a partir de un conocimiento prácticamente exhaustivo de la documentación existente, los orígenes y desarrollo de la edición. Si la ya mencionada voz «Platon» mostraba que Wagner conocía ya en 1816 el

¹⁷ pp. 56-58.

¹⁸ Son muy interesantes, en pp. 65-68, los testimonios de G. G. Fülleborn (1796, 1799), editor de los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, de J. F. H. Schlosser (1811) y de W. G. Tennemann en el volumen noveno de su *Geschichte der Philosophie* (1814). Lamentablemente, las consideraciones de estos autores sobre Bruno y su obra están recogidos en el original, sin traducción italiana.

Del infinito, von Wille establece lo que es uno de los resultados más importantes de su estudio: la idea inicial de la edición fue de Johann Amadeus Wendt (1783-1836), cuñado de Wagner desde 1824 y profesor de filosofía en la universidad de Leipzig. Wendt –miembro de una logia masónica de Leipzig (la filosofía religiosa del ‘Todo uno’ y el mito del Egipto iniciático, presentes en Bruno, eran también componentes centrales del pensamiento masónico)– estableció el censo de los ejemplares de las obras italianas de Bruno presentes en las bibliotecas alemanas; también él obtuvo el préstamo inicial de los ejemplares de la Biblioteca de Dresde base de la edición y fue él quien obtuvo de Viena (de la Kaiserlich-Königliche Hofbibliothek, actualmente Biblioteca Nacional de Austria) el ejemplar de la *Cábala* que faltaba en la colección de Dresde. La edición, probablemente proyectada como trabajo conjunto, fue finalmente confiada a Wagner, cuando Wendt fue nombrado profesor en Gotinga y porque –como señaló el propio Wendt en la reseña a la edición que publicó en 1830 en las *Göttingische gelehrte Anzeigen*– Wagner «era conocido como uno de los mejores conocedores de la lengua italiana en Alemania y quizá el único totalmente capacitado en Alemania para afrontar las dificultades a que debía hacer frente la edición»¹⁹. El estudio por von Wille de la correspondencia de Wagner con F. A. Ebert, bibliotecario jefe de la Biblioteca Real de Dresde, lo ha confirmado, pues en carta del 4 de diciembre de 1828, dirigida a Ebert desde Leipzig, Wagner afirma (p. 79): «Vielleicht wissen Sie, dass mein Schwager [Wendt], die Herausgabe des Giordano Bruno mir übertragen hat» [«Quizá sabe Vd. que mi cuñado me ha transferido la edición de Giordano Bruno»]²⁰.

El estudio se completa con un cuarto capítulo («Las primeras reseñas de la edición lipsiense de las obras italianas de Bruno» (pp. 91-137) que examina la recepción inmediata de la edición de Wagner, tal como reflejan seis extensas reseñas publicadas en 1830 y 1831: las cuatro primeras alemanas, respectivamente en las *Blätter für literarische Unterhaltung* (de autor anónimo y con fecha agosto-octubre 1830), en las *Göttingische gelehrte Anzeigen* (la ya mencionada de Wendt en agosto de ese mismo año), en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (revista inspirada por Hegel; el autor era F. W. Carové, discípulo de Hegel y la reseña apareció en enero de 1831) y en la *Allgemeine Literatur-Zeitung*

¹⁹ p. 73. Véase en pp. 71-78 la presentación del itinerario intelectual de Wendt. La reseña de Wendt está comentada en pp. 100-104, como la segunda de las seis reseñas precoces de la edición de Wagner estudiadas en el cuarto capítulo.

²⁰ Si Wagner envió a Goethe el primer ejemplar de la edición el 19 de diciembre de 1829, el segundo fue enviado a Ebert al día siguiente.

(anónima; octubre de 1831). La quinta es una reseña inglesa publicada en *The Foreign Quarterly Review* (también anónima; mayo de 1832), de orientación protestante y fuertemente anticatólica, presentando a Bruno como «una di quelle menti speculative che, volgendo le spalle alla filosofia scolastica e agli abusi della teologia della curia romana, si perdevano nei laberinti del panteismo o del materialismo, invece di distinguere tra verità e falsità» (p. 126). A diferencia de las reseñas alemanas, que presentaban a Bruno como un interlocutor válido de la filosofía especulativa más reciente, la reseña inglesa lo reducía a testimonio de un pasado felizmente superado, por lo que su obra era «only interesting to the scholar, as a sort of literary curiosity» (p. 128). Finalmente, la sexta reseña era la italiana del *Poligrafo* (publicada en abril de 1832, de autor anónimo), que confuta el panteísmo de Bruno a partir del resumen de sus obras en la *Historia* de Buhle más que de la lectura de las obras italianas mismas, dentro de un rechazo de las filosofías contemporáneas.

Por todo ello el libro de Dagmar von Wille amplía considerablemente nuestro conocimiento del retorno de Bruno a la discusión filosófica del siglo xix. Mediante un exhaustivo trabajo de archivo y la meticulosa relectura de la publicística alemana de las primeras tres décadas del siglo xix, la autora ha situado sobre una senda segura la investigación sobre los orígenes de la primera edición moderna de la obra del Nolano. Sólo una pequeña observación crítica se nos ocurre hacer: como ya se ha señalado en varias ocasiones, muchas de las citas de las fuentes están recogidas en el hermoso alemán de comienzos del siglo xix, sin traducción al italiano. Ello dificultará sin duda la completa asimilación de la investigación de la autora por parte de muchos lectores. Quizá hubiera valido la pena acometer el esfuerzo de ampliar las traducciones a pasajes muy importantes y desde luego a las dos cartas a Goethe recogidas en el Apéndice.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 29/09/2024

Aceptado: 06/12/2024

SERRANO DE HARO, A. *Arendt y España*, Trotta, Madrid, 2023, 172 pp.

Jesús Marolla-Gajardo¹

Agustín Serrano de Haro, científico titular del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), es una figura central en la filosofía española contemporánea, especialmente en el campo de la fenomenología. Formado en la tradición husserliana y heideggeriana, su trabajo ha contribuido significativamente a la renovación del pensamiento fenomenológico desde una perspectiva rigurosa, pero abierta al diálogo con otras corrientes filosóficas, políticas y culturales. En este horizonte, su aproximación a Hannah Arendt no es meramente filológica ni circunstancial, sino parte de un proyecto filosófico más amplio que busca recuperar la potencia crítica de la filosofía en contextos históricos marcados por el autoritarismo, la banalidad del mal y la comprensión la experiencia política.

El reconocimiento de Serrano de Haro como uno de los mayores expertos en la obra de Arendt se sostiene en una producción constante y diversa. El autor ha traducido con precisión conceptual y sensibilidad estilística algunos de sus textos fundamentales al castellano, y ha publicado ensayos que no solo interpretan su pensamiento, sino que lo reactualizan en relación con los desafíos contemporáneos. Su lectura de Arendt se distingue por evitar tanto las simplificaciones moralistas como las apropiaciones ideológicas. En cambio, se sitúa en una zona de alta exigencia teórica, donde los conceptos arendtianos como los de acción, natalidad, juicio, espacio público, totalitarismo, son desplegados en sus tensiones internas y su ambigüedad constitutiva.

Este enfoque hermenéutico encuentra en *Arendt y España* una concreción particularmente significativa. Aquí, Serrano de Haro no se limita a reconstruir un episodio biográfico poco explorado, que es el paso de Arendt por la España

¹ Universidad Bernardo O'Higgins (UBO), Chile. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). jesusmarolla@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-6215-0010>

franquista en su huida del nazismo, sino que examina cómo ese tránsito físico y simbólico dejó huellas discretas pero decisivas en su pensamiento posterior. La lectura que propone el autor revela un doble compromiso. Por un lado, con la reconstrucción histórica documentada y crítica, y por otro, con la reivindicación de una filosofía política que no renuncia a interrogar el presente desde las fracturas del pasado.

Arendt y España constituye una aportación excepcional al corpus interpretativo arendtiano, no sólo por el carácter inédito del episodio que examina que se relaciona con el tránsito de Arendt por España en 1941 durante su huida del régimen de Vichy, sino también por la densidad filosófica y la sensibilidad fenomenológica con la que Agustín Serrano de Haro reconstruye aquella experiencia. Desde las primeras páginas, el autor invita al lector a adentrarse en una historia marcada por el desarraigo, la violencia y el exilio, pero también por el ejercicio del juicio, la preservación de la memoria y la capacidad humana de resistir, algo fundamental, mediante la palabra, el pensamiento y el arte.

Lo que diferencia esta obra de una simple biografía intelectual es la mirada fenomenológica que atraviesa cada capítulo. Serrano de Haro no se limita a ofrecer datos, sino que recupera la lectura comprensiva, afectiva y moral del viaje de Arendt por una España devastada, pero aún cargada de símbolos civilizatorios. Así, el posible paso por el Museo del Prado, en medio de la precariedad del exilio, se transforma en un gesto filosófico de alto voltaje que vendría a significar un acto de contemplación que revela, como en *La condición humana* (Arendt, 1993), la capacidad del ser humano para reconfigurar su mundo incluso en medio de la ruina.

En esa clave, Serrano de Haro muestra cómo Arendt encarna, en su tránsito español, una política de la natalidad. No desde el nacimiento físico, sino como una posibilidad de iniciar algo nuevo incluso desde el desamparo (Arendt, 1993). La salvaguarda de los manuscritos propios y de Walter Benjamin adquiere aquí un valor simbólico semejante al que la autora otorga a la acción política en su concepción clásica, planteando la idea arendtiana de “el milagro que salva al mundo” (Arendt, 1993, p. 258).

Uno de los grandes méritos del libro es rescatar un capítulo ignorado o trivializado por las principales biografías de Arendt, como la de Young-Bruehl (2006), quien apenas menciona el tránsito por España. Serrano de Haro corrige esta omisión, no solo documentando el episodio con fuentes de archivo y

testimonios paralelos de otros refugiados judíos, sino también insertándolo en una lectura amplia del siglo xx europeo. El paso por la frontera pirenaica, la parada en Figueres o Portbou, el eco de la muerte de Benjamin en septiembre de 1940, todo ello se articula en un tejido narrativo que combina el rigor histórico con la evocación existencial.

A ello se suma el uso de referencias cruzadas entre Arendt y la tradición filosófica española, en particular la figura de Ortega y Gasset, a quien Serrano de Haro no sólo reconoce como un interlocutor potencial de Arendt, sino como un pensador cuya idea de “circunstancia” puede ser repensada desde la óptica arendtiana de la pluralidad y el juicio político (Ortega y Gasset, 2004). En este punto, el ensayo abre una línea de diálogo inédita entre la filosofía española y el pensamiento político centroeuropeo, desplazando las lecturas más canónicas y centradas exclusivamente en el eje Alemania-Estados Unidos.

Otro de los pasajes más potentes del libro es la reconstrucción de la experiencia de Arendt en el marco de la ayuda a refugiados, especialmente a través del *Spanish Refugee Aid*, que la autora coordinó en los años 60 desde Nueva York. Este aspecto ha sido subestimado por muchos intérpretes, pero aquí cobra una densidad especial, al ser leído como continuidad biográfica y política de aquel tránsito por la España franquista. La figura de Arendt aparece así no solo como una intelectual comprometida, sino como una agente ética que traduce en acción concreta su reflexión sobre el mundo común, el sufrimiento y la responsabilidad frente al otro (Bernasconi, 2010).

El epílogo del libro, una reflexión sobre la censura franquista en las primeras traducciones de Arendt al castellano, resulta de gran valor para entender cómo ciertos conceptos fundamentales de su obra, como la “banalidad del mal” o la distinción entre dictadura y totalitarismo, fueron deformados o silenciados en el contexto español. Esta parte conecta con los estudios más recientes sobre la historia intelectual del franquismo y la circulación asimétrica del pensamiento político en el mundo hispánico (Rodríguez, 2016; Fornet-Betancourt, 2009).

Uno de los méritos menos evidentes, pero más significativos del libro de Serrano de Haro, es el rescate de una faceta activista y comprometida de Hannah Arendt, comúnmente soslayada por sus biógrafos. En efecto, su implicación en la *Spanish Refugee Aid* (organización humanitaria con sede en Nueva York dedicada al auxilio de exiliados republicanos españoles), no fue un gesto simbólico, sino un compromiso sostenido durante más de una década. Arendt asumió la presidencia

ejecutiva de la institución en los años sesenta, con un nivel de involucramiento que testimonia su convicción en la necesidad de responder éticamente a los legados del exilio, la diáspora y la derrota democrática (Arendt, 2007; Young-Bruehl, 2006). En este sentido, el análisis de Serrano de Haro permite ampliar el campo interpretativo de su figura, integrando su pensamiento político con una praxis solidaria menos difundida.

De igual manera, el autor logra una lectura minuciosa de las referencias a España que aparecen en obras fundamentales como *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 2005) y en diversos ensayos publicados en la década de 1940. Lejos de limitarse a una mención incidental, Arendt sitúa el conflicto español en una trama más amplia que conecta la Guerra Civil con los procesos de radicalización ideológica en Europa. Desde esta óptica, la Guerra Civil española no sólo fue el prólogo de la confrontación entre fascismo y comunismo, sino también el escenario de una “guerra civil europea”, en palabras de Enzo Traverso (2011), donde se pusieron en juego disputas internas sobre el sentido de la democracia, el republicanismo y la libertad.

Serrano de Haro subraya cómo Arendt, con su habitual agudeza conceptual, se aparta de los relatos maniqueos que reducen el conflicto español a una lucha entre el bien y el mal. En su lugar, propone una interpretación más trágica y plural, en la que el sufrimiento civil, la instrumentalización ideológica y la intervención extranjera convergen para mostrar la fragilidad de las instituciones republicanas y la amenaza de las lógicas totalitarias. En este marco, el reconocimiento del papel de las Brigadas Internacionales adquiere un nuevo sentido, no tanto como un mito heroico, sino como la expresión de un internacionalismo militante que también encarnaba tensiones irresueltas del siglo xx (Bolloten, 1991).

Uno de los aspectos más logrados del ensayo es la articulación clara y rigurosa que el autor hace entre los conceptos de dictadura y totalitarismo, un eje crucial del pensamiento arendtiano. Frente a las lecturas que tienden a homologar ambos regímenes bajo la categoría de autoritarismo, Serrano de Haro recupera con precisión filológica y argumentativa la diferenciación que Arendt establece en términos estructurales, funcionales e ideológicos. Mientras las dictaduras, como el franquismo para este caso, se definen por el control jerárquico del poder, dirigido fundamentalmente hacia los opositores políticos, los regímenes totalitarios, como el nazismo o el estalinismo, instauran un poder ubicuo, sin límites, que busca modelar toda la vida social bajo una lógica de terror sistemático (Arendt, 2005, pp. 373–419).

Esta distinción no es sólo teórica, ya que implica consecuencias políticas, morales y jurídicas. El llamado “Estado dual” del totalitarismo, con su duplicación institucional entre estructuras legales visibles y redes paralelas de vigilancia y represión, introduce una forma de gubernamentalidad inédita en la historia moderna, según han explorado también algunos estudios sobre el aparato burocrático nazi y soviético (Gellately, 2001; Snyder, 2010). Al recuperar esta tipología desde el prisma del caso español, Serrano de Haro enriquece la comprensión del franquismo sin caer en el reduccionismo de equiparlo al nazismo, y al mismo tiempo destaca la sutileza con que Arendt analizaba las formas de dominación política sin renunciar a una evaluación rigurosa de sus diferencias.

Uno de los grandes méritos del ensayo de Agustín Serrano de Haro es haber iluminado con precisión un punto casi inadvertido en los estudios arendtianos y que se relaciona con la influencia, muchas veces compleja, sutil, pero real, de José Ortega y Gasset en el pensamiento de Hannah Arendt. A partir de una breve mención a *La rebelión de las masas* (1930) en *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 2005), Serrano de Haro construye una genealogía intelectual que revela tanto las afinidades como las divergencias entre ambos pensadores. Este gesto hermenéutico, propio de un filósofo habituado a leer en el intersticio de los textos, le permite abrir un espacio de reflexión fecundo sobre el modo en que Arendt recibió y transformó algunos de los postulados orteguianos.

Ambos pensadores comparten una preocupación fundamental que se relacionaba con la irrupción de la masa como actor político en el siglo XX. Para Ortega, esta figura no representa un estrato social, sino un tipo humano, caracterizado por su indiferencia hacia los valores superiores, su tendencia a la homogeneización y su rechazo a toda forma de ejemplaridad cultural. La masa es, en última instancia, una expresión del empobrecimiento espiritual de la modernidad, y su presencia dominante en la vida pública amenaza con destruir el equilibrio entre minorías selectas y mayorías dirigidas (Ortega y Gasset, 1994).

Arendt recoge esta intuición, pero la desplaza hacia un marco más amplio, que incluye no solo una crítica cultural, sino una interpretación político-ontológica del fenómeno. Como demuestra Serrano de Haro, la filósofa alemana amplía el concepto orteguiano de masa para integrarlo en una teoría del totalitarismo, donde las masas se convierten en el soporte estructural de los regímenes ideológicos que aspiran a la dominación total. La masa, en Arendt, no es sólo un fenómeno sociológico o psicológico, sino que representa el síntoma de una disolución radical del mundo común y del espacio público como lugar de apa-

rición plural (Arendt, 1993). Mientras que Ortega describe la masa como una forma de decadencia cultural, Arendt la concibe como un terreno fértil para la implantación del terror y la disolución de la responsabilidad individual.

Además, Serrano de Haro señala una diferencia crucial. Mientras Ortega insiste en el papel rector de las élites, tanto intelectuales, culturales, como morales, Arendt se muestra más escéptica ante cualquier forma de pedagogía vertical. Su noción de pluralidad rechaza el ideal del “hombre superior” y sitúa el juicio político en un ámbito intersubjetivo, donde la libertad se ejerce no desde el aislamiento creador, sino desde la deliberación entre iguales. En otras palabras, si bien ambos comparten un diagnóstico sobre la crisis de la modernidad, sus respuestas se bifurcan en planos profundamente distintos. Ortega opta por la restauración de la jerarquía ilustrada, mientras Arendt apuesta por la recuperación del espacio público como escenario de aparición y acción concertada (Villa, 1996).

Por otro lado, hay en Arendt una distancia crítica respecto a la falta de análisis estructural en Ortega. Su lectura de las masas incluye la dimensión de clase (aunque no desde una óptica marxista ortodoxa), lo que le permite problematizar los efectos del desempleo, la atomización y la pérdida de sentido colectivo en las condiciones materiales del totalitarismo. Este componente, ausente en la perspectiva de Ortega, le permite articular una crítica más robusta a las transformaciones modernas del poder. Como ha advertido Dana Villa (1996), Arendt asume la herencia de la filosofía continental, pero la reconfigura desde una lectura atenta a las rupturas históricas del siglo XX.

Este análisis de Serrano de Haro, por tanto, no se limita a un ejercicio de erudición bibliográfica, sino que plantea un diálogo entre tradiciones. Por un lado, la alemana, atravesada por la experiencia del totalitarismo, y, por otro, la española, marcada por el exilio y la meditación culturalista sobre Europa. La figura de Ortega aparece, así, como un interlocutor lateral pero significativo, cuya sombra recorre algunos de los conceptos centrales de la obra arendtiana. La “afinidad en la discrepancia”, expresado por el propio Serrano, es una fórmula que recoge con justeza esta relación de respeto crítico y distancia metodológica.

Finalmente, *Arendt y España* culmina con un epílogo extenso y sugerente, donde Agustín Serrano de Haro traza una proyección de la filosofía política arendtiana hacia el presente. Este cierre no opera como una simple recapitulación, sino como un ejercicio de pensamiento en acto. El autor nos invita a leer a Arendt no desde la nostalgia del siglo XX, sino desde las urgencias del mundo

contemporáneo. En tiempos marcados por la crisis de las democracias liberales, la erosión del espacio público, el ascenso de discursos de odio y la banalización de la responsabilidad política, conceptos como la acción, la pluralidad, la natalidad y la promesa –núcleos del pensamiento arendtiano– adquieren una renovada potencia crítica.

Serrano de Haro subraya que la defensa de Arendt de un mundo común (construido entre iguales a través del habla, el juicio y la acción concertada), no es un ideal abstracto, sino una exigencia concreta frente a la disolución de lo político en lo técnico, lo ideológico o lo mediático. La política, entendida como el arte de convivir sin destruirnos, sólo es posible si se reconoce la fragilidad de las instituciones democráticas y la necesidad de su constante reinvencción (Arendt, 1993; Canovan, 1994). En este sentido, la obra de Arendt no ofrece soluciones, sino marcos para pensar lo que está en juego cuando desaparecen la verdad, el juicio y la responsabilidad.

Arendt y España, entonces, no es solo un aporte riguroso al estudio de una pensadora clave del siglo XX. Es también una meditación sobre la memoria, el exilio, la resistencia intelectual y la posibilidad misma de una filosofía comprometida con su tiempo. Con erudición, sensibilidad y profundidad analítica, Agustín Serrano de Haro nos ofrece una lectura original, pertinente y necesaria, que rescata no solo un episodio ignorado de la biografía de Arendt, sino una dimensión subterránea y persistente de su pensamiento que tiene relación con su vínculo con los mundos hispánico y latinoamericano, y, desde tal perspectiva, su convicción filosófica y política, de que todo comienzo es un acto de libertad.

Referencias

- ARENDT, H. (1993). *La condición humana* (J. E. Rivera, Trad., 2.^a ed.). Paidós.
- (2005). *Los orígenes del totalitarismo* (R. Cansinos Asséns, Trad., 2.^a ed.). Taurus.
- (2007). *Responsabilidad y juicio* (J. E. Rivera, Trad.). Paidós.
- BERNASCONI, R. (2010). *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*. State University of New York Press.
- BOLLOTEN, B. (1991). *The Spanish Civil War: Revolution and Counterrevolution*. University of North Carolina Press.

- CANOVAN, M. (1994). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2009). *Transformación intercultural de la filosofía*. LIT Verlag.
- GELLATELY, R. (2001). *Backing Hitler: Consent and Coercion in Nazi Germany*. Oxford University Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1994). *La rebelión de las masas*. Alianza Editorial.
- (2004). *Meditaciones del Quijote*. Espasa.
- RODRÍGUEZ, A. (2016). *Filosofía y exilio: itinerarios del pensamiento español del siglo XX*. Ediciones Akal.
- SERRANO DE HARO, A. (2023). *Arendt y España*. Editorial Trotta.
- SNYDER, T. (2010). *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin*. Basic Books.
- TRAVERSO, E. (2011). *La historia como campo de batalla: Interpretar las violencias del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- VILLA, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton University Press.
- YOUNG-BRUEHL, E. (2006). *Hannah Arendt: For Love of the World* (2nd ed.). Yale University Press.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 28/07/2025

Aceptado: 02/10/2025

ŽIŽEK, SLAVOJ, *Contra el progreso*. Traducción de Pablo Hermida Lazcano. Barcelona: Paidós, 2025, 207pp.

Ananda Cinti-Romero¹

En *Contra el progreso*, el filósofo esloveno Slavoj Žižek reúne una serie de ensayos que indagan en las concepciones tradicionales del progreso referidas al pensamiento moderno y contemporáneo y rechazan las visiones celebratorias del avance histórico. Desde una perspectiva influenciada por la dialéctica hegeliana, plantea que el progreso implica el avance simultáneo de aspectos positivos y negativos, y no una evolución lineal hacia una meta predeterminada. Con referencias a la cultura popular, diversas corrientes filosóficas y conceptos psicoanalíticos, critica la visión desarrollista y aceleracionista centrada en el progreso tecnológico, y sostiene que esta alimenta crisis sociales, económicas, políticas y medioambientales que cada vez se tornan más desestabilizantes. Frente a los determinismos, afirma la necesidad de pensar los acontecimientos en su complejidad y de examinar contradicciones y tensiones para proponer soluciones verdaderamente eficaces.

En el primer capítulo, *El progreso y sus vicisitudes*, Žižek cuestiona la concepción lineal del progreso, señalando que esta puede generar efectos colaterales sórdidos, denominados *pájaros aplastados del progreso* en alusión a la película *El truco final* (2006) de Christopher Nolan. El autor plantea que el progreso no constituye una aproximación continua hacia una meta predefinida, sino que cada progreso requiere una redefinición radical y constante de su propio concepto. Asimismo, concibe este progreso como una forma de redención: un verdadero progreso busca redimir la potencialidad presente en todas las consecuencias negativas de los progresos pasados.

En el segundo capítulo, *Contra el progreso*, el filósofo presenta una visión anti-desarrollista y ecosocialista como propuesta para enfrentar la violenta crisis medioambiental ya en marcha; se opone radicalmente a las políticas neoliberales que sostienen el sueño tecnocrático de que los avances científicos sean capaces de aliviar el sufrimiento humano y también a las soluciones insuficientes e ingenuas proferidas por la socialdemocracia. Por otro lado, explica cómo la

¹ Universidad de Salamanca, anandalyz@usal.es, <https://orcid.org/0009-0006-3436-8059>.

valorización de las luchas sociales como factor principal de cualquier situación genera paradigmas de la «diversidad civilizada», donde naciones con políticas supuestamente decoloniales son extremadamente conservadoras con respecto a los derechos de sus propios ciudadanos en tanto en cuanto buscan, *verbigratia*, ilegalizar la homosexualidad o sofocar movimientos feministas. Žižek a tal efecto sostiene que el capitalismo es el primer y único orden social que utiliza el deseo humano incorporado en su funcionamiento y las últimas tendencias apuntan que el propio capitalismo está transformando su estructura básica hasta cierto punto que deviene algo mucho peor que sus fases anteriores, el *tecnofeudalismo*².

El tercer capítulo, *Aceleración*, expone el *aceleracionismo* como una forma reciente de determinismo histórico, donde el capitalismo aparece como un proceso continuo de desterritorialización que nos empuja hacia un punto final: la autosuperación o autoaniquilación de la humanidad. Este discurso celebra el colapso como parte del progreso, impulsado por el desarrollo de la inteligencia artificial y la aspiración a una conciencia colectiva que elimina la singularidad individual. Bajo el concepto de *Ilustración oscura*, se extrema la lógica ilustrada del progreso hasta convertirla en su opuesto; en este marco, surge una paradoja en la que es necesario que ocurra una catástrofe y, al mismo tiempo, es necesario impedirla. Para Žižek, la verdadera locura de la época actual reside en la normalización de esta contradicción, donde la amenaza de un colapso total convive con debates triviales.

En el cuarto capítulo, *Historia holográfica*, la noción lineal del *progreso histórico* es cuestionada mediante la idea de que la historia surge del colapso contingente de múltiples posibilidades superpuestas; al rechazar una secuencia evolutiva predeterminada, se plantea que vivimos en una época caracterizada por la superposición de diversas visiones universales del progreso. Inspirado en la física cuántica, el autor propone que la realidad misma es el resultado de una suma de trayectorias posibles, como en un holograma donde cada parte contiene el todo. Desde esta perspectiva, el capitalismo no es simplemente una etapa del desarrollo histórico, sino el prisma a través del cual se reinterpreta todo lo anterior. Para Žižek, pensar holográficamente implica asumir la contingencia y reconocer los límites con el fin de mantener la esperanza en medio de la cercanía constante con la derrota.

² Varoufakis, Y. (2024). *Technofeudalism: What Killed Capitalism*, Nueva Jersey: Melville House Publishing.

En el quinto capítulo, *Invariantes absolutas*, la teoría de la relatividad es utilizada como marco para reflexionar sobre la posición del observador en la experiencia del tiempo y el espacio. Desde esta perspectiva, no existe una posición absoluta, todo ocurre en relación con el punto de vista desde el cual se observa. El filósofo proyecta esta noción al plano ontológico al sugerir que el tiempo podría concebirse no solo como una dimensión, sino como una fisura en el espacio. Esta idea es extrapolada a la lucha de clases, entendida como una estructura que también depende del lugar desde donde se la enuncia: para la clase dominante la sociedad se percibe como una totalidad estable y para la clase subordinada, como un conflicto irreconciliable. Aun así, en esta relativización emerge una «invariante absoluta» que es la conciencia de la propia posición en la estructura. Cada clase se constituye a partir de una fisura interna, mientras la clase dominante se presenta como totalidad con una excepción que sostiene el orden, la clase subordinada es fragmentada y, por ello, su fuerza radica en evidenciar las fracturas de un sistema que aparenta continuidad.

En el sexto capítulo, *Empeoramiento*, Žižek aborda el actual escenario de crisis globales como manifestación de un proceso de degradación generalizada en la política y la sociedad contemporánea. Acontecimientos como la guerra en Ucrania, el genocidio en Palestina o el ascenso de figuras autoritarias como Donald Trump son leídos como síntomas de una regresión. Este «empeoramiento» se interpreta como un intento desesperado por sostener un orden en descomposición. Mientras los populismos de extrema derecha proponen transformaciones vacías, la izquierda liberal cae en una autocrítica infructuosa que perpetúa la culpa sin ofrecer alternativas. Frente a esto, Žižek defiende la necesidad de una transformación radical que implique simultáneamente un replanteamiento profundo de los valores modernos, recuperando críticamente el potencial emancipador del pensamiento europeo. No se trata, por tanto, de reivindicar el legado europeo en su forma tradicional, sino de reconstruir sus fundamentos desde una actitud filosófica radical.

En el séptimo capítulo, *Análisis concreto de una situación concreta*, se recupera el principio leninista que da título al apartado como una llamada a revisar con rigor las propias posiciones ante nuevas coyunturas históricas, evitando caer en dogmatismos estériles o en revisiones superficiales. Se defiende la necesidad de una ortodoxia crítica y activa, capaz de adaptarse sin perder radicalidad. En este sentido, la insistencia de la izquierda en preservar conquistas pasadas como el Estado del bienestar es cuestionada, cuando el capitalismo actual —profundamente transformado por las nuevas tecnologías y tendente al *tecnofeudalismo*— impone

desafíos que requieren un replanteamiento total. Ante este nuevo escenario, ya no basta con resistencias heroicas del pasado, sino que es necesario reformular las estrategias políticas desde cero.

En el octavo capítulo, *Guerra civil*, el filósofo analiza la crisis contemporánea a partir de la película *Guerra Civil* (2024) de Alex Garland como metáfora de la fractura social en Estados Unidos. Plantea que muchos conflictos actuales son *pseudoconflictos* que enmascaran los antagonismos estructurales del capitalismo global, donde la violencia se presenta más como espectáculo que como un agente de verdadera transformación. A tal efecto, el filósofo critica tanto al populismo de derecha como al centro liberal, responsabilizando a este último de reproducir sistemáticamente las condiciones que perpetúan la crisis. Ante el colapso del contrato social y la evasión generalizada de la acción política aumenta el riesgo de una democracia desvirtuada, y así cada vez son más los líderes populistas de gran proyección mediática que logran consolidarse políticamente.

En el noveno capítulo, *Autoridad*, Žižek discurre sobre la crisis de autoridad, fundamentada por suplantaciones caricaturescas de la figura legítima, como populistas, payasos o dictadores. Se plantea que la autoridad no deriva de competencias ni de justificaciones éticas, sino de una excepción fundacional, ejemplificada en Cristo, que la configura como función vacía e independiente del contenido; su legitimidad proviene de un carácter trascendente y de su inscripción como diferencia, de modo que se obedece no por la verdad del mensaje, sino por la autoridad atribuida al emisor, cuya condición se mantiene solo si actúa como canal neutral de un contenido que lo excede. Desde una visión hegeliano-lacaniana, se sostiene que lo considerado como obstáculo estructural –a saber, la figura del judío en el antisemitismo– representa en realidad su condición constitutiva. Al proyectar en un «enemigo común» la culpa de las crisis sociales, políticas y económicas, se preserva la ilusión de la sociedad como una totalidad que puede tener su armonía perturbada por este supuesto obstáculo estructural.

En el décimo capítulo, *De mal en peor*, el autor aborda el desencanto contemporáneo con la posibilidad de una comprensión colectiva del mundo, dada la complejidad de la situación global y el desinterés generalizado por el conocimiento. Žižek denuncia la falsa dicotomía entre el neocolonialismo occidental y el autoritarismo anticolonial en regiones como África, además critica la supuesta meritocracia como un mito legitimador de las desigualdades estructurales del neoliberalismo. Señala que la saturación de información contradictoria, incluso por parte de expertos, genera parálisis y confusión, especialmente en momentos

de crisis como el calentamiento global o la pandemia. Aunque el rechazo masivo al *status quo* puede parecer una amenaza para la democracia, también encierra el potencial para rupturas históricas excepcionales. Frente al ciclo de crisis, ignorancia y desesperanza, la única respuesta posible es insistir: fracasar, pero fracasar mejor³, preparándonos de este modo para futuras emergencias con mayor claridad y determinación colectiva.

En el undécimo capítulo, *Somos biomasa*, se critica el ecologismo antropocéntrico y la noción idealizada de una naturaleza como un todo armónico que puede ser restaurado, proponiendo, desde una perspectiva inspirada en Lacan, redefinir al ser humano como parte de un sistema simbólico parasitario y asumir el colapso de categorías como orgánico/inorgánico o humano/no humano. A partir del caso de Gaza, se retoma el concepto de *biomasa* de Michael Marder, que describe cómo la destrucción reduce cuerpos, lugares y estructuras a restos indiferenciados en una ontología nivelada donde todo interactúa caóticamente, imposibilitando el retorno a un equilibrio «natural» y revelando la idea del *reciclaje total*—en la que todo resto se utiliza de nuevo— como la última fantasía capitalista. Frente a ello, plantea aceptar la *biomasa* como nuestro único hogar—que es parcialmente explotable, pero no puede ser extinguido— desde donde reconstruir vínculos, articular resistencia y generar nuevas solidaridades; no podemos simplemente rechazar el malestar que implica la *biomasa*, tampoco excluir a los actores no humanos de la crisis climática, una vez que la destrucción de la naturaleza y la de la humanidad son un proceso de *antagonismo mutuo*.

En el duodécimo capítulo, *El fin del mundo*, Žižek plantea que quizá ya estamos viviendo el fin del mundo, no como una catástrofe súbita, sino como un estancamiento interminable, un presente perpetuamente diferido sin resolución posible. A través del contraste entre Corea del Norte y Corea del Sur, expone dos extremos del mundo globalizado: el autoritarismo totalitario y la complacencia pospolítica. En este contexto, retoma la idea de Alexandre Kojève sobre el fin de la historia, no como una utopía de paz, sino como una tensión extrema, potencialmente autodestructiva. Corea del Sur ejemplifica una sociedad en la que, pese a su confort material, reina una apatía ritualizada que impide una verdadera politización, es una sociedad donde la historia ha terminado. Este escenario de las dos Coreas, según Žižek, refleja la parálisis colectiva y la falta de compromiso frente a las amenazas globales que ponen en riesgo nuestra supervivencia.

³ Referencia a la frase «Inténtalo de nuevo. Fracasa de nuevo. Fracasa mejor» de la obra *Worstward Ho* (1983) de Samuel Beckett.

En el último capítulo, *Renegación*, el filósofo examina cómo la sociedad contemporánea enfrenta las crisis globales –climática, bélica, social, política– recurriendo a mecanismos como la negación (negacionismo), la fascinación apocalíptica, que consiste en aceptar la crisis inminente con cierto disfrute perverso, o la renegación, entendida como el reconocimiento racional de la gravedad de la situación acompañado de la inercia de actuar como si nada debiera cambiar. Esta última visión es denunciada como una aceptación pasiva sostenida por un «saber dominante» cínico que invisibiliza alternativas. Frente a este realismo paralizante, Žižek propone un acto ético-político capaz de subvertir el marco que define lo posible y lo imposible, inspirándose en Jean-Pierre Dupuy para afirmar que, incluso si el colapso parece inevitable, mientras no ocurra, puede evitarse. El desafío no es adaptarse a un destino predeterminado, sino transformarlo radicalmente: reescribir el pasado que conduce al desastre y actuar con decisión ante los signos ambiguos de un futuro que aún puede alterarse.

En definitiva, a lo largo de estos capítulos se despliega una crítica a las formas contemporáneas de poder, ideología y subjetividad, enmarcadas en un mundo atravesado por la catástrofe ecológica, el desencanto político y la disolución de los referentes éticos tradicionales. Conceptos como crisis de autoridad, *biomasa* y renegación permiten comprender que la catástrofe no es un evento por venir, sino una condición prolongada que habitamos. Estas condiciones, en efecto, delinear las paradojas de una sociedad que, aunque saturada de información y parcialmente consciente de sus amenazas, parece incapaz de actuar con coherencia y transformación. Para Žižek, por consiguiente, no se trata de mantener la esperanza ingenua, sino de asumir nuestras debilidades y comprometernos con el desafío de actuar aunque el fracaso parezca seguro. En este sentido, los signos del presente no deben leerse como profecías ineludibles, sino como como un punto de partida que permita transformar decisivamente el curso de los acontecimientos actuales y explorar nuevos caminos para un futuro sostenible.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 18/08/2025

Aceptado: 19/10/2025

MAS TORRES, SALVADOR, *Escépticos y dogmáticos: estudios sobre la Academia Nueva*. Madrid: UNED, 2023, 263 pp.

Julio Pérez García¹

En el s. IV a.e.c., fuera de los muros de Atenas, fundó Platón su Academia. Lejos del sectarismo, la Academia formó a pensadores tan dispares como Aristóteles, Zenón, fundador del estoicismo, o Arcesilao de Pítana. Este último, en el s. III a.e.c., pasaría a ser escolarca de la Academia inaugurando lo que hoy llamamos su etapa ‘escéptica’, que durará hasta su disolución en el s. I. a.e.c. Durante este periodo, el pensamiento académico, enzarzado en intensos intercambios con los estoicos, seguiría una compleja evolución desde una aproximación casi puramente retórica con Arcesilao, a una postura escéptica en positivo, hasta a formas de ‘platonización’ del estoicismo, en su última etapa.

El texto de Mas Torres pretende dar una explicación de esta inesperada evolución de la institución filosófica más establecida del mundo antiguo. El autor no se decanta por una sola respuesta o línea explicativa, y en esto hace honor al subtítulo del libro. Cada estudio es, así, una aproximación desde distintos ángulos al desarrollo de las posturas académicas.

El libro comienza con una hábil panorámica de la historia de la Academia. Mas Torres, en línea con tendencias reciente, enfatiza las raíces platónico-socráticas de este periodo. Así, lejos de introducir elementos externos o romper con la tradición, Arcesilao habría visto el anacrónicamente llamado ‘giro escéptico’ como un retorno a la argumentación aporética del Sócrates de los *Diálogos*. Alrededor de cien años más tarde, el escolarca Carnéades retomaría estas prácticas, expandiéndolas y perfeccionándolas. Sus sucesores, Clitómaco y Filón de Larisa, entrarían en un debate interpretativo sobre el pensamiento de Carnéades. Huyendo de la guerra, Filón, último escolarca de la Academia, partiría a Roma, mientras que, en Atenas, su exalumno Antíoco fundaría una ‘Academia’ rival incorporando

¹ Doctorando en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid; email: juliop03@ucm.es

elementos estoicos. En este contexto, se dará una disputa por el legado de Platón y la Academia que continuará hasta Cicerón, ya extinta la institución.

El primer capítulo trata el argumento estrella de los académicos: la tesis de la inaprehensibilidad. Los estoicos postulaban que existe un tipo de impresión llamada ‘cataléptica’ que ‘tiene valor cognitivo y es la base de todo conocimiento’ (p. 28). Los académicos argumentaban que por cada impresión cataléptica puede existir otra que no lo es, pero idéntica en lo demás a la primera. El problema, dice Mas Torres, no es ontológico (qué es), sino epistemológico (su definición y satisfacción) (p. 29). En efecto, Arcesilao asumía la definición de impresión cataléptica a los estoicos (qué es y su definición), y su objetivo era mostrar que ninguna lo satisfacía; pero, si ninguna lo hace, ¿no quiere decir que no existe ninguna impresión tal? y ¿no es esto un resultado, si no ontológico, metafísico en el marco estoico? Si Mas Torres quiere decir que Arcesilao no tenía intención de disputarse para sí la impresión cataléptica, esto parece correcto, pero su análisis parece sugerir claras repercusiones retóricas en la ontología estoica. Por lo demás, la aproximación al tema toma un ángulo fresco: la dialéctica académica como desontologización de la estoica. Se nos recuerda que, en la doctrina estoica, la dialéctica no abarcaba solo la lógica y la correctitud formal argumentativa, sino que abarcaba la ‘determinación físico-ontológica del ser’ (p. 32). Arcesilao habría utilizado la primera noción austera de dialéctica para enfrentarse a los estoicos.

Aunque el asentimiento y la *epoché* (suspensión de juicio) sea el elemento central del segundo estudio, son analizados a través de la figura del *sabio*. De aceptar el argumento de la inaprehensibilidad, se deduciría que el sabio estoico tendría que suspender juicio sobre todas las cosas, pues este solo debería asentir a las impresiones catalépticas. Aunque esto sea solo una advertencia para los estoicos, el propio Arcesilao aceptaría que un sabio ha de precaverse de ser engañado, y él mismo suspendería juicio allí donde los argumentos no fueran concluyentes. Es bienvenido que Mas Torres rechace la extendida práctica de proyectar el interés en la suspensión de juicio sistemática pirrónica sobre los académicos (si bien su caracterización del pirronismo es poco generosa).

Carnéades dará dos respuestas a la actitud del sabio: o bien, como decía Arcesilao, el sabio debe suspender juicio o asiente a impresiones no catalépticas, es decir, opina. Esta disyuntiva dividiría a sus sucesores en dos campos interpretativos; aunque Mas Torres concluye que, a pesar de todas sus diferencias teóricas, el resultado práctico de ambas lecturas es idéntico. La lectura ‘radical’

de Clitómaco acepta la primera opción, manteniendo el marco del sabio estoico y la correctitud de la *epoché*. Esto le lleva abrazar una noción alternativa al asentimiento, la ‘aprobación’, que le permitiera actuar. Existe una tensión teórica para los ‘radicales’ sobre la cual hubiera sido interesante conocer el diagnóstico del autor. La ‘aprobación’ proviene del antiguo debate en teoría de la acción: el asentimiento no es necesario para esta, pero su intención es combinarlo con la idea epistemológica de las impresiones probables, que supone el modelo estoico del asentimiento: ¿cómo conseguían esto? Finaliza este estudio con un provocativo *excursus* sobre Cicerón y el sabio, en el que se sugiere que la una relación entre la postura filosófica del político y su actividad en este ámbito.

El tercer capítulo concierne a la interpretación alternativa, la ‘moderada’ de Filón. Este desecharía el modelo tradicional del sabio, pero manteniendo la noción de asentimiento estoica, que dará lugar a creencias falibles, aceptando la posibilidad de que la cognición fuera posible (pero no en su explicación estoica). Parte de su motivación habría sido la potencial contradicción que supone mantener que existen representaciones falsas y que no se puede distinguir la verdadera de la falsa. El debate entre ‘radicales’ y ‘moderados’, entonces es si los académicos anteriores aceptaban la catalepsis estoica como único modelo posible de conocimiento. Mas Torres implícitamente resuelve el debate asumiendo que Arcesilao y Carnéades aceptaban esta definición como única válida (p. 73). Cabría esperar, desde luego, que ambos, como Sócrates, tuvieran unos estándares altos para el conocimiento (*episteme*), pero esto no implica, necesariamente, que se conformaran con la defectuosa explicación estoica del mismo. Esta postura que asume la inaprehensibilidad como tesis propia parece, creo, aparecer con Clitómaco. Por otro lado, parece claro que Arcesilao y Carnéades no habrían modificado su estándar de conocimiento, como hace Filón, pero, como este, tampoco habrían asumido el estándar estoico. Con esto quiero decir que cada parte del debate podría llevar la razón en aspectos ortogonales.

En el siguiente estudio, Mas Torres pasa a la contramaniobra estoica en forma de la *apraxia*. Se introduce la anteriormente mencionada faceta praxeológica del asentimiento estoico: en la acción humana intervienen tres elementos: impresión, asentimiento e impulso. El elemento determinante es el asentimiento, que sería un juicio de segundo orden sobre la veracidad de la impresión. Los estoicos argumentan que, sin asentimiento, no podríamos actuar: la *apraxia*. Una primera respuesta de Arcesilao que no tiene en cuenta estos detalles (proviene de una fuente diferente) es que aquel que suspende juicio sobre todas las cosas puede actuar en base a ‘lo razonable’: aquello que puede justificar *a posteriori*.

El autor insiste en que Arcesilao no propondría este criterio de forma irónica, sino *in propria persona*. Creo acertado rechazar una actitud irónica respecto de lo razonable, pero también es cuestionable que la jerga estoica fuera la preferida por Arcesilao para expresar sus propios compromisos: podría estar encajándolos dentro del carácter retórico de su intervención.

Después, examina la defensa de los académicos que practica Plutarco en su *Adversus Colotem*; y aquí la cuestión se torna compleja. Por un lado, está la versión de la *apraxia* del epicúreo Colotes, que Mas Torres considera más sutil: quien suspende juicio no puede dar una explicación racional de sus decisiones. Pero, antes de dar su respuesta a Colotes, Plutarco examina una versión que él considera superior: sin asentimiento, la acción es imposible. Esto tiene que ver con la teoría praxeológica estoica que se presentó anteriormente, frente a la cual Plutarco defiende que solo impresión e impulso son necesarios.

Mas Torres asume que Colotes tomó de los estoicos no solo la *apraxia*, sino su línea argumentativa, que la *apraxia* es un ataque *ad hominem* contra Arcesilao y que las respuestas de Plutarco representan las del escolarca. Y, aunque todas estas premisas son cuestionables, el autor ofrece la explicación más convincente en la literatura de aceptarlas. Fusionando lo razonable con Plutarco, la respuesta de Arcesilao sería: '[q]uien sigue a la naturaleza obra razonablemente y quien obra razonablemente sigue a la naturaleza' (p. 92). Esta postura, a riesgo de parecer circular, vendría a ser que el impulso natural es suficiente para guiar la acción y que este impulso, al ser natural, puede ser justificado con buenos motivos *a posteriori*. Mas Torres apunta audazmente al 'estoicismo' implícito de este razonamiento, a saber, que la naturaleza es racional, lo que creo, tal vez, sugiera que el testimonio de Plutarco no es representativo.

A la respuesta de Arcesilao le sigue aquella de Carnéades y su teoría de lo *pithanon*. Mas Torres –creo acertadamente– se distancia de la tradición reciente, optando por traducir este término a 'lo probable', enfatizando el carácter verídico del concepto. Para el autor, no habría mucha diferencia en la práctica entre la posición estoica y esta, si acaso una afirmación por parte de los segundos de que las impresiones probables pueden tener un carácter objetivo real. En esta línea, se rescata la hipótesis de que sería la expansión de este habla epistemológica –restringida en Carnéades a lo cotidiano– a tesis filosóficas por parte de Filón lo que traería el dogmatismo de vuelta a la Academia.

Los estudios sexto y séptimo nos recolocan desde en el verdadero eje de las filosofías helenísticas: la ética. A través de Cicerón, se nos presenta el elenco de posturas sobre el bien común de la época y modos de clasificarlas originados en Carnéades y modificados por sus sucesores. Estas divisiones forzarán la dualidad naturaleza/virtud de la teoría estoica según la cual el bien supremo es elegir aquello que es acorde a la naturaleza, haciéndola parecer irrealizable; a saber, el humano no tiene capacidad de elección en gran parte de cosas de la naturaleza, y, sin embargo, su bienestar depende de ella. Así redoblando la apuesta por la autarquía de la razón, los estoicos habrían pivotado a la reacción frente a la naturaleza y la fortuna como punto de ejercicio de la virtud. La virtud, que hace al sabio feliz, sería así independiente de toda aflicción externa, incluido el dolor, pero los estoicos subsumen estas pasiones a la razón. Y he aquí el problema: si el dolor es racional y lo racional es independiente de factores externos, ¿cómo se explica la atenuación del dolor con el paso del tiempo? Antíoco habría recurrido a los antiguos para dar una respuesta: aunque la virtud es suficiente para la felicidad, no es suficiente para la vida *felicísima*, que sí depende del azar. Aun así, Antíoco pensaría que esta diferencia es solo verbal con los estoicos. Y es que, en el nivel más abstracto, las divisiones neoacadémicas reducían las diferencias entre los distintos sistemas filosóficos. Cicerón las emplearía de manera constructiva para explorar la posibilidad más probable según su escepticismo mitigado, y Antíoco habría puesto estos argumentos al servicio de la legitimación de su postura cuasiestoica que se remontaba –decía él– a los vetero-académicos.

Al penúltimo capítulo concierne la relación entre Filosofía y Retórica: de la enemistad, a la coexistencia y, de nuevo, al conflicto. A pesar de las duras críticas del Sócrates platónico a los retóricos sofistas, esta victoria del filósofo sería interpretada por los neoacadémicos como una declaración de la superioridad de la retórica informada por la Filosofía y una denuncia del rétor como practicante. Paralelamente, suavizarían también la diferencia entre su tradicional concepto ‘enemigo’: la dialéctica, despojándola de su fin puramente pedagógico para ponerse al servicio de la argumentación. Filón, que concebía la Filosofía a modo terapéutico como la capacidad de pensar la situación concreta incluiría la argumentación de este tipo en sus lecciones, abarcando así el rol propio del rétor también. Con Cicerón, resurge el conflicto entre ambas disciplinas. Este presenta en su afán ecléctico y conciliador una fusión del rétor-filósofo personificada. Aunque no llega a darse en este capítulo una distinción nítida entre ambas disciplinas, considero que es acertado, dado que es esta delineación misma la que está en juego.

El último estudio, siguiendo la progresión propia de la época helenística, es dedicado a la Teología, que era considerada como extensión última de la Física. Se nos presentan argumentaos de Carnéades contra los dioses a través de Cicerón, no tanto con el fin de socavar su existencia, sino de cuestionar los argumentos estoicos. Estos últimos también creían en la adivinación y contra las críticas neoacadémicas de que las proposiciones causales ' $p \rightarrow q$ ' de los adivinos quedan refutadas por la ocurrencia de ' $\neg q$ ', habrían sugerido a estos un lenguaje conjuntivo del tipo ' $\neg(p \wedge \neg q)$.' Reformuladas así, queda claro que la tabla de verdad de ambas proposiciones es la misma; la disputa, creo todavía relevante, es si un lenguaje condicional-causal y uno conjuntivo importan diferencias a nivel filosófico. Lo que está en juego es, en realidad, la libertad y la responsabilidad, imposibles en las teologías estoicas y epicúreas. Así, 'en contra de los estoicos, Carnéades señala que la voluntad puede analizarse en términos no deterministas y en contra de los epicúreos, que analizarla de esta manera no obliga a tener que aceptar el [incausado] clinamen' (p. 293). Cicerón, como Hume después, presentaría un lenguaje causal contrafáctico *a posteriori*, es decir, solo una vez ocurrido el suceso podemos identificar sus causas necesarias y suficientes. Además de esto, Mas Torres argumenta que la tradición neoacadémica desde Carnéades situaría la libertad en la voluntad auto-causada, sugiriéndolo como precursor de todo el pensamiento occidental posterior. El debate tal y como es expuesto en este estudio consigue capturar los puntos de conflicto que resurgirán más tarde en el Idealismo Alemán como respuesta a Spinoza y Leibniz y persiste hasta nuestros días en términos de 'compatibilismo.'

La Academia Nueva, se nos cuenta en el epílogo, habría estado en un limbo sobre la cognición (o su falta) que habría facilitado el eclecticismo tardío de Filón y Antíoco. En tiempos de hastío neoacadémico, la escuela del joven Antíoco se sobrepondría a la de un viejo y exiliado Filón en Roma. El legado de la Academia sería disputado por los neoplatónicos y demás filósofos posteriores, que, incapaces de cuadrar su fase 'escéptica', crearán toda una historia de sus 'enseñanzas dogmáticas secretas'. En realidad, este revisionismo, nos sugiere Mas Torres, no es más que una continuación del debate propio de toda la historia de la Academia: ¿qué significa ser heredero de Sócrates y Platón?

La obra de Mas Torres es un placer para una investigadora: rigurosa, argumentativamente rica y original. Como espero hayan dejado entrever mis comentarios críticos, es una valiosa fuente para toda futura investigación en el área y, diría, un texto importante en la literatura sobre la filosofía helenística en español.

Espero que el texto permee en los estudios sobre la Academia más allá de nuestras fronteras.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 06/10/2025

Aceptado: 02/11/2025

RAMÓN RODRÍGUEZ GARCÍA, *Gadamer. Comprender la verdad de la experiencia*, Barcelona, Bonallettera Alcompas, 2021, 140 pp.

Cristina García Santos¹

Ramón Rodríguez García, reputado experto en los campos de la fenomenología, la hermenéutica y la teoría de la subjetividad, y actualmente profesor emérito de la UCM, presenta bajo este título una introducción al pensamiento de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Por la claridad, el rigor y la consistencia de su exposición, esta obra está destinada a convertirse en un clásico de la enseñanza filosófica, al igual que lo es ya el libro del mismo autor *Heidegger y la crisis de la época moderna*, que desde su publicación inicial en 1987 no ha dejado de ser reeditado y ha guiado a varias generaciones de estudiantes universitarios. En el caso de Gadamer, la labor de facilitar el acceso a su obra merece ser agradecida especialmente, pues se trata, a mi juicio, de una propuesta filosófica tan fácil de recibir en sus capas más superficiales como difícil de apreciar y calibrar en cuanto a sus tesis profundas. El texto de Rodríguez, manteniendo en todo momento la sencillez propia de su vocación pedagógica, deja entrever al mismo tiempo la densidad –y el enredo– de la problemática diseñada por el discípulo de Heidegger.

Esta introducción a Gadamer se centra en *Verdad y método* (1960), el monumento inaugural de una de las corrientes de pensamiento propias de las últimas décadas, la hermenéutica filosófica. La obra está estructurada en seis capítulos, encabezados por un prefacio y completados por una serie de apéndices (entre otros, una selección de fuentes bibliográficas primarias y secundarias en español). El primero de ellos, “Hans-Georg Gadamer, testigo del siglo XX”, muestra el estrecho vínculo que hay entre la obra de este pensador y el contexto histórico, cultural y filosófico en el que surgió. Su motivación primera se encontraría en la crisis de la “civilización moderna”, aquella que cuaja con el “racionalismo de la Ilustración” (p. 14), crisis cuya magnitud se hace sumamente patente en la Alemania de entreguerras. Dicha civilización se caracteriza por haber erigido la ciencia natural en modelo único de racionalidad, relegando cualquier otra clase de experiencia que no se ajuste a este patrón. Este reduccionismo cientificista es lo que se trataba de combatir

¹ Profesora-tutora UNED; cris.garcia@madrid.uned.es

cuando, en determinados círculos universitarios de la época, se reivindicaba la “implicación entre filosofía y vida” (p. 15). Rodríguez nos recuerda el impacto (comparable a una “descarga eléctrica”, p. 16) que le causó al joven Gadamer su encuentro con Heidegger en 1922, precisamente porque este personificaba mejor que nadie los derechos de una filosofía arraigada en las “preguntas radicales de la existencia humana” (p. 14). Salta a la vista que *Verdad y método* se circunscribe a esta coyuntura: es, “ante todo, un monumento justificativo de la dignidad y del valor de las «ciencias del espíritu», de las humanidades”, y ello porque estos modos de saber “encierran una experiencia de verdad” que resulta marginada y desvirtuada en el paradigma cientificista moderno (p. 23).

El segundo capítulo está dedicado a situar la hermenéutica filosófica frente a sus antecedentes filosóficos más directos, único modo de acceder, según advierte Rodríguez, a “las claves de *Verdad y método*” (p. 27). Esta obra recupera los problemas planteados por la filosofía alemana a partir de la segunda mitad del siglo XIX a propósito del estatuto epistemológico y metodológico de las *ciencias del espíritu*, cuya peculiaridad frente a las *ciencias de la naturaleza* residiría en que tienen por objeto “la vida humana en su evolución histórica” (p. 29). Gadamer hereda la oposición establecida por Dilthey entre las “ciencias explicativas” (destinadas a encontrar regularidades universales en los fenómenos físicos) y las “ciencias comprensivas” (dirigidas a entender el sentido de las acciones humanas, las cuales, desde que existe la “conciencia histórica”, son consideradas relativas a su época). Ahora bien, según Gadamer, Dilthey, en su intento de lograr alguna clase de “objetividad científica” dentro de este relativismo histórico, habría cometido el error de pretender que todas perspectivas históricas (las diversas “concepciones del mundo” depositadas en las producciones artísticas, religiosas y filosóficas) fueran interpretadas desde una perspectiva neutral, ella misma a-histórica, con lo que habría sucumbido al historicismo. Frente a esto, Gadamer objeta que “una reflexión histórica que lo sea verdaderamente tiene que ser consciente de su propia historicidad”, dado que “la condición histórica la afecta también a ella” (p. 34).

Si a esta objeción le añadimos las transformaciones experimentadas por el concepto de “hermenéutica” en la segunda mitad del siglo XIX y los comienzos del XX, tendremos montado el armazón teórico de *Verdad y método*. Rodríguez expone dichas transformaciones en sus dos pasos principales. En primer lugar, Schleiermacher y Dilthey dan un realce inusitado a la noción de hermenéutica (que hasta entonces era sólo el arte de interpretar textos canónicos), al convertirla en la metodología general de las ciencias del espíritu, y más aún, en la tarea de

descifrar una suerte de “espíritu humano esencial” que se iría expresando en las obras del saber del hombre sobre sí mismo. Y en segundo lugar, Heidegger, con su “hermenéutica de la facticidad”, traslada esta noción desde un terreno meramente epistemológico hasta una matriz ontológica, al mostrar que comprender e interpretar no constituyen modos de conocimiento específicos (opuestos a las explicaciones causales científicas), sino “el modo primario de nuestro estar en el mundo, que es siempre un ejercer posibilidades de acción” (p. 37). Así, el término “hermenéutica” acaba por remitir a una “*teoría filosófica que quiere mostrar los caracteres fundamentales de la experiencia humana del mundo*”, lo cual implica sostener que toda experiencia es “hermenéutica” o “interpretativa” (p. 38).

Los tres capítulos siguientes del libro que nos ocupa reproducen el contenido de cada una de las tres partes de *Verdad y método*. El relativo a la primera parte se titula “La verdad del arte”. Gadamer apela al arte (al igual que a los conceptos humanísticos de “formación”, “*sensus communis*”, “capacidad de juicio” y “gusto”, y más adelante a la *phrónesis* aristotélica) como “prototipos de experiencias” que rebasan el modo de saber propio de la ciencia: no pueden ser formalizadas exhaustivamente ni reducidas a instrucciones metodológicas, puesto que abarcan la totalidad de la orientación del ser humano en el mundo, y por tanto comprometen a los sujetos que participan en ellas (p. 44 y ss.). Tras reseñar la crítica de *Verdad y método* a la “subjetivación” y abstracción kantiana de lo estético respecto de su mundo, Rodríguez repara en la alternativa esbozada por Gadamer a partir del modelo del juego. Dicho modelo es traído aquí a colación para ilustrar una racionalidad ajena al subjetivismo y al metodologismo de la idea moderna de razón: “el sujeto del juego no son los jugadores, sino el juego mismo” (p. 53). Una autonomía semejante caracterizaría también a la obra de arte, en tanto “totalidad de sentido” que se automanifiesta en sus recepciones (p. 55), de modo que, aunque sólo existiría en cada una de ellas, estas no serían otra cosa que una realización de dicha totalidad. Gadamer utilizará este mismo esquema para explicar, en la segunda parte de *Verdad y método*, la participación de cada intérprete de un fenómeno histórico en un virtual “acontecer total” de la historia; y en la tercera, la participación de cada comunidad de hablantes de una determinada lengua en la “totalidad de mundo” a la que remitirían virtualmente todas las lenguas posibles.

El capítulo correspondiente a la segunda parte de *Verdad y método* (el corazón de la obra, a mi juicio) lleva el sugerente título de “Somos seres históricos”. En este punto es donde anidan los conceptos más representativos de la hermenéutica filosófica: historicidad, prejuicio, tradición, historia efectual, distancia

temporal, fusión de horizontes, círculo hermenéutico, aplicación... En realidad, esta segunda parte sigue apegada a las dificultades *epistemológicas* relativas a la comprensión de textos y fenómenos del pasado. Pero con ello se pretende implicar también el significado “ontológico” y “universal” del comprender (es decir, la condición histórica, finita y situada de todo habitar en el mundo), puesto que, como señala Rodríguez, aquí se considera que el ser histórico común y corriente, por un lado, y la tarea de las ciencias históricas, por otro, no son dimensiones “cualitativamente distintas” (p. 65) y además se desarrollan siempre en una relación de continuidad. Tal es la consecuencia de los términos en los que Gadamer corrige el historicismo: el intérprete de un texto del pasado, lejos de poder situarse él mismo en una perspectiva neutral, aportaría su propia situación histórica, sus propios prejuicios. Pero eso no significaría que tuviera que permanecer atado a tales prejuicios: precisamente gracias al contraste con las perspectivas que se fueran destacando como “otras” en la interpretación de ese texto, se obraría una transformación de dicha situación histórica. Esta dinámica se describe en *Verdad y método* como una distinción y fusión de los horizontes respectivos del intérprete y del texto del pasado (bajo la cual late, a ojos vistas, la noción hegeliana de “mediación dialéctica”). Para ello Gadamer tiene que suponer que el intérprete y su texto pertenecen –al parecer, necesariamente y por principio– a una *única* tradición, que se encontraría constantemente en desarrollo y que no conocería, en última instancia, corte ni ruptura alguna. Si esto es así, entonces “comprender desde el pasado” (es decir, desde un ámbito de sentido o sistema de presupuestos previamente abierto) y “comprender el pasado” están destinados a confundirse en un único movimiento, un supuesto efectuarse total y continuo (aunque siempre abierto e inconcluso) de la historia. Gadamer aquilata este planteamiento al describir la lectura de un documento histórico como un diálogo de corte dialéctico: una conversación entre dos interlocutores que siempre podrían limar sus diferencias restaurando la identidad de su (hipotético) asunto común.

La exposición de la tercera parte de *Verdad y método* se titula “Y en el fondo, el lenguaje”. En ella se trata de explicitar el “giro ontológico de la hermenéutica”, o sea, el carácter histórico e interpretativo de *toda* experiencia. Rodríguez resume así el argumento de Gadamer a este respecto: “si la experiencia hermenéutica tiene forma dialógica y el diálogo es la esencia del lenguaje que somos, nuestro trato con el mundo tiene estructura interpretativa” (p. 92). Y a continuación se ocupa de desplegar los tres ingredientes del silogismo: “lingüisticidad”, “diálogo” e “interpretación”. Para empezar, “la universalidad de la hermenéutica” se cimenta aquí sobre el hecho de que cualquier comprensión de un sentido se inscribe en un medio lingüístico (Gadamer parece olvidar que los fenómenos

también están mediados por nuestra corporalidad *sensible*). Y esa realización lingüística de la experiencia implicaría tanto “tener que ver con las cosas” como “tener que ver con otros”, o sea, pertenecer a un mundo compartido; de ahí que pueda decirse que toda comprensión de algo implica la posibilidad de dialogar con otras personas al respecto. Rodríguez advierte que Gadamer aminora la diferencia entre las “conversaciones de la vida cotidiana”, hechas sobre un “suelo común”, y aquellas otras que se establecen entre paradigmas diversos, las cuales pueden provocar aquellos problemas de comprensión en los que tenía su razón de ser la tarea “específicamente hermenéutica”, es decir, la necesidad de llevar a cabo una interpretación, que en los casos más extremos puede llegar a ser una auténtica *traducción* (pp. 96-97). Para Gadamer, la diferencia entre ambas situaciones sería sólo de grado: no importa lo lejos que estén los hablantes entre sí, en todo caso una “auténtica” comunicación debería ir suspendiendo los puntos de vista meramente “subjetivos” para desentrañar –o llevar a efecto– el objeto que, por principio, tales interlocutores tendrían en común. En esta misma dialéctica se basa la tesis según la cual “todo comprender es interpretar”: cualquier comprensión sería interpretativa porque tendría que mediar con otras perspectivas parciales para reconstruir *de otro modo* la totalidad potencial del sentido al que remitirían todas las perspectivas habidas y por haber.

El último capítulo de esta obra, “La hermenéutica en discusión”, recoge las principales recepciones y confrontaciones a las que ha dado lugar la iniciativa de Gadamer: en el posmodernismo de G. Vattimo, en la crítica de las ideologías de la Escuela de Frankfurt y en el deconstruccionismo de J. Derrida.

En suma, este texto didáctico cumple con creces la misión de introducir a un público no especializado en el conjunto de temas formulados por la hermenéutica filosófica, e incluso va más allá de tal objetivo. Al sintetizar y clarificar la trama de *Verdad y método*, Rodríguez no sólo pone en valor sus líneas de fuerza, sino que también –inevitablemente– deja al descubierto algunas de sus debilidades. Por un lado, el hecho de descargar la obra de su enorme aparato erudito hace que se advierta mejor la fragilidad de la que adolece su estructura argumentativa en ciertos puntos (por ejemplo, en el paso desde la hermenéutica específica de las humanidades hasta su dimensión universal, cf. p. 92). Además, Rodríguez explicita y aquilata una serie de diferencias estructurales que en la exposición gadameriana resultan confusas: “experiencia de verdad” frente a “acreditación de la verdad” (p. 39); “historicidad propia de la comprensión normal y corriente” frente a “dificultades relativas a la interpretación de textos históricos”, pp. 75-76 (o sea, “problemática del ser histórico” frente a “problemática de las ciencias

históricas”); “ámbito de manifestación al que pertenece una comprensión” frente a “fenómeno comprendido en ella” (p. 74); y la más importante de todas ellas: la comprensión ejercida desde un ámbito de sentido previamente instituido (en el que se interpreta de modo automático “esto como algo”, sobre la base de una determinada comprensión del ser de ese ente) frente al momento en el que emerge dicho ámbito de sentido y se decanta dicha interpretación (pp. 102 y ss.).

A mi juicio, desenvolver a fondo todas estas diferenciaciones exigiría no ya enriquecer y ampliar el contenido de *Verdad y método*, sino, en realidad, desmontarlo y volverlo a montar. Gadamer parece haber puesto todo su empeño en desactivar el contraste que hay entre la experiencia comprensora *ordinaria*, posibilitada por un determinado ámbito de sentido (finito, concreto, configurado históricamente), y los momentos *extraordinarios* en los que dicho ámbito de sentido quiebra y surge una configuración alternativa (así como también ha desactivado la irreductibilidad que puede darse entre diversos paradigmas sincrónicos). En su planteamiento, cualquier ruptura podría ser suturada por una supuesta “tradición” que, transformándose de continuo, engulliría en su seno toda clase de grieta o diferencia. Ahora bien, si los *lugares* en los que se desenvuelve nuestra experiencia admiten ser elaborados ilimitadamente y se pierden en un fondo único, ¿en qué consiste su historicidad, su finitud, su singularidad? La mencionada nivelación entre la comprensión ordinaria y su crisis (o entre “comprender” e “interpretar”, en los términos antedichos) sólo se sostiene a costa de olvidar lo que Heidegger llamó “diferencia ontológica”. Este olvido se cobija aquí en un “truco” tan viejo como la metafísica misma: el truco de la *dialéctica*, que consiste en remitir el acontecer del ser a una hipotética unidad total de lo ente (he desarrollado este diagnóstico en el artículo “Hermenéutica y dialéctica: una amistad peligrosa”, García Santos, 2010: 79-108).

En mi opinión, la obra de Gadamer ha logrado asentar y popularizar una serie de tesis acertadas, relevantes y de hondo calado: la defensa de una teoría de la verdad en la que se haga valer la manifestación de los “fenómenos mismos” (“la fuerza de las razones” en torno a ellos, p. 90) y no sólo los factores de consenso o lucha de intereses; la legitimidad y el valor de verdad de ámbitos de saber relegados por el cientificismo moderno, tales como la experiencia del arte o la de lo sagrado; la intervención indispensable de los presupuestos y de las tradiciones como condiciones de posibilidad de la comprensión fenoménica, y con ello la recusación de una racionalidad esencialista y abstracta; la anterioridad de la emergencia de un campo de verdad sobre la institución de aspectos normativos o metodológicos dentro de él; el papel de las obras canónicas o clásicas en la

definición de las condiciones de validez propias de un determinado ámbito de sentido; y, ante todo, el carácter situado, histórico y finito de cualquier experiencia del mundo. Dichas tesis tienen el poder, a mi juicio, de impugnar en su raíz el planteamiento afirmado por la Modernidad ilustrada. Pero, si esto es así, ¿cómo es que esta teoría filosófica se ha mimetizado tan bien con el ambiente de “hipermodernidad” que nos rodea, sin marcar ninguna distancia clara respecto a su pasado más inmediato? ¿Cómo es que resulta connivente con escisiones tan típicamente modernas como la que supuestamente habría entre la esfera de la naturaleza y la del espíritu? ¿Cómo es que sigue hablando desde una óptica *humanista*, semejante a la que servía de cimiento a la época moderna? Para que la hermenéutica pueda despejar las ambigüedades e imprecisiones que la atenazan, para que pueda evitar la banalización de la que a menudo son objeto sus consignas, para que pueda dar, en fin, sus mejores frutos, hace falta una elaboración detallada, compleja y profunda del programa de *Verdad y método en cuanto a sus bases ontológicas*. Tal es la tarea que les cabe asumir a las nuevas generaciones. Esta introducción llevada a cabo por Ramón Rodríguez facilita notablemente la recepción del legado de Gadamer e invita a continuar explorando sus posibilidades inéditas.

Bibliografía

- GADAMER, Hans-Georg (1985-1995). *Gesammelte Werke*. Tübinga: Mohr Siebeck.
- (1977). *Verdad y método I*, traducción de A. Agud y R. de Agapito. Salamanca: Sígueme.
- (1992). *Verdad y método II*, traducción de M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- GARCÍA SANTOS, Cristina (2010). “Hermenéutica y dialéctica: una amistad peligrosa”. *ALEA. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Nº 8, pp. 79-108.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 18/06/2025

Aceptado: 02/09/2025