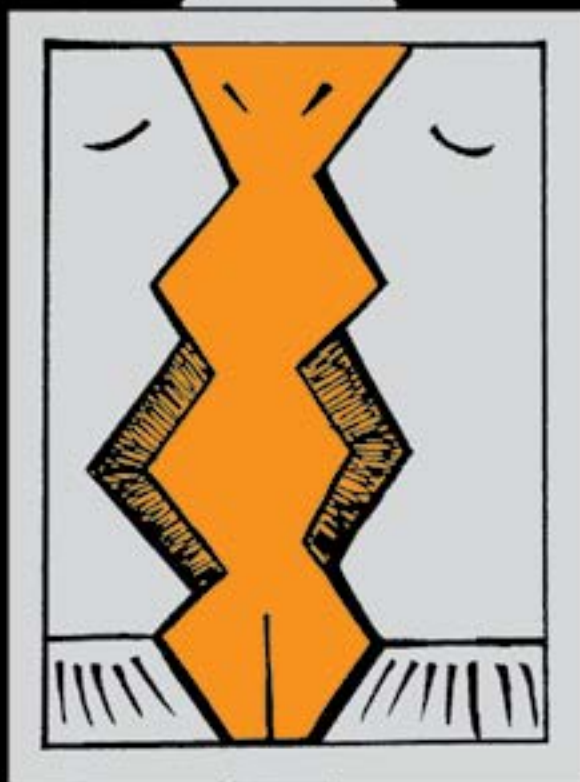


ÉNDOXA



ENSAYOS EN HONOR DE QUINTÍN RACIONERO

UNED

Series

Filosóficas

Nº 38

Fundador y Primer Director - Founding Member: Eloy Rada García (UNED)

Director – Editor in Chief: Jesús Pedro Zamora Bonilla (UNED)

Editora Ejecutiva – Managing Editor: Piedad Yuste Leciñena (UNED)

Secretaria de Redacción – Editorial Secretary: Cristina Rodríguez Marciel (UNED)

Consejo de Redacción - Editorial Board - Comité Editeur:

Julio Armero San José (UNED)	María García Alonso (UNED)
María José Callejo Hernán (UCM)	Huberto Marraud (UAM)
María Paz Moreno Feliú (UNED)	Quintín Racionero (UNED) †
Eloy Rada García (UNED)	Jacinto Rivera de Rosales (UNED)
Concha Roldán (CSIC)	Javier San Martín (UNED)
David Teira Serrano (UNED)	Carlos Thiebaut (Univ. Carlos III)

Secretario de Redacción Adjunto – Assistant Secretary: Kilian Lavernia Biescas (UNED)

Consejo Asesor - Advisory Board - Conseil Consultatif:

Juan José Acero (Univ. Granada)	Juan R. Álvarez Bautista (Univ. León)
Antonio Beltrán (Univ. Barcelona) †	Eduardo Bustos (UNED)
Carlos Castrodeza (Univ. Complutense) †	Camilo J Cela (Univ. Palma de Mallorca)
Adela Cortina (Univ. Valencia)	Manuel Fraijó (UNED)
Miguel Ángel Granada (Univ. Barcelona)	Otfried Höffe (Universität Tübingen)
Emilio Lledó (Real Academia de la Lengua)	G.E.R Lloyd (Univ. Cambridge)
M ^a Carmen López Saénz (UNED)	Javier de Lorenzo (Univ. Valladolid)
Simón Marchán (UNED)	Andrés Martínez Lorca (UNED)
Ulises Moulines (Univ. Munich)	Javier Muguerza (UNED).
León Olivé (UNAM-México)	Joao Pina Cabral (Univ. Lisboa)
Sergio Pérez Cortés (Mx-Iztapalapa)	M. A. Quintanilla (Univ. Salamanca)
Wolf Reick (Babraham Institute)	Rosaura Ruiz (UNAM, México)
José M. Sagüillo (Univ. Sant. de Comp.)	V. Stiopin (Inst. de Filosofía -ACR)
Ubaldo M. Veiga (UNED)	Marcello Zanatta (Università Calabria)

Revisión de estilo en lengua inglesa - English corrections: Nancy Konvalinka

Dirección postal - Mailing address:

Facultad de Filosofía. UNED. Paseo Senda del Rey, nº 7. Madrid 28040. España.

Tf. (34) 91.398 69 44. E-mail: endoxa@fsof.uned.es

Versión electrónica - Web site:

<http://e-spacio.uned.es/revistasuned/index.php/endoxa>

Diseño de la cubierta - Cover design: Sylvia Gil

Información Bibliográfica – Bibliographic Information:

La Revista Universitaria de Filosofía **ÉNDOXA** es editada por la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Fue fundada en 1993 y se publica con periodicidad semestral. Incluye artículos, discusiones, conferencias, noticias de publicaciones y reseñas procedentes de colaboradores pertenecientes a la comunidad de profesores, investigadores y graduados de todas las regiones a las que llega la presencia de la Universidad. Dado que ésta alcanza con su presencia a gran parte del mundo Iberoamericano y a buena parte de Europa se admiten colaboraciones en las diferentes lenguas de amplia difusión en Occidente (castellano, inglés, francés, portugués, alemán e italiano).

The University Journal of Philosophy, **ÉNDOXA**, is edited by the Faculty of Philosophy at the National University of Distance Learning (UNED). It was founded in 1993 and appears at six-month intervals. It includes original articles, discussions, conferences, publication reports and reviews by contributors who belong to the community of teachers, researchers and graduates from all regions and countries where the university is present. As this presence includes most of the Ibero-American world and a great part of Europe, we accept contributions in the most widely spoken languages of the Western world (Spanish, English, French, Portuguese, German and Italian).

ÉNDOXA está registrada e indexada entre otros, por los siguientes Repertorios Bibliográficos y Bases de Datos: Philosopher's Index; Scopus, Répertoire Bibliographique de la Philosophie; Bulletin Signalétique; DICE, ICYT, ISOC-Filosofía (CINDOC) y RESH, del CSIC; Ulrich's Internacional; Dialnet; e-spacio UNED.

ÉNDOXA is included and registered, among others, by the following Indexing and Databases Services: Philosopher's Index; Répertoire Bibliographique de la Philosophie; Scopus, Bulletin Signalétique; DICE, ICYT, ISOC- Philosophy (CINDOC) and RESH, from the CSIC; Ulrich's Internacional; Dialnet; e-spacio UNED.



REVISTA

La Revista Universitaria de Filosofía ÉNDOXA es editada por la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Fue fundada en 1993 y se publica con periodicidad semestral. Incluye artículos, discusiones, conferencias, noticias de publicaciones y recensiones procedentes de colaboradores pertenecientes a la comunidad de profesores y graduados de todas las regiones a las que llega la presencia de la Universidad. Dado que ésta alcanza con su presencia a gran parte del mundo Iberoamericano y a buena parte de Europa se admiten colaboraciones en las diferentes lenguas de amplia difusión en Occidente (castellano, inglés, francés, portugués, alemán e italiano).

El nombre de la Revista quiere indicar dos cosas. La primera, que es un espacio para las «*Opiniones racionales*» y, por tanto, sus páginas están abiertas a las diferentes y variadas opiniones filosóficas y antropológicas que pueblan el mundo, supuesto que, además, respondan al formato racional de las propuestas filosóficas. En este sentido la Revista viene a ser un largo compendio de la variedad de visiones filosóficas que conviven en amplias regiones del planeta. La segunda que todas las ideas u opiniones publicadas lo son de sus autores y, por lo mismo, ÉNDOXA sólo ejerce de altavoz. Sin embargo, en esta función, le complace abrir sus páginas a los filósofos más recientes y/o más jóvenes.

Difusión: Además de a las universidades Españolas, su difusión alcanza a la mayor parte del Espacio universitario Iberoamericano y a varios Centros universitarios y de Investigación de Europa y EEUU.

La revista ÉNDOXA posee un servicio regular de intercambio con otras muchas publicaciones universitarias españolas y extranjeras.

The University Journal of Philosophy, ÉNDOXA, is edited by the Faculty of Philosophy at the National University of Distance Learning (UNED). It was founded in 1993 and it appears approximately at six-monthly intervals. It includes original articles, discussions, conferences, publication reports and reviews by contributors who belong to the community of teachers and graduates from all regions and countries where the university has a presence. Given that this presence includes most of the Ibero-American world and a great part of Europe, we accept contributions in the most widely spoken languages of the Western world (Castilian, English, French, Portuguese, German and Italian).

The title of the journal proposes two things. First, that it is a space for «*Rational Opinions*» and, therefore, its pages are open to the different and varied philosophical opinions that abound in the world provided that they concord with the rational format of philosophical proposals. In this sense, the journal purpose is to be a long compendium of the varying philosophical views that exist together in wide areas of the planet. Second, all ideas or opinions belong to their authors and, therefore, ÉNDOXA aims to serve solely as a platform. As such and by way of fulfilling this role, ÉNDOXA is pleased to open its pages to the newest and/or youngest philosophers.

Diffusion: In addition to Spanish universities, its spread reaches to most part of the Iberoamerican space University and several universities and research's centres in Europe and USA.

ÉNDOXA keeps a regular service of exchange with other Spanish and foreign academic publications.



Series Filosóficas N.º 38

Ensayos en honor de Quintín Racionero

Edición a cargo de Piedad Yuste



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

REVISTA (0170070RE31A17)
ÉNDOXA N.º 38 (DICIEMBRE 2016)

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ellas mediante alquiler o préstamo públicos.

La revista ÉNDOXA está incluida, entre otros, en los siguientes Repertorios bibliográficos y bases de datos: Academic Search Complete (EBSCO), Philosopher's Index; Répertoire Bibliographique de la Philosophie; Bulletin Signalétique; EBSCO, DICE, ICYT, ISOC-Filosofía (CINDOC) y RESH, del CSIC; Ulrich's Internacional; Dialnet; e-spacio UNED.

ÉNDOXA is included and registered, among others, by the following Indexing and Databases Services: Academic Search Complete (EBSCO), Philosopher's Index; Répertoire Bibliographique de la Philosophie; Bulletin Signalétique; EBSCO, DICE, ICYT, ISOC-Philosophy (CINDOC) and RESH, from the CSIC; Ulrich's Internacional; Dialnet; e-spacio UNED.

© UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA - Madrid, 2016

Librería UNED: C./ Bravo Murillo, 38 - 28015 Madrid
Tels.: 91 398 75 60/73 73 e-mail: libreria@adm.uned.es

ISSN: 1133-5351
Depósito legal: M. 11.773-1993

Impreso en España - Printed in Spain
Maquetación: Regina G. Cribeiro
Impresión:
Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado
Avda. Manoteras, 54. 28050 Madrid



ÍNDICE

<i>Presentación</i>	
Piedad YUSTE	11
<i>Recordando a un amigo</i>	
Cristina DE PERETTI	19
<i>Paisajes no duales en el pensamiento oriental</i>	
María Teresa ROMÁN LÓPEZ	23
<i>Fundamentos áureos de la teoría política platónica: sobre el mito del Político y la tradición religiosa</i>	
David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE	47
<i>Ni realismo ni anti-realismo: el escepticismo como raíz del constructivismo filosófico</i>	
Ramón ROMÁN ALCALÁ	75
<i>El desafío del cinismo antiguo en la Polis (s. III-IV a C.): una vida de esfuerzo y de reacuñación de los valores</i>	
Pedro Pablo FUENTES GONZÁLEZ	97
<i>El primer principio Potencia de todas las cosas en Plotino</i>	
José María ZAMORA CALVO	131
<i>Ciencias no divinas: ciencia y cultura en el helenismo</i>	
Eloy RADA GARCÍA	145
<i>Sentimiento de decadencia y espíritu de regeneración en la filosofía política española del siglo XVII: Álamos Barrientos</i>	
Lola CABRERA TRIGO	169
<i>Historia conceptual y Filosofía de la Historia desde una perspectiva leibniziana</i>	
Concha ROLDÁN	217
<i>La filosofía leibniziana de la subjetividad</i>	
Adelino CARDOSO	239

<i>La carta como abstracción, conocimiento y desencuentro. El Caso de G.W. Leibniz</i>	
Juan Antonio NICOLÁS	255
<i>La solución leibniziana al problema de la relación cuerpo-alma desde una perspectiva actual</i>	
Hans POSER	271
<i>Sobre la especificidad del ateísmo moderno</i>	
Diego SÁNCHEZ MECA	297
<i>El lenguaje y la estructuración práctica de la existencia</i>	
Samuel M. CABANCHIK	311
<i>Historia de la polémica sobre la introducción de la lógica difusa</i>	
Ángel GARRIDO	329
RESEÑAS	
<i>Alejandro ESCUDERO, Cristina DE PERETTI, Cristina RODRÍGUEZ Y Piedad YUSTE (eds.), Controversias del pensamiento: homenaje al Profesor Quintín Racionero</i>	
Kilian LAVERNIA BIESCAS	347

SUMMARY

<i>Presentation</i>	
Piedad YUSTE	11
<i>Reminding a friend</i>	
Cristina DE PERETTI	19
<i>Non-Dual Landscapes in Oriental Thought</i>	
María Teresa ROMÁN LÓPEZ	23
<i>The Golden-Age Foundations of Platonic Political Theory: Regarding the Myth of the 'Statesman' and the Religious Tradition</i>	
David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE	47
<i>Neither Realism nor Antirealism. Scepticism as the Root of Philosophical Constructivism</i>	
Ramón ROMÁN ALCALÁ	75
<i>The Challenge of Ancient Cynicism within the Greek City State (IV-III Cent. BC): Living a Life of Toil and Reclaiming Current Values</i>	
Pedro Pablo FUENTES GONZÁLEZ	97
<i>The First Principle, 'Power of Everything', in Plotinus</i>	
José María ZAMORA CALVO	131
<i>Non-Divine Sciences: Science and Culture in Hellenism</i>	
Eloy RADA GARCÍA	145
<i>The Sense of Decline and the Spirit of Regeneration in 17th Century Spanish Political Philosophy: Álamos Barrientos</i>	
Lola CABRERA TRIGO	169
<i>Conceptual History and Philosophy of History from a Leibnizian Perspective</i>	
Concha ROLDÁN	217
<i>The Leibnizian Philosophy of Subjectivity</i>	
Adelino CARDOSO	239

<i>The Letter as Abstraction, Knowledge and Disagreement. The Case of Leibniz</i>	
Juan Antonio NICOLÁS	255
<i>The Leibnizian Solution to the Problem of the Relationship Body-Soul from a Current Perspective</i>	
Hans POSER	271
<i>On the specificity of Modern Atheism</i>	
Diego SÁNCHEZ MECA	297
<i>Language and the Practical Structuring of Existence</i>	
Samuel M. CABANCHIK	311
<i>History of the Controversy over the Introduction of Fuzzy Logic</i>	
Ángel GARRIDO	329
REVIEWS	
<i>Alejandro ESCUDERO, Cristina DE PERETTI, Cristina RODRÍGUEZ Y Piedad YUSTE (eds.), Controversias del pensamiento: homenaje al Profesor Quintín Racionero</i>	
Kilian LAVERNIA BIESCAS	347

ENSAYOS EN HONOR DE QUINTÍN RACIONERO

EDICIÓN A CARGO DE PIEDAD YUSTE

PRESENTACIÓN

Toi qui sus le néant des grandeurs de ce monde,
Toi qui goûtes enfin la paix douce et profonde,
Si l'on répand encore des larmes dans le ciel,
Porte en pleurant mes pleurs aux pieds de l'Éternel!
Âme glorieuse envolée au ciel,
Ah, porte en pleurant mes pleurs aux pieds de l'Éternel!

Aria de Élisabeth

Giuseppe Verdi, *Don Carlos*, Acto V

Éndoxa dedica este volumen especial a la memoria del que fue nuestro amigo y compañero Quintín Racionero Carmona, catedrático de Filosofía en la UNED y miembro del Consejo de Redacción de esta revista. Junto a su denso currículum académico, Quintín atesoraba, además, otras muchas cualidades personales que le valieron el respeto y admiración de sus colaboradores y discípulos: filósofo brillante, agudo ensayista, elocuente orador, conversador irónico, profesor ameno y profundo. También fue un valiente defensor de sus ideas, expuestas siempre con talante crítico y sosegado. Quintín contemplaba el mundo con la pasión del esteta y amaba tanto la vida que Átropos celosa se la arrebató demasiado pronto, sin darle apenas tiempo a despedirse de su esposa, hijos y madre; de sus amigos y alumnos..., quebrando repentinamente sus aspiraciones y cercenando sus sueños.

Nosotros aquí hemos querido corresponder a su amistad con una colección de trabajos cuyas temáticas están vinculadas a los propios intereses filosóficos de Quintín, que abarcaron casi todas las épocas y regiones del conocimiento. Y hemos querido hacerlo con el rigor que caracteriza a las revistas científicas,

sometiendo nuestras contribuciones a una doble evaluación ciega; porque este volumen no solo es un homenaje al compañero desaparecido, también es un canto a la Filosofía, a la libertad de pensar, al deseo de escapar a esa creciente mediocridad que nos envuelve poco a poco y nos oprime y asfixia. Nuestro objetivo es conservar vivo el recuerdo de nuestro amigo ofreciéndole estos valiosos ensayos llenos de sabiduría y erudición, elaborados específicamente para esta ocasión - y de la manera más generosa que se pueda imaginar - por un grupo selecto de prestigiosos profesores universitarios. Así, comenzamos este número con la emotiva despedida de Cristina de Peretti, quien ha consagrado estos últimos cuatro años a mantener activo el Proyecto de investigación que en su día concibió Quintín con el propósito de analizar la estructura y elementos que conforman las polémicas surgidas a lo largo del tiempo y en diferentes ámbitos del saber. Fruto del trabajo realizado en este Proyecto es el libro que recoge las comunicaciones presentadas por sus miembros en el Coloquio que tuvo lugar en noviembre de 2014, denominado *Controversias del pensamiento*, y que ahora reseña Kilian Lavernia en la última sección de este volumen.

El orden en el que aparecen los artículos que componen este volumen responde únicamente a un criterio cronológico, pues esta es la forma en la que Éndoxa prepara y organiza cada uno de sus números. En consecuencia, iniciamos este recorrido con los evocadores «Paisajes no duales en el pensamiento Oriental», que describe María Teresa Román a modo de polícromas pinceladas que van haciendo surgir algunas de las tradiciones filosóficas más antiguas de la humanidad, provenientes de India y China, y que rechazan, por ilusoria, la separación entre sujeto y objeto, apariencia y realidad, materia y espíritu, para reclamar en su lugar, una visión del universo única e integradora en la que todos los seres participan de una misma sustancia y comparten el mismo fin.

La filosofía griega y helenística, tan querida y estudiada por Quintín (su edición de la *Retórica* mereció todos los honores), emerge aquí de la mano experta de varios especialistas vinculados algunos de ellos a aquellas jornadas intensas y memorables compartidas con él en el Curso de Verano que dirigió en 2011 y que fue impartido en el Centro Asociado de la UNED en Denia. Bajo el título, *El mundo de Alejandro*, Pedro Pablo Fuentes, Eloy Rada, Ramón Román y José María Zamora, presentaron una serie de ponencias muy próximas a los textos que recogemos ahora. David Hernández de la Fuente, aunque no participó en este evento, ha querido colaborar en este número especial con un interesante trabajo que lleva por título «Fundamentos áureos de la teoría política platónica: sobre el mito del *Político* y la tradición religiosa». En sus páginas plantea una nueva

lectura de esta obra, engarzando la figura del político en la tradición religiosa que abraza Platón y que extrae del mito hesiódico de las edades del hombre. En consonancia con esta tesis, el legislador platónico conformaría su modelo de gobierno al que la divinidad instituyó en el ciclo áureo.

El artículo que sigue corresponde a Ramón Román quien, en clave escéptica, repasa y contrapone las nociones de realismo y anti-realismo a lo largo de la historia del pensamiento en, «Ni realismo ni anti-realismo: el escepticismo como raíz del constructivismo filosófico». Subyace a este debate el problema de si el mundo es tal como aparece a nuestros sentidos o, por el contrario, es la mente en tanto proveedora de esquemas conceptuales la que interpreta y reconstruye la *realidad*. Pedro Pablo Fuentes, a continuación, en «El desafío del cinismo antiguo en la polis (s. IV-III a.C.): una vida de esfuerzo y de reacuñación de los valores», descubre las cualidades más genuinas del movimiento cínico: una corriente de pensamiento cercana al pueblo y libre de connotaciones y sin exigencias eruditas. El autor establece una frontera entre la doctrina del cinismo primitivo, preocupado de enseñar cómo alcanzar la felicidad a través de un comportamiento recto y virtuoso, y esa otra corriente más moderna, también llamada cínica, y cuyos partidarios no hacen otra cosa que burlarse de las creencias de sus conciudadanos y tratar de vivir de manera parasitaria en la sociedad.

Avanzamos en nuestro relato y en el tiempo, desembocando en el siglo III de nuestra era y en Plotino. José María Zamora Calvo analiza en, «El primer principio, “potencia de todas las cosas”, en Plotino», qué significado tiene para este filósofo la idea del Uno-Bien, como causa y principio de todos los seres. Y un poco más adelante, el autor expone cómo el concepto de infinito, primariamente considerado como indefinido y carente de límites, se transforma para revestirse de cualidades más acordes con el ser divino. El infinito actual, considerado por Aristóteles algo imposible (pues no podemos otorgar realidad a algo mayor que lo cual no hay nada), adquiere en Plotino cualidades de perfección con las que define a Dios.

Cierra este ciclo de ensayos dedicados a la filosofía helena, el trabajo de Eloy Rada titulado: «Ciencias no divinas: ciencia y cultura en el helenismo». Un excelente repaso de la cultura e historiografía en el período alejandrino y el cual le sirve de excusa para tantear si es posible ajustar la evolución e historia de la humanidad a uno de los dos modelos posdarwinianos: el saltacionista, que describiría los sucesos históricos acaeciendo de modo discontinuo e

intermitente, ligados al protagonismo de personas y hechos relevantes, o el gradualista, según el cual las variaciones son continuas y solo perceptibles a muy largo plazo. El autor se decanta por la segunda opción.

Lola Cabrera Trigo, en su lúcido artículo, «Sentimiento de decadencia y espíritu de regeneración en la filosofía política española del siglo XVII: Álamos Barrientos», analiza la notable figura de este político castellano en el marco de un país en declive social y económico, describiéndonos cómo sus propuestas, ligadas en cierta medida a las tesis de Maquiavelo y en consonancia con el tacitismo, buscaban en la Historia el elemento empírico con el que desarrollar una teoría racional del Estado.

La segunda colección de ensayos aborda diversos aspectos de la filosofía leibniziana, a la que Quintín consagró un gran capítulo de su vida (no olvidemos el contenido de su tesis doctoral: *Ciencia e historia en Leibniz. El concepto de historia de la filosofía y la estructura relacional de la epistemología leibniziana*), fundando junto a otros colegas la *Sociedad Española Leibniz* en 1989. Esta asociación quedó definitivamente consolidada en el primer congreso internacional celebrado ese mismo año en la Universidad Complutense de Madrid y el cual coordinaron conjuntamente Quintín y Concha Roldán. Desde entonces, la SeL ha crecido y ampliado sus objetivos, uno de los cuales es la edición en castellano de las obras del filósofo sajón, empresa que dirige Juan Antonio Nicolás al frente de la editorial Comares. Es un privilegio contar ahora con la colaboración de ambos y de Adelino Cardoso y Hans Poser, los cuatro, amigos y compañeros muy próximos a Quintín.

Los artículos de Concha Roldán y Adelino Cardoso nos presentan la faceta más europeísta de Leibniz y sus vínculos con el espíritu de la modernidad. En primer lugar, Concha, en «Historia conceptual y Filosofía de la Historia desde una perspectiva leibniziana», nos explica cómo los conceptos leibnizianos de continuidad, perfección y armonía podrían haber contribuido negativamente al nacimiento de una Filosofía de la Historia de corte determinista; siendo, en cambio, los principios de tolerancia, libertad y contingencia los que habrían inspirado la versión crítica e indeterminista de esta disciplina. Por su parte, Adelino Cardoso analiza «La filosofía leibniziana de la subjetividad» y su posición en el conjunto de las hipótesis surgidas en el período que le tocó vivir. En opinión del autor, Leibniz se enfrentó a los cartesianos al reconocer en el *cogito* una verdad de hecho y no de razón. Para el filósofo de Leipzig la conciencia no constituye el fundamento del conocimiento, ya que

la subjetividad se modela en una sucesión de percepciones muchas de ellas inconscientes.

Juan Antonio Nicolás, en «La carta como abstracción, conocimiento y desencuentro», nos introduce en algo tan específico y habitual en Leibniz como fue su correspondencia personal. Las cartas le sirvieron a Leibniz como vehículo para debatir con otros colegas sobre asuntos específicos: ética, política o ciencia. El intercambio epistolar, concluye el autor, posibilita acuerdos y reflexiones sobre muy diversos temas, pero también puede originar hostilidades y desacuerdos, como el desencadenado a raíz de la correspondencia que mantuvo con Newton acerca de la primacía del cálculo infinitesimal. Concluimos esta serie dedicada al pensador de Hannover con el ensayo redactado por Hans Poser en su lengua nativa y que traducen para nosotros Roberto Aramayo y Concha Roldán: «La solución leibniziana al problema de la relación cuerpo-alma desde una perspectiva actual». En este texto se presentan hipótesis surgidas desde diversos ámbitos y que pretenden esclarecer la posible relación entre materia y espíritu, mente y cuerpo; cuestión derivada de la metafísica cartesiana y que el mismo Leibniz trató de explicar aplicando sus principios de razón suficiente, continuidad y armonía preestablecida; todos ellos insuficientes, sugiere el autor, aunque hoy en día, la neurobiología y la teoría evolutiva tampoco son capaces de dar respuesta a estas y otras muchas interrogantes que Leibniz fue capaz de vislumbrar.

Muy comprometido con la situación social y económica del momento histórico en que vivimos, Quintín escribió numerosos artículos e impartió multitud de conferencias sobre teoría del lenguaje, hermenéutica y epistemología. Le oímos hablar de “condición posmoderna”, y no de filosofía o ciencia posmoderna, para referirse a la idiosincrasia del pensamiento contemporáneo y sus ramificaciones. También reivindicó la necesidad de crear un nuevo modelo de racionalidad, más acorde a los tiempos que corren, reclamando la naturalización del conjunto del saber. La nueva sección que abrimos ahora cuenta con tres magníficas aportaciones. Diego Sánchez Meca nos traslada primero a los albores del siglo XX con el ensayo: «Sobre la especificidad del ateísmo moderno». Después, nos adentraremos en el siglo XXI con dos textos que analizan diversos aspectos de la epistemología actual.

Diego Sánchez Meca examina qué rasgos específicos caracterizan al ateísmo moderno, tomando como casos de estudio las reflexiones de Nietzsche, Marx y Freud acerca del fenómeno religioso. Los tres coincidieron al definirlo como

pantalla o subterfugio que el hombre crea para mitigar el miedo a la muerte y la angustia que esta le provoca; una ilusión propia de una etapa de infancia e inmadurez que la ciencia (confían en ello) logrará ahuyentar. A continuación, Samuel Cabanchik revisa el papel de «El lenguaje y la estructuración práctica de la existencia». Parafraseando a Aristóteles, el autor afirma que, “el lenguaje se dice de muchas maneras”, o perspectivas, según nuestro análisis se realice desde la ciencia, la psicología o la filosofía. El profesor Cabanchik nos acerca aquí a las tesis defendidas por Benjamin, Rosenzweig, Wittgenstein, Bajtin y Volóshinov.

Para terminar, Ángel Garrido, miembro del Proyecto de investigación sobre Controversias que dirigió Quintín, relata la «Historia de la polémica sobre la introducción de la lógica difusa», herramienta que trata de poner límites y precisar la vaguedad y la incertidumbre. Acostumbrados como estamos al esquema de un universo bivaluado en el que solo es posible decidir entre verdad y falsedad, sin matices, esta nueva modalidad de razonamiento se aproxima más al lenguaje natural del ser humano al distinguir el grado de pertenencia de una variable a determinada cualidad o valor.

Por último, solo me queda expresar mi profundo agradecimiento a todas las personas que han colaborado para que este volumen pudiera salir a la luz: a los autores y autoras por sus excelentes contribuciones, a los evaluadores y al equipo de la revista, por su constante apoyo y dedicación.

Hasta siempre, Quintín.

Piedad Yuste Leciñena
Facultad de Filosofía
UNED

RECORDANDO A UN AMIGO

Cristina DE PERETTI

Facultad de Filosofía

UNED

Como muy acertadamente afirma Derrida, el duelo que sigue a la muerte se prepara y anticipa siempre mucho antes de dicha muerte: ese es el tiempo mismo de la vida, pero también el tiempo de la amistad. Y su ley. Esa ley que dicta que, entre los amigos, uno ha de morir necesariamente antes que el otro y que este último, por consiguiente, se queda solo ante ese acontecimiento terrible, singular y siempre único que es la muerte de su amigo, abocado ya exclusivamente al trabajo de duelo, a recordar al amigo, a llevarlo consigo el resto de su vida: “*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*”, aseguraba Paul Celan. “El mundo se ha ido, tengo que llevarte”.

Todos los que lo conocimos sabemos de sobra el magnífico profesor, pensador e investigador que fue Quintín Racionero, todos hemos tenido el privilegio de escuchar esas clases, charlas y conferencias cuyas presididas por esa oratoria única que lo caracterizaba, todos hemos tenido asimismo ocasión, una y otra vez, de comprobar sus apabullantes conocimientos en tantos y tantos campos del saber. Dicho de otro modo, todos somos conscientes de lo mucho que Quintín nos ha podido enseñar y legar en todos estos años que ha dedicado al estudio, al pensamiento y a la docencia.

No es, sin embargo, tanto a ese Quintín filósofo y docente al que yo quiero recordar aquí cuanto a ese otro Quintín, a la vez otro y el mismo, que fue mi amigo. Aunque, antes que nada, sí me gustaría dejar constancia del agradecimiento que los miembros del Departamento de Filosofía de la UNED le debemos por el impulso que, mientras fue su Director, le dio a nuestro Departamento creando, por ejemplo, su primera página web, fomentando sus

seminarios de investigación permanente o consiguiendo la colaboración de la editorial Dykinson para futuras publicaciones, publicaciones de las que tantas personas de dentro y de fuera de dicho Departamento, profesores y estudiantes, nos hemos beneficiado desde entonces, e incluso tras su muerte, hasta hoy.

Ahora bien, insisto, es ante todo desde esa amistad que me honro haber mantenido con Quintín desde la que me gustaría acercarme aquí a él con la memoria y con el testimonio. Para eso, sin embargo, me faltan las palabras. Me faltan las palabras a pesar de ser tantas y tantas las cosas que podría decir de él. Ahora bien, ¿cuáles son las palabras oportunas para hablar de un amigo que ya no está entre nosotros? ¿Cómo hablar de él en lugar –como sería mi deseo– de hablarle a él, de hablar con él y de poder escuchar su voz? ¿Cuáles son las palabras apropiadas para expresar aquí mis sentimientos hacia Quintín, para explicar lo que él ha sido y ha significado para mí más allá de esa imagen suya de filósofo y de profesor? ¿Cómo declarar mi cariño y mi admiración hacia él en el tono más acertado? ¿Cómo dar testimonio de mi relación personal con él sin caer irremediabilmente en cierto narcisismo encubierto o en una reappropriación del amigo que ya no está pero cuya alteridad nunca puede dejar de permanecer infinita para siempre? No lo sé.

Las primeras imágenes que tengo de Quintín se remontan a finales de los años 1970, en los pasillos de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Yo sabía perfectamente quién era él pero no recuerdo que, por aquel entonces, intercambiásemos muchas más palabras que unos cordiales “buenos días” o “buenas tardes”. Muchos años más tarde, Quintín se incorporó a la UNED como catedrático de Historia de la Filosofía Antigua. Fue entonces cuando, muy pronto, tuve la inmensa suerte de trabar amistad con él. Una amistad que fue creciendo con el tiempo pero que, desde el principio, decidimos de común acuerdo que debía de basarse en la sinceridad más absoluta entre nosotros. Lo cual en ocasiones nos acarreó algún que otro rifirrafe rápidamente superado, pero sobre todo nos permitió mantener una amistad verdadera hasta su muerte tan prematura. Y también más allá.

A esa suerte incomparable que he tenido de conocer a Quintín, de haber podido compartir con él todos estos años de compañerismo y de amistad desde su llegada a la UNED, no puede dejar de ir íntimamente unida la tremenda gratitud que siento igualmente hacia él por haber depositado en mí su confianza tanto a nivel personal, al considerarme su amiga, como a nivel intelectual, al contar conmigo para algunos de sus seminarios y proyectos de investigación.

En este sentido también, mi deuda para con Quintín es incalculable y lo único a lo que aspiro, más allá de su muerte, es a estar hasta el final a la altura de esa confianza que él consideró que quería y podía otorgarme.

Cariño y amistad. Deuda y gratitud. Y, por supuesto, inmensa admiración hacia Quintín: esos son los sentimientos que Quintín despertó y siempre seguirá despertando en mí. Admiración, como es obvio, por esos raudales de inteligencia, de conocimientos y de oratoria a los que nos tenía a todos tan acostumbrados, mas que no por eso dejaban de ser excepcionales. Pero admiración también por la vitalidad y el apasionamiento que caracterizaban a Quintín: admiración por la pasión que sentía por todo lo que emprendía y que le permitía llegar siempre hasta las últimas consecuencias de todo lo que se proponía, y admiración por la fuerza y la valentía con las que Quintín siempre supo afrontar la vida, con todas las dichas pero también las adversidades que esta nunca deja de entrañar. Prueba indudable de ello son, por ejemplo, la energía y la entereza con las que Quintín supo encarar, al final de sus días, su enfermedad y su muerte. Pero admiración asimismo por ese extraordinario sentido del humor que nunca dejó de acompañarle y que Quintín utilizaba, en primer lugar, para reírse de sí mismo. Y admiración, finalmente, por esa enorme sensibilidad y generosidad que igualmente le eran propias y que no solo lo llevaban a detectar de inmediato, y a saber escuchar, los problemas que podían tener sus más allegados sino que asimismo lo convirtieron en lo que podríamos denominar una persona socialmente comprometida, en el más riguroso sentido de estas palabras.

Este es también, dicho en pocas palabras, el Quintín Racionero que yo he conocido, al que tanto he querido y admirado y con el que he compartido tantos y tan maravillosos momentos siempre amenizados por otra de nuestras aficiones comunes, actualmente tan denostada: la de fumar. Este es el Quintín al que aquí quiero rendir homenaje, el Quintín que me hizo el mejor regalo que puede hacerse a alguien: el regalo de su confianza y de su amistad.

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



PAISAJES NO DUALES EN EL PENSAMIENTO ORIENTAL

NON-DUAL LANDSCAPES IN ORIENTAL THOUGHT

MARÍA TERESA ROMÁN¹

Facultad de Filosofía

UNED

RESUMEN: El presente artículo está dentro de la línea de una serie de trabajos cuyo motivo principal gira en torno a la no-dualidad; en él se reúnen algunas de las reflexiones que han prosperado en diversos espacios intelectuales de Oriente. Doctrinas, textos, escuelas y pensadores han ido dando cuerpo y sentido a este escrito, constituyendo un espectro muy valioso de perspectivas y variantes interpretativas.

PALABRAS CLAVE: Acto inicial de partición, *Māyā*, no-dualidad, vedānta advaita, *Upaniṣad*, budismo mahāyāna, corrientes taoístas.

ABSTRACT: This article is part of a series of works whose main motive revolves around non-duality. It includes some of the reflections that have prospered in different intellectual spaces in the East. Doctrines, texts, schools, and thinkers have created and given meaning to this text, with a valuable range of perspectives and interpretational variations.

¹ Profesora Titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la UNED. Actualmente, es miembro de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, de la Asociación Española de Orientalistas y de la Sociedad Académica de Filosofía. En Alianza Editorial ha publicado *Sabidurías Orientales de la Antigüedad y Un viaje al corazón del budismo*. E-mail: mroman@fsf.uned.es.

KEYWORDS: Original act of severance, *Māyā*, non-duality, Advaita Vedānta, *Upaniṣad*, mahāyāna Buddhism, Taoist Tendencies.

1. Introducción

Cuando uno observa ese “yo”, ve que es un haz de recuerdos, de palabras huecas. Y es a eso a lo que nos apegamos, ésa es la esencia misma de la separación entre usted y yo, ellos y nosotros.

J. Krishnamurti, *El vuelo del águila*

Estamos ante una concepción de la realidad en la que gobierna la “comunidad del lenguaje”², lo mensurable, lo convencional, lo provisional, lo políticamente correcto³ (todo lo que no entendemos es o desestimado o negado, sobre todo, si pone en peligro los credos oficiales), que se auto-justifica, que emplea la reflexión más perspicaz, no admite un debate en profundidad y, por supuesto, no se modifica y el criterio científico es el tribunal supremo que decide el sentido último de cualquier respuesta o disponibilidad emocional, conductual o cognitiva y que en el decurso del tiempo ha ido potenciando los egos del individuo, haciéndole creer que posee un poder ilimitado, que es “el rey de la creación”, que sus necesidades son prioritarias y que para satisfacerlas,

² «Una potente y eficaz mixtura de armazones lingüísticos, modelos lógicos e interpretativos, retazos deshilachados de elementos informativos, “polisemia patológica”, palabras (esos atuendos percederos y manipulables con los que columbramos la “realidad”), ideas (“melodías muertas”), pensamientos, fluctuaciones ideológicas dentro de una atmósfera de domesticación, alambicadas construcciones conceptuales, suposiciones, creencias, racionalizaciones, distinciones, definiciones, comparaciones, intrincados mapas jerárquicos, redes de emociones desgastadas, “genealogía de memorias”, ruptura, sofisticadas geometrías proteicas e interactivas y ritmos de vértigo que mantienen viva, activa y cohesionada la matriz del universo consensuado, la realidad cotidiana, el reino del ego, el mundo de la dualidad y de las medidas (*māyā*)...». M. T. Román, “Reflexiones sobre el silencio y el lenguaje a la luz de oriente y occidente”, (2012), *Dáimon*, pp. 55-56.

³ En palabras de Jung: «Muchas personas de mente científica incluso han sacrificado sus conocimientos religiosos y filosóficos por temor al subjetivismo incontrolado. A modo de compensación por la pérdida de un mundo que latía con nuestra sangre y respiraba con nuestro aliento, hemos desarrollado un gran entusiasmo por los *hechos*; montañas de hechos, más allá de la posibilidad que cualquier individuo tiene, de poderlos estudiar». W.Y. Evans-Wentz, *El libro tibetano de la gran liberación*, Kier, Buenos Aires, 1998, p. 19.

se justifica cualquier tropelía; y, si esto fuera poco, ha dejado de lado cualquier referencia a la espiritualidad⁴, lo sagrado, lo mágico y lo misterioso⁵, habitando casi con exclusividad en estados de conciencia custodiados por hordas de yoes⁶ hostiles avanzando hacia las fronteras de la nada y ámbitos saturados de significado, articulados y sostenidos por la dualidad, el universo inagotable de las descripciones, las distinciones, la parcelación y los mapas en una sucesión de “linealidades rutinarias”, que inexorablemente acaban desembocando en la soledad, el hastío, el desencanto, el desfondamiento, el miedo y la inseguridad más angustiosa. Quizá en esta dinámica residan las razones que impulsan a algunas personas a buscar vías espirituales, métodos de meditación y técnicas psicoterapéuticas, en muchos casos, con implantes orientales.

Gracias a los devaneos intelectuales —pasatiempo practicado cada vez con mayor pericia por una humanidad que desde hace tiempo ha perdido el rumbo— estamos aceptando un recorte de la realidad, una restricción de la visión muy alejada del epicentro de la no-dualidad, que permite que una parte del universo se enfoque y se pueda ver, a expensas del resto que queda fuera de los dominios del paradigma oficial y, por tanto, tampoco se aprecia. Si introducimos más variables y contextos interpretativos, esta especie de realidad “hecha a nuestra imagen y semejanza”, gestionada por huestes de sombras ominosas batallando contra sí mismas, puede acabar desmoronándose como un castillo de naipes. «La teoría cuántica ha abolido el concepto de objetos

⁴ «La auténtica espiritualidad implica tomar conciencia de quiénes somos como seres humanos integrales —algo que incluye al cuerpo, las emociones, la mente, el alma y el Espíritu— insertos en una red de relaciones interdependientes con la Tierra y con el cosmos. La auténtica espiritualidad nos proporciona una sensación de libertad, paz interior, servicio y responsabilidad en el mundo. La auténtica espiritualidad, en fin, constituye un factor decisivo en el proceso de curación y cambio social». F. Vaughan, *Sombras de lo sagrado. Más allá de las trampas e ilusiones del camino espiritual*, Gaia, Madrid, 1997, p. 25.

⁵ «La experiencia más hermosa que tenemos a nuestro alcance es el misterio. Es la emoción fundamental que está en la cuna del verdadero arte y de la verdadera ciencia. El que no la conozca y no pueda ya admirarse, y no pueda ya asombrarse ni maravillarse, está como muerto». A. Einstein, *Mis ideas y opiniones*, Bon Ton, Barcelona, 2000, p. 10.

⁶ «El hombre no tiene un “Yo” permanente e inmutable. Cada pensamiento, cada humor, cada deseo, cada sensación dice “Yo” [...] En su lugar, hay centenares y millares de pequeños “yoes” separados, que la mayoría de las veces se ignoran, no mantienen ninguna relación, o por el contrario, son hostiles unos a otros, exclusivos e incompatibles. A cada minuto, a cada momento, el hombre dice o piensa “Yo”. Y cada vez su “yo” es diferente. Hace un momento era un pensamiento, ahora es un deseo, luego una sensación, después otro pensamiento, y así sucesivamente, sin fin. P. D. Ouspansky, *El hombre es una pluralidad*. Su nombre es legión». *Fragmentos de una enseñanza desconocida*, Hachette, Buenos Aires, 1979, pp. 91-92.

fundamentalmente separados, ha introducido el concepto de partícipe para reemplazar el de observador, y puede que hasta incluso crea necesario incluir la consciencia humana en su descripción del mundo. Ha llegado a ver el Universo como una entretejida telaraña de relaciones físicas y mentales cuyas partes sólo se definen a través de sus relaciones con el todo»⁷. En efecto, la consciencia de la interconexión, de nuestra participación en la trama de la vida sólo es posible, según las tradiciones orientales no-duales, al trascender el plano inmediato de lo “material” y acceder a otros niveles de “realidad”, conciencia y percepción más sutiles⁸ descuidados por muchos pensadores occidentales⁹. «El budista no cree en un mundo exterior objetivo distinto o separado de él, en cuyas fuerzas motrices podría insinuarse de algún modo. Mundo exterior y mundo interior son para él las dos caras de un mismo tejido en el cual los hilos que constituyen todas las fuerzas, todos los acontecimientos, todos los objetos y todas las formas de conciencia, están tejidos en una tela infinita inconsútil, de acontecimientos que se condicionan mutuamente»¹⁰. En el *Yoga Vasistha* leemos: «Aunque los sabios hablan de exterior e interior, dentro y fuera, ambas expresiones son palabras sin una substancia correspondiente, y sólo se mencionan para instruir al ignorante [...] El sujeto no puede verse a sí mismo como ve al objeto, pero

⁷ F. Capra, *El Tao de la física*, Luis Cárcamo, Madrid, 1984, p. 161.

⁸ «Nuestra consciencia despierta, normal, la consciencia que llamamos racional, sólo es un tipo particular de consciencia, mientras que, por encima de ella, separada por una pantalla transparente, existen formas potencias de consciencia completamente diferentes [...] Ninguna explicación del universo en su totalidad puede ser definitiva si descuida estas otras formas de consciencia». W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986, p. 291.

⁹ «No hay que retroceder mucho en las revistas especializadas para leer una y otra vez acerca de la filosofía como algo intrínsecamente occidental, de raíces griegas, que nunca se replicó en «el otro lado». El pensamiento hindú, budista o taoísta se habría quedado en el mythos, dejando a Occidente con la única patente de corso para poder explotar el logos. Sin embargo, un mínimo de investigación bibliográfica sobre el tema muestra de forma palmaria que esa ilusión de monopolio de la razón no se sostiene: el acercamiento popular ve en el budismo tibetano solo el mitológico tantra de visualizaciones de deidades cuando no monjes levitando, sin ser consciente de la cantidad de filosofía sistemática que está detrás del budismo de los seguidores del Dalai Lama. Las finas distinciones entre estados mentales del Abhidhamma no pueden sino recordarnos tanto por objetivo como por metodología a los ejercicios más técnicos de la filosofía analítica. Incluso el misticismo de un Dogen o un Nagarjuna tienen claros paralelos en pensadores occidentales como Kierkegaard, Eckhart o Wittgenstein. El pensamiento oriental es filosofía. Y se trata de reflexión filosófica viva, en continua interacción con las ciencias actuales, que reflexiona sobre los mismos temas que nuestro pensamiento occidental». D. Casacuberta, “Reencuentros más allá de las etiquetas”, en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 47 (2011), p. 222.

¹⁰ A. Govinda, *Fundamentos de la mística tibetana*, Eyra, Madrid, 1980, p. 104.

se ve precisamente como objeto y por lo tanto no se ve, es decir, aunque es la propia realidad, se ve como algo irreal y no como realmente es. Sin embargo, cuando se despierta el autoconocimiento y el objeto deja de existir, el sujeto se comprende y se realiza como la única realidad»¹¹. Por último, en *El malestar de la cultura*, Sigmund Freud afirma: «Originalmente el yo lo incluye todo; luego, desprende de sí un mundo exterior»¹². No está de más señalar aquí que todas estas ideas nos obligan a redefinir el continente y el contenido de nuestro universo.

En la medida en que penetramos en el interior de algunos edificios filosóficos, religiosos, psicológicos, literarios de una arquitectura intelectual brillante y elegante, hallamos vías de expresión y líneas argumentales profundas, desconcertantes, integradoras, creativas, interactivas y holísticas¹³, apuntando hacia ámbitos más maduros, vitales y proteicos e instrumentos de percepción, comprensión y transmisión distanciados del modelo cognitivo, emocional¹⁴ e interactivo imperante, exclusivo, arbitrario y dual instaurado y expresado de múltiples maneras en Occidente, cuya dirección señala hacia un mismo punto de convergencia: la no-dualidad entre sujeto y objeto. «Para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros y el mundo crea que tu me has enviado [...] Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad» (Juan 17,21-22 y 23). De Kabir, sabio indio del siglo XV, es el siguiente poema: «El río y sus olas son una unidad; ¿qué diferencia hay entre él y ellas? Cuando se levanta la ola, es de agua, y agua es al caer de nuevo. ¿Dónde está, pues, la diferencia? ¿Deja de ser agua porque se la llamó ola? Dentro del Brahman Supremo existen los mundos como cuentas

¹¹ E. Ballesteros (ed.), *ob.cit.*, p. 121.

¹² S. Freud, *Obras completas*, tomo VIII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 3019.

¹³ En 1925, el filósofo Jan Smuts escribió en el prefacio de su obra, *Holism and evolution*: «This factor, called Holism in the sequel, underlies the synthetic tendency in the universe, and is the principle which makes for the origin and progress of wholes in the universe. And attempt is made to show that this whole-making or holistic tendency is fundamental in nature, that it has a well-marked ascertainable character, and that Evolution is nothing but the gradual development and stratification of progressive series of wholes, stretching from the inorganic beginnings to the highest levels of spiritual creation». *Holism and evolution*, Nueva York, Macmillan, 1926, p. V.

¹⁴ «Por mucho tiempo hemos considerado equivocadamente que el pensamiento y la emoción eran cosas distintas, que podían separarse. Que la mente del hombre funcionaba mejor sin la interferencia de estados emotivos, ¡cómo si fuera posible ignorar las emociones!». L. Esquivel, *El libro de las emociones. Son de la razón sin corazón*, Plaza y Janés, Barcelona, 2000, pp. 27-28.

de un rosario: contempla ese rosario con el ojo de la sabiduría»¹⁵. La *Mundaka Upaniṣad* (III.2.9) afirma: «He, verily, who knows the Supreme *Brahman* becomes *Brahman* himself». Finalmente, la *Māṇḍūkya Upaniṣad* (II) proclama: «All this is, verily, *Brahman*».

Limitaciones de espacio nos impiden avanzar hacia un análisis pormenorizado de los diferentes momentos y vaivenes del proceso que pone al descubierto procedimientos (por ejemplo, yoga, zazen, etc.) doctrinas y tácticas intelectuales que han calado en grandes tradiciones sapienciales de oriente y que apuntan directamente al núcleo de la doctrina de la no-dualidad¹⁶. Vamos a intentar, no obstante, esbozar algunos aspectos básicos.

2. “Comienza el espectáculo”

Nuestra siguiente tarea va a consistir en llevar a cabo un ejercicio especulativo para reconocer claves y variantes interpretativas “cercanas” al mundo de la dualidad pero que permiten el acceso a diversos paisajes relacionados con un ámbito de excelencia y sorprendentes conexiones¹⁷. Comenzaremos con un activo simbólico de gran envergadura presente en algunas tradiciones sapienciales y religiones antiguas, a saber, “el desmembramiento”¹⁸.

¹⁵ Kabir, *Cien poemas de Kabir*, Diana, México, 1975, p. 38

¹⁶ Véase M.T. Román, “Una aproximación a las sabidurías orientales no duales”, en *Éndoxa* (2010), pp. 103-127.

¹⁷ «Símbolo, mito, imagen pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse». M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1979, p. 11.

¹⁸ Véase M.T. Román, “El desmembramiento en las grandes sabidurías orientales”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (2009), pp. 131-146.

“Alejamientos del vacío”¹⁹, “amputación de la Eternidad”, “división de la Identidad Suprema”, “acto original de separación”, “paso de la unidad a la multiplicidad”, “comienzo de *Māyā*”²⁰, “desmembramiento”, “ruptura primigenia”, “gran principio” o “hágase la distinción” son distintos nombres con los que se denomina el paso de la no dualidad al dualismo originario (sujeto y objeto) y que nos ha conducido a una forma coercitiva de conocer y relacionarnos con todo lo que nos rodea, en base a la ignorancia²¹, el conflicto, la disgregación y la discontinuidad entre la humanidad y el universo. Ananda Coomaraswamy, uno de los más importantes exponentes del pensamiento oriental tradicional, señala: «En ese eterno comienzo, no hay más que la Identidad Suprema de «Ese Uno» (*tad ekam*), sin distinción de ser y no ser, de luz y tinieblas, sin separación de cielo y tierra. El Todo está entonces contenido en el Principio, al que se puede designar por los nombres de Persona, Progenitor, Montaña, Árbol, Dragón o Serpiente sin fin [...] La Serpiente sin fin, que permanecía invencible en tanto

¹⁹ El testimonio de que con anterioridad al comienzo de la creación no había nada aparece en diversas obras de la literatura de la India: «Esta idea aparece en otro pasaje del *Rig Veda*, Himno X, 72,2 y 3 (lo existente [*sat*] nació de lo inexistente [*asat*]; en el *Atharva Veda* X, 7, 25 (los Dioses nacieron de lo inexistente); en el *Śatapatha Brāhmaṇa* (obra que pertenece a una época posterior a la de los *Vedas*) VI, 1, 1,1 (“En el inicio esto [=el mundo] era inexistente”, *asad vā'i-dam agra'āsīt*) y en las *Upanishads* (obras posteriores a los *Brāhmaṇas*) hay referencias a personas que sostenían esta idea, como en la *Taittirīya* II, 7.1 (“En el inicio había lo no-existente; de éste nació lo existente”, *asad vā idam igrā āsīt/tato vai sad ajāyata*), cf. *Chāndogya* VI, 2, 1». F. Tola y C. Dragonetti, «El vedismo. Los Vedas. Lo Uno como origen de todo el orden cósmico», en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* (2003), pp. 223-224. Por su parte, el *Tao te ching* (40) afirma: «Las cosas del mundo nacen del ser (y) del no-ser». «La Vaciedad, afirma Nagarjuna, no es diferente de las cosas, y ninguna cosa existe sin ella». F. Tola y C. Dragonetti, *Nihilismo budista. La doctrina de la vaciedad*, Premià, Méjico, 1990, p. 179.

²⁰ «La Doctrina de *Māyā* asevera que todo el mundo y la creación cósmica, subjetiva y objetiva, es ilusoria, y que la única realidad es la mente. Los objetos de nuestros sentidos, nuestro aparato corporal, nuestras cogniciones mentales, inferencias, generalizaciones, y deducciones no son sino fantasmagoría. Aunque los hombres de ciencia clasifiquen y acuerden fantasiosos nombres latinos y griegos a las variadas formas de la materia, orgánica e inorgánica, la materia misma carece de existencia verdadera. El color y el sonido, y todas las cosas vistas con los ojos o percibidas con los órganos sensoriales, al igual que el espacio y la dimensión son igualmente fenómenos falaces». W. Y. Evans-Wentz, *Yoga tibetano y doctrinas secretas o los siete libros de la sabiduría del Gran Sendero*, Kier, Buenos Aires, 1975, p. 195. Por su parte, Ken Wilber afirma: «Pensamiento, conceptualización, racionalización, distinciones, dualismos, medidas, o conocimiento del mapa simbólico, no son más que distintas formas de denominar ese maya mediante el cual dividimos aparentemente la unidad en muchas partes, generado el espectro de la conciencia». *El espectro de la conciencia*, Kairós, Barcelona, 1990, pp. 138-139.

²¹ *Māyā* (“ilusión”) y *avidyā* (“ignorancia”) son conceptos intercambiables en la obra de Śaṅkara, el principal representante del vedānta advaita.

que Abundancia, es separada y desmembrada como un árbol al que se derriba y trocea en rodajas [...] De este Gran Ser, como de un fuego asfixiado y humeante, son exhalados las Escrituras, el Sacrificio, los mundos y todos los seres [...] El Progenitor, cuyos hijos, emanados son como piedras durmientes e inanimadas, se dice: “Entremos en ellos para despertarlos”; pero, en tanto es uno, no puede hacerlo, por eso se divide»²².

Los grandes rapsodas védicos, de un genio místico y poderoso, de estilo lleno de vigor, encontraron las circunstancias favorables para avanzar hacia una explicación “metafísica” del mundo y de la vida, casi siempre inspirados por los símbolos, y buscaron la unidad sin dejar de admirar la diversidad, a menudo bajo la apariencia de un “politeísmo grosero”. El *Rg Veda* (X, 90, 6-14) explica de un modo dramático la creación del mundo mediante el sacrificio del Pūruṣha, el hombre gigantesco y primordial, que fue dividido al comienzo y del cual surgieron, por esa partición misma, todos los seres manifestados: «Al ofrecer los dioses el sacrificio con el puruṣha como ofrenda, la primavera fue la grasa, el verano la leña, el otoño la oblación. Como sacrificio, sobre la paja ritual consagraron al puruṣha, que nació en el principio. Con él sacrificaron los dioses, los Sadhyas y los rishis. En este sacrificio, ofrecido totalmente, se recogió la grasa coagulada. Con ella crearon a los animales, que viven en el aire, en los bosques y en las aldeas [...] De él nacieron los caballos, y las bestias que tienen dentada la boca; y nacieron las vacas, las cabras y los corderos [...] De su mente nació la luna, del ojo nació el sol, Indra y Agni de su boca, de su aliento nació Vayu. De su ombligo surgió el espacio; de su cabeza se desarrolló el cielo; de sus pies nació la tierra, y de sus orejas las regiones. Así construyeron a los mundos».

También los sabios-filósofos de las *Upaniṣad*, ejercitados en el manejo de instrumentos intelectuales y sostenidos por materiales de todo tipo acumulados a lo largo de los siglos, ofrecieron explicaciones sobre el “paso de la unidad a la multiplicidad”. La *Chāndogya Upaniṣad* (VI.2.2-3) proclama: «In the beginning this was being alone, one only without a second. It thought, May I be many, may I grow forth. It sent forth fire. That fire thought, May I be many, may I grow forth. It sent forth water. Therefore, whenever a person grieves or perspires, water is produced from the fire (heat)». Y la *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* (I.4.7) declara: «At that time (universe) was undifferentiated. It became differentiated by name form (so that it is said) he has such a name, such a shape». Finalmente, la *Maitrī Upaniṣad* señala: «Eso, dividiéndose a sí mismo inmensurables veces

²² A.K. Coomaraswamy, *Hinduismo y budismo*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 23 y 25.

llena (*pūrayati*) estos mundos... de Ello proceden continuamente todos los seres animados»²³.

Por su parte, el pensamiento budista deja clara la identidad del responsable del universo de la manifestación (*samsāra*). En efecto, en un famoso fragmento del *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* (“El Despertar de la fe en el gran vehículo”), Āsvaghoṣa, poeta y filósofo indio de la corriente *mahāyāna*, declara:

The Mind, though pure in its self-nature from the beginning, is accompanied by ignorance. Being defiled by ignorance, a defiled [state of] Mind comes into being. But, though defiled, the Mind itself is eternal and immutable. Only the Enlightened Ones are able to understand what this means.

What is called the essential nature of Mind is always beyond thoughts. It is, therefore, defined as “immutable”. When the one World of Reality is yet to be realized, the Mind [is mutable and] is not in perfect unity [whith Suchness]. Suddenly, [a delude] thought arises; [this state] is called ignorance²⁴.

Asimismo, el *Tao te ching* (XXXII), uno de los grandes tratados del taoísmo filosófico, manifiesta: «Cuando el Cielo y la Tierra estaban unidos se desprendía dulce rocío [...] Empezaron las jerarquías y con ellas aparecieron los nombres (títulos), habiendo aparecido los nombres, será menester saber detenerse». Y en el *Zhuang zi* (XII, VII), otra de las grandes obras del taoísmo filosófico, leemos: «El gran principio fue la Nada; no había Ser, ni había nombres. De ella surgió el Uno. Había el Uno, pero no había formas corpóreas. Participando de él nacieron los seres, y a esto nombrase Virtud. Lo que no tenía forma corpórea se dividió, y de ahí se siguió un incesante movimiento, a lo que se nombra Destino. (La energía primordial) en su alternancia de movimiento y reposo engendró los seres».

También el Génesis (1, 1,3-4, 6,27) refiere el paso de la unidad a la multiplicidad así: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra [...] Dijo Dios: “Haya luz”; y hubo luz. Y vio Dios ser buena la luz y la separó de las tinieblas

²³ A. K. Coomaraswamy, *Las ventanas del alma*, Sanz y Torres, Madrid, 2007, p. 13.

²⁴ Y.S. Hakeda (ed.), *The Awakening of Faith attributed to Āsvaghoṣa*, Columbia University Press, Nueva York, 1967, p. 50.

[...] Dijo luego Dios: “Haya firmamento en medio de las aguas, que separe unas de otras”; y así fue [...] Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra».

En *Laws of form*, el eminente científico George Spencer Brown expone una versión matemática del “comienzo de *Māyā*” o “acto original de separación”: «The theme of this book is that a universe comes into being when a space is severed or taken apart. The skin of a living organism cuts off an outside from an inside. So does the circumference of a circle in a plane. By tracing the way, we represent such a severance, we can begin to reconstruct, with an accuracy and coverage that appear almost uncanny, the basic forms underlying linguistic, mathematical, physical and biological science, and can begin to see how the familiar laws of our own experience follow inexorably from the original act of severance»²⁵.

En *El espectro de la conciencia*, Ken Wilber, una de las grandes autoridades en el estudio de la conciencia, desarrolla una versión psicológica del “desmembramiento”. He aquí un breve extracto:

En realidad, existe sólo la Mente [...] Pero a través del proceso de *maya*, del pensamiento dualista, introducimos dualidades o divisiones ilusorias [...] el hombre abandona su identidad cósmica con el todo, para adoptar una identidad personal con su organismo y generar así el segundo nivel principal de la conciencia, el nivel existencial: el hombre identificado con su organismo.

La fragmentación a través de la dualidad prosigue como una espiral ascendente, de modo que la mayoría de los individuos no se sienten siquiera identificados con la totalidad de su organismo [...] generando así el tercer nivel principal de la conciencia: nivel egoico [...] La identidad del individuo se desplaza una vez más, en esta ocasión a *ciertas* facetas de su ego, generando el próximo nivel del espectro, que denominamos la sombra²⁶.

²⁵ G.S. Brown, *Laws of form*, George Allen and Unwin, Londres, 1969, p. V.

²⁶ K. Wilber, *ob.cit.*, pp. 132-133.

La división entre sujeto y objeto se transformó en un recurso metodológico y en una artificiosa pugna entre dos bandos distintos, distantes y opuestos y devino en una realidad incuestionable. Al mismo tiempo que el término “objetivo” se convertía en sinónimo de verdadero, eran “condenadas al ostracismo” o, en el mejor de los casos, tratadas con cierto desdén, todas las otras formas de conocer, consideradas como no objetivas y por consiguiente, menos fiables, a saber: lo filosófico, lo artístico, lo mítico, lo mágico, lo intuitivo, lo corporal, lo emocional, lo paradójico, lo espiritual...

3. La doctrina de la no-dualidad

Una adecuada comprensión de la doctrina de la no-dualidad es un requisito necesario para aproximarse a un vasto ámbito de excelencia, de sorprendentes ligazones y misteriosas implicaciones, que a veces se manifiesta en la legalidad cotidiana y aporta elementos inadmisibles, raros, fantásticos e insólitos y que recibe los nombres, entre otros, de “Realidad”²⁷, “Absoluto”, “Conciencia”²⁸, “Mente”, “Sabiduría” “Talidad”, “*Śūnyatā*”²⁹, “*Brahman*”, “*Ātman*” o la negación de cualquier nombre posible. «Mientras que la existencia empírica del ser humano está marcada por el sufrimiento y la esclavitud debido al efecto ilusorio de su ignorancia espiritual, la iluminación espiritual revela una realidad eterna, en la que no pueden darse dualidad o limitación alguna. Puesto que la distinción entre objeto y sujeto no tiene cabida en ella, interpretarla resulta obviamente difícil. Ha sido descrita en el Vedānta como el autoconocimiento, en base a su calidad de consciencia inmediata no objetiva. Ha sido descrita por el budismo como Vacuidad, en función de su ausencia de determinación. También ha sido descrita como revelación de la Divinidad, en la medida en que

²⁷ «Verily, the name of that *Brahman* is the True» (*Chāndogya Upaniṣad* VIII.3.4).

²⁸ «La conciencia no es una manera de pensar o de sentir (en todo caso, no es eso exclusivamente), sino un poder de entrar en relación con la multitud de grados de la existencia, visibles o invisibles. Mientras mayor sea el desenvolvimiento de nuestra consciencia, mayor será su radio de acción y más numerosos serán los grados que sea capaz de alcanzar». Satprem, *Sri Aurobindo o la aventura de la consciencia*, Obelisco, Barcelona, 1989, p. 77.

²⁹ «Se habrían evitado muchas malas interpretaciones de la concepción Madhyamika de la vacuidad si se hubiera dado todo su peso a los términos que se emplean como sinónimos de vacuidad. Uno de los sinónimos más frecuentes es *No-dualidad* [...] Desde otro punto de vista, la vacuidad es llamada *Talidad*, porque uno toma la realidad tal como es, sin superponer sobre ella ninguna idea». E. Conze, *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 184.

puede ser concebida como la única fuente de la que puede surgir la totalidad de sujetos y objetos»³⁰. A pesar de los diversos nombres que los sabios-filósofos orientales atribuyeron a ese principio, el núcleo de las descripciones descansa precisamente en su carácter único. En Éxodo (3,14) leemos: «YO SOY EL QUE SOY». Y la *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* (I.4.10) proclama: «'I am *Brahman*'».

Los pensadores de la India empleaban el concepto de *Māyā*³¹ para referirse a la condición ilusoria del universo fenoménico. Eliot Deutsch, Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Hawaïi, señala: «*Mâyâ* existe cuando dejamos de Realizar la unidad de lo Real»³². En el *Yoga Vāsishtha*, uno de los tratados más importantes del vedānta advaita, leemos: «La ignorancia, *Mâyâ* oculta la verdad y crea esta diversidad [...] El que sabe que sólo *Brahman* es verdadero, es el que puede considerarse iluminado»³³. En la *Bhagavad gītā* (VII, 25) leemos: «Oculto por la *mâyâ* yóguica, no para todos me torno yo visible. El mundo sumido en el error no me conoce a mí, no-nacido, inalterable». Por su parte, Ken Wilber ha recogido un interesante relato que nos sirve para ilustrar la doctrina de *Māyā*:

Se cuenta de un hombre que, durante un viaje en autobús, se encontró con un viejecillo de aspecto tembloroso, el cual tenía en una mano una bolsa de papel e iba echando en ella trocitos de comida. Finalmente, el otro pasajero no pudo aguantar la curiosidad y le preguntó qué era lo que llevaba en la bolsa de papel.

—Una mangosta. Como debe usted saber, es un animal que puede matar serpientes.

—Pero, ¿por qué la lleva con usted?

—Es que soy alcohólico y necesito la mangosta para que espante a las serpientes cuando sufro un ataque de delirium tremens.

³⁰ C.G. Pande, “Dos dimensiones de la religión: reflexiones basadas en la experiencia espiritual y en las tradiciones filosóficas hindúes”, en E. Deutsch (ed.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona, 2001, p. 314.

³¹ *Māyā* tiene antecedentes en el *Ṛg Veda* (6.18.12 y 6.47.18), la *Svestāśvatara Upaniṣad* (4.2) y la *Bhagavad-Gītā* (4.67.14, 7.25-27).

³² E. Deutsch, *Vedānta Advaita. Una reconstrucción filosófica*, Etnos, Madrid, 1999, p. 39.

³³ E. Ballesteros (ed.), *Yoga Vāsishtha. Un compendio*, Etnos, Madrid, 1995, p. 189.

—¿Pero no sabe usted que esas serpientes son imaginarias?

—Sí, claro —replicó el viejo—, pero la mangosta también lo es.³⁴

Una de las analogías más frecuentes y paradójicas empleadas por los autores de la literatura de la *Prajñāpāramitā* (“Perfección de la Sabiduría”), las obras literarias más antiguas del mahāyāna, cuando intentan comunicar la doctrina de la Vacuidad es la de *Māyā*: «La iluminación suprema es como Mayá y sueño»³⁵. Por su parte, en el *Yuktishastika*, Nagārjuna, el máximo exponente de la escuela mādhyamaka del budismo mahāyāna, afirma: «Cuando uno percibe con su mente que la existencia es similar a un espejismo, a una ilusión mágica, uno (ya) no es (más) corrompido por las falsas doctrinas de un comienzo y de un fin»³⁶.

Si “salimos” de *Māyā*, un paisaje intelectual³⁷ y normativo caracterizado, entre otras cosas, por oclusiones, tachaduras, entonaciones, ocultaciones, laberintos, separaciones, oposiciones, énfasis, divisiones, ignorancia o ilusión, llegamos a una doctrina que proclama la realidad de un principio holístico, “sagrado”, inefable —y no una “quimera subjetiva”—, que permanece detrás de la pantalla siempre cambiante de un universo “de papel”³⁸, observando las peripecias que forman parte del drama de la vida en medio de la asombrosa diversidad de formas individuales y colectivas: «Pero si el mundo es holístico y holónico, ¿por qué no hay más personas que lo vean así? ¿Y por qué tantas disciplinas académicas lo niegan activamente? Si el mundo es total, ¿por qué tantas personas lo consideran fragmentado? Y ¿por qué, en última instancia, el mundo está roto, fragmentado, alienado y dividido?»³⁹. En las *Analectas* (VI, XV), Confucio formula las siguientes preguntas: «¿Quién puede salir por otro sitio que no sea la puerta? ¿Por qué será que los hombres no andan a lo largo del verdadero camino?».

³⁴ K. Wilber, *La conciencia sin fronteras*, Kairós, Barcelona, 1985, p. 106.

³⁵ D.T. Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen*, Tercera Serie, Kier, Buenos Aires, 1989, p. 266.

³⁶ F. Tola y C. Dragonetti, *ob.cit.*, p. 74.

³⁷ «El juego con conceptos es muy útil para el “pensar” abstracto, esto es, para aquel que se ha separado de la experiencia, pero es muy limitado para establecer nuestra comunión con la realidad». R. Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997, p. 20.

³⁸ «Lo que ves son árboles de papel, flores de papel, lunas de papel y estrellas de papel. Porque no vives en la realidad, sino en tus palabras y pensamientos [...] Desgraciadamente, vives una vida de papel y morirás una muerte de papel». A. de Mello, *¿Quién puede hacer que amanezca?* Sal Terrae, Santander, 1988, p. 54.

³⁹ K Wilber, *Una teoría de todo. Una visión integral de la ciencia, la política, la empresa y la espiritualidad*, Kairós, Barcelona, 2007, p. 69.

Los más representativos productos filosóficos expuestos y desarrollados por los filósofos de la Grecia antigua y que han definido los itinerarios más importantes de la actividad filosófica (sobre todo la occidental) así como el objeto de sus diversas disciplinas, son dualidades. El conocimiento dualista según el cual el universo se manifiesta en dos grandes capítulos: observador y observado, sujeto y objeto, es la fuerza motriz de la filosofía, la teología y la ciencia de occidente. «La filosofía occidental, en general, es la griega y la filosofía griega es la filosofía de los dualismos»⁴⁰.

Sin embargo, en otros ámbitos filosófico-religiosos florecieron las vigorosas semillas que plantaron sabios axiales⁴¹ y algunos filósofos y eruditos de la Antigüedad y Edad Media. Una de estas simientes, la de la no-dualidad entre el observador y lo observado, el cuestionamiento de la construcción mental sujeto-objeto por la que se ha deslizado la filosofía y la ciencia occidentales, no sólo prendió, sino que evolucionó de tal modo que facilitó la gestación de una importante variedad de intuiciones, creencias, doctrinas, tratados, pensadores, grupos y movimientos de una gran envergadura filosófica.

La no-dualidad es una pieza clave de la organización del pensamiento de la escuela vedānta advaita⁴² hindú, los grupos mādhyamaka y yogācāra del Budismo mahāyāna y ciertas corrientes del Taoísmo. En efecto, para estos importantes sectores del pensamiento oriental existe un único principio, aunque ninguno de ellos «rechaza de plano el mundo dualista “relativo” con el que tan familiarizados nos hallamos y que terminamos confundiendo con el “sentido común”, el mundo en tanto colección de objetos discretos que interactúan causalmente en el espacio y en el tiempo. Lo que estos sistemas afirman, por el contrario, es la existencia de una forma no-dual de experimentar el mundo, una modalidad más real y elevada que la modalidad dualista que los occidentales damos por sentada»⁴³. En efecto, el despertar a la conciencia no dual, no quiere decir que nuestro mundo desaparezca. Sencillamente adquiere un nuevo significado. El esfuerzo de comprensión está dirigido a intuir la unidad de todo lo existente⁴⁴. Recordemos aquí las enigmáticas palabras de un maestro oriental: «Antes de llegar al Zen, las montañas eran sólo montañas, los ríos sólo ríos, los

⁴⁰ K. Wilber, *El espectro de la conciencia*, ed. cit., pp. 36-37.

⁴¹ La mayoría de las tradiciones sapienciales aparecieron en el periodo que Karl Jaspers denominó la “Era Axial”, aproximadamente entre los años 900 a 200 a.C.

⁴² Sistema no dualista del Vedānta.

⁴³ D. Loy, *No dualidad*, Kairós, Barcelona, 2000, p. 17.

⁴⁴ «Es indivisible y, como si estuviera dividido, reside en los seres» (*Bhagavad Gītā* XIII, 16).

árboles sólo árboles. Cuando profundicé en el Zen, las montañas ya no eran montañas, los ríos ya no eran ríos, los árboles ya no eran árboles. Pero cuando alcancé la iluminación, las montañas volvieron a ser sólo montañas, los ríos volvieron a ser sólo ríos y los árboles sólo árboles»⁴⁵. Finalmente, en la mística musulmana encontramos el siguiente mensaje: «"Por mucho que te alejes –se nos responde– es al punto de partida a donde vas a llegar de nuevo", como la punta del compás volviendo sobre sí misma. ¿Se trata, simplemente de salir de uno mismo para llegar a uno mismo? De ningún modo. Entre la salida y la llegada, un gran acontecimiento lo habrá transformado todo; el *yo* que se vuelve a encontrar allí es el que está más allá de la montaña de *Qáf*, un yo superior»⁴⁶.

La doctrina de la no-dualidad, aquella en la que se trasciende toda diferencia entre el sujeto y el objeto, el escenario idóneo para llegar a comprender y experimentar la naturaleza no-dual de la "Realidad", forma parte del quehacer filosófico-religioso (no exento de imaginación, creatividad e intuición) más antiguo de la India. En efecto, en el "Himno de la Creación" del *Rg Veda* (10,129) leemos: «No existía la muerte, ni existía lo inmortal, ni signo distintivo de la noche y del día. Sólo el Uno respiraba, sin aire, por su propia fuerza. Aparte de él no existía cosa alguna». En esta estrofa del célebre himno védico está expresado ya el pensamiento que a través de los siglos va a determinar toda la reflexión de algunos de los más importantes pensadores y sabios-maestros de la India: "el Uno sin segundo": «En este himno es posible distinguir la quintaesencia del no dualismo. Todas las cosas se remontan a un único principio»⁴⁷.

Las *Upaniṣad* repiten las catas ensayadas por los sabios-poetas védicos para establecer la naturaleza de "aquello que era en el principio". En la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (II. 4.14) leemos: «"For where there is duality as it were, there one smells another, there one sees another, there one hears another, there one speaks to another, there one thinks of another, there one understands another. Where, verily, everything has become the Self, then by what and whom should one smell, then by what and whom should one see, then by what and whom should one hear, then by what and to whom should one speak, then by what and on whom should one think, then by what and whom should one understand?

⁴⁵ J. White (ed.), *Qué es la iluminación*, Kairós, Barcelona, 1989, pp. 22-23.

⁴⁶ H. Corbin, "Mundus imaginalis, lo imaginario y lo imaginal (I)", en *Axis mundi* (4), 1995, p. 38.

⁴⁷ T.M.P. Mahadevan, *Invitación a la filosofía de la India*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 22.

By what should one know that by which all this is known? By what, my dear, should one know the knower?»; «When, to one who knows, all beings have, verily, become one with his own self, then what delusion and what sorrow can be to him who has seen the oneness?» (*Īśā Upaniṣad* VII); «(*Turiya* is) not that which cognises the internal (objects), not that which cognises the external (objects), not what cognises both of them, not a mass of cognition, not cognitive, not non-cognitive. (It is) unseen, incapable of being spoken of, ungraspable, without any distinctive marks, unthinkable unnameable, the essence of the knowledge of the one self, that into which the world is resolved, the peaceful, the benign, the non-dual, such, they think, is the fourth quarter. He is the self; He is to be known» (*Māṇḍukya Upaniṣad* VII).

Comprometidas con la experiencia de la no-dualidad, las *Upaniṣad* no proporcionan un conjunto sistemático ni presentan un único cuerpo doctrinario, sino que condensan largos, laboriosos y distintos afanes especulativos e imaginativos; pero en ellas se afirma que en la realidad última no es posible encontrar diversificación de ninguna clase. La pluralidad y la heterogeneidad son sólo aparentes, afirman los sabios-filósofos de las *Upaniṣad*. En el mundo no hay diversidad. Irá de muerte en muerte quien aquí perciba lo que parece diversidad; *Brahman* es lo absolutamente distinto del esto y del aquello, precisamente porque es lo absoluto. A toda determinación que del *Brahman* se intente, la *Upaniṣad* responderá *neti neti* (“no esto, no esto”).

La formulación de la no-dualidad en las *Upaniṣad* está íntimamente relacionada con el horizonte semántico que se desprende de las palabras *Ātman* y *Brahman*. Esos dos conceptos, así como su identidad final *Brahman* comenzaron por significar una forma concreta de plegaria para terminar refiriéndose a la fuente última de todas las cosas, el ser absoluto e inefable. Por su parte, *Ātman* parece estar asociado en un primer momento con la respiración y con el hálito vital, para convertirse luego en un sinónimo del sustrato último de la vida individual, el “sí mismo” o ser interior de toda criatura.

En resumen, el núcleo de las *Upaniṣad* se asienta pues en una posición que suele formularse en términos de la identidad existente entre *Ātman* y *Brahman*, y que también se halla implícita en el célebre enunciado: «That which is the subtle essence (the root of all) this whole World has for its self. That is the true. That is the self. That art thou» (*Chāndogya Upaniṣad* VI.8.7); «All this is, verily, *Brahman*. This self is *Brahman*» (*Māṇḍukya Upaniṣad* II).

Por su parte, la escuela vedānta advaita hindú incluye la idea del mundo percibido como *Māyā* y la confirmación de la existencia de una “realidad única más allá de los dualismos”. En palabras de Ramana Maharshi, uno de los grandes místicos contemporáneos del hinduismo, «este estado trasciende al que ve y lo visto. Donde no hay nada que ver tampoco hay espectador alguno. El ahora está viendo todo esto deja de existir y lo único que queda es el Ser»⁴⁸. Por su parte, Sri Nisargadatta Maharaj, uno de los principales maestros de la filosofía advaita en este siglo, declara: «Cuando digo “yo soy”, no quiero decir una entidad separada con un cuerpo como núcleo. Quiero decir la totalidad del ser, el océano de la consciencia, la totalidad del universo, todo lo que es y conoce. No tengo nada que desear puesto que siempre estoy completo»⁴⁹.

La caracterización no dual de la “Realidad” también está presente en el Taoísmo filosófico. Zhuang zi declara acerca de esta “Realidad” única, más allá del dualismo y de términos opuestos, lo siguiente: «No hay nada que no sea *eso*; no hay nada que no sea *eso*. Lo que no puede ser visto por *eso* (la otra persona) puede ser conocido por mí. Es por eso que digo, *esto* emana de *eso*; *eso* también deriva de *esto*. Esta es la teoría de la interdependencia de *esto* y *eso* (relatividad de los patrones).

No obstante, la vida surge de la muerte, y viceversa. Las posibilidades surgen de las imposibilidades y viceversa. Siendo este el caso, el sabio verdadero rechaza todas las distinciones y se refugia en el Cielo (Naturaleza). Porque uno puede basarlo en *esto*, aunque *esto* es también *eso* y *eso* es también *esto*. *Esto* también tiene su bien y su mal, y *eso* también tiene su mal y su bien. ¿Existe entonces realmente una distinción entre *esto* y *eso*? Cuando *esto* (subjetivo) y *eso* (objetivo) están sin sus correlativos, ese es el verdadero “eje del Tao”. Y cuando ese Eje pasa por el centro donde convergen todos los Infinitos, las afirmaciones y las negaciones se mezclan por igual en Uno infinito»⁵⁰. «Si no hay otro, no hay yo; si no hay yo, no hay nada que pueda manifestarse» (*Zhuang zi* II, II). «(El Cielo y el hombre son uno), y no importa si el hombre gusta de ello o deja de gustar, que todo es uno» (VI, I). «Si alguien [...] conoce que la vida y la muerte, y el tener y el perder, son una y la misma cosa, a ése tendré por amigo» (VI, V). Y el *Tao te ching* (XXV) advierte: «Hay una cosa

⁴⁸ Sri Ramana Maharshi, *Día a día con Bhagavân*, Etnos, Madrid, 1995, p. 303.

⁴⁹ Sri Nisargadatta, *Yo soy Eso. Conversaciones con Sri Nisargadatta Maharaj*, Sirio, Málaga, 2003, p. 226.

⁵⁰ Lin Yutang, *Sabiduría china*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1959, pp. 72-73.

confusamente formada anterior al Cielo y a la Tierra. ¡Silenciosa, ilimitada! De nada dependen y no sufre mudanza, puede ser tenida por madre del mundo. Su nombre desconozco, la denominan Tao»; «Cuando el cielo y la tierra estaban unidos se desprendía dulce rocío [...] Empezaron las jerarquías y con ellas los nombres (títulos); habiendo aparecido los nombres, habrá que saber detenerse; sabiendo detenerse, se excusará todo daño» (XXXII). También en el siguiente pasaje del *Lie zi* encontramos referencias claras a la no-dualidad: «Al cabo de siete años hubo otro cambio. Dejé que mi mente lo reflejara pero ya no se ocupó de fijar lo correcto y lo incorrecto. Dejé que mis labios pronunciaran lo que querían, pero ya no hablaron de ganancia o pérdida... Al cabo de nueve años mi mente dio rienda suelta a sus reflexiones, mi boca dio paso a su discurso. Entre lo correcto y lo incorrecto, la ganancia y la pérdida, no hizo distinción, tampoco entre tocarme a mí o a otros... Lo Interno y lo Externo se fundieron en la Unidad»⁵¹.

Para entrar en el reino de los cielos, el *Evangelio según Tomás* sugiere “hacer de dos uno”: «Ellos le dijeron: Entonces, volviéndonos pequeños, ¿entraremos en el Reino? Jesús les dijo: Cuando (ὅταν) hagáis de dos uno, y cuando hagáis lo que está dentro como lo que está fuera y lo que está fuera como lo que está dentro, y lo que está arriba como lo que está a bajo, y cuando (ὅρα) hagáis, el macho con la hembra, una sola cosa [...] entonces (τότε) entraréis (en el Reino)»⁵². Dicho de otro modo, «el conocedor debe convertirse en lo conocido»⁵³. Finalmente, en Isaías (11,6-9) leemos: «Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará. La vaca pacerá con la osa, y las crías de ambas se echarán juntas, y el león como el buey, comerá paja. El niño de teta jugará junto a la hura del áspid, y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco. No habrá más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque está llena la tierra del conocimiento de Yavé».

El budismo mahāyāna está plagado de advertencias contra las tendencias dicotomizadoras de la mente y de referencias a la no dualidad entre el sujeto y el objeto. En *Chatustava. Los cuatro himnos de alabanza a Buda de Nagarjuna* leemos: «De acuerdo con la verdad suprema no existe en este mundo ni el

⁵¹ A. Watts, *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona, 1995, p. 131.

⁵² J. Perigordi (dir.), *El Evangelio según Tomás*, Siete y Media editores, Barcelona, 1981, pp. 33-34.

⁵³ A. Silesius, *El peregrino querúbico*, Siruela, Madrid, 2005, p. 95.

conocedor ni lo cognoscible»⁵⁴. La literatura del grupo yogāchāra abunda en pasajes que afirman explícitamente la identidad entre el sujeto y el objeto. Los siguientes razonamientos de Vasubandhu, uno de los grandes eruditos de la escuela Yogācāra, son, posiblemente, los más conocidas a este respecto: «Where there is an object there is a subject, but not where there is no object. The absence of an object results in the absence also of a subject, and not merely in the absence of grasping. It is thus that there arises the cognition which is homogeneous, without object, indiscriminate and supramundane. The tendencies to treat object and subject as distinct and real entities are forsaken, and thought is established in just the true nature of one's own thought»⁵⁵. Por su parte, en un fragmento del *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* («El Despertar de la fe en el gran vehículo»), Áśvaghōṣa afirma: «The non-duality of mind and matter, spirit and body is the basic concept of this text and a common presupposition of Mahayana Buddhism»⁵⁶.

Asimismo, en el budismo zen advertimos la doctrina de la no-dualidad: «Abandonad esos erróneos pensamientos que conducen a falsas distinciones. No hay ni “yo” ni “el otro”. No hay ni “malos deseos”, ni “cólera”, ni “odio”, ni “cariño”, ni “triunfo”, ni “fracaso”. Con que sólo renunciéis al error del pensamiento intelectual o conceptual, vuestra naturaleza exhibirá su prístina pureza, pues sólo ésta es la manera de obtener la iluminación»⁵⁷. Para el maestro del zen Yasutani, «jamás se puede alcanzar la iluminación a través de la inferencia, la cognición o la conceptualización. ¡Dejen de aferrarse a estas formas de pensar! [...] Cuando se abrigan conceptos filosóficos o creencias e ideas religiosas de uno u otro tipo también somos como fantasmas, pues inevitablemente uno se ata a esto. Sólo cuando la mente está vacía de esas abstracciones existe la verdadera independencia y libertad»⁵⁸. Por su parte, Nāgārjuna afirma: «La naturaleza propia de todas las cosas es semejante a una imagen reflejada; su esencia, pura, calma, es carente de dualidad, igual a la realidad absoluta»⁵⁹.

La meta pues más elevada concebible para un ser humano en el contexto de las grandes tradiciones sapienciales no duales de oriente es la liberación. Ahora bien, ¿de qué tenemos que liberarnos? Siguiendo las orientaciones de las citadas

⁵⁴ F. Tola y C. Dragonetti, *ob.cit.*, p. 167.

⁵⁵ E. Conze (ed.), *Buddhist Text Through the Ages*, Bruno Cassirer, Oxford, 1954, p. 210.

⁵⁶ Y.S. Hakeda (ed.), *ob.cit.*, p. 72.

⁵⁷ J. Blofeld (ed.), *Enseñanzas zen de Huang Po*, Diana, México, 1976, p. 111.

⁵⁸ P. Kapleau, *Los tres pilares del zen*, Árbol Editorial, Méjico, 1990, p. 104.

⁵⁹ F. Tola y C. Dragonetti, *Budismo mahayana*, Kier, Buenos Aires, 1980, p. 133.

Sabidurías, de todo aquello que creemos ser y que, en realidad, varados en el océano de la dualidad, sólo éramos en parte. Esa limitación es a su vez la causa de nuestros recurrentes sentimientos de separación, dolor, miedo, impermanencia y, en último término, del sentimiento que nos hace experimentar la vida como algo fugaz, problemático, descorazonador y absurdo. «La ignorancia, *Mâyâ*, oculta la verdad y crea esta diversidad, pero no conoce su propia naturaleza. Eso es lo verdaderamente extraño y sorprendente. Mientras uno no indaga en su propia naturaleza, *Mâyâ* gobierna nuestros pasos; en el momento en que investigamos nuestra propia naturaleza, desaparece como si nunca hubiera existido»⁶⁰. La liberación es pues la destrucción de la ignorancia y la amnesia espirituales y la realización de la no-dualidad.

4. Conclusiones

Como parte final de la tarea que nos hemos propuesto en este artículo queremos dejar constancia de nuestra intención que no ha sido ni más ni menos que mostrar un ámbito abierto y lleno de posibilidades interpretativas de una premisa básica de la organización del pensamiento de un núcleo importante del quehacer filosófico-religioso ajeno al nuestro, a saber, la doctrina de la no-dualidad. Por otro lado, hemos descubierto que esta aventura no ha sido ni unidimensional ni homogénea, por el contrario, han ido apareciendo matices, tendencias, perspectivas muchas veces “contradictorias”. Asimismo, hemos intentado dejar diseñada la posibilidad de considerar un suceso ajeno a nuestro mundo intelectual “único e incontrovertible” y situarlo en la cima de nuestro análisis. Por último, queremos dejar constancia de los beneficios que se obtienen al conocer las reflexiones nacidas en otros universos intelectuales que por razones diversas muchos estudiosos, sobre todo occidentales, no han tenido en consideración.

En resumen, se trata de dialogar, tender puentes, compartir y dar rienda suelta al espíritu crítico. Enérgico, pero muy ilustrativo es el discurso del Buddha a los miembros del clan Kālāma, en el que les invita, entre otras cosas, a poner en marcha el espíritu crítico: «Kālāmas, ¡no os guiéis por lo que habéis oído de la tradición, ni por la opinión común y la autoridad de las escrituras, ni

⁶⁰ E. Ballesteros (ed.), *ob.cit.*, p. 189.

por las especulaciones y conclusiones, ni por atractivas teorías o ideas favoritas, ni por la impresión de méritos personales (del maestro en cuestión), ni por la autoridad del maestro! Sino más bien, cuando discernáis por vosotros mismos: estas cosas son insanas, rechazables, son aborrecidas por el sabio, y conducen, cuando se realizan, al infortunio y al sufrimiento” —entonces Kālāmas, deberíais rechazarlas... Y cuando discernáis por vosotros mismos: “estas cosas son sanas, aceptables, son alabadas por el sabio y conducen, cuando son realizadas, a la buena fortuna y a la felicidad” —entonces Kālāmas, deberíais adoptarlasy⁶¹.

⁶¹ H. W. Schumann, *Buda*, Ariel, Barcelona, 2002, p. 211.

Bibliografía

- BALLESTEROS, E. (ed.) (1995). *Yoga Vâsishtha. Un compendio*, Etnos, Madrid.
- BROWN, G.S. (1969). *Laws of form*, George Allen and Unwin, Londres.
- CAPRA, F. (1984). *El Tao de la física*, Luis Cárcamo, Madrid.
- CASACUBERTA, D. (2011). “Reencuentros más allá de las etiquetas”, en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 47, p. 221-228.
- COOMARASWAMY, A. K. (1997). *Hinduismo y budismo*, Paidós, Barcelona.
- (2007). *Las ventanas del alma*, Sanz y Torres, Madrid.
- CONZE, E. (1978). *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, Méjico.
- CORBI H. CORBIN (1995). “Mundus imaginalis, lo imaginario y lo imaginal (I)”, en *Axis mundi*, 4, pp. 37-48.
- DEUTSCH, E. (1999). *Vedânta Advaita. Una reconstrucción filosófica*, Etnos, Madrid.
- EINSTEIN, A. (2000). *Mis ideas y opiniones*, Bon Ton, Barcelona.
- ELIADE, M. (1979). *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid.
- ESQUIVEL, L. (2000). *El libro de las emociones. Son de la razón sin corazón*, Plaza y Janés, Barcelona.
- EVANS-WENTZ, W.Y. (1998). *El libro tibetano de la gran liberación*, Kier, Buenos Aires.
- (1975). *Yoga tibetano y doctrinas secretas o los siete libros de la sabiduría del Gran Sendero*, Kier, Buenos Aires, 1975.
- FREUD, S. (1974). *Obras completas*, tomo VIII, Biblioteca Nueva, Madrid.
- GLASENAPP, H. VON (1974). *El budismo una religión sin Dios*, Barral, Barcelona.
- MAHADEVAN, T.M.P. (1991). *Invitación a la filosofía de la India*, Fondo de Cultura Económica, Méjico.
- PANDE, C.G. (2001). “Dos dimensiones de la religión: reflexiones basadas en la experiencia espiritual y en las tradiciones filosóficas hindúes”, en DEUTSCH, Eliot (ed.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kairós, Barcelona.
- GOVINDA, A. (1980). *Fundamentos de la mística tibetana*, Eyras, Madrid.
- JAMES, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona.
- HAKEDA, Y.S. (ed.) (1967). *The Awakening of Faith attributed to Ásvaghosha*, Columbia University Press, Nueva York.
- KABIR (1975). *Cien poemas de Kabir*, Diana, México.

- KAPLEAU, P. (1990). *Los tres pilares del zen*, Árbol Editorial, Méjico.
- LIN YUTANG (1959). *Sabiduría china*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires.
- LOY, D. (2000). *No dualidad*, Kairós, Barcelona.
- MELLO, A. De (1988). *¿Quién puede hacer que amanezca?* Sal Terrae, Santander.
- NISARGADATTA MAHARAJ (2001). *Ser*, Sirio, Málaga.
- OUSPENSKY, P.D. (1979). *Fragmentos de una enseñanza desconocida*, Hachette, Buenos Aires.
- PANIKKAR, R. (1997). *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid.
- PÉREZ ARROYO, J. (ed.) (2002). *Los cuatro libros*, Paidós, Barcelona.
- PERIGORDI, J. (dir.) (1981). *El Evangelio según Tomás*, Siete y Media editores, Barcelona.
- PRECIADO, I. (ed.) (2006). *Tao Te Ching. Los Libros del Tao*, Trotta, Madrid.
- (ed.) (1996). *Zhuang zi*, Kairós, Barcelona.
- RADHAKRISHNAN, S. (ed.) (1997), *The Principal Upaniṣads*, Harper Collins, Nueva Delhi.
- RAMANA MAHARSHI (1995). *Día a día con Bhagavân*, Etnos, Madrid.
- ROMÁN, M.T. (2009). “El desmembramiento en las grandes sabidurías orientales”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, pp. 131-146.
- (2010). “Una aproximación a las sabidurías orientales no duales”, en *Éndoxa*, pp.103-127.
- (2012). “Reflexiones sobre el silencio y el lenguaje a la luz de oriente y occidente”, en *Dáimon*, pp. 53-65.
- SATPREM (1989). *Sri Aurobindo o la aventura de la consciencia*, Obelisco, Barcelona.
- SCHUMANN, H.W. (2002). *Buda*, Ariel, Barcelona.
- SILESIIUS, A. (2005). *El peregrino querúbico*, Siruela, Madrid.
- SMUTS, J. (1926). *Holism and evolution*, Nueva York, Macmillan.
- SUZUKI, D.T. (1989). *Ensayos sobre budismo zen*, Tercera Serie, Kier, Buenos Aires.
- TOLA, F. (ed.) (1968). *Himnos del Rig Veda*, Sudamericana, Buenos Aires.
- (ed.) (1977). *Bhagavad-Gîtâ*, Monte Ávila, Caracas.
- TOLA, F.; DRAGONETTI, C. (1990). *Nibilismo budista. La doctrina de la vaciedad*, Premià, Méjico.
- (2003). «El vedismo. Los Vedas. Lo Uno como origen de todo el orden cósmico», En *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, pp. 217-241.

- VAUGHAN, F. (1997). *Sombras de lo sagrado. Más allá de las trampas e ilusiones del camino espiritual*, Gaia, Madrid.
- WATTS, A. (1995). *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona.
- WHITE, J. (ed.) (1989). *Qué es la iluminación*, Kairós, Barcelona.
- WILBER, K. (1985). *La conciencia sin fronteras*, Kairós, Barcelona.
- (1990). *El espectro de la conciencia*, Kairós, Barcelona.
- (2007). *Una teoría de todo. Una visión integral de la ciencia, la política, la empresa y la espiritualidad*, Kairós, Barcelona.

Recibido: 21/05/2013

Aceptado: 12/08/2016

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



**FUNDAMENTOS ÁUREOS DE LA TEORÍA
POLÍTICA PLATÓNICA:
SOBRE EL MITO DEL ‘POLÍTICO’ Y LA
TRADICIÓN RELIGIOSA**

**THE GOLDEN-AGE FOUNDATIONS OF PLATONIC
POLITICAL THEORY:
REGARDING THE MYTH OF THE ‘STATESMAN’
AND THE RELIGIOUS TRADITION**

DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE¹

Facultad de Geografía e Historia

UNED

RESUMEN: El presente artículo pretende, tras pasar revista a la bibliografía existente y al estado de la cuestión sobre el mito del *Político* de Platón, proponer en primer lugar una nueva lectura de este a la luz de la tradición religiosa griega y, concretamente, del *Leitmotiv* hesiódico del mito de las edades del hombre. En segundo lugar, la comparación de este mito y su trasfondo religioso con otros diálogos políticos del filósofo ateniense, notablemente con las *Leyes*, revela a nuestro ver a una insistencia en las nociones de la edad de oro y del gobierno divino como ideal político. Considerar este pasaje del *Político* como un fundamento en el nivel mítico y alusivo para estas nociones en otros diálogos de Platón (sobre todo en las *Leyes*)

¹ Departamento de Historia Antigua. E-mail: dhdelafuente@geo.uned.es

permitiría, si nuestra hipótesis de trabajo se confirma, ilustrar la interacción del proyecto político global del filósofo con el recurso a la tradición religiosa y con los ejemplos míticos de otros diálogos políticos.

PALABRAS CLAVE: Filosofía Antigua, Platón, *Político*, Mito de la Edad de Oro

ABSTRACT: This contribution aims to briefly review the literature and state of the art regarding Plato's Myth of the *Statesman* and to propose, first, a new reading of this myth in the light of the ancient Greek religious tradition and, specifically, of the *Leitmotiv* of the Hesiodic Myth of the Ages of Man. Second, we will present a comparison of this myth and its religious background with other political dialogues of the Athenian philosopher, notably with the *Laws*, which could indicate the notion of the Golden Age and of divine government as a political ideal. The consideration of this passage of the *Statesman* as a foundation on the mythical and allusive levels for these notions in other dialogues of Plato (especially in the *Laws*) would, if our working hypothesis is confirmed, illustrate the interaction of the global political project of the philosopher and the use of religious tradition and mythical examples in other political dialogues.

KEYWORDS: Ancient Philosophy, Plato, *Statesman*, Myth of the Golden Age

1. Introducción: el mito del político en su contexto

Esta contribución propone una relectura del conocido mito que inserta Platón en el *Político* a la luz de los elementos de la tradición mítica y religiosa griega revisando las distintas propuestas interpretativas y realizando una comparación con el tópico de la edad de oro. El mito se encuentra, como es sabido, en un diálogo que versa ante todo sobre la buena *techné politiké* y las características que deben adornar a quien la ejerce, el *politikos*. Nuestra propuesta quiere ver en este mito una evocación de la cosmología, la historia mítica y la utopía que trasmite la tradición religiosa griega en un contexto político, postulando una influencia de la teología griega en la filosofía política de Platón y, en concreto, la presencia determinante del *Leitmotiv* religioso tradicional del mito de la edad de oro (que aparece en *Trabajos y días* de Hesíodo) en el último pensamiento político del filósofo ateniense.

Después de los numerosos intentos interpretativos de este controvertido pasaje, notablemente y entre otras las lecturas de Skemp (1952), Vidal-Naquet [1978], Castoriadis [2004], Rowe (1995, 2002 y 2010), Brisson (1995) Santa Cruz (2002), Horn (2002), Lisi (1985 y 2004), El Murr (2010 y 2014), y Montserrat (2014), aquí se defenderá que todavía hay que seguir releendo el mito del *Político* en comparación con las fuentes religiosas y las tradiciones utópicas de la literatura griega, algunas de ellas descuidadas, que pueden arrojar luz sobre su intención y su lugar en el pensamiento político de Platón, entre la *República* y las *Leyes*. Así, en una primera sección de esta contribución se revisarán los elementos básicos del mito examinando aquellos aspectos que coinciden con la tradición literaria del *topos* de la Edad de Oro. Hay que dar cuenta en este proceso de las transformaciones de este tema literario y religioso tras la época arcaica y su paso de teleología religiosa a antropología histórica y, finalmente, a tópico político y utópico entre los siglos V y IV a.C. En una segunda sección de esta propuesta esta tradición subyacente tras el propio mito del *Político* de Platón se pondrá en relación con otros pasajes paralelos del pensamiento político del último Platón y, en concreto, con las *Leyes*, una comparación que acaso pueda contribuir a aclarar algunas de las perplejidades que ha creado este mito en la historia de su interpretación. Con este recorrido, en fin, se pretende revalorizar la interpretación del mito de un pasado edénico de la humanidad como un tópico político a la luz de la tradición que, desde la época de la tiranía hasta las postrimerías de la Guerra del Peloponeso, hizo un constante uso propagandístico de este tema y, a partir de ahí, reinterpretar el pasaje en cuestión del *Político* comparándolo con la presencia de ideas recurrentes sobre el mito de las edades y sobre los fundamentos divinos del poder político en otros lugares clave del pensamiento de Platón.

2. Elementos religiosos y cosmológicos del mito del *Político*

Ante todo, procede recordar a modo de resumen de qué manera se aborda el recurso al mito del gobierno divino y de la edad de oro en el *Político* de Platón. El mito en cuestión se inserta en la discusión después de que el Extranjero de Elea haya tratado de ofrecer una primera definición de la figura del político. En efecto, en un momento de la conversación, que avanza hacia el *horismos* del

hombre de estado mediante el procedimiento de la diairesis, se llega a definir al *politikos* como un “pastor de hombres” (267a-d). Con ello, obviamente, se sigue también una conocida tradición literaria, en el mundo griego, que se remonta a Homero y a su epíteto para caudillos legendarios como Agamenón y que, más allá todavía, recoge una antigua metáfora política muy presente en el mundo semítico y en el antiguo Oriente.

En este punto del diálogo, sin embargo, esta definición llamémosle tradicional aparece como insuficiente, por lo que se opta a continuación por introducir una interesante digresión que propone una explicación mítica de los orígenes para proporcionar una nueva vía que pueda ofrecer resultados satisfactorios. En efecto, ante la vía agotada o interrumpida que se plantea en el desarrollo de la diairesis, el Extranjero de Elea emprende “un nuevo camino” en su conversación con el Joven Sócrates, una senda que ha de ser tomada “desde el principio” (ἐξ ἄλλης ἀρχῆς δεῖ καθ’ ἑτέραν ὁδὸν πορευθῆναι τινα 268d5). Este camino, “otro” y a la vez “segundo”, consiste, como se dice explícitamente, en el recurso a la narración de un largo mito (μεγάλου μύθου 268d8).

La elección del vocabulario de este segundo intento ya ilustra que las peculiaridades de la vía del mito desde su propia introducción, por lo que debemos reparar preferentemente en ello para entender su nivel alusivo. La consideración de la vía del mito es la de ser “casi un juego” (Σχεδὸν παιδιὰν 268d9), de manera que se juzga sin duda especialmente apta para el interlocutor, cuya edad juvenil no está lejos de la de los juegos infantiles (πάντως οὐ πολλὰ ἐκφεύγει παιδιᾶς ἔτη 268e). Pero, aparte de tratarse de una referencia obvia a la edad del Joven Sócrates, hay que subrayar otras dos implicaciones de este preámbulo a la narración mítica. Por un lado, el mito requiere de una atención especial, distinta del razonamiento diairético precedente, por parte del oyente, que ha de ser moldeado o educado “desde el principio”, como en la infancia, y ha de prestar oídos al relato con una actitud distinta, semejante a la de los niños que oyen un cuento (τῷ μύθῳ μου πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν, καθάπερ οἱ παῖδες, 268e4). Se depone así la actitud del razonamiento discursivo y el *nous* pasa a orientarse ante el narrador de muy diversa forma. Por otro lado, la utilización de la metáfora del juego indica, seguramente, un apunte coincidente con otros pasajes de Platón que, lejos del plano de la broma o la ironía, alude a la seriedad filosófica del mensaje que viene a continuación. Es decir, que el mito que se va a narrar constituye un *exemplum* para salir del atolladero filosófico en el que se ha detenido la conversación frustrada tendente a la definición del *aner politikos*. Además de la alusión al “juego”, otras indicaciones sobre el nivel de conocimiento y

percepción que requiere el discurso mítico que va a emprender el Extranjero de Elea, y sobre las que volveremos al final; son el “sueño” (277d3-4: ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα πάντ’ αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν) y la “visión” (291b5: εἰκοις γὰρ ἄτοπόν τι καθορᾶν). En este sentido, tras el estado de ánimo especial y propio del mito que se sugiere –y que adoptan tanto el narrador, al contar, en palabras de Marcel Detienne, esas viejas historias de la tribu que habitan “en el país de la memoria”, como el joven interlocutor, al que se pide un cambio de actitud al escucharlas–, cabe recordar aquí el pasaje clásico en Platón acerca de la consideración de la seriedad y el juego, al que se refiere la *Carta VII* 344c. Estas características introductorias deberían, por lo menos, ponernos en guardia con respecto a las implicaciones de este interludio mítico en el discurso filosófico, que en absoluto lo invalida como lectura irónica o paródica, sino que, antes al contrario, y como todos los “juegos” platónicos explicados por medio de un mito, tiene consecuencias profundas para la educación del alma del joven oyente.

A grandes rasgos, el mito del *Político* describe en tono legendario la historia del universo, dividida en dos periodos cosmológicos distintos: durante el primero los hombres y el cosmos entero están al cuidado de la divinidad; en el transcurso del segundo período, cuando el dios se desentiende de ellos, surge la necesidad de ciertas regulaciones, entre las que se encuentra el arte de la política, que sirve para suplir la falta del gobierno divino. Se recrea así con acentos cosmogónicos e intención político-propedéutica, al hablar de la primera etapa, una época mítica en que los hombres eran felices y casi perfectos bajo el gobierno del dios. En esta primera etapa, que será especialmente de nuestro interés por la idea tradicional de la edad de oro de eterno retorno, se constatan diversos elementos de la narrativa mítica y del folklore referidos a aquella feliz edad en diversas tradiciones míticas: por ejemplo, el sol realiza un curso inverso al actual, los hombres nacen ancianos y su vida corre hacia la infancia, hay abundancia de recursos, justicia equitativa y buen gobierno, convivencia en paz con los animales, vegetarianismo utópico, etc.

El mito de esta edad de oro bajo el gobierno del dios en el *Político* recoge claramente el viejo motivo de la tradición literaria y religiosa representada en el mundo griego por las cinco edades de Hesíodo en *Trabajos y días*. Para entender la carga filosófica del mito del *Político* la primera labor indispensable es contextualizarlo en su marco literario, cosa que se ha pasado por alto las más de las veces en la polémica erudita que demuestran muchos de los artículos citados más arriba. La discusión académica acerca de las fases de la historia universal a las que alude el mito platónico y, en concreto, de la raza de hombres que habita en cada revolución del mundo, sus condiciones de vida y su gradación, ha sido

muy intensa en los últimos decenos. En nuestra opinión, lo más interesante de este debate consiste en examinar la relación con el mito tradicional de la Edad de oro, o edad de Crono en la mitología y la literatura griegas y en constatar en qué sentido y con qué objetivo ha modificado Platón las cinco edades hesiódicas –fruto ya de por sí de una innovación literaria con plena intencionalidad épica, pues, como se verá, en el mito originario son tres (Baldry 1954)– en una estructura de dos o tres fases cósmicas, dependiendo de la teoría que se siga.

En primer lugar, en cuanto a la tripartición de las edades, que transmitía también el aristotélico Dicearco de Mesina en su versión agrícola, y Hesíodo en la religiosa, según los esquemas antiguos que subyacen al mito de las cinco razas humanas de *Trabajos y Días*, hay que decir que desempeña obviamente un papel fundamental en el pensamiento político de Platón. La estructura tripartita es, por lo demás, un esquema profundamente arraigado en el pensamiento griego, de raigambre indoeuropea (Dumézil, 1941 y 1999; Alvarado 1993). El filósofo, como es bien sabido, la enmarca en un sistema más ambicioso que incluye una definición del alma humana y del estado ideal. El reflejo de la antigua tripartición de las razas, con sus nombres de metal en gradación preciosa –oro, plata y bronce– se deja sentir en la *República* en cuanto a los tipos de alma y sus funciones (III 414a-415d) y también en cuanto a las constituciones, cuando se encarga a los gobernantes, combinando estos metales, “aquilatar las razas hesiodeas” (VIII 547a-b) y tender hacia “la antigua constitución”, es decir, “un término medio entre la aristocracia y la oligarquía” (547 c)². Las cinco razas simplificadas en tres grupos han perdurado también en los tres tipos de gobierno de las ciudades en el *Político* (291d), y, en general, en las funciones del alma, las del individuo en sociedad y las virtudes, conformando un conocido ciclo de decadencia y retorno que, en este diálogo hay que armonizar con una doble revolución del universo³.

En segundo lugar, es interesante constatar cómo Platón, que conoce bien el mito y lo usa en diversas ocasiones, lo simplifica aquí cosmológicamente en dos edades, una dirigida por la divinidad y otra en la que la humanidad está sola. A este respecto, se ha discutido mucho en los trabajos citados al principio sobre si

² Para la traducción, cf. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (eds.), 1993.

³ Los tres tipos del alma, racional (*to logistikón*), irascible (*to thymoeides*) y concupiscente (*to epithymetikon*), corresponden en la *República*, como es sabido, a las tres virtudes, sabiduría, valor y templanza. La edad de oro se puede asimilar a la monarquía, la timocracia a la de plata, la oligarquía a la de bronce, la democracia es la edad heroica y la tiranía sería una suerte de edad del hierro. Es interesante reparar en las consecuencias políticas de la trifuncionalidad indoeuropea en occidente como hace J. Alvarado, 1993.

hay dos o tres períodos cósmicos en el mito del *Político*. La interpretación más tradicional hace corresponder las dos revoluciones del mundo a dos etapas de la historia, pese a que algunos autores hablan de tres épocas (Brisson 1995; Rowe 2002) para conciliarlo con la tradición mítica de las tres edades y tres razas de hombres de la literatura universal y el citado *Leitmotiv* indoeuropeo. Se propone en esta interpretación que durante la primera época, la de Crono, el sol marcha en la misma dirección que durante la actual, la de Zeus. Habría, además, una etapa intermedia de reversión del universo: pero es difícil de justificar sobre la base del texto del diálogo y en la consideración del gobernante divino, por lo que una teoría de tres etapas parece forzar en demasía la lectura de estos pasajes (Horn 2002; Lisi 2004).

En efecto, el mito describe claramente la vida en nuestro universo como resultante de dos revoluciones opuestas de un mismo ciclo: no es tan dependiente en esta parte de Hesíodo como de una visión cosmológica que aun no está del todo clara. La disputada cuestión de si se trata de dos o de tres ciclos (interpretaciones que podríamos llamar tradicional y reciente, respectivamente)⁴, ha vuelto a la palestra en la más reciente contribución de El Murr (2014, 143-188, en esp. 150), que viene a incidir de nuevo en la interpretación tradicional, que habla de la existencia de dos ciclos cósmicos, en vez de tres. El mito del *Político* se comparó desde antiguo con otras tradiciones cosmológicas: por un lado, los dos ciclos parecieron a algunos una reminiscencia del Zoroastrismo⁵ mientras que, por otro, las tres fases recordaban a la cosmogonía del *Timeo* (Rowe, 2002), con la que tiene puntos de contacto el mito del *Político* (p.e. Robinson, 1967). En esta comparación reside otra de las dificultades de la interpretación cosmológica, es decir, en su armonización con lo que escribe Platón en el *Timeo*. En el caso del *Político* el mundo gira en sentidos contrarios, dependiendo de si el dios lo dirige o no, mientras que en la cosmología del *Timeo* no se encuentra un cambio semejante. Quizá se encuentre aquí implícita la noción de alma del mundo en la razón ordenadora que guía el cosmos en la etapa de gobierno divino (Gaiser, 1968, 206), pero el tema sigue *sub iudice*. Aunque El Murr (2014, 152 ss.) ha opinado recientemente que la visión cíclica del mito central del *Político* (268d4-274e1)

⁴ P.e. cf. L. Brisson, 1995 y 1998³, y C. Rowe, 1999, xx-xxi. Este último autor interpreta incluso la revolución del mundo como algo de un solo sentido: “the reader of the following translation should be forewarned that the rendering of the myth is based on a non-standard reading [...] According to the view reflected in the present volumen, by contrast, things go in the same direction in both the age of Cronos and the age of Zeus, with a relatively short period of reversal taking place on between them.”

⁵ Según un antiguo trabajo de Goodrich, 1906.

se opone a la del *Timeo* (41a7-b6), como apunta Lisi (2015) en su recensión de este libro, en este diálogo “se habla también de ciclos históricos que son complementarios al proceso de destrucción que se menciona en el mito del *Político*” y por ende “no son contradictorias ambas visiones, sino complementarias”.

En todo caso, en el *Político*, dentro del movimiento circular que caracteriza el cosmos (κυκλήσεως, 271d3), hay una *kyklesis* hacia delante y una *anakyklesis* hacia atrás (269e, ἀνελίζει, 270d3), conceptos no iguales, pero sí semejantes al *Timeo* (34a), donde el movimiento del cosmos también es “en círculo”, en el característico movimiento circular que en Platón define al cosmos, al alma e incluso al razonamiento (*Leyes* 897c). En el *Político* la primera revolución, hacia delante o *kyklesis*, se da cuando la divinidad asiste al mundo y lo guía con su sapiencia sobrenatural desde su torre de vigía (272e). En la fase de gobierno divino vive la raza de hombres áureos, los autóctonos, que, como en Hesíodo, no mueren realmente: “surgiendo de la tierra, en efecto, todos recobraban vida, sin guardar recuerdo alguno de su anterior existencia.”⁶ En esta primera etapa, el sol salía por poniente y los hombres nacían ancianos, rejuveneciendo gradualmente hasta desaparecer. Pero hay otra revolución en la que el mundo marcha hacia atrás o *anakyklesis*, cuando la divinidad está lejos de su gobierno y deja que gire por sí mismo. Esa es la etapa actual, nos viene a decir el mito, con el firmamento en el ciclo que conocemos y la vida humana transcurriendo desde la niñez a la edad anciana. Al final de cada ciclo, sin embargo, se producen grandes conmociones que no parecen constituir una etapa diferenciada, sino simplemente la transición entre las dos revoluciones. De la confusión con estas etapas de transición con una etapa propia se ha podido generar tal vez parte del debate académico antes mencionado.

A nuestro entender no ha de haber necesariamente contradicción entre la tripartición tradicional y la doble y opuesta circunvolución del universo en el *Político*, como ha sido puesto de manifiesto a la hora de intentar armonizar este pasaje con la cosmogonía del *Timeo*. Y ello gracias a los cataclismos relacionados con estas dos revoluciones y que ponen fin a las estirpes humanas, como en la tradición del mito. La última aparente y disputada contradicción del mito es que en otras versiones platónicas sobre la historia de la humanidad se ve una cierta continuidad del género humano, mientras que en el mito del *Político* hay una discontinuidad: esta peculiaridad podría ser explicada tanto por la herencia “discontinua” de las edades hesiódicas como por el recurso a la metáfora mítica

⁶ Cito traducciones de M^a I. Santa Cruz, 1988, 527 y 534. También en la página siguiente.

del fin de una edad y la renovación del género humano. El esquema del mito del *Político*, en efecto, seguirá ahí de cerca el modelo hesiódico en el sentido de la renovación de los hombres antiguos a través de la desaparición de las razas y el surgimiento a partir de ellas de ciertos *daimones* tutelares. Veamos qué dice el mito (272e ss.):

“Una vez, pues, que el tiempo de todas estas condiciones tocó a su fin, que debía producirse un cambio y que había desaparecido ya por completo esa raza nacida de la tierra [...] el piloto del universo, abandonando por así decirlo la caña del timón, se retiró a su puesto de observación e hicieron dar marcha atrás al curso del mundo el destino y su inclinación natural”.

Resulta difícil no asociar a este piloto con Crono, y su puesto de observación con la torre de la que habla Píndaro en sus *Olímpicas* (II 70 κρόνου τύρσιν). Sigue Platón:

“En ese momento, todos los dioses que, cada uno en su región, asistían en su gobierno a la máxima divinidad, al advertir lo que estaba sucediendo, abandonaron, a su vez, las partes del mundo a las que dispensaban sus cuidados personales. Y éste en su rotar hacia atrás, al sufrir el choque de los impulsos contrarios del movimiento que comenzaba del que acababa, produjo en sí una gran sacudida, cuya consecuencia fue, otra vez, una nueva destrucción de todas las criaturas vivientes.”

Ese fin de raza siempre está marcado en Hesíodo, como veremos más en detalle, por la muerte y paso al más allá de los miembros de cada edad humana en una catástrofe cósmica. Lo que aquí está haciendo Platón es afinar el reloj de la historia universal, o de la primitiva antropología histórica, para hacer coincidir cada cambio de raza hesiódico y cada ciclo que acaba en cataclismo con el extremo de la revolución giratoria del mundo.

Recapitulando ahora, el mito de las edades en Platón señala con claridad la existencia de dos edades del mundo (con sus respectivas épocas de transición), la dirigida por la divinidad y la automática, con dos razas de hombres, una felizmente despreocupada de la política y otra que debe ocuparse filosóficamente de ella. Esta adaptación no se opone a las ideas tradicionales que aparecen en Hesíodo, lo que se puede constatar comparando esta amalgama platónica de tres componentes míticos (la revolución inversa del cosmos, la edad de oro y la generación humana desde la tierra) con la tradición del mito.

El Murr (2010) ha ensayado una interesante comparación con Hesíodo, situando el mito en su contexto de la tradición mitológica griega. Pero a menudo se olvida que, además de Hesíodo, hay otros muchos testimonios del gobierno divino durante la edad de oro: desde otros mitos como los de Crono, Atreo y Tiestes, hasta los referentes a los misterios órfico-dionisiacos. A nuestro ver Platón refunde en el mito del *Político* tres viejos relatos tradicionales: el de Atreo y Tiestes (cf. el resumen que ofrece Apolodoro, *Ep.* III 10-14), con el *Leitmotiv* del curso revertido del cielo; el del reinado de Cronos en la edad de Oro; y el de la generación espontánea, a partir de la tierra, de los seres humanos⁷. El propio extranjero, como un buen narrador de mitos, enumera al principio los temas que va a tratar: 1) τὸ περὶ τὴν Ἀτρέως τε καὶ Θυέστου ... φάσμα (268e8-10); 2) τὴν γε βασιλείαν ... Κρόνου (269a7) y 3) los γηγενεῖς (269b2). En realidad, los dos últimos son parte de esa misma idea religiosa de edad de oro a la que hacemos referencia y el narrador los considera a todos parte del mismo πάθος (269b5: Ταῦτα τοῖνυν ἔστι μὲν σύμπαντα ἐκ ταύτοῦ πάθους), un padecimiento o evento que le sucede a nuestro mundo y a toda la humanidad, de antaño u hogaño. A continuación, el Extranjero de Elea entrará en detalle y desarrolla cada tema por separado y cambiando el orden: 1) en 269d-270e, a continuación 3) en 271a-c y 2) en 271d-272b, terminando por explicar el cambio entre uno y otro ciclo en 272d-274b.

La causa de estas modulaciones narrativas, de la combinación de relatos míticos y, sobre todo, la simplificación de las edades en un esquema bipartito ha de deberse sin lugar a dudas a razones de filosofía política, como veremos, pues es aquí, en esta edad llamémosle de hierro, donde sobreviene la necesidad de ocuparse de la *techne politike*. Para un buen éxito de las cosas humanas en esta nuestra edad del desgobierno por parte divina, una filosofía política inspirada en la divinidad deberá regir a través de su mimesis. Aquí es donde hay que alegar, a modo de comparación, las alusiones al gobierno áureo y divino en las *Leyes* que se tratarán al final. Por ello esta propuesta se pretende, a continuación, examinar la tradición religiosa y literaria, dando cuenta de su contexto global y no solo circunscrito a Hesíodo, y, en un segundo momento, comparar el trasfondo de su filosofía política con el de las *Leyes* y sus alusiones a la edad de oro y al gobierno divino, en la creencia de que proporcionan el mejor paradigma interpretativo para entender el mito del *Político*.

⁷ Cf. C. Castoriadis, 2004, 113. Este mito sería la primera digresión en el plan de la obra, pues recordemos que este autor subdivide el diálogo en dos definiciones, ocho incidentes y tres digresiones.

3. El mito de la edad de oro: de la religión a la política

Desde antiguo, la edad de oro llegó a ser un tópico religioso y literario, casi un estado mental, una evasión del espíritu que evocaba aquel ámbito remoto —en el tiempo o en el espacio— en que los hombres vivían sin temor a la muerte, entre abundancia de alimentos y placeres, justicia igualitaria y eterna juventud⁸. Ya en Homero se menciona el prestigioso *illud tempus* en que una raza de hombres mejores que los actuales convivía con los dioses⁹. Pero el mito de la raza de oro, recurrente en varias culturas, y de origen oriental¹⁰, entró en el pensamiento religioso griego en época arcaica con el poeta Hesíodo, que representa la base de la tradición mítica griega a este respecto y también, obviamente, para el mito platónico. En *Trabajos y días* (106-201) el mito de las edades, que propiamente se debe llamar “de las razas” (Baldry, 1952, 89), se relaciona con la propia creación de la humanidad en sus distintas etapas, en tiempos de Crono y los Titanes. En Hesíodo las distintas edades representan nuevas creaciones de seres humanos sin continuidad y sin que, aparentemente, tengan relación unas con otras, por lo que no se puede hablar de una “humanidad” homogénea. Sin embargo, cada raza desaparecida pasará a ocupar en el inframundo (o en el mundo paralelo de lo divino) un estatus de semidioses tutelares de los hombres. El mito se estructura, al igual que el platónico, en categorías según la cercanía a lo divino. La primera y mejor raza es de oro, “en tiempos de Crono, cuando aún reinaba en el cielo”¹¹, cuando los hombres vivían “como dioses” sin dolor (112 ὥστε θεοὶ δ’ ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες) ni conflictos, entre fiestas y banquetes (115 τέρποντ’ ἐν θαλίῃσι) espontáneos de la tierra fecunda (117-118), eternamente jóvenes, hasta que, a la hora de morir, cayeron en un dulce sueño, convirtiéndose en genios benéficos, guardianes de los hombres (122-123: δαίμονες ἄγνοὶ ἐπιχθόνιοι .../ ἔσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων). Las razas siguientes se van alejando progresivamente del estatus semidivino en una cierta decadencia: los

⁸ Para un panorama general de la edad de oro, cf. H.C. Baldry, 1952 y H.F. Bauzá, 1993. Para una primera formulación de lo que sigue, cf. Hernández de la Fuente 2009.

⁹ Cf. Homero, *Il.* I, 251-272. Este pasaje hace referencia al prestigio de tiempos pasados con varones sobrenaturales, como VII 120-160 con las evocaciones de Néstor. Para el origen de esta idea antes de Hesíodo, J.G. Griffiths, 1958, 91 y ss.

¹⁰ Sólo hay que comparar las versiones de una edad de oro en el Génesis, en la antigua Mesopotamia o textos de la antigua India como la *Bhagavad-Gita*. A. Neyton, 1984 da un panorama muy completo, tratando, por ejemplo, el poema sumerio de Enki y Ninhursag (p. 14).

¹¹ *Trab. y días* 109-111. Cf. P. Mazon (1951) 90 ss.

hombres de plata (127-128: Δεύτερον αὖτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν / ἀργύρεον) son exterminados por Zeus por su impiedad, aunque tras la muerte también subsisten convertidos en demonios subterráneos (141 ὑποχθόνιοι μάκαρες); la raza de bronce, nacida de los fresnos, es aniquilada por sus propias guerras (143-144 τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων / χάλκειον); la cuarta raza, de los héroes o semidioses, más justa y mejor (158-159: δικαιότερον καὶ ἄρειον, / ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος), es una interpolación épica de Hesíodo¹². Esta raza acabará sus días combatiendo en torno a Tebas y Troya, y en el más allá habitará las islas de los Bienaventurados¹³, regidas por Crono, según reza una interpolación órfica en Hesíodo¹⁴. Por último, la quinta raza, es la de hierro (176 νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον), la nuestra, que enlaza narrativamente con el mito de Pandora, y en la que, ya lejos de las características semidivinas de la edad de oro, reinan la guerra, la muerte, la injusticia y la enfermedad. Hesíodo manifiesta su deseo de no vivir en esta edad de hierro, sino de haber “muerto antes o haber nacido más tarde” (175), lo que sugiere la idea de que las razas humanas se suceden en este orden en un tiempo circular universal y que la edad de oro habrá de volver. Tal es la base de su prestigio, primero religioso y luego político: el eterno retorno de un esquema de gobierno y convivencia utópicos.

En efecto, la raza de oro o “tiempo de Crono” pasó pronto a ser una expresión proverbial para designar este paraíso de abundancia, y las diferentes edades, no ya las cinco que enunciara Hesíodo, sino más bien agrupadas y resumidas en tres, pasaron al pensamiento griego en una estructura tripartita que, como se ha dicho, estaba bien arraigada en él. El oro y la plata son la juventud y el vigor, el bronce y la edad de los héroes la vida adulta y la edad de hierro la vejez¹⁵. Se

¹² *Trab. y días* 161 ss. τοὺς μὲν ὅφ' ἐπταπύλῳ Θήβῃ ... / τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ... / ἐς Τροίην...

“Esta generación se sale claramente del marco del mito [...] La explicación es sencilla. Hesíodo no podía ignorar la edad homérica”, cf. H. Fränkel, 1993, 125-6.

¹³ *Trab. y días* 172-3 ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μεληδέα καρπὸν / τρις ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα.

¹⁴ Se trata a todas luces de una trasposición de los tiempos de Cronos —de la edad de oro— a la tierra, con las mismas características de la edad dorada: los héroes son también felices y viven en una utopía de gran abundancia.

¹⁵ Puede compararse esta estructura con las tres funciones indoeuropeas que proponía G. Dumézil, válidas para dioses y hombres, y también para las edades, en sus ya añejos pero fundamentales estudios sobre la historia de las religiones indoeuropeas, cf. G. Dumézil, 1941 y 1999: se trata de la función de administración de lo sagrado, la función del poder (físico, político) y la función productiva (la agricultura, la fecundidad). Para la gran influencia de estas nociones en el campo del derecho político, cf. J. Alvarado 1993.

afianzó también la idea de su retorno cíclico, que se corresponde con la propia concepción del tiempo entre los griegos (Vidal-Naquet, 1983, 61), como se ve tanto en Hesíodo (*Trabajos y Días* 175) como en la reestructuración platónica del mito del *Político* (269d-e). Aquel tiempo pasado de justicia y abundancia volverá, y de hecho pervive en el presente al estar localizado ora en un lugar geográfico impreciso y lejano, donde sigue inalterable (las Islas de los Bienaventurados o la primitiva Italia donde Virgilio situaba el reino de Saturno), ora en un más allá paradisíaco y prometido (los Campos Elíseos, etc.). Crono, así, no sólo reina en la utopía pasada, sino también en la del más allá, en una prolongación de la utopía en un contexto geográfico fantástico (Neyton, 1984, 61 y ss.), una idea de gran fortuna en la literatura griega de viajes¹⁶. Pero, en cierto modo, también pervive la edad de oro gracias a la religión: por un lado, según las tradiciones órficas recogidas por Píndaro (*Ol.* II 68 ss.), después de ser destronado por Zeus, Crono tuvo un dorado exilio en este paraíso donde las almas de los iniciados que “permaneciendo hasta tres veces a uno y otro lado, se atrevieron a mantener su alma lejos de toda injusticia, recorren el camino de Zeus hasta llegar a la torre de Crono¹⁷. Y allí las brisas oceánicas abrazan la Isla de los Bienaventurados” (μακάρων νῆσον).

Para el orfismo, que impregna decisivamente la escatología platónica, el mito de las edades tiene una enorme importancia. Los órficos afirmaban que existieron tres razas de hombres, de oro, de plata y de bronce¹⁸. Y hay un interesante mito órfico sobre la generación de la raza humana actual, la de hierro, que refiere que se formó a partir de las cenizas de los Titanes, fulminados por Zeus tras haber consumido a Dioniso Zagreo¹⁹. Estos Titanes se parecen mucho a aquellos

¹⁶ Eliano (*Varia historia* III 18) transmite un fragmento del platónico Teopompo sobre la ciudad de Eusebe, donde viven felices y sin trabajar (καὶ καταστρέφουσι τὸν ἑαυτῶν βίον γελῶντες εὖ μάλα καὶ ἡδόμενοι), alimentados por una naturaleza exuberante (καὶ λαμβάνειν τοὺς καρποὺς ἐκ τῆς γῆς χωρὶς ἀρότρων καὶ βοῶν) unos hombres longevos. Otros ejemplos en el mundo lunar de Luciano (*Historias verdaderas* II) o el excelente país de los etíopes en Heródoto (III 17 ss.).

¹⁷ ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν. Cf. para el texto de Píndaro, cf. M. Fernández Galiano (ed.), 1992 148.

¹⁸ Según, por ejemplo, testimonio de Proclo, *In Remp.* 2, p. 74 Kroll. La fecha tardía de los testimonios no impide traer a colación este pasaje como puramente órfico, cf. L. Brisson, 1987.

¹⁹ La historia se encuentra en Calímaco fr.643, Euforión fr.13, Plutarco, *De esu carnium*, 1.996, Proclo, *in Pl. Tim.* 35, Olimpiodoro, *in Pl. Phaed* 61 y 108 Nono, *Dion.* VI 165 ss., etc. Cf. en general la edición de los fragmentos órficos de A. Bernabé en Teubner. En todo caso el mito de Dioniso no se narra de la misma manera en Olimpiodoro y en Proclo, habiendo matices interesantes para el orfismo, cf. L. Brisson, 1992.

démones que en Hesíodo resultan de los hombres de la raza plata hesiódicos, malvados y benefactores a la par, que según este mito órfico resultan ser también origen de la actual raza humana. Por otro lado, pero relacionados con el orfismo, están los ritos de Dioniso, dios de la utopía áurea en la tierra (J.-P. Brisson, 1988, 930, Hernández de la Fuente, 2009).

El tema de la edad de oro como utopía religiosa tendrá así pronto derivaciones para la política: el relato platónico del *Político* remite a una edad en la que “no existía entre los hombres guerra ni disensión” y por tanto no necesitaban constituciones. En ella, los medios de vida eran compartidos y “espontáneos” (271e5: αὐτομάτου περὶ βίου)²⁰, en una sobreabundancia vegetal característica de la utopía religiosa del mundo dionisiaco, con “frutos abundantes” (272a3: καρποὺς δὲ ἀφθόνους) ... “que espontáneamente los daba la tierra” (272a4: ἀλλ’ αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς)²¹. En este aspecto, el paraíso áureo de Platón presenta también una abundancia vegetal, como en otros testimonios ya citados del mito. Esta edad de abundancia y justicia, sin derramamiento de sangre y con exuberancia vegetal, se relaciona también con el vegetarianismo utópico —de raigambre órfico-pitagórica—: como se trataba en una obra perdida de Dicearco de Mesina sobre la edad de oro y los primeros seres humanos, que conocemos gracias al *De abstinencia* de Porfirio (IV 2 1 ss)²². La antigua raza humana vivía cerca de los dioses pues su dieta era perfecta e incruenta, lo que era el origen de su justicia y buen gobierno²³.

²⁰ *Político* 271e-272b. Cito la traducción de A. González Laso (ed.) 1994, 27.

²¹ Seguimos la edición de E.A. Duke et al., 1993, 499, que prefiere la lectura de las familias más antiguas de manuscritos (que ofrecen αὐτομάτης frente a αὐτομάτους y αὐτομάτως).

²² ὁ δὲ καὶ τοὺς ποιητὰς παριστάντας χρυσοὺν μὲν ἐπονομάζειν γένος, ἐσθλὰ δὲ πάντα, λέγειν, τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ’ ἔφερον ζείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη πολλὸν τε καὶ ἄφθονον. [...] ἃ δὲ καὶ ἐξηγούμενος ὁ Δικαίαιρχος τὸν ἐπὶ Κρόνου βίον τοιοῦτον εἶναι φησὶν [...] αὐτόματα μὲν γὰρ πάντα ἐφύετο ... Cf. también W.W. Fortenbaugh y E. Schütrumpf (eds.) 2001, n.56B: “Dicearco [...] dice que bajo Saturno, es decir, en la edad de oro, cuando la tierra proveía de todas las cosas, nadie comía carne, sino que todos vivían de frutas y verduras que nacían espontáneamente de la tierra.” Las traducciones al castellano de otras lenguas, cuando no se especifica lo contrario, son nuestras.

²³ “Esto es lo dicho por Dicearco, cuando narra las antigüedades de los griegos y relata como bendita la vida de los humanos primeros, a la que contribuía en no menor medida que otras cosas la abstinencia de comida animal. Así, no había guerra, y la injusticia había sido expulsada. Pero luego, junto con la injusticia hacia los animales, vino la guerra y la competencia de unos contra otros; por ello me atrevo a decir que la abstinencia de los animales es la madre de la justicia, puesto que la investigación y la experiencia revelan que el lujo, la guerra y la injusticia vinieron juntamente con este derramamiento de sangre.” Cf. W.W. Fortenbaugh y E. Schütrumpf (eds.) 2001, n.56A.

Por otra parte, la edad de oro, como utopía de abundancia, tendrá una clara relevancia en la actualidad política de la época de la guerra del Peloponeso en Atenas, como puede verse en la llamada “Comedia utópica”²⁴, que evoca aquellos tiempos felices en medio de las dificultades del presente²⁵. A finales del siglo V a.C., la idea de la edad de oro aparecerá cada vez más frecuentemente en el imaginario griego, también con un significado hondamente político. La comedia de Eupolis *La raza de oro*, por ejemplo, era una sátira política contra Cleón que hacía referencia a la igualdad democrática de la edad de Crono (fr. 291 ἔδει πρῶτον μὲν ὑπάρχειν πάντων ἰσηγορίαν). Y en los programas de políticos atenienses de los más diversos signos, desde Cimón a Pericles, habrá abundantes referencias a la vuelta a esa edad de oro añorada²⁶. El debate de la edad de oro, en fin, estaba muy vivo en lo político, tras haber obrado el salto desde lo religioso a la actualidad y a las propuestas utópicas. En palabras de Vidal-Naquet, “la edad de Cronos, ‘la vida en la época de Cronos’, como se decía, es un eslogan para sectas filosóficas y religiosas que no están satisfechas, o ya no lo estaban más, con el orden cívico existente.” (Vidal-Naquet, 1978, 134) Sin duda, había mucho de transgresión o subversión de la ley y el orden en la edad de oro: frente a la religión cívica, en el caso de los misterios, y frente a la ciudad-estado, en el caso de la utopía política. Prueba de ello es que tiempo después los cínicos hicieron de la “libertad de los tiempos de Crono” un lema y un ideal de su modo de vida y pensamiento en la época de crisis de la *polis*²⁷.

De esta variada tradición como antecedente, que hemos resumido a muy grandes rasgos, se toma la forma literaria del mito del *Político* de Platón, quien la reflejó en otras obras siguiendo la evolución de su pensamiento, fundamentalmente en las *Leyes* (p.e. 676b y 713b), como se verá en el siguiente epígrafe de esta contribución. A la hora de extraer las razones que llevan a Platón a incluirla

²⁴ Como refiere críticamente A. Lesky, 1969, 452. Para algunas de estas utopías griegas, cf. L. Bertelli, 1973.

²⁵ Cratino (Ateneo, *Deipn.* VI 267e) en *Ricos*, Crates en *Los animales*, Teleclides en *Anfictiones*, etc. Aristófanes, por su parte, no deja de evocar esa edad mítica entre temas también órficos y dionisiacos, como se ve en la *katábasis* de Dioniso en *Ranas* o en la parodia cosmogónica de *Aves* (698 ss.).

²⁶ Cf. p.e., Plutarco, *Cim.* X 7. Era un tópico antiguo. Según Aristóteles, *Cons. At.* XVI 7, también la política del tirano Pisístrato se había equiparado a la vida en tiempos de Crono.

²⁷ Pseudo Diógenes, *Ep.* p.32. Cf. también Luciano, *Fugitivos* 17 (οὐδ' εἰ λάβοιεν. ταῦτα ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος δοκεῖ αὐτοῖς καὶ ἀτεχνῶς τὸ μέλι αὐτὸ ἐς τὰ στόματα ἔσπεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Por otro lado, Antístenes (fr. 189 G.) defendía la estirpe de los Cíclopes como pertenecientes a esa edad de oro, ya que gozaban también los frutos “espontáneos” de la tierra.

en su discusión filosófica sobre el mejor gobernante, no hay que olvidar, como han hecho algunas de las interpretaciones tradicionales, el contexto histórico de la crisis de la democracia ateniense y el auge de las utopías escapistas basadas en la noción de la edad de oro. El recurso a este tema mítico en la obra política de Platón confirma en cierto modo la gran popularidad de este “dorado primitivismo”, aunque habrá que notar una cierta distancia crítica con respecto a la subversión que, en la época de la Guerra del Peloponeso, había significado este motivo, como suele ocurrir en la actitud del filósofo a la hora de acercarse a la tradición de los mitos²⁸.

Quizá un buen apunte de ello sea el pasaje en que el Extranjero de Elea pregunta si las criaturas de la edad de Crono vivían una vida más feliz que las de la edad de Zeus (272 b), a lo que se responde de forma un tanto ambigua²⁹. Vistas las penalidades de la política en la democracia ateniense durante y después de la guerra, tras sus derrocamientos oligárquicos de 411 y 404, y los numerosos procesos políticos y persecuciones, la cuestión es cuando menos curiosa. Se ha hecho de este pasaje un lugar clave para la aplicación político-filosófica del mito (Lisi, 2004), pero no creemos que las ambigüedades que expresa acerca de la felicidad de la vida en aquella edad invaliden en absoluto el discurso general de esta idea áurea como guía del gobierno divino. En especial, y como hemos señalado, hay que reparar en el prestigio que en el pensamiento tradicional tenía la idea del regreso cíclico de las edades, que permite pensar en la esperanza de que regrese el momento del gobierno divino. Si ya en los *Trabajos y días* hesiódicos (175) se aludía al eterno regreso de la edad de oro en un tiempo circular universal, mucho de ese prestigio del retorno quedará en las alusiones al mito en el *Político* (269d-e): después de la edad actual volverá esa edad en que los hombres rejuvenecen desde la vejez y viven en un paraíso alimenticio y de justicia, gracias a ese vaivén del mundo, que no es sino un movimiento circular (*kyklesis*)³⁰. El universo marcha guiado por la divinidad o en solitario, en cuyo caso hace una vuelta cíclica –“y esa su marcha retrógrada se da en él necesariamente como algo

²⁸ Por ejemplo, en las *Leyes* a veces recomienda el vino y otras limita y proscribe su uso, como veremos. Es una ambivalencia que ha notado P. Vidal-Naquet, 1978, 141: “Platón resistió hasta el fin los diferentes espejismos de la edad de oro [...], pero no había falta de tensión en ellos.”

²⁹ Dependerá de si tales hombres se dedicaban a la filosofía o si, por el contrario, “atiborrándose de alimentos y bebidas hasta saciarse, conversaban entre sí y con los animales sobre mitos como los que ahora se cuentan a propósito de ellos” (según la traducción de A. González Laso, 1994, 28).

³⁰ Tal y como entienden el pasaje C. Robin y P. Vidal-Naquet, 1978, 138.

que le es connatural” – , con los grandes cataclismos de transición para los hombres de ambas edades. Ello parece, a todas luces, una variación racionalizada del mito tradicional y adaptada a las ideas platónicas sobre el movimiento circular del cosmos y del alma³¹, expresada en un momento político crucial, tras la crisis de la democracia ateniense y en plena explosión de las diversas utopías que evoca la comedia u obras como el *Busiris* de Isócrates.

4. La edad de oro en las Leyes

En el camino del pensamiento platónico, inserto en esta vuelta de siglo tras la guerra del Peloponeso y el tira y afloja entre democracia y oligarquía, las obras tradicionalmente llamadas “de madurez”, y sobre todo las *Leyes*, dejan ver en nuestra opinión la importancia que el filósofo concedió a la edad de oro en la concepción mítico-religiosa del poder y de la ley. Si se repasan las alusiones a este *Leitmotiv* en el último proyecto político de Platón para la ciudad cretense de Magnesia se pueden trazar ciertos paralelos con el mito del *Político* que son especialmente interesantes para comprender su misión no sólo en ambos diálogos, sino en el marco global de la política platónica. El tópico mítico de la edad de Crono encuentra un desarrollo en las *Leyes* que recoge la idea del gobierno divino del cosmos esbozada en el *Político* y, más allá de sus concepciones cosmológicas, trata de tender puentes con las ideas religiosas de lo que Gilbert Murray llamaría “el conglomerado heredado”, en este caso de la religión cívica y también de la órfico-dionisiaca. En general se ha hecho notar en varias ocasiones, y así lo hemos defendido en otros lugares, que el filósofo ateniense incorpora y adapta a su último proyecto de *politeia* ideal diversas ideas clave y herramientas de la religión tradicional, tales como los oráculos, las purificaciones, o el culto a los héroes, Apolo, las Musas y Dioniso. También la noción de una edad dorada en la que el mundo estaba bajo el gobierno divino es aludida en varias ocasiones en las *Leyes*: la aspiración del político platónico en este mundo, como veremos, habrá de ser conseguir una mimesis lo más cercana posible a aquel gobierno divino que evoca el mito.

³¹ En palabras de J.-P. Vernant, 2001, 25-26, “las edades se suceden para formar un ciclo completo que, acabado, recomienza, sea en el mismo orden, sea más bien como en el mito platónico del *Político*”. Sobre el movimiento circular que es característico del cosmos y del alma, cf. *Fedón* 111e-112e, *Fedro* 247 b-d, *República* 616b-617d y *Timeo* 34a-b.

En primer lugar, cabe destacar la concepción de las leyes, y del propio proceso de la legislación y sus actores, como perteneciente al ámbito de lo divino. Así se ve en 624 a y siguientes, cuando se introducen los *exempla* de las legislaciones míticas de Creta y Esparta, en el libro I de las *Leyes*, que proceden respectivamente de Zeus y Apolo por mediación de los semidivinos legisladores Minos y Licurgo. Al no poderse regir el mundo directamente por la guía de lo divino, en esta etapa de gobierno humano o “edad de hierro”, se diría que hay un recurso consciente de imitación de ese mundo por medio de ciertos legisladores mánticos asimilados a figuras heroicas y semidivinas, con los que se empieza la indagación en la ley. Pero, por otro lado, la legislación humana es designada con diversas metáforas a lo largo de las *Leyes* que son muy relevantes porque apuntan a un tipo de percepción superracional –sea poética, profética o mítica– y aluden a un contacto privilegiado con lo sobrenatural: muy significativamente la legislación es comprendida como “la mejor tragedia” (817 b) y, sobre todo, un “juego” (769a, 685a, 712b), de una forma que recuerda al nivel alusivo al mito que se mencionaba en el epígrafe segundo.

Pero si hay un pasaje que a nuestro juicio continua, y en cierto modo ilumina, el mito del *Político* en el plan platónico de fundamentación mítica del poder es el libro IV de las *Leyes*, donde se dan ciertas claves de hacia dónde se ha de dirigir la figura del político y el legislador a cuenta, de nuevo, del mito de la edad de oro. Dice el pasaje en cuestión, que extractamos convenientemente:

“La tradición nos ha transmitido una leyenda de la vida feliz de los hombres de aquel entonces, que lo poseía todo en abundancia y de manera espontánea. Se dice que la causa de todo esto era que Cronos, conociendo [...] que el ser humano es incapaz de no llenarse de injusticia, colocó [...] como reyes y gobernantes nuestras ciudades, no a seres humanos, sino seres de una estirpe más divina y mejor, espíritus (ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν, οὐκ ἀνθρώπους ἀλλὰ γένους θεϊοτέρου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας)” (713c5-d2)³².

Así, bajo estos espíritus de “raza superior”, que recuerdan a los δαίμονες ἐπιχθόνιοι de Hesíodo, “guardianes de los mortales” (*Trab.* 109 ss.) los hombres vivían felices. Hoy ya no es así, y nos encontramos, recordando a Hesíodo, en la triste y violenta edad de hierro. En consecuencia, hoy en día lo que habría que hacer para obtener el buen gobierno en nuestra época y en nuestro mundo, dice el texto, no sería sino “imitar por todos los medios la vida llamada de la época

³² Traducción de F. Lisi (ed.), 1999a, 369-370.

de Cronos”³³, sus comunidades políticas (713d-e), que proporcionaron, como en el primer ciclo del *Político*, paz, justicia y abundancia. Una mimesis de los modelos utópicos del mito referidos a esa edad legendaria del pasado. Bajo el amparo del gobierno áureo existía en aquella edad una abundancia de justicia distributiva (713 e2: καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης)³⁴ además de una vida sin trabajo y fatigas³⁵. Parece que la política es algo propio de esta nuestra época, que requiere leyes por no estar regida directamente por la divinidad, y no es algo que existiera de la áurea edad de Crono caracterizada por la equidad bajo la guía del dios o de seres divinos.

Se insiste en las *Leyes* en que la abundancia áurea no solo era alimenticia sino también de justicia y buen gobierno: pero la justicia interna del cuerpo, la dieta alimenticia y la justicia de la comunidad se relacionan. En palabras de Cornelius Castoriadis (2004, 115), “esta edad de Cronos es [...] el mito del comunismo primitivo, pero también un periodo de abundancia”. Y no hay que descuidar el aspecto nutritivo y dietético, por la importancia que tenía no solo en la filosofía antigua (piénsese en lo que se cuenta sobre las actitudes de Pitágoras, Platón o Aristóteles acerca de la alimentación), sino también en las prescripciones alimenticias de diversos movimientos religiosos (obvio es el caso de los órficos).

Hay que destacar que, en las *Leyes*, la justicia de aquella edad concernía tanto al nivel del microcosmos humano, su alimentación, cuanto a la de la convivencia entre seres humanos, y por supuesto también con los animales, en una suerte de armonía cósmica. Cuando se trate el descubrimiento de la agricultura en las *Leyes* también se aludirá a la alimentación áurea de esa edad mítica “cuando [los hombres] no osaban ni probar el buey y no tenían las divinidades ofrendas de animales, sino mezclas líquidas de harina, miel y aceite, frutos embebidos en miel y otras ofrendas puras semejantes, mientras se apartaban de la carne como si no fuera pío comerla ni manchar los altares de los dioses con sangre, sino que aquellos de nosotros que vivieron entonces llegaron a tener una especie de vida llamada órfica”³⁶.

³³ Traducción de F. Lisi (ed.), 1999a, 370.

³⁴ Cf. F. Lisi, 1985, 213 ss., para el orden bajo Crono. Hay que llamar la atención sobre el uso de *Eunomia*, que no ha de ser interpretado como existencia de leyes en aquella edad de gobierno divino (cf. *ibid.* 230).

³⁵ Es interesante lo que puede suponer para la labor del filósofo la vida ociosa. Cf. L. Brisson, 2005 y F. Lisi, 2004.

³⁶ *Leyes* VI, 782c. Traducción F. Lisi (ed.) 1999a, 493.

Aunque es cierto que este pasaje no cita explícitamente la edad de oro, la alusión a la tradición del vegetarianismo utópico que se mencionaba más arriba es innegable. Aquí se trata de ensalzar aquel tipo de vida justa, anterior en el tiempo, en la edad de oro, de unos ancestros puros que tenían una alimentación “sin derramamiento de sangre” y por tanto acorde con la idea de justicia áurea. Aquí hay que citar el caso posterior de la antropología histórica de Dicearco, que recoge el mito tradicional de las edades con una perspectiva temporal semejante a la platónica y quizá deudora de ella³⁷.

Pero este asunto concierne también al alma. No hay que olvidar que la edad áurea no restaura tan sólo la abundancia alimenticia y el igualitarismo político, sino también la abundancia de felicidad y el contacto con lo divino, al menos para los iniciados en las fiestas de los dioses: al hablar de la educación en las *Leyes* (653 c-e), la música y la danza aparecen como un alivio de las penurias de la actual edad de hierro, una cierta restauración de la edad de oro concedida por los dioses a los hombres, pues, “para que recuperen su estado primigenio, les dieron a las Musas y a Apolo, el guía de las musas, así como a Dioniso, como compañeros de sus festivales”³⁸. Y todo ello, esa recuperación del “estado primigenio” del hombre, no son sino juegos (*paidian*), por usar la terminología del Extranjero de Elea en el *Político*, que logran revertir, siquiera momentáneamente, el curso de las edades y traer de vuelta la edad de oro a través de la música, el baile, Dioniso, Apolo y las Musas. Esto se ve también en el uso de las festividades relacionadas con divinidades de la tradición y en sus correspondientes coros, tal y como se mencionan en las *Leyes*: suponen una restauración del tiempo mítico, a través de las fiestas o en los coros como el de Dioniso. El curso de la vida normal también se revierte en la experiencia áurea dionisiaca, como en el mito del *Político*, y los ancianos marchan hacia una juventud renovada, tal y como ocurría en la revolución del mundo guiada por la divinidad³⁹. También en las *Leyes* se puede constatar esta conexión entre Dioniso y la edad de Crono en el libro II, donde se presentan ciertas reglas para el uso del vino que recuerdan, por un lado, a las

³⁷ Como ha visto T. Saunders, 2001, 242, estudioso de las *Leyes* de Platón, en cuanto que está articulada “en base a las tres etapas históricas de la alimentación para la raza griega: la edad de oro, cuando los hombres simplemente comían el producto espontáneo de la tierra, sin tener que trabajar por él; la época pastoral, caracterizada por el dominio de los animales y la ingesta de su carne, que tomo como implícita por ‘pusieron sus manos sobre ellos’ (*epsanto*) y, la época de la agricultura”.

³⁸ Habla de los estrechos vínculos de Dioniso con la edad de oro M. Detienne, 1977, 200. Para la traducción del pasaje, F. Lisi (ed.), 1999a, 244.

³⁹ Para el rejuvenecimiento en Eurípides, cf. el estudio de vocabulario de E.M. Thury, 1988.

alusiones dionisiacas al camino del alma de los iniciados en las distintas etapas de los misterios, pero, por otro, a este rejuvenecimiento áureo de los ancianos en el mito del *Político* y en toda esta tradición del “juego serio” que implica el nivel mítico religioso, en esta ocasión bajo el signo de Dioniso (cf. Hernández de la Fuente, 2013). Así, los ancianos invocarán con preferencia en sus coros a este dios que les devuelve momentáneamente el vigor juvenil, la fuerza áurea: “que [el miembro del coro] convoque a Dioniso al misterio y al mismo tiempo juego de los más ancianos [...] para que rejuvenezcamos”⁴⁰.

En los párrafos anteriores se ha visto cómo se alude en las *Leyes* a la noción de la edad de oro, en diversos pasajes que tienen que ver con la exaltación de esa época feliz bajo el gobierno divino, que sigue presente en la edad actual a través de ciertas experiencias religiosas y legislativas. Por último, resta la impresión indeleble de que la idea del mundo perfecto del pasado legendario bajo el gobierno de Crono funciona ante todo como tópico político y modelo para los gobernantes de este mundo, que han de tender a la mimesis del arquetipo divino. Esto se habrá de obrar, a ser posible, en la persona de un “hombre divino”, un filósofo gobernante en contacto con lo trascendente. Pero, de no ser posible esto, como es seguro en nuestro mundo alejado de la divinidad, al menos se podrá lograr mediante unos *nomoi* (“leyes”, pero también modos y medidas tradicionales de la música, del arte y de la costumbre) que se inspiren en aquel mundo mítico.

5. Algunas conclusiones sobre el mito del *Político* y el gobierno

La edad de oro, que había centrado durante tanto tiempo el debate social y político en tiempos de crisis para la *polis*, se perfila para Platón como una metáfora del ideal de gobierno divino también para un mundo futuro. Recientemente, Van Noorden ha estudiado la raigambre hesiódica del mito de las edades en Platón y ha constatado cómo se adapta filosóficamente en cada lugar donde se utiliza, según el nivel alusivo y la voz del narrador del mito en su propedéutica filosófica: la finalidad de llevar al interlocutor, mediante el ejemplo, a la vida filosófica, trasluce en todo momento⁴¹. Para la política platónica es muy notable, entonces, la reutilización o reconstrucción de la tradición religiosa encarnada por

⁴⁰ De nuevo, cf. la traducción de F. Lisi (ed.), 1999a, 271.

⁴¹ Van Noorden 2015, Cap. 3, 93 ss.

el mito de las edades de cara a su plan filosófico. Por ello, se podría decir que, para la ciudad de las *Leyes*, el modelo en el trasfondo es esa legendaria ciudad de Cronos: con ello se afianza el fundamento mítico-religioso del gobierno que ya está presente en el *Político* y que alcanzará su mayor concreción en las *Leyes*.

Por decirlo con palabras de P. Vidal-Naquet “las mejores organizadas entre las ciudades-estado existentes son copias de las formas de autoridad y administración... que hubo en la edad de Cronos” (ἀρχή τε καὶ οἴκησις ... ἐπὶ Κρόνου, *Leyes* 713b2, Vidal-Naquet, 1978, 140).

El gobernante ideal, también en el *Político*, parece transitar así desde las fallidas definiciones de pastor de hombres (y la posterior del político como tejedor) a una definición implícita en algunas expresiones y actitudes del Extranjero de Elea. Como ha visto Montserrat en una reciente contribución, el mito viene a enderezar el iter lógico de la diairesis platónica, en pos de la figura del político, pero no resulta en una clarificación total del camino que se debe seguir: la paradoja es que, pese a poner la edad de Crono como modelo político a imitar, esto debe hacerse con las herramientas de la edad de Zeus y, por ende, también “se puede pensar que la edad afortunada es la nuestra, como resulta evidente por la presencia del logos y de la filosofía” (Montserrat, 2014, 110). Sin embargo, cabe argüir que el mito no pretende, como ya es sabido en su uso platónico, dar soluciones de clara aplicabilidad. El discurso mítico, como hemos pretendido mostrar desde el principio, es clave en ese sentido para entender lo que se plantea como un “juego” (268d9), que revela una *paideia* divina. A partir de este momento resultará difícil, de hecho, definir a lo largo de la conversación algo que es percibido desde un nivel de conocimiento inexplicable, como un sueño, pero que al despertar se ignora (277d2-4: κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἶον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα πάντ’ αὖ πάλιν ὥσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν). La política como arte más divina que regia queda así reservada a la esfera de este tipo de conocimientos, propios del pensamiento mítico, como son, aparte de la noción del juego, el sueño y la visión. De hecho, cuando parece que el extranjero va a desvelar ya la naturaleza del político, lo compara con el sacerdote profético (290c4-5: εἰσὶ δὲ οἱ τε περὶ μαντικὴν ἔχοντές τινος ἐπιστήμης διακόνου μόριον; 290c8: Καὶ μὴν καὶ τὸ τῶν ἱερέων αὖ γένος; 290d6: τὸ γὰρ δὴ τῶν ἱερέων σχῆμα καὶ τὸ τῶν μάντεων), aludiendo al antiguo Egipto. Sólo entonces afirma que estamos en el buen camino para comprender (“Ἢδη τοίνυν μοι δοκοῦμεν οἶον γέ τινος ἵχνους ἔφ’ ὃ πορευόμεθα προσάπτεσθαι). En paralelo con esa comparación, el Extranjero Ateniense de las *Leyes*, tal vez un trasunto del propio Platón, es interpelado en 634e así: “Muy bien hablas, oh extranjero, como si fueras un adivino”

(καθάπερ μάντις). El legislador platónico se va aproximando, pues, al profeta desde el *Político* a las *Leyes*.

El fundamento religioso y profundamente tradicional de todo el mito del *Político* resulta obvio a estas alturas si se repara en esta comparación con el nivel de alusión propio de las visiones, sueños y profecías. Platón recoge la tradición religiosa griega y a la vez innova para trazar nuevos horizontes filosóficos. Los mitos aparecen siempre que el filósofo quiere tratar ciertos asuntos de importancia y necesitados de una especial disposición del alma, y asimismo ocurre con otras alusiones a la religión tradicional, como los oráculos. Siguiendo en este punto a F. Lisi no hay que descuidar, como lo ha hecho en ocasiones la crítica tanto antigua como moderna “el carácter profundamente religioso del pensador ateniense” ni olvidar nunca que en su filosofía “lo divino está siempre presente” (Lisi, 2004, 88 y 89). En definitiva, y en palabras de este autor, “no hay nada en el texto de Platón que lo oponga a la religión de los padres, su filosofía es, más bien, un intento de combinar la religión astral con las creencias politeístas tradicionales.” (Lisi, 2004, 73-90, cf. también 88).

Esta combinación de su religión del sumo bien con la tradición religiosa se puede constatar especialmente en el *mython mythesthai* en sus diálogos. El vocabulario religioso, por ejemplo, oracular en el caso del verbo *manteuomai*, se ha estudiado en ocasiones (Collin 1952) como reconstrucción de un pasado mítico con un sentido metafórico a la hora de expresar teorías más relevantes, cautivar a los interlocutores, oyentes o lectores, o persuadir en un nivel en que el conocimiento se torna ciertamente superracional. Así, es un conocimiento ajeno a lo humano y a sus explicaciones el que emplea el recurso de la visión cuando el Joven Sócrates, extrañado ante lo que cuenta el extranjero, le dice que “parece estar viendo algo extraño” (291b5: ἄτοπόν τι). A lo que el extranjero responde “sí, pues lo extraño siempre resulta de la ignorancia” (291b6: Ναί· τὸ γὰρ ἄτοπον ἐξ ἀγνοίας πᾶσι συμβαίνει). Justo entonces se interponen otros aspectos, y el discurso vuelve a su cauce de definiciones, clases y especies, con el discurso de las formas de gobierno.

Habrá que esperar a las *Leyes*, que comienzan bajo los auspicios de la figura mítica de Minos, legislador y político inspirado por la divinidad, para que el extranjero de Atenas hable “como un profeta” (634e) y consagre una exhaustiva teoría política casi teocrática basada en el respeto a la tradición religiosa más arcaica, siempre fundamentada filosóficamente de forma que armonice con la idea del sumo Bien. En fin, en el mito del *Político*, el filósofo obrará de manera

muy semejante a la detallada regulación de la ciudad y sus cultos de las *Leyes*. El tratamiento de la edad de oro, como se ha examinado desde la tradición mítico-religiosa y literaria, es un buen ejemplo de cómo Platón sistematiza las leyendas y cultos tradicionales para crear su antropología histórica, reuniendo materiales de muy diversa procedencia y con una finalidad político-propedéutica muy evidente como programa en su proyecto de reforma de la ciudad estado. La mejor ciudad será la más parecida a la ciudad de Cronos, en la mítica edad de oro. Y en esta nuestra edad, nos vienen a decir tanto el Extranjero de Elea como el de Atenas en su registro mítico, el mejor gobernante será el que más cerca esté de esa divinidad arcaica y poderosa, siempre actualizada filosóficamente, para librar-nos de los problemas de la democracia, en una época en que Platón se hace eco filosófico y político del desastre acaecido a su *polis* tras la Guerra del Peloponeso.

El *Político* sirve así de puente entre la idea del gobierno de los filósofos, que se expone en la *República*, y la de la necesidad de unas leyes fijas e inmutables, basadas en modelos divinos, de las *Leyes*. El gobernante mediador en la sociedad, a imagen de los legendarios legisladores, como Minos o Licurgo, se va configurando aquí como un hombre providencial. Se habla de una profesión de la política, que se ejerce como un saber basado en una amplia formación y experiencia (*episteme*):

“Entonces, necesariamente de entre los regímenes políticos, el más recto por excelencia y el único que puede serlo es aquel en el que se puede descubrir que quienes gobiernan son verdaderamente poseedores de una ciencia y no solo supuestamente, ya sea que gobiernen por medio de leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición, ya sean pobres o ricos, nada de ello importa para determinar su rectitud.” (Platón, *Político* 293e).

En el *Político*, en fin, se apunta la idea –luego desarrollada en las *Leyes*– de que, en espera de un rey filósofo, debemos contentarnos con el imperio de una ley basada en el conocimiento. Más importante que el político son las leyes que se implantan en la comunidad y el verdadero arte político es el de la legislación. La estructura del diálogo, dirigida hacia la determinación de quién es y cómo debe ser el político mediante un método dialogado de *dihairesis* en pos de la definición del *politikos*, llega a la conclusión, tras las metáforas del pastor y del tejedor y por medio del recurso al mito de la edad de oro, de la necesidad del gobierno a través de una *episteme* lógicamente emparentada con el saber mítico de los legisladores que lo heredan de aquel mundo áureo: el verdadero hombre de estado se perfila como un hombre regio cuya palabra se convierte en derecho

y que gobierna en virtud de un conocimiento, revelado gracias a la filosofía, de índole superior y muy cercano al bien divino. En el pensamiento político del último Platón –entendido como el proyecto de ciudad y gobernantes ideales que se empieza a vislumbrar en el *Político* y llega a su máxima concreción en las *Leyes*–, se tiende, si nuestra hipótesis no está equivocada, a una equiparación cada vez más visible entre el político, el legislador, el filósofo y el mediador religioso.

Bibliografía

- ALVARADO PLANAS, J. (1993). *De la ideología trifuncional a la separación de poderes*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- BALDRY, H.C. (1952), “Who invented the Golden Age”, *Classical Quarterly* 2 1/4, 83-92.
- BAUZÁ, H.F. (1993), *El imaginario clásico: edad de oro, Utopía y Arcadia*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela.
- BERTELLI, L. (1973), *Gli utopisti greci : raccolta di testi tradotti*. Torino, Litografia artigianale M & S.
- BRISSON, L. (1987), “Proclus et l’Orphisme”, en *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*. Colloques internationaux du C.N.R.S., Paris, CNRS, 43-104.
- (1992), “Le corps «dionysiaque». L’anthropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1, par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?”, en *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité-131, Paris (Institut d’Études Augustiniennes), 481-499.
- (1998³), *Le même et l’autre dans l’structure ontologique du Timée du Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- (1995), “Interpretation du mythe du *Politique*”, en C. Rowe (ed.), *Plato: Statesman*, Edited with an Introduction, Translation and Commentary. Warminster, Aris & Phillips Ltd, 1995.
- (2005), “Un monde abandonné à lui-même”, en *Agonistes. Essays in honour of Denis O’Brien*, edited by John Dillon and Monique Dixsaut, Aldershot / Burlington [VT] (Ashgate), 25-36.
- BRISSON, J.-P. (1988), “Rome et l’âge d’or: Dionysos ou Saturne?”, *Mélanges de l’École française de Rome* 100, 917-982.

- CASTORIADIS, C. [2004], *Sobre el político de Platón*, Madrid, Trotta [trad. esp. de *Sur le Politique de Platon*, Paris, Éditions du Seuil 1999].
- COLLIN, R. J., "Plato's Use of the Word MANTEYOMAI" *Classical Quarterly*, New Series, 2 (1952), 93-96.
- DETENNE, M. (1972), "Entre bêtes et Dieux", *Nouvelle Revue de Psychanalyse* VI, 230-46.
- , (1977), *Dionysos mis à mort*, París, Gallimard.
- DUKE, E.A. et al. (eds. 1993), *Platonis Opera I*, Oxford, Oxford Classical Texts.
- DUMÉZIL, G. (1941), *Jupiter-Mars-Quirinus. Essai sur la conception Indo-Européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris, Gallimard.
- [1999], *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder [trad. esp. de *Le dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard, 1977].
- EL MURR, D. (2010), "Hesiod, Plato, and the Golden age: Hesiodic motifs in the myth of the Politicus", en G.R. Boys-Stones & J.H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2010, 276-297
- (2014), *Savoir et gouverner: essai sur la science politique platonicienne. Tradition de la pensée classique*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- FORTENBAUGH, W.W. & SCHÜTRUMPF, E. (2001), *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion* (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 10), New Brunswick, NJ.
- FRÄNKEL, H. (1993), *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*, Madrid, Visor [trad. esp. de *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. München, C. H. Beck, 1955].
- FERNÁNDEZ GALIANO, M. (ed. 1992), Píndaro, *Olímpicas*, Madrid, Ediciones Clásicas (Bibliotheca Graeca).
- GAISER, K. (1968). *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. E. Klett, Stuttgart.
- GONZÁLEZ LASO, A. (ed. 1994), Platón, *El Político, Critón, Menón*, Madrid, Centro de estudios constitucionales.
- GOODRICH, W. J. (1906), "Plato, Politicus 269 E-270 A: An Allusion to Zoroastrianism?", *The Classical Review*, 20.4, 208-209
- GRIFFITHS, J.G. (1958), "Did Hesiod invent the Golden Age?", *Journal of the History of Ideas* 19.1/4, 91 y ss.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2009), "La edad de oro dionisiaca: una utopía entre religión y política" *Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e Tradizione Classica "Augusto Rostagni" dell'Università di Torino* 8 (2009) 97-116.

- (2013), “Der Chor des Dionysos: Religion und Erziehung in Platons Nomoi”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 65.1 (2013) 1-17.
- HORN, C. (2002), “Warum zwei Epochen der Menschengeschichte? Der Mythos im Politikos”, en M. Janka & Schäfer, C., *Platon als Mythologe Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 139-159.
- LESKY, A. (1969), *Historia de la literatura griega*, Madrid, Gredos, 1969 [trad. es. *Geschichte der Griechischen Literatur*, Bern 1963²].
- LISI, F.L. (1985), *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon*. Königstein / Taunus (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 167).
- (ed. 1999a), Platón, *Diálogos VIII (Leyes I-VI)*, Madrid, Gredos, 1999.
- , (ed. 1999b), Platón, *Diálogos IX (Leyes VII-XII)*, Madrid, Gredos, 1999.
- , (2004), “El mito del Político”, *Études Platoniciennes* I, 73-90.
- , (2015), Reseña a D. El Murr, *Savoir et gouverner : essai sur la science politique platonicienne*. Tradition de la pensée classique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2014, en *Bryn Mawr Classical Review* 2015.09.14.
- MONTSERRAT MOLAS, J. (2014), “La utopia correctora. A propòsit del mite d’El polític de Plató”, *Studia philologica valentina (De republica instituenda: Les utopies politiques classiques en la construcció de la societat moderna)*, 16 (2014), 91-112.
- MAZON, P. (ed. 1951), Hesiode, *Théogonie; Les travaux et les jours; Le bouclier*. París, Les Belles Lettres.
- NEYTON, A. (1984), *L’âge d’or et l’âge de fer*, París, Les belles lettres.
- PABÓN J. M. Y M. FERNÁNDEZ GALIANO (eds. 1993), Platón, *La República*. Introducción de Emilio García Díaz. Colección “Nuestros Clásicos”. Universidad Nacional de México.
- QUANDT, W. (ed. 1962), *Orphei Hymni*, Berlin, Weidmann.
- ROBINSON, T. M. (1967), “Demiurge and World Soul in Plato’s Politicus”, *The American Journal of Philology* 88.1, 57-66.
- ROWE, C. (1999), *Plato: Statesman*, Indianapolis, Hackett publ.
- (2002) “Zwei oder drei Phasen? Der Mythos im Politikos”, en M. Janka & Schäfer, C., *Platon als Mythologe Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 160-175.
- (2010), “On the grey-haired babies: Plato, Hesiod and visions of the past (and the future)”, en G.R. Boys-Stones & J.H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford: Oxford Univ. Press, 298-316.

- SANTA CRUZ, M^a I., “Racionalidad y mecanismo. Una lectura de *Político* y *Leyes X*”, *Estudios de Filosofía* 26 (2002), 27-42.
- SANTA CRUZ, M^a I. *et al.* (ed. 1988), Platon, *Diálogos V* (Parménides Teeteto, Sofista, Político), Madrid, Gredos.
- SAUNDERS, T.J. (2001), “Dicearchus’ Historical Anthropology”, en W.W. Fortenbaugh & E. Schütrumpf (eds. 2001), 237-254.
- SKEMP, J.B. (1952), *Plato’s Statesman*, Londres.
- THURY, E.M. (1998), “A study of words relating to youth and old age in the plays of Euripides and its special implications for Euripides’ *Suppliant Women*”, *Computers and the Humanities*, 22.4, 293-306.
- VAN NOORDEN, H. (2015), *Playing Hesiod: The ‘Myth of the Races’ in Classical Antiquity*. Cambridge Classical Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- VERNANT, J.-P. [2001], “Estructuras del mito: El mito hesíodico de las razas. Ensayo de análisis estructural”, en *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, Madrid, Akal [trad. esp. de “Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point” en *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1985, 19-45].
- VIDAL-NAQUET, P. (1978), “Plato’s Myth of the Statesman. The ambiguities of the Golden Age and of history”, *Journal of Hellenic Studies* 98, 132-141.
- [1983], “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*. Barcelona, Península [trad. esp. de *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, Maspero, 1980].

Enviado : 4/01/2014

Recibido : 17/03/2014

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



NI REALISMO, NI ANTI-REALISMO: EL ESCEPTICISMO COMO RAÍZ DEL CONSTRUCTIVISMO FILOSÓFICO

NEITHER REALISM NOR ANTIREALISM: SCEPTICISM AS THE ROOT OF THE PHILOSOPHICAL CONSTRUCTIVISM

RAMÓN ROMÁN ALCALÁ¹

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Córdoba

¡Oh! este es animal que no existe.
Ellos no lo sabían, pero en todo caso les agradaba
su porte, su traza, su cuello,
hasta la luz de su silenciosa mirada.

Ciertamente no existía. Pero, como ellos le amaban,
llegó a ser un animal puro. Ellos siempre le dejaron espacio.
Y en el espacio claro y libre irguió-se
suavemente su cabeza y apenas necesitaba ser.

No lo alimentaron con grano,
sólo siempre con la posibilidad de ser.
Y esa posibilidad infundió tales fuerzas al animal,

¹ Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades. E-mail: fs1roalr@uco.es

que le creció en la frente un cuerno. Un cuerno.
 Se llegó a una doncella todo blanco...
 Y estuvo entonces en el argénteo espejo y en la niña.

Rainer Maria Rilke
 (Sonette an Orpheus)

RESUMEN: No cabe duda que el realismo es un problema, no es exagerado afirmar que el realismo se caracteriza de una manera diferente, dependiendo del autor que hable de él, y esto es todo un desafío para quien quiera aprender lo que es. La cuestión, pues, del realismo o del anti-realismo es una cuestión tan controvertida que un breve relato nunca va a satisfacer la discusión entre estos mismos realistas o anti-realistas. Para resolver este dilema el constructivismo propone como aspecto fundamental del conocimiento su funcionalidad. El conocimiento no se corresponde con la realidad, más bien encaja con ella o no. El realista metafísico busca el conocimiento que corresponde con la realidad, mientras que el constructivista busca encajar su teoría con lo que sabemos del mundo. El encaje describe la capacidad de la teoría, pero no del mundo. Cuando decimos de algo que “encaja” (una llave en una cerradura que la abre) ese encaja describe una capacidad de la llave y no dice nada de la cerradura.

PALABRAS CLAVE: Realismo, anti-realismo, escepticismo.

ABSTRACT: There is no doubt that realism is an issue. It is no exaggeration to say that realism is characterized in a different way depending on the author who is talking about it, and this is a challenge for anyone who wants to learn what it is. The question, then, of realism or anti-realism is such a controversial issue that a short story will never satisfy the discussion between the realists or anti-realists. To resolve this dilemma, constructivism proposes knowledge as a fundamental aspect of its functionality. Knowledge does not correspond to reality, rather it fits reality or it does not. The metaphysical realist seeks knowledge that corresponds to reality, while the constructivist seeks to fit his theory to what we know of the world. The fit describes the theory's capacity, but not the capacity of the world. When we say something that “fits” (a key in a lock that it opens), this fit describes a capacity of the key and says nothing of the lock.

KEYWORDS: Realism, antirealism, scepticism.

1. Introducción

Realismo y anti-realismo aportan a la historia de la filosofía una de las discusiones más apasionantes y sugerentes de la teoría del conocimiento. El alcance y la dificultad de una controversia de estas características, lo señala el hecho de que algunos autores al hablar de estos temas, por ejemplo Watzlawick en un libro de título paradójico denominado *¿Es real la realidad?*, comiencen con un principio paradójico: “lo que llamamos realidad es exclusivamente el resultado de la comunicación”². Esta afirmación nos pone en una situación embarazosa, pues parece necesario lógicamente, antes de estudiar el tema aludido más arriba, echar una ojeada a uno de los problemas fundamentales de la filosofía: la realidad. De una manera sintética, ya que no es el tema de estudio, debemos comenzar señalando que las expresiones “es real” o “realidad” se pueden entender de cuatro maneras:

a) decir de algo “que es” o “que es una realidad”, en puridad no es decir nada de “algo”, es decir, no damos características de ese algo, sino que decimos que es cuantificable, o lo que es lo mismo, que es una redundancia.

b) decimos que “algo” es real cuando queremos decir que es auténtico, genuino, verdadero o natural (cuando decimos que una manzana es real, decimos que no es de cera, que se puede comer).

c) Decir que “algo” es real, también es decir que no es aparente, que no es virtual o ilusorio o que no es “Solo Posible”.

d) Decir que “algo” es real o decir que es una realidad, equivale a decir que existe o que es actual, presente, es decir, la llamada realidad en este caso es equivalente a decir existencia.

Filosóficamente “es real” se ha entendido, principalmente, más en el modo c y el d, que en el a y b. En el modo c, estamos más bien ante un enfoque negativo, y en el modo d, ante un enfoque positivo. La mayor parte de los filósofos han entendido que el problema de la realidad es también el problema de cómo conocemos esa misma realidad, y la mayor originalidad de los filósofos griegos y de los sabios griegos (en el caso que nos ocupa) fue plantearse cuestiones que se podrían considerar como reflexivas, y que se clasificarían hoy en día en lo que llamamos una teoría del conocimiento.

² Watzlawick, (1979), p. 7.

Este contraste entre un cierto pesimismo y un cierto optimismo epistemológico, se puede ver como el punto central de un gran debate entre el escepticismo y el dogmatismo. Y yo añadiría con una cierta actitud sesgada, lo reconozco, en un debate entre la filosofía misma como espíritu de investigación y de examen crítico, y el dogmatismo que significa que esa misma filosofía tras haber reflexionado e investigado ha conseguido establecer una doctrina bien argumentada y enseñable de manera racional.

Ni realismo ni anti-realismo

En una definición clásica e incompleta de realismo (Hessen, 1940, p. 72) se dice que entendemos por realismo “aquella posición epistemológica según la cual hay cosas reales, independientes de nuestra mente o de la consciencia”. Esta posición admite diversas modalidades, la primitiva (histórica y psicológica) es el denominado realismo ingenuo. Aquí no hay todavía influencia de ninguna teoría epistemológica, lo objetivo y lo subjetivo todavía no se hallan diferenciados, no hay pues distinción entre la percepción (como estado de conciencia) y lo percibido (como realidad ontológica). Es más, esta posición no distingue entre las cosas en su corporeidad y los contenidos de la percepción.

Diferente del realismo ingenuo, y como respuesta, surgió el realismo natural, este ya está incorporado por teorías epistemológicas que distinguen entre el contenido de la percepción y el objeto percibido. Sin embargo, sostienen que los objetos responden a los contenidos perceptivos, es decir, “la miel es dulce”, se entiende todo como un paquete, y nada puede existir sólo en nuestra mente.

La tercera forma es el realismo crítico que ya descansa sobre reflexiones epistemológicas, pues no cree que todas las propiedades o cualidades de las cosas que percibimos surjan, cuando determinados estímulos externos actúan sobre nuestros órganos de los sentidos. Estas cualidades no tienen carácter objetivo, sino subjetivo, aunque hay que presuponer ciertos elementos causales en las cosas que produzcan esas cualidades y no otras.

Las tres formas de realismo se encuentran ya en el pensamiento griego antiguo. El realismo ingenuo es la posición mayoritaria de los filósofos presocráticos (a partir de Tales y Anaximandro), y que Sócrates bautizó en la biografía que

Platón le atribuye en el *Fedón*, como la “investigación sobre la naturaleza”³. Este período muere en Demócrito, quien al advertir que sólo existen átomos y vacío, y las propiedades cuantitativas y cualitativas que añaden nuestros sentidos, da un salto hacia el realismo crítico (o científico como se llama hoy). A pesar de su éxito en la historia, este realismo no logró imponerse en la batalla del conocimiento, pues fue sustituido por la gran influencia de Aristóteles, por el realismo natural, ya que al contrario de Demócrito, Aristóteles defendió que las propiedades percibidas de las cosas convienen, se adecuan también a las cosas independientemente de la conciencia que las percibe o que las conoce.

No cabe duda que el realismo es un problema, no es exagerado afirmar que el realismo se caracteriza de una manera diferente, dependiendo del autor que hable de él, y esto es todo un desafío para quien quiera aprender lo que es. La cuestión, pues, del realismo o del anti-realismo es una cuestión tan controvertida que un breve relato nunca va a satisfacer la discusión entre estos mismos realistas o anti-realistas. De hecho, habría que indicar que es casi imposible hablar de realismo sin adjetivarlo para saber lo que es: realismo científico, metafísico, crítico, colorista, directo, *in rebus*, ingenuo, interno, escotista, moral, natural perceptual, representativo etc. Por lo que, sería imposible aceptar o rechazar el realismo en todos los campos, uno puede ser realista o anti-realista de una manera selectiva. Se podría ser realista sobre el mundo cotidiano y macroscópico y antirealista en moral o en estética.

Además, en el panorama filosófico actual, casi todos son realistas o anti-realistas: en una encuesta, muy famosa y poco convincente que circula en internet, sobre lo que creen los filósofos, sobre una muestra de 931 respuestas, aquellos que creen que el mundo consta de alguna totalidad de objetos independientes de la mente, y que la verdad es una especie de relación de correspondencia, o correlación entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas (externalistas o realistas) son el 42,7%; mientras que los que creen que sólo tiene sentido preguntarse por los objetos del mundo desde dentro de una teoría o descripción son entre el 26,4 % (internalistas o no-realistas); mientras que los que no creen ni lo uno ni lo otro son el 30,8%. Además, el 75,1% de los filósofos se apuntan al realismo científico, frente al 11,6% que se apunta al antirrealismo científico, y con respecto al mundo externo un 81,6% aceptan un

³ Platón, *Fedón*, 97B-99B. Se necesita algo más que la experiencia de lo natural para llegar a lo verdadero, eso es lo que explica Sócrates con el *deúteros plôus*, segunda navegación o singladura para la búsqueda de la verdadera causa (99 D).

realismo no-escéptico, frente al 4% que acepta un idealismo y un 9,6 % que acepta un escepticismo).

En medio de esta catarata de optimismo realista, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (1995) (traducción Diccionario Akal de Filosofía (2004, p. 831) dice que el realismo metafísico en cualquiera de sus tres apartados (a) existen objetos reales, b) existen independientemente de nuestra experiencia o de nuestro conocimiento de los mismos, c) tienen propiedades y participan en relaciones al margen de los conceptos con los que los entendemos o del lenguaje con los que los describimos) es compartido por el sentido común, las ciencias y la mayoría de los filósofos. Como para declararse no realista. El problema está en que en el mismo diccionario y un poco más abajo dice que la principal objeción a esta posición es que no es posible formarse una concepción de los objetos reales, ya que cualquiera de estas concepciones ha de descansar en conceptos previos y en nuestro lenguaje y experiencia. Acabáramos.

Es decir, las dificultades que tienen los realistas y no digamos los anti-realistas para convencernos y demostrar sin género de duda su posición son tan acusadas que no es posible obviarlas. Además, en medio de estas deficiencias de significado, el Stanford Dictionary en su voz Scientific Realism (Abril 2011) dice que, a pesar de todas las dificultades y las diferencias en las significaciones de Realismo, se puede hablar de una receta general para el realismo que es ampliamente compartida: “nuestras mejores teorías científicas dan descripciones verdaderas o *aproximadamente verdaderas* de los aspectos observables y no observables de un mundo independiente de la mente”. Parece que no hemos avanzado mucho desde las primeras discusiones en el pensamiento griego con los escépticos académicos que hablaban de lo razonable (*eulógon*) o lo verosímil (*Pithanon*), como criterio de verdad.

2. La raíz del problema

En esa definición tan vaga, está a nuestro entender el problema de fondo de la cuestión que nos propone este artículo. La cuestión no está en el realismo o no-realismo de las teorías defendidas, sino en la malla que cada teoría debe aportar a la teoría del conocimiento o al problema epistemológico de la verdad. Es decir, en la posibilidad o imposibilidad de adquirir conocimiento de la realidad, y la cuestión de si ese conocimiento es seguro o verdadero: esa es la cuestión que ocupa el pensamiento de los filósofos actuales no menos que ocupaba el pensamiento de Platón, de los estoicos o de los escépticos. Un problema

que nos surge al ir a la raíz de la cuestión ya en el pensamiento griego, es que como advierte Putnam⁴, desde los presocráticos hasta Kant no ha habido ningún filósofo que de una u otra forma no haya sido un realista metafísico. Es decir, la cuestión básica no se centraba en lo que son exactamente las cosas que hay, sino en si podíamos conocer las cosas que había y cómo sabíamos que esas cosas que conocíamos eran verdad.

De todas las grandes preguntas de la filosofía griega, la primera que surge históricamente hablando tiene que ver con lo que existe, tiene que ver, evidentemente, con la física (*phýsis*). Y dice mejor que yo Tomás Calvo que la filosofía no surgió originalmente como “ontología”, sino como “investigación sobre la naturaleza” (*perì phýseos historía*), siendo la noción central de esta forma de filosofar la noción de *phýsis*, juntamente con el verbo *gígnomai* (llegar a ser, generarse, devenir)⁵. Sin embargo, a partir de Parménides y hasta el aristotelismo, el núcleo de las cuestiones filosóficas de carácter más universal y más problemático se configuró en el pensamiento griego como “ontología”, pues aunque el fuego, el aire o el agua (en un sentido presocrático son (*éstin*) todas las cosas que se generan, el agua es agua, el fuego es fuego y el aire es aire y no otra cosa. Esto quiere decir sencillamente que la reflexión sobre *la realidad* como tal (es decir sobre todas las cosas que se generan), sobre *el lenguaje* en tanto que dice o es capaz de decir o hablar sobre la realidad, y sobre *la verdad* como relación fundamental entre aquella y este, se plantearon finalmente *desde la perspectiva del verbo ‘ser’ (eimi)*, y su participio *ón/óntos* en sus distintas formas y usos.

Darle vueltas aquí a “lo que es” (*ón/óntos*) es darle vueltas también a lo que se clasifica en el pensamiento griego como actitud complementaria “lo que es real”, o “lo que es verdadero”, o también más complejo “lo que es siendo lo que es”. Apareciendo ya aquí, no solo la hipertrofia tradicional del verbo “ser” (de carácter ontológico) frente al más antiguo y natural uso del verbo *gígnomai* (llegar a ser, generarse, devenir), sino la aparición de los dos rasgos más filosóficos del verbo *eimí*, el de permanencia y el de presencia que tanto juego le darán a Parménides⁶.

⁴ Putnam, 1988, p. 65

⁵ Calvo advierte que conviene en principio recordar dos circunstancias de este verbo”. 1. *admite todos los usos* que tiene el verbo *eimí* (absoluto existencial, “llegar a la existencia”, como el uso predicativo “llegar a ser tal o cual cosa”), todo lo que puede decir el verbo *eimí* lo dice le verbo *gígnomai*, si bien este último introduce un matiz que no introduce *eimí* “la idea o matiz de generación o devenir”. 2. En la tradición del *perì phýseos* ambos verbos conviven pacíficamente y no hay conflicto en ellos. Cf. Calvo, 2007, p. 162.

⁶ Cf. Calvo, 2007, pp. 162-163.

De ahí, que “lo que es” (*ón/ousía*) se convirtió paradójicamente en el punto clave para criticar “idealmente” todos aquellos conceptos que se oponían a lo que vemos en torno a nosotros, a lo que se refiere al mundo aparente en el que se desarrolla nuestra vida cotidiana. Así frente al “ser”, inmóvil, perfecto, redondo, surge el “devenir” (génesis), lo que aparece, lo que cambia y se transforma. A partir de aquí “lo que es real” y “lo que es aparente” iniciarán una batalla dialéctica en el pensamiento griego, cuyos ecos todavía perviven y siguen generando controversias (mecánica cuántica frente a realismo científico).

A pesar de la importancia que pueda tener el verbo ser, sólo una mínima tradición que comenzó por Parménides ha podido acreditar la idea que, según la sentencia escolástica, “el ser o “lo que es”, es el primer objeto del intelecto” y, por tanto, debe ser el tema privilegiado de toda teorización filosófica. Aristóteles y toda la tradición doxográfica posterior asimila la propuesta parmenídea y la olvida a la vez: “En efecto, como considera que, aparte de “lo que es”, no hay en absoluto “lo que no es”, piensa que hay solamente una cosa, lo que es y nada más”⁷. Y también Teofrasto, citado por Simplicio, aporta el siguiente esquema: «Lo que está fuera de lo que es, es lo que no es; pero lo que no es no es nada; pues lo que es, es uno»⁸. De la inexistencia de lo que no es, se concluye que lo que hay es lo que es, de ahí a su unicidad, después a su unidad y por fin a su inmovilidad.

La convicción de Aristóteles y de sus comentaristas de que la filosofía no puede hablar de otra cosa que de «*lo que es*», centraba la filosofía parmenídea en lo que no era más que un corolario (aparece sólo el v. 6 del frag. VII) el predicado de la unidad, lo cual obligó a Meliso (por razones que no vienen al caso⁹) a corregir la ontología parmenídea de la finitud. Pues, si atendemos a los sentidos, medita Meliso, sólo percibimos cosas cambiantes, movimiento continuo en un mundo de apariencias que configura un mundo contradictorio y falaz donde predomina el tránsito de lo que es a lo que no es. Por eso, la propuesta fundamental de Meliso establecerá, radicalmente, una separación tajante, no parmenídea, entre apariencia (sensible) y ser (inteligible): *la pluralidad que percibimos del mundo sensible es apariencia errónea, mientras que el acto de aprehensión del ser por el pensamiento, invalida justamente ese devenir*. Será, pues, la razón en su actividad la causante de la determinación de la realidad, mientras que la sensibilidad en su pasividad conduce al error. La idea del *hombre como observador que percibe* será sacrificada por la idea

⁷ Aristóteles, *Metaf.*, A 5, 986b 29.

⁸ Simplicio, *Phys.*, 115, 11: DK 28 A 28. *Tò parà tò òn ouk ón` tò ouk òn ouden` Hènára tò ón,*

⁹ Román, 1993, pp. 179-193.

del hombre que parece que constituye u organiza la realidad sin atender a los datos de los sentidos¹⁰. Y esto es lo que nos gusta señalar aquí, y tendrá sus consecuencias para el constructivismo posterior.

Siguiendo esta misma línea, Sexto Empírico cuando interpreta el Proemio de Parménides, interpreta el carro tirado por dos yeguas como el carro del alma humana, las doncellas que preceden al carro como las sensaciones (de lo cual da señas el propio Parménides al hablar de que era acelerado por dos ruedas que son los oídos, gracias a los cuales recibimos todos los sonidos), mientras que la inteligencia, la razón, sustituye en el paso de la noche a la luz a estos sentidos que se equivocan, mientras ella (la razón) aprehende las cosas con seguridad: “alcanzando la inteligencia la firme comprensión de las cosas”¹¹. A partir de esta lectura, Sexto concluye que Parménides aconsejaba no atender a los sentidos sino a la razón: “Y en fin, él concluye claramente que no ha de atenderse a los sentidos, sino a la razón”¹².

La actitud de Sexto es comprensible ya que él estaba interpretando a Parménides, quizá por influjo platónico, a través de la disyunción excluyente sentidos-razón. De tal forma que el Empírico no podía entender cómo al final del Proemio y después de calificar como “falsas” las opiniones de los mortales, éstas habrían de ser tenidas en cuenta, por lo que elimina los dos versos correspondientes introduciendo lo que a él le parece más legítimo. Esta interpretación nos llevará a la aceptación de la tradicional distinción entre el ser que representa al mundo verdadero, y la apariencia que simboliza el mundo de los fenómenos físicos erróneos. Al primero se llegaría a través del *nóos*, la razón, y al segundo a través de los sentidos, *aisthéseis*, considerando de esta forma a Parménides como el iniciador del pensamiento puro y del *nóos* como principio de las representaciones “puramente” intelectuales. Así, el hombre tendría dos facultades de conocimiento: el “intelecto” a través del cual llegaríamos a conocer *la esencia de las cosas*, y los sentidos mediante los cuales percibiríamos el mundo de los fenómenos. De aquí que se tienda, para fundamentar esta tesis, a creer que el conocimiento de lo “semejante” se tiene por lo “semejante”, llegando a conocer el mundo fenoménico por los sentidos y el

¹⁰ Esta idea que destaca la primacía de la razón sobre la percepción en Meliso nos parece interesante, aunque no compartimos la ampliación que hace Zafropulos a todo el pensamiento griego, Cfr. ZAFIROPULOS, 1950, pp. 247-248, mucho menos estamos de acuerdo con el paralelismo que construye este autor entre esta actitud griega y la de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, que, según él, podía haber sido escrita por un griego del siglo V a. C.

¹¹ Sexto, *M.*, VII, 113-114.

¹² Sexto, *M.*, VII, 114.

mundo del pensamiento por la razón¹³. Con Parménides aparece, según Sexto, el primer intento de convertir a la razón en árbitro de la realidad. Esta razón tiene sus propias leyes y exigencias interiores, ya que las exteriores son todas erróneas. De la afirmación de la razón como conocedora de la realidad se deriva la negación del devenir testimoniado por la experiencia sensible. Frente al ser único, inmóvil y eterno al cual se llegará a través de la razón, los sentidos sólo serán capaces de captar el movimiento, el cambio y la multiplicidad imperfecta.

Es comprensible la exposición de Sexto con referencia al problema de la apariencia/verdad que tanto preocupó a los escépticos. Según esta interpretación, Parménides inició el ataque a los sentidos como fuente de conocimientos erróneos, en aras de una sobrevaloración de la razón¹⁴. Pero esta afirmación es una gran trampa, tal como intuirá muy pronto Demócrito: no podemos destruir el conocimiento aportado por los sentidos, ya que queramos o no es el único fundamento posible de las certezas de la razón: *la desconfianza en los sentidos no tendrá más remedio que acarrear la perdición de la razón*¹⁵. Curiosamente, la afirmación de que los sentidos jamás descubren nada sobre el “ser verdadero”, es decir, sobre la esencia real de las cosas, se convertirá en uno de los argumentos más usados por los propios escépticos para negar la posibilidad de conocer la realidad, ya que *si anulamos los cauces*

¹³ En el análisis de Parménides no hemos encontrado una solo ejemplo definitivo de la viabilidad de esta interpretación. No aparece, pues, en el Poema una evidencia absoluta que dé muestras de una radical posición entre conocimiento intelectual, por un lado, y conocimiento sensitivo, por otro. Cfr. Gigon, 1944, p. 259 y Calvo, 1977, pp. 252-253.

¹⁴ Es interesante observar cómo también Heráclito es interpretado de la misma forma. Según Sexto, el de Éfeso también es responsable de cierta crítica a los sentidos como fuente de conocimiento; diciendo, en este sentido, que el hombre está compuesto de dos facultades para alcanzar el conocimiento: la sensación y la razón. La sensación no es digna de confianza mientras que la razón es asumida como el criterio. Por eso, Heráclito estaría condenando la sensación cuando decía: “Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando tienen almas bárbaras”. Sexto, *M.*, VII, 126: DK 22 B 107. Lo cual es equivalente a decir, según Sexto, que confiar en los sentidos irracionales es de almas bárbaras, Sexto, *M.*, VII, 126-127. Vemos aquí como Sexto también se apresura a interpretar el texto de Heráclito acudiendo al par de contrarios: sensación “versus” razón. Recordemos aquí la crítica epicúrea a todos aquellos autores, Pirrón entre ellos, que ponen en duda la capacidad de los sentidos para el conocimiento, ya que, según Epicuro, sin los datos aportados por los sentidos no puede haber conocimiento.

¹⁵ Demócrito acierta a plantear el dilema de que cualquier tipo de conocimiento racional que desconfíe del testimonio de los sentidos está condenado al fracaso. En este sentido, Galeno cita un texto de Demócrito poco tranquilizador a este respecto, en él los sentidos, maltratados, acusan amargamente a la razón de destruirlos, pero a la vez le advierten que su suerte está ligada a la de ellos: «¡Oh mísera razón!, ¡tomando de nosotros tus certezas (tu garantía) nos destruyes?, nuestra caída será tu perdición», Galeno, *De medic. empir.*, 1259, 8: DK 68 B 125.

a través de los cuales nos acercamos a la realidad, ésta quedará indeterminada ante la imposibilidad de su conocimiento.

En resumen, la necesidad impuesta por el sistema de Meliso de que el conocimiento verdadero sólo se obtiene a través del logos, a través de la razón demostrativa¹⁶, será uno de los argumentos más frecuentemente utilizados por los escépticos para dudar del conocimiento en general. Ciertamente, este atisbo de escepticismo eleático (al menos en lo que a los sentidos se refiere) era filosóficamente estéril, ya que era de raíz metafísica y no epistemológica, pero inició la vía en la que más tarde se reconocerán, plenamente, los mismos escépticos antiguos. Así pues, por una extraña jugada del destino *los filósofos más dogmáticos inician la línea de los más antidogmáticos.*

3. La duda acerca de la correspondencia entre saber y realidad

El escepticismo, pues, generaba una duda acerca de la correspondencia entre el saber y la realidad de la que supuestamente era referido. Se generaban dudas sobre la conexión y correspondencia de la verdad y realidad, por la imposibilidad de crear un criterio de verdad adecuado para verificar la verdad de una, con la verdad de la otra. Para Sexto, el primero que negó la existencia de un criterio como guía de la verdad, que fuese capaz de distinguir lo verdadero de lo falso con respecto a la realidad fue Jenófanes, llevando como resultado a suspender nuestros juicios sobre el conocimiento de la realidad.

Sexto Empírico hace referencia a Jenófanes en numerosas ocasiones¹⁷, en *Matemáticos*, VII, 49, subraya el problema de la verdad y el criterio necesario para distinguirla, y afirma que algunos pensadores han considerado que el criterio está en lo racional, otros en las evidencias no-racionales y unos terceros establecen la verdad en ambos. Sexto, no obstante, advierte que la cuestión no se

¹⁶ Como ya hemos observado, en Meliso hay una rigurosa necesidad de excluir todos los valores propios de las *dokoúnta*, la verdad no puede provenir del examen de lo empírico, pues lo múltiple es contradictorio, cfr. Calogero, 1977, p. 95, nota 16 y las páginas mencionadas de Reinhardt, 1985, pp. 71-73.

¹⁷ Por ejemplo, en seis pasajes de sus *Hipótiposis Pirrónicas*, Cfr. Sexto, *H.P.*, I, 223, 224, 225; II, 18; III, 30, 218. En otros dos del libro I de los *Matemáticos*: Sexto, *M.*, I, 257, 289. En cinco del libro VII: Sexto, *M.*, VII, 14, 48, 49, 53 y 110. En uno del libro VIII: Sexto, *M.*, VIII, 326. En dos del libro IX: Sexto, *M.*, IX, 193 y 361. Y, por último, en otros dos del libro X: Sexto, *M.*, X, 313 y 314. Si bien es cierto que los pasajes no son coincidentes, pues en unos lo reconoce como a un escéptico, en lo que se refiere al conocimiento de las cosas, y, en otros como un dogmático en lo referente a su teología.

circunscribe a *qué* criterio hay que utilizar sino más bien, *si existe o puede existir ese criterio*. De ahí que junto a estos autores que apuestan por un criterio, otros, entre los que destaca Jenófanes, niegan que pueda existir criterio alguno. De ahí que diga el Empírico que en lo que se refiere al criterio para Jenófanes las cosas son inaprehensibles (πάντα ακατάληπτα), pues por mucho que nos ocupemos e intentemos conocer *qué* es la realidad nunca podremos saber si aquello que conocemos o sabemos es lo verdadero.¹⁸

En la interpretación que hace Sexto de este fragmento se observa una radical precisión al afirmar que para Jenófanes no habrá *nunca* un hombre que pueda conocer lo patente, o haya visto cuantas cosas digo sobre los dioses, por lo que sólo queda la opinión, la conjetura¹⁹. Me interesa destacar aquí que si algo que puede ser visto (*eidòs*) debe estar allí antes de que la mirada pueda posarse sobre ese algo, debe existir antes de que cualquier perceptor lo vea o lo experimente de alguna manera. Ya desde Jenófanes quedó establecido un marco conceptual o escenográfico en el que el realismo metafísico²⁰ no era una posición epistemológica entre otras, sino la única posible. A partir de aquí la epistemología griega se deslizaba sobre raíles y sólo podía, con ayuda del escepticismo, descarrilar. Como observa Maturana (uno de los máximos representantes del constructivismo filosófico) “el supuesto a priori de que el conocimiento objetivo constituye una descripción de lo que es conocido... comete petición de principios en la preguntas ¿Qué es saber? y ¿Cómo sabemos?”

¹⁸ Sexto, *M.*, VII, 49: DK 21 B 34 [a partir de *kai tò mèn*]. Este texto correspondiente a los cuatro famosos versos de Jenófanes es citado y comentado repetidamente por Sexto en tres ocasiones *M.*, VII, 49; 110 y VIII, 326. Y la conocida frase *dòkos d'epi pàsi tètuktai* es citada separadamente en *H.P.*, II, 18.

¹⁹ Cfr. Fränkel, 1925, pp. 174-192. La interpretación del fragmento B 34 de Jenófanes ha tenido una historia un tanto turbulenta. Fränkel en un estudio ya clásico, intentó clarificar, a su modo, la estructura del fragmento, eliminando, por un lado, la interpretación socrático-platónica, y por otro, el tono excesivamente escéptico que, según él, había recibido en Sexto. Ambas interpretaciones son igualmente verosímiles pero también igualmente inverificables. Siguiendo estas anotaciones de Fränkel, la estructura original del fragmento quedaría así: aquel que se acerca a lo *saphés* (lo patente) le falta el pleno saber sobre lo alcanzado, es decir, todavía no es un saber verdadero. No existe segura evidencia de que lo que conocemos lo conocemos absolutamente. Por eso, “*dòkos*” (opinión) se extiende sobre todas las cosas, lo único que tenemos son sospechas, podemos estar próximos a la verdad, pero no podemos tener convicción de ese hecho, por más razones que tengamos para justificar o para creer que estamos cerca de la verdad. No se puede negar que el tono de esta interpretación de Fränkel remite también a cierto escepticismo, pues ante la imposibilidad de conocer la verdad, cualquier saber seguro se transforma en opinión dudosa.

²⁰ Por eso dice Putnam que la teoría que afirma que la verdad es una correspondencia, es la más natural y por eso es imposible hallar algún filósofo anterior a Kant que no mantuviera una teoría de la verdad-correspondencia, cf. Putnam, 1988, p. 65

²¹. Llevamos más de 25 siglos tratando de responder a esta cuestión. Y no podemos decir que en la actualidad, la mecánica cuántica, por ejemplo, haya resuelto el problema, yo diría más bien que lo ha aumentado. Pues la pregunta vigente es si podemos seguir viviendo sin necesidad de abrir la caja y saber si el gato está vivo o muerto, según la paradoja de Schrödinger.

Si damos por sentado que el conocimiento refleja o debe reflejar la realidad, la epistemología tradicional crea un dilema tan inevitable como irresoluble. Si el conocimiento ha de ser una descripción o imagen del mundo como tal, necesitamos un criterio de verdad que demuestre que nuestras imágenes o descripciones del mundo son correctas o verdaderas con respecto al mundo: el escepticismo hace su agosto por aquí. La oposición entre realidad-verdad y apariencia-error, iniciada desde Jenófanes y desarrollada por Pirrón o Sexto al hablar de la percepción, es la piedra angular de toda teoría del conocimiento. La incontestable pregunta de si, o en qué medida, toda imagen que nos transmiten nuestros sentidos puede corresponder con la realidad objetiva, tiene un amplio estudio en Sexto con el ejemplo de la manzana, que tendrá un gran éxito posterior, dice: “Así, también es posible que teniendo nosotros sólo los cinco sentidos, únicamente percibamos de las cualidades de la manzana las que somos capaces de captar; pero es posible que se den otras cualidades que caigan bajo otros tipos de sentidos de los que nosotros no estamos dotados, razón por la cual tampoco percibimos lo perceptible por ellos.”²²

Dicho de otra manera, por más que queramos, lo único que podemos hacer es comparar nuestras percepciones solamente con otras percepciones, pero nunca podemos comparar las percepciones con la manzana misma²³. Todos estos argumentos amargarón la vida a los filósofos dogmáticos durante más de XX siglos, pero la perspectiva no mejoró con Kant, sino que empeoró, pues el creador de la *Crítica* añadió a este argumento de la manzana, otro más preocupante. En los *Prolegómenos*, Kant considera el espacio y el tiempo como aspectos de nuestra forma de experimentar, anulando, así, la posibilidad de conocer las cosas ontológicamente, y

²¹ Maturana, 1970, p. 2

²² Sexto, *H.P.*, I, 97.

²³ Diógenes Laercio insiste en el mismo ejemplo al hablar de los Modos, tropos o maneras de conocer de Enesidemo y Agripa, así dice, “El tercer Modo es el que tiene que ver con los diferentes canales sensoriales; por ejemplo, una manzana a la vista es amarilla, al gusto es dulce, al olfato agradable por su aroma. Incluso las mismas formas se ven diferentes según la variedad de los espejos. De lo cual se deduce que lo que aparece no es más del modo en que aparece que de otro”. D.L. IX, 81.

retirándolas, por tanto, de la realidad para colocarlas en la esfera de lo fenoménico: “todo lo que puede ser dado a nuestros sentidos (a los externos en el espacio, a los internos en el tiempo) será para nosotros contemplado tal como nos aparece, no tal como es en sí”²⁴.

Este texto no sólo pone en duda las propiedades sensoriales de la manzana, sino la propia condición de cosa de la manzana en sí, no sólo es dudoso su olor, su dulzura o su color amarillo o rojo, sino que difícilmente podemos estar seguros de que exista un objeto independientemente de cómo lo experimentamos. ¿Estaría, pues, Kant cayendo en un idealismo manifiesto? No. Kant no afirma que no haya nada fuera de mi pensamiento, como podría afirmar un idealista ostensible, es más, él confiesa que fuera de nosotros hay cuerpos, esto es, cosas que conocemos fuera de nosotros, lo que dice es que nuestra experiencia no puede enseñarnos nada sobre la naturaleza de la cosa en sí, pues conocemos sólo sus fenómenos, esto es las representaciones que producen en nosotros²⁵. Putnam pone un ejemplo que incide en esta cuestión²⁶ y demuestra que no existe, estrictamente hablando, un hecho objetivo (*fact of the matter*) respecto a los objetos del mundo, por lo que es absurdo pensar que hay una manera en que las cosas son en y por sí mismas, con independencia del esquema conceptual respectivamente elegido. Así dice, que si pensásemos que solo tenemos un mundo con tres objetos, x_1 , x_2 , x_3 , según nuestra noción típica de objeto habría tres objetos en el mundo, pero si fuéramos lógicos polacos que creen que la suma de los objetos es otro objeto en sí, no habría tres objetos sino siete, x_1 , x_2 , x_3 , x_1+x_2 , x_1+x_3 , x_2+x_3 y $x_1+x_2+x_3$. Es decir, dependiendo de nuestro esquema conceptual cambiaría el número de objetos del mundo. Todo objetivista de los hechos, sin embargo, diría que el ejemplo de Putnam demuestra que hay numerosas descripciones del mundo, igualmente verdaderas. Aceptaría que para cualquier segmento espacio-temporal dado, puede haber varias descripciones del mismo, igualmente verdaderas, siempre que estas sean igualmente consis-

²⁴ Kant, *Prolegómenos*, Primera parte, § 12.

²⁵ “Nos son dadas cosas, como objetos de nuestra sensibilidad, existentes fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí, nada sabemos, sino que conocemos sólo sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros, en tanto que afectan nuestros sentidos. Según esto, confieso, ciertamente, que fuera de nosotros hay cuerpos, esto es, cosas, las cuales conocemos por medio de representaciones que nos proporciona su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque con respecto a lo que puedan ser en sí, nos son completamente desconocidas”, *Prolegómenos*, Primera parte, § 13, Segunda observación.

²⁶ Cf. Searle, 1995, pp. 165-166.

tentes²⁷, estando solo obligados a pensar que no toda descripción del mundo posible en un segmento espacio-temporal dado es verdadera, y que algunas serán falsas dependiendo de la correspondencia con lo que está ahí. Pero esta es la cuestión abierta si ese estar ahí es tan fácil de fijar como las descripciones verdaderas o falsas.

4. El constructivismo filosófico

Y aquí estamos de nuevo, desde Pirrón hasta los físicos teóricos actuales nos preguntamos cada vez con mayor frecuencia si estamos descubriendo leyes de la naturaleza o si, por la decantación fina de las teorías de investigación, estamos forzando a la naturaleza a encajar en esas hipótesis previamente concebidas. En este contexto, el escepticismo siempre ha sido un aguafiestas y un pesimista con respecto a las posibilidades del conocimiento. Y nosotros en el fondo continuamos siendo realistas metafísicos que esperamos un conocimiento que nos procure una imagen verdadera de un mundo independiente y supuestamente real, fiel a la verdad.

Como se sabe, la ciencia clásica se había propuesto como misión investigar el mundo en su realidad objetiva, independiente de lo humano. Esto significaba que para llegar a ese mundo objetivo, ese mundo sin sujeto tenía que ser alejado de toda contaminación subjetiva, por lo que debía ser distanciado también del observador. Pero el siglo XX empezó a dinamitar esta idea cuando se empezaron a multiplicar las dudas sobre la posibilidad de realizar dicho propósito. Se comenzaba a comprender que un mundo del que se había expulsado toda subjetividad era un mundo que dejaba de ser observable.

Había una interdependencia entre el observador y el mundo observado que empezó a ser el tema del discurso de teorías como el constructivismo radical. A partir de la teoría de la relatividad de Einstein, se empezó a afirmar que las observaciones son relativas al punto de referencia del observador, y el postulado de la relación borrosa o el principio de incertidumbre de Heisenberg, afirmaba que la observación influía en lo observado. El colmo llegó en 1958 con Erwin Schrödinger que aunque todavía el término constructivismo no había aparecido en el mercado de las ideas decía: “Toda imagen del mundo es y sigue siendo

²⁷ Un sistema es sintácticamente consistente cuando en él es imposible derivar una expresión determinada y también su negación (consistencia o no contradictoriedad), y es semánticamente consistente si sus expresiones admiten un modelo.

una *construcción* de su propia mente; su existencia no puede ser probada de otra manera”²⁸. Y es más contundente cuando en ese ensayo maravilloso de *La naturaleza y los griegos*, al hablar del orgullo y la simplicidad y temeridad de los científicos propensos, dice él, “a creer que han comprendido un fenómeno, cuando en realidad únicamente se han aprendido los hechos describiéndolos”²⁹

Einstein insistía en esto mismo cuando decía, y muchos científicos estaban de acuerdo con él, que la mente humana era activa, y que las teorías científicas eran creaciones libres de esa misma mente humana, y se asombraba de que a través de ellas (creativamente y no científicamente) pudiéramos comprender el universo. Claro, advierte Maturana, la afirmación y el asombro de Einstein surgen de la suposición implícita que tenía él mismo de que hay una realidad independiente que el observador encuentra y descifra con proposiciones explicativas, que según Einstein “surgen independientemente de toda observación directa con esa realidad objetiva”³⁰.

Es evidente que si las suposiciones implícitas de Einstein fuesen correctas, entonces su asombro también sería correcto. El realista puede continuar dejando a un lado los argumentos escépticos, y anularlos por repugnar a un “sano” entendimiento humano, pero sigue sin resolverlos, y si los toma en serio no tendrá más remedio que retirarse a un cierto idealismo subjetivo que lleva a un inevitable solipsismo, a una cierta creencia de que no puede existir un mundo independiente del sujeto. Dicho de otro modo, el observador no encuentra un fenómeno que deba explicar fuera de él, por el contrario insiste Maturana, “el observador produce el mecanismo generador que propone en el intento de explicar el fenómeno que quiere explicar, como una proposición *ad hoc*, específicamente designada con elementos de su experiencia, para generarla como resultado de su operación, y sin otra necesidad de justificación que ésa”³¹. Y añade, entre irónico y creativo, que metafóricamente es aquí donde reside la poesía del hacer ciencia.

Esto es duro, ya lo sé, pero cada vez parecemos estar más seguros de lo que no son las cosas y menos de lo que son, aunque nos resistimos a tener cierta certidumbre en saber qué es lo que son. Giambattista Vico con su fórmula “*verum ipsum factum*” en 1710, llegó a defender que la verdad del ser humano

²⁸ Schrödinger, 1958, p. 152.

²⁹ Schrödinger, 2006, pp. 120-121.

³⁰ Maturana, 1994, p. 172.

³¹ Maturana, 1994, p. 173.

era aquello que el ser humano llega a construir y formar mediante sus acciones. Llegaba al convencimiento de que conocer era un hacer, un generar, un crear, oponiéndose a la idea clásica de que el conocimiento era una actitud pasiva de recepción³². En la actualidad, el constructivismo filosófico³³ intenta separarse del realismo como forma tradicional de conocimiento de la realidad, y para ello se sitúa en un nuevo paradigma, en una nueva forma de relacionar saber y realidad. Mientras la concepción tradicional del conocimiento y las tradicionales teorías cognitivas, consideran que existe una correspondencia casi icónica entre el conocimiento y la realidad responsable de los datos que percibimos, el constructivismo cognoscitivo parte de un principio diferente. El conocimiento no es la computación de una realidad, sino más bien la *computación de las descripciones de una realidad*. Es decir, las escuelas realistas o anti-realistas cuando tratan de describir una mesa, observan al tocarla, la confirmación de mi sensación visual de que allí hay una mesa, el constructivismo más bien diría que la correlación entre mi percepción táctil y mi impresión visual permite que se genere una experiencia que podría describir diciendo que “aquí hay una mesa”.

Y esto presenta un problema y es que las descripciones tienen como límite el lenguaje. Ya Wittgenstein en su proposición 5.6. del *Tractatus* dice: “Los *límites de mi lenguaje* significan lo límites de mi mundo”³⁴, y esta sería una forma débil de hablar de una cierta “verdad” del escepticismo, ya que como dice un poco más abajo (5.62) “que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites del lenguaje (el lenguaje que yo solo entiendo) significan los límites de *mi* mundo”. Desde este punto de vista no hay forma de acabar, a pesar de una larga tradición de argumentos, con el escepticismo, y como dice el propio Wittgenstein, toda tentativa no hace más que reforzarlo. El escepticismo debe ser entendido como una traducción epistemológica de una dificultad real. Tenemos que comprender y luchar contra esa pulsión humana y esa tendencia filosófica de poner en contacto lo que decimos o pensamos con esa gran desconocida: “la realidad”.

³² El conocimiento humano estaría condenado a raspar la superficie de la realidad natural, así la verdad humana, de existir, “sería solo una imagen plana, casi una pintura”, Mondolfo, 1971, p. 84.

³³ En las dos últimas décadas parece que se ha ido formando cierto consenso en humanidades y en ciencias sociales entorno a la idea de que el conocimiento es algo socialmente construido (concepción unida estrechamente a posiciones progresistas, pos-colonialistas o multiculturalistas), esta tesis no es tan clara en el caso de las ciencias naturales, vid. Borghossian, 2009, p. 16-25.

³⁴ Wittgenstein, 1981, p. 163.

Además, los procesos de conocimiento no computan realidades (mesas, galaxias o agujeros negros), sino en todo caso las descripciones de tales entidades. Pero es que además, como cualquier neurofisiólogo nos diría, la computación de una descripción en el plano neuronal (por ejemplo una imagen proyectada en la retina) seguirá siendo elaborada en planos superiores (repetición ilimitada de descripciones) hasta la descripción definitiva, eliminando así un desconocido o desconocida al que hacemos constante referencia como es “la realidad”. La “computación recursiva está a la base de todo proceso de conocimiento y de la vida misma”³⁵.

Así pues, el aspecto fundamental del conocimiento es su funcionalidad, el conocimiento no se corresponde con la realidad, más bien encaja con ella o no. Ernst von Glasersfeld apunta a la diferencia que en el inglés cotidiano existe entre las palabras *match* (corresponder, igualar, emparejar) y *fit* (encajar, ajustar, acomodar), el realista metafísico busca el conocimiento que corresponde con la realidad, mientras que el constructivista busca encajar su teoría con lo que sabemos del mundo. El encaje describe la capacidad de la teoría, pero no del mundo. Cuando decimos de algo que “encaja” (una llave en una cerradura que la abre) ese encaja describe una capacidad de la llave y no dice nada de la cerradura. Desde el punto de vista del constructivismo radical “todos nosotros –hombres de ciencia, filósofos, legos, escolares, animales, seres vivos de todas las especies- estamos frente al mundo circundante como un bandido ante una cerradura que debe abrir (con su manojito de llaves) para adueñarse del botín”³⁶.

El científico o el ser humano está situado frente al mundo circundante y necesita una teoría que sirva, que encaje (correspondería al término *fit* de la teoría darwinista o neodarwinista), para adueñarnos de él. El constructivismo rompe con las convenciones y desarrolla una teoría del conocimiento en la cual éste ya no se refiere a una realidad ontológica “objetiva”, sino que se refiere a la organización del mundo a través de nuestras experiencias, como concluiría Piaget: “la inteligencia organiza el mundo organizándose a sí misma”³⁷. En este sentido, me gusta del constructivismo su modestia y humildad pues el constructivismo no es una descripción de una realidad absoluta, sino que es

³⁵ Von Foerster, 1988, pp. 44-53.

³⁶ Von Glasersfeld, 1988, p. 23.

³⁷ Piaget, 1937, p. 311. La idea tradicional piagetiana de que el niño no sabe disociar correctamente de sí mismo el curso de los acontecimientos o la realidad de las cosas, ni agrupar convenientemente los objetos, si no es de acuerdo con las relaciones que su propia actividad puede introducir (ver Wallon, 1980, p.141), habría que ampliarla al conocimiento científico.

un posible modelo de conocimiento... en el que sobra la supuesta objetividad, como diría Woody Allen, al menos hay una cosa en la que se pierde la objetividad “es imposible vivir la propia muerte con objetividad y, además, cantar una canción”³⁸.

³⁸ Allen, 1974, p. 31.

Bibliografía

- ALLEN, W. (1974). *Como acabar de una vez por todas con la cultura*, Barcelona: Tusquets Editores.
- CALVO, T. (1977). "Truth and Dóxa in Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, pp. 245-260.
- (2007). "De Parménides a Gorgias: El mundo verdadero como fábula", en Sáez, Higuera y Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Granada, pp. 159-197.
- CALOGERO, G. (1977). *Studi sull'eleatismo*, Firenze, n.e.
- VON FOERSTER, H. (1988). "Construyendo una realidad" en Watzlawick, P. (comp.) (1988). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, Buenos Aires: Ed. Gedisa.
- FRÄNKEL, H. (1925). "Xenophanesstudien I und II", *Hermes*, pp. 174-192.
- VON GLASERSFELD, E. (1988). "Introducción al constructivismo radical", en Watzlawick, P. (comp.) (1988). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, Buenos Aires: Ed. Gedisa.
- GIGON, O. (1945). *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel.
- HESSEN, J. (1970). *Teoría del conocimiento*, Madrid: Espasa Calpe.
- KANT, I. (1984). *Prolegómenos*, Madrid: Ed. Sarpe.
- MATURANA, H. (1970). *Biology of Cognition (Report 9.0)*, Illinois, Biological Computer Laboratory.
- MATURANA, H. (1994). "La ciencia y la vida cotidiana", en Watzlawick, P. (comp.) (1994). *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona: Ed. Gedisa.
- MONDOLFO, R. (1971). *Verum Factum. Desde antes de Vico hasta Marx*, Madrid: Siglo veintiuno.
- PIAGET, J. (1937). *La construction du reel chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
- PUTNAM, H. (1988). *Razón, verdad e historia*, Madrid: Ed. Tecnos.
- REINHARDT, K. (1985). *Parmenides*, Frankfurt am Main.
- ROMÁN, R. (1993). "Meliso de Samos: la corrección de la ontología parmenídea y sus inevitables consecuencias escépticas", *Endoxa. Series Filosóficas*, (3), 179-193.
- SEARLE, J. (1995). *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press.

- SCHRÖDINGER, E. (1958). *Mind and Matter*, Cambridge, Cambridge University Press [version castellana, (1983), *Mente y material*, Barcelona: Tusquets].
- (2006). *La naturaleza y los griegos*, prólogo de Víctor Gómez Pin, Barcelona: Tusquets.
- UNTERSTEINER, M. (1955). “Il problema del conoscere in Senofane”, *Sophia*, 23, 1, pp. 26-37.
- WATZLAWICK, P. (1979). ¿Es real la realidad? Confusión-desinformación-comunicación, Barcelona: Ed. Herder.
- (comp.) (1988). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, Buenos Aires: Ed. Gedisa.
- (comp.) (1994). *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Barcelona: Ed. Gedisa.
- WITTGENSTEIN, L. (1981). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza Universidad.
- WALLON, H. (1980). *La evolución psicológica del niño*, Barcelona: Ed. Crítica.
- ZAFIROPULOS, J. (1950). *L'école Éléate*, Paris.

Recibido: 20/01/2016

Aceptado: 15/09/2016

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



EL DESAFÍO DEL CINISMO ANTIGUO EN LA POLIS (S. IV-III A.C.): UNA VIDA DE ESFUERZO Y DE REACUÑACIÓN DE LOS VALORES

THE CHALLENGE OF ANCIENT CYNICISM WITHIN THE GREEK CITY STATE (S. IV-III BC): LIVING A LIFE OF TOIL AND RECOINING CURRENT VALUES

PEDRO PABLO FUENTES GONZÁLEZ¹

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Granada

RESUMEN: Hombres y mujeres de un tiempo de crisis, los primeros cínicos representaron un verdadero desafío para sus contemporáneos. Radicalmente opuestos a los modos de vida y de pensamiento imperantes, lejos de apartarse en un retiro indiferente, se mantuvieron conscientemente en el interior de la sociedad de su tiempo. Lo hicieron ante todo como el mejor modo de realizar el cinismo por ellos descubierto, a través del desaprendizaje y desembarazo de todo aquello que está en el origen de la esclavitud y desdicha reales del individuo, y como el mejor modo de confirmar las

¹ Departamento de Filología Griega y Filología Eslava, Campus universitario de Cartuja S/N, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, 18071, Granada. E-mail: fuentes@ugr.es. Profesor Titular de Filología Griega. Este artículo reelabora los contenidos principales de la ponencia presentada en el curso de la UNED *El mundo de Alejandro*, celebrado los días 6, 7 y 8 de julio de 2011 en Denia bajo la sabia y cordial dirección del profesor Quintín Racionero. A su memoria lo dedico, con todo mi agradecimiento por su confianza y generosidad.

claves de la verdadera libertad y felicidad. En ese contexto hostil es donde, como atletas y soldados de la filosofía, se entrenaron y combatieron cotidiana y públicamente, con el objetivo de convertirse en seres autosuficientes, libres y felices. Antístenes, Diógenes, Crates, Metrocles y su hermana Hiparquía (esposa de Crates) representaron por excelencia ese lado más decididamente heroico y desafiante del cinismo antiguo. Poco después otros, como Menipo o Bion, prosiguieron este desafío en el mundo helenístico, aunque quizá en su caso se tradujo más en críticas y sátiras literarias que en un compromiso real de vida. Sin embargo, será sobre todo en época imperial cuando proliferará la figura del falso cínico vulgar, que ocultaba los vicios del parásito bajo la apariencia y la indumentaria del filósofo.

PALABRAS CLAVE: Cinismo antiguo, Socratismo, Ética, Individualismo, Naturaleza, Sencillez, Autosuficiencia, Reacuñación de los valores, Ascesis, Aprendizaje, Voluntad, Impasibilidad, Libertad, Felicidad, Antístenes, Diógenes, Crates, Metrocles, Hiparquía, Menipo, Bion.

ABSTRACT: In an era of general crisis of the traditional city state, the first Cynics, both men and women, offered a challenge to their fellow countrymen. While despising in a radical way all the ways of life and currents of thought of their time, they refused to remain indifferent outside the city and chose to deliver their message through an active presence within the community. This involvement was for them the best and only way of getting rid of, and “unlearning” all the practices and values that could enslave someone and make him unhappy, and also of trying new paths to unconditional access to real freedom and happiness. To face the hostility of society and the hardness of life, they —as athletes and soldiers of philosophy— trained themselves and fought daily in public to become autarchic, free and happy. Antisthenes, Diogenes, Crates, Metrocles and his sister Hipparchia —also the wife of Crates— were the best representatives of this heroic and provocative cynicism of the first generations. Later on, in the Hellenistic period, the challenge was handed down to figures like Menippus and Bion, but their approach was of a more literary and satirical nature and did not necessarily imply a thorough commitment in real life. Finally, in the Imperial era Cynics of a far less authentic kind appeared, who wore the philosopher’s garment only to dissimulate the wickedness of the parasite.

KEYWORDS: Ancient cynicism, Socraticism, Ethics, Individualism, Nature, Simplicity, Self-sufficiency, Defacing the recoinng values, Asceticism, Training, Will, Indifference, Freedom, Happiness, Antisthenes, Diogenes, Crates, Metrocles, Hipparchia, Mennipus, Bio.

1. Cinismo antiguo y cinismo moderno

La palabra «cinismo» del lenguaje común nos evoca hoy la actitud de quien no acepta nada ni a nadie como sagrado y, movido por la pura indiferencia o el mordaz sarcasmo, se complace en utilizar palabras provocativas e insultantes para referirse a valores y sentimientos admitidos o incluso reverenciados por los demás; y, más aún, no duda en servir a sus propios fines sin importarle los medios empleados. Se trata de una actitud marcada no precisamente por un heroico y desafiante atrevimiento social ni menos aún por un compromiso ético firme, rasgos que caracterizaron, en cambio, a aquellos lejanos filósofos griegos del s. IV a.C. que fueron los primeros a los que se dio el apelativo de «cínicos» (κυνικοί), es decir, «perrunos», o el apelativo simplemente de «Perros» (Κύνες). Se les dio sin duda de modo peyorativo, y, sin embargo, ellos lo asumieron como el mejor timbre de la sabiduría y de la vida que preconizaban y practicaban. Al abordar el estudio de este cinismo (κυνισμός) antiguo, debemos, pues, permanecer atentos contra toda fácil asimilación basada en la evocación del cínico moderno, como, en general, de otras figuras de nuestro tiempo, como los hippies surgidos en los últimos años de la década de 1960².

Lo importante es no confundir en modo alguno el cinismo antiguo con el moderno y, en general, asumir la polisemia inherente al término. De hecho, ya en la misma Antigüedad las etiquetas de «cinismo» o «cínico» pudieron cubrir actitudes muy diversas. Sobre todo, en la época del Imperio romano hubo quienes adoptaron para sí el calificativo de «cínicos» sin que ni su vida ni su pensamiento fueran dignos del nombre que llevaron sus predecesores. Eran farsantes que utilizaban una indumentaria desaliñada y hacían gala de un comportamiento desvergonzado con el único fin de engañar a los demás y de vivir como simples parásitos de la sociedad, prefigurando así aspectos del cinismo «vulgar» de los tiempos modernos. Autores como Dion Crisóstomo, Epicteto, Luciano o Juliano se encargarían bien de desenmascarar a estos, a sus ojos, falsos cínicos y marcar las distancias con respecto a los cínicos verdaderos, a menudo (como en el caso de Epicteto o Juliano) a costa (hay que señalarlo también) de idealizar no poco a estos últimos, para rehabilitarlos sobre todo en un sentido social y político³.

Sobre el cinismo moderno hay que decir también que la actitud que lo define dista mucho de ser simple, y no se agota sin más en la pura desvergüenza

² Cf. Shmueli 1970, Windt 1972, Dambska 1973, Xenakis 1973.

³ Cf. Goulet-Cazé 1990, Billerbeck 1978, *Ead.* 1982, *Ead.* 1993, Bouffartigue 1993.

o desentendimiento del cínico vulgar. Muy al contrario, el cinismo moderno remonta al Renacimiento, hunde en particular sus raíces en la Ilustración del siglo XVIII con figuras tan notables como Rousseau, Voltaire o Diderot, en Francia, Wieland, en Alemania, etc., y tiene, más adelante, ya en el siglo XIX, a uno de sus mejores representantes en Nietzsche⁴.

Hago aquí una mención especial de la *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk (1989), quien considera el cinismo moderno antirracionalista y desencantado, puramente negativo, como un producto del fracaso práctico de la Ilustración. No en vano, lo define, de modo paradójico, como «falsa conciencia ilustrada» o como «voluntad de saber (entendido como poder) carente de ideales e infeliz». Frente a él, propone como ejemplo transformador para el hombre de un tiempo en crisis el gran cinismo valiente y fecundo de aquellos antiguos filósofos griegos que sí supieron realizar sus vidas en acción iluminadora y liberadora, aquellos cuyo cinismo sí era una ética, lo que supone un ideal de felicidad. De hecho, los movimientos estudiantiles alemanes de los años 1980 se vieron reconocidos en el llamamiento de Sloterdijk, y su libro se convirtió entonces en el más polémico y leído en Alemania. Hoy, más de treinta años después (la versión original es de 1983), cuando no podemos dejar de evocar al respecto por ejemplo el movimiento indignado e inconformista del 15-M, aquel llamamiento de Sloterdijk sigue sin duda teniendo pleno sentido, como la necesidad misma de esa recuperación de lo más auténtico e invariable, de lo más atrevido y desafiante también del espíritu del antiguo cinismo. Incluso desafíos tan modernos como el ecologismo no dejan de mirar hacia nuestros antiguos Perros⁵.

En las páginas que siguen presento una imagen de lo que fueron y significaron los cínicos en la Antigüedad clásica y helenística, del contexto en que surgió su pensamiento y más aún de cómo se materializó vitalmente en la acción filosófica de una serie de individuos. Para ello, resulta imprescindible abordar otra cuestión preliminar, a saber: la de las fuentes que nos han llegado al respecto y que son las que tenemos que utilizar para todo intento de reconstrucción.

⁴ Cf. al respecto Niehues-Pröbsting 1979, *Id.* 1980, *Id.* 2000, Sloterdijk 1989 y Onfray 1990, a los que hay que añadir Clément 2005, sobre el cinismo en el Renacimiento.

⁵ Cf. Cuesta 2006, 2011.

2. El problema de las fuentes sobre el cinismo antiguo

Se trata de un problema de capital trascendencia, ya que la inmensa mayoría de los textos que nos han llegado sobre los cínicos antiguos constituyen simples testimonios contenidos en la obra de muy diversos autores, de orientación ideológica muy diversa y casi siempre muy posteriores a los cínicos de la primera generación, el siglo IV a.C., es decir, Antístenes de Atenas, Diógenes de Sinope, Crates de Tebas y sus discípulos directos. Los textos que podemos considerar fragmentos propiamente dichos de los cínicos son muy escasos. No es que ellos no cultivaran la literatura, pues, pese a lo que podría pensarse si tenemos en cuenta su fundamental e imperativo rechazo de la cultura tradicional, lo hicieron con cierta frecuencia, aunque siempre desde luego según su particular modo paródico y transgresor⁶. Lo que sucedió, más bien, fue que la índole propia de sus escritos, sobre todo desde el punto de vista moral y social, los destinó a una transmisión directa absolutamente precaria.

A ello colaboró de modo trascendental el que los cínicos no constituyeran nunca una escuela filosófica en el sentido convencional del término, marcada por una línea sucesoria que pudiera garantizar unas condiciones favorables para la transmisión a lo largo del tiempo de la memoria del pensamiento y de la obra de los predecesores. Muy al contrario, el cinismo se mostró desde el principio ajeno a una realidad escolar de este tipo, tan ajeno como a una formación y a una actividad filosóficas basadas en lo puramente intelectual y libresco. Pues bien, uno de los mejores conocedores hoy de la tradición filosófica antigua, Goulet (2007), editor del monumental *Dictionnaire des philosophes antiques*, cuyos últimos volúmenes verán la luz este año, ha puesto bien de manifiesto la importancia del papel jugado por las escuelas en la *transmisión* y finalmente en la *conservación* de los textos filosóficos griegos. Más allá del concepto de *conservación*, vinculado a una realidad siempre inestable y azarosa, se pone de relieve aquí sobre todo el concepto de *transmisión*, que implica una voluntad de garantizar el conocimiento, el estudio y la pervivencia de determinados textos. Ante tal realidad, parecía inevitable, por tanto, que los textos de los cínicos fueran objeto de una conservación extremadamente pobre y fragmentaria, más aún si pensamos, como ha insistido también Goulet, que al final de la Antigüedad fueron sobre todo los textos filosóficos que tenían algún interés para las escuelas neoplatónicas de los siglos IV a VI los que se beneficiaron de una regeneración a través de la copia. En efecto, los escritos de los cínicos no parece que jugaran en cuanto tales ningún

⁶ Cf. Roca Ferrer 1974, Martín García 2008.

papel especial en los círculos neoplatónicos. Los neoplatónicos parece que sólo experimentaron un interés particular por los textos de Antístenes, mientras que los demás cínicos no son objeto en sus escritos sino de simples menciones puntuales en tanto que protagonistas de dichos o anécdotas presentados más o menos al margen de su contexto originario.

Antístenes es también el único cínico del que se nos han conservado escritos en transmisión directa. Se trata de dos declamaciones en el estilo de Gorgias, que fuera su maestro antes que Sócrates: *Áyax* y *Odiseo*, conservadas en un manuscrito medieval (el *Palatinus Graecus* 88, del siglo XII) como apéndice a los discursos de Antifonte y al lado de la *Helena* y del *Palamedes* de Gorgias y del *Odiseo* de Alcídamente⁷. En este caso, la pervivencia se debe explicar sin duda por la presencia y la utilidad que ambos textos de Antístenes pudieron tener en las escuelas de retórica.

Nada más nos ha llegado por transmisión directa de los cínicos. Tenemos, por transmisión indirecta, algunos escasos fragmentos de las supuestas tragedias de Diógenes⁸, o de las elegías de Crates, fragmentos transmitidos en autores como Plutarco, Diógenes Laercio, Juan Estobeo, Juliano, etc., o en colecciones anónimas como la *Antología Palatina*. De la famosa *República* de Diógenes, que debió de constituir un escandaloso ejercicio de incursión cínica en la tradición de los escritos sobre la organización de la sociedad política que contaba en su haber a filósofos tan ilustres como Platón, sólo tenemos referencias en textos de autores abiertamente hostiles al tipo de planteamientos lanzados aquí por Diógenes⁹. El testimonio más sustancial en este sentido es el del epicúreo Filodemo del siglo I a.C., en los fragmentos de su obra *Sobre los estoicos* conservados en restos de dos de los rollos de papiro sacados de las cenizas del Vesubio en la célebre Villa de los papiros de Herculano¹⁰. En esta obra Filodemo atacaba duramente, junto a la *República* de Diógenes, la obra homónima que habría escrito el fundador de la Estoa, Zenón de Citio, en los tiempos en que siguiera la senda cínica, como discípulo que fuera del discípulo de Diógenes, Crates, cuya vida se adentraba ya en el s. III a.C. (ca. 365-285). Para ello Filodemo no dudaba en presentar como mejor convenía a sus intereses y con el fin de desacreditar a sus adversarios naturales

⁷ Cf. Goulet-Cazé 1992.

⁸ Se ha ocupado de ellos con finura entre nosotros López Cruces, de quien cito uno de sus trabajos más relevantes al respecto (2010), sobre la tragedia *Heracles*.

⁹ Cf. Goulet-Cazé 2003, Husson 2011.

¹⁰ Cf. Dorandi 1982, 1993.

estoicos (que se habían encarnizado contra Epicuro y su escuela) los aspectos más escandalosos de ambas obras, eso sí totalmente descontextualizados¹¹.

El testimonio de Dion Crisóstomo, discípulo de Musonio Rufo, constituye también, a finales del siglo I y principios del II d.C., un testimonio precioso sobre los cínicos de la primera generación, en particular sus cuatro *discursos diogenianos*. En efecto, en ellos debió sin duda de utilizar Dion fuentes de gran antigüedad, aunque sin descartar, por supuesto, la confluencia también de elementos más o menos legendarios o novelescos¹².

Una fuente de extraordinaria importancia para el conocimiento del cinismo y mucho más antigua son los fragmentos de Teles, moralista del siglo III a.C., conservados en la monumental antología que reuniera el ya citado Estobeo en torno al siglo V d.C.¹³. Se trata de textos de una cierta extensión que nos testimonian muy bien lo que pudo ser en plena época helenística la actividad pedagógica de moralistas populares como este Teles, de clara inspiración cínica. Los filólogos alemanes del siglo XIX, para este tipo de testimonios y en general para todos aquellos que reflejaban el modo de filosofar de los cínicos o de filósofos más o menos afines a estos, emplearon el concepto de «filosofía popular», recordando su propia tradición filosófica del siglo XVIII del mismo nombre. Me refiero a la tradición filosófica representada por determinados filósofos que, siguiendo el llamamiento a la «popularización» de la filosofía lanzado por Diderot, impulsaron entonces una concepción socrática de la filosofía no encerrada en los límites de un espacio escolar sino abierta en el dominio público, en una relación directa con sus contemporáneos, y más allá de la oposición entre teoría y práctica¹⁴. Entre las principales figuras de esta «filosofía popular» moderna estuvieron Johann-August Ernesti, Johann Gottfried Herder, o los filósofos del grupo de Berlín, sobre todo Friedrich Nicolai, Johann Jakob Engel o Moses Mendelssohn. Todos ellos se empeñaron en sacar a la filosofía de las Universidades y ponerla al servicio de la vida y del hombre ordinario. Evidentemente, tal movimiento no tardó en suscitar la oposición enconada de los filósofos académicos, desde Immanuel Kant y su escuela hasta Georg Friedrich Hegel, que negaban la pertinencia del concepto mismo de «filosofía popular», y situaban la filosofía en el dominio de la

¹¹ Cf. Goulet-Cazé 2003, Husson 2011, pp. 33-40.

¹² Cf. Brancacci 1977, 1980.

¹³ Cf. Fuentes González 1998.

¹⁴ Cf. Fornet-Betancourt 2002, pp. 175-267; Böhr 2003.

más pura especulación teórica¹⁵. Por supuesto con todas las diferencias de rigor, podemos constatar la analogía esencial que presentaba esta situación con la de los cínicos del siglo IV a.C., y no deja de ser significativo que Hegel manifestara en su historia de la filosofía un desprecio absoluto por el cinismo, así como por todos los filósofos que sólo nos son conocidos por noticias de tipo biográfico y anecdótico, y no por desarrollos doctrinales en sentido estricto. Para una revalorización filosófica del cinismo similar a la de la Ilustración habría que esperar a la obra del ya citado Nietzsche en el último tercio del siglo XIX, quien, como filólogo clásico, no en vano manifestó por cierto un interés muy particular por el estudio de nuestra principal fuente biográfica sobre los cínicos: las *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, obra que la crítica suele datar en la primera mitad del siglo III d.C., pero en la que su autor reunió materiales de muy diversa procedencia que ilustran de un modo sin igual la influencia de toda una rica tradición anterior de origen helenístico. Se contaban aquí, además de escritos pertenecientes en general a la tradición biográfica, otros que trataban más en sentido estricto sobre las doctrinas filosóficas (*placita*, tratados sobre las sectas), así como obras sobre las sucesiones de *escolarcas*. Son el tipo de obras que se suelen calificar con el neologismo de «doxográficas», acuñado por H. Diels a finales del siglo XIX¹⁶.

Encontramos a los cínicos asimismo de modo abundante en la rica tradición gnomológica. Al respecto baste recordar de nuevo la antología de Estobeo. En obras de este tipo aparecen nuestros filósofos como personajes recurrentes portadores de dichos y protagonistas de todo tipo de anécdotas moralizantes, ciertamente enmarcados en contextos pedagógicos que obedecen a los intereses concretos de los recopiladores¹⁷.

Desde un principio, los cínicos parecían destinados a no tener sino una influencia muy limitada en el espacio y en el tiempo, y ello debido a la singularidad de su filosofía. Esta se expresaba consciente y plenamente a través de una ética al servicio de la vida cotidiana del individuo, mediante un mensaje que se presentaba abiertamente a contracorriente, y no resultaba nada fácil ni de realizar ni de recibir, y menos aún de retener. Lo que los cínicos dijeron y escribieron efectivamente a sus contemporáneos formaba parte de un empeño contracultural que sólo difícil y muy parcial y distorsionadamente pudo tener reflejo en la

¹⁵ Cf. Hegel 1990, p. 99 ss.

¹⁶ Cf. Runia 1999.

¹⁷ Cf. Fuentes González 2011.

cultura que era objeto en cada momento de transmisión, a través de autores que tradujeron esta contracultura en términos más respetables (comenzando ya quizá por un Teles, y más tarde por autores como Musonio y Epicteto), o bien a través de antologías donde las palabras y las ideas de los cínicos aparecían encuadradas en contextos que resultaban más fácilmente controlables o maleables.

Al margen de este tipo de transmisión, la voz de los cínicos antiguos estaba sin duda prácticamente condenada al más absoluto silencio. Pese a todo, incluso si su voz no es para nosotros sino un eco que resuena a través de los autores más diversos, un eco a menudo mal reproducido, por no hablar de los casos de los adversarios declarados, paganos o cristianos, en quienes este eco ha sido claramente objeto de falseamiento, dicha voz no ha dejado de escucharse a lo largo de los siglos. En efecto, estos hombres, que aspiraban a cambiar la realidad a través de la sola transformación radical de sus propias vidas individuales, han estado constantemente presentes, dando a sus contemporáneos y a las generaciones venideras materia para pensar, para poner en duda los principios recibidos e intentar comprender la consistencia y el sentido de la auténtica vida humana, del auténtico hombre, ese que Diógenes buscaba con su legendario candil en pleno día, mostrando así que era empeño harto difícil (*SSR V B 272*). He ahí sin duda la principal misión de toda «filosofía popular», y ha sido en el seno de lo poco que nos ha llegado de la «filosofía popular» antigua donde este primer y genuino cinismo ha logrado sobrevivir, por más que difícil y fragmentariamente.

3. ¿El cinismo como filosofía?

Vinculada a lo expuesto, otra cuestión importante en torno al cinismo es su condición o no de filosofía propiamente dicha. Ya los antiguos se hicieron este planteamiento desde época helenística, como testimonia Diógenes Laercio (I 19), cuando se opone a un autor como Hipóboto (su datación fluctúa entre finales del siglo III y finales del I a.C.), que negaba que el cinismo constituyese una verdadera opción filosófica (αἵρεσις) o escuela de pensamiento (= Hipóboto, fr. 1 Gigante). Por su parte, Diógenes Laercio (VI 103) defendía que la filosofía cínica debía ser considerada también como una escuela de pensamiento y no sólo, según pretendían algunos, como un simple *posicionamiento vital* (ἔνστασις βίου), una actitud práctica ante la vida. Se suele atribuir esta caracterización del cinismo como un *posicionamiento vital* a la misma figura de Hipóboto, aunque el testimonio laerciano la atribuye en general a un impreciso «algunos». Diógenes Laercio se limita en cualquier caso a negar esta opinión en un párrafo en que,

por su parte, enumera, siquiera en escasas líneas, las doctrinas comunes que, a su juicio, pueden justificar la consideración del cinismo como verdadera escuela de pensamiento¹⁸.

Al parecer, el criterio que un autor como Hipóboto utilizaba para dejar al cinismo fuera de la categoría de escuela filosófica no era otro que el carecer de un corpus de doctrina, y en el fondo no parece que haya que ver aquí sino una discusión de tipo más o menos técnico de la historiografía filosófica. En el marco de este debate erudito, determinados historiadores antiguos (como hiciera también un Hegel en los tiempos modernos) pudieron considerar que el cinismo adolecía (con respecto a las otras filosofías) de una pobreza o fragilidad doctrinal que hacía que debiera ser considerado, a sus ojos, más que como una verdadera opción filosófica, como una simple disposición o posicionamiento existencial. Otros sin duda pudieron manifestar al respecto menos escrúpulos y exigencias de tipo técnico, o bien considerar (como Diógenes Laercio) que no se podía negar que el cinismo tuviera unos mínimos principios doctrinales de base.

El hecho de que los cínicos se concentraran directamente en la ética, y dejaran del todo de lado las otras partes de la filosofía de entonces, la lógica y la física, debió sin duda de llamar la atención. No en vano a la propia Antigüedad remonta la idea según la cual el cinismo sería un «atajo hacia la virtud (felicidad)», por comparación con la vía larga de sus herederos estoicos, que pasaba, esta sí, por la física y por la lógica, además de presentar finalmente en la ética una mayor y más sutil teorización¹⁹.

El cinismo, en cuanto que ética y sólo ética, y por más que sus principios puedan parecer simples y poco elaborados y estuvieran focalizados directamente a la práctica, debe ser considerado una filosofía en el pleno sentido de la palabra. Y esta es de hecho la visión de la crítica actual sobre el cinismo, una crítica que ha sabido dignificar la posición de los cínicos en las historias de la filosofía antigua, rescatándolos del ostracismo, o, en el mejor de los casos, de la simple

¹⁸ Sobre esta polémica en la Antigüedad interesa asimismo el testimonio (transmitido por Agustín, *La ciudad de Dios* XIX 1, 2-3) de Varrón (s. II-I a.C.), que reducía a los cínicos a simples defensores de un modo de vida que, en su opinión, podía ser adoptado también por los seguidores de cada una de las escuelas filosóficas por él distinguidas, de tal forma que, según este planteamiento, cada una de estas escuelas (incluidas la platónica o la aristotélica) podían tener una versión cínica si se adoptaba por el filósofo en cuestión el modo de vida cínico. Sobre ambos testimonios de Hipóboto y Varrón, véase Goulet-Cazé 2014, pp. 65-69.

¹⁹ Cf. Goulet-Cazé 1986a (2001²), pp. 22-28; *Ead.* 2014, pp. 43-48.

marginalidad anecdótica. A lo largo de todo el siglo XX, y de modo especialmente fecundo desde los años 1980, los cínicos han sido objeto de un interés creciente, serio y autónomo, por parte de la crítica, y hoy contamos, amén de la monumental recopilación de testimonios por parte de Giannantoni, en sus *Socratis et Socraticorum Reliquiae*²⁰, con un amplísimo corpus crítico que, sin estar exento por supuesto de polémica en determinados aspectos²¹, nos permite conocer mejor la aportación de estos filósofos a la historia del pensamiento, y cómo los cínicos no pueden ser despachados sin más al plano de lo curioso, extravagante y anecdótico en filosofía²².

4. El cinismo, una filosofía prehelenística y socrática

Es evidente que la cínica debe ser analizada como una filosofía prehelenística, surgida en el siglo IV a.C., siglo que en la filosofía (como también en la elocuencia) constituye la época clásica, y que en la filosofía, como de nuevo en la elocuencia, está focalizado en la ciudad de Atenas. Se trata de un siglo caracterizado por la crisis progresiva de las polis, hasta la consolidación de la hegemonía de Macedonia en la segunda mitad del siglo. Y se trata, por tanto, de un largo período de transición hacia lo que será plenamente el Helenismo²³. Es en este siglo IV de crisis, trágicamente marcado en sus inicios por la muerte en Atenas de la monumental figura de Sócrates (399), donde debemos situar el nacimiento del desafío cínico.

Como ha destacado Teodorsson²⁴, el cinismo «es la más extrema y particular de las líneas de pensamiento que evolucionaron en Atenas después de la muerte de Sócrates», y era la suya una tendencia diametralmente opuesta a la de Platón o Aristóteles, que se concentraron en la búsqueda del conocimiento del ser humano y del mundo en todos sus aspectos, con el objetivo de presentar una base teórica estable para una ética y política óptima (mediante una mejor comprensión de la psique humana) y también (mediante un mejor conocimiento de la naturaleza) para una vida más conveniente desde el punto de vista material, unido todo ello

²⁰ *Socraticorum Reliquiae*, 1983-1985; *Socratis et Socraticorum Reliquiae (SSR)*, 1990.

²¹ Cf. Fuentes González 2013.

²² Cito alguna de las mejores síntesis: Goulet-Cazé 1986a (2001²), *Ead.* 1993b, *Ead.* 2010, *Ead.* 2014, 9-97, *Ead.* & Goulet (ed.) 1993, Branham & Goulet-Cazé (eds.) 2000, Desmond 2008, Navia 1996, *Id.* 1998, *Id.* 2001, López Cruces 2015.

²³ Sobre el concepto de filosofía postaristotélica o helenística, cf. Isnardi Parente 1985-1986.

²⁴ Cf. Teodorsson 2007, p. 49.

al intento (mediante el pensamiento lógico y especulativo) de una interpretación metafísica y religiosa del universo en su totalidad. Según Teodorsson, frente a esta actitud investigadora y a esta actividad positiva y optimista que conformaba un ambicioso programa social y civilizador, el cinismo puede ser caracterizado en el polo opuesto: en lugar de tratar de mejorar y reformar la situación actual de las condiciones de la vida humana y de la política, los cínicos rechazaron radicalmente todas las instituciones de la sociedad, a su juicio puramente artificiales y perniciosas para el individuo. Lo que a su vez propusieron fue concentrar toda la atención en el individuo mismo, con el fin de que este pudiera alcanzar la auténtica excelencia humana (ἀρετή), encarnada por ellos, como veremos, de un modo muy peculiar.

Pues bien, hay que insistir en la importancia de Sócrates en el surgimiento del cinismo. No en vano Antístenes, el fundador de esta filosofía según todas las evidencias que nos han llegado de la Antigüedad, fue discípulo directo suyo²⁵. Se nos dice, en efecto, que era ateniense, aunque no de pleno derecho por ser de madre extranjera (tracia), y que tras un contacto (quizá no muy dilatado) con la retórica a través de Gorgias, quedó deslumbrado por la filosofía al conocer a Sócrates. Nuestros testimonios presentan esta relación como marcada por una fuerza que llevaba a Antístenes, que vivía en el Pireo, a recorrer diariamente una larga distancia para escuchar a Sócrates, de quien le atraía sobremanera su *firmeza de espíritu* (καρτερικόν), y a quien no dudaba en dirigir en adelante a sus propios discípulos, convirtiéndose así en condiscípulo de los mismos junto al nuevo maestro²⁶.

Según Jenofonte²⁷, Sócrates admiraba de Antístenes su capacidad para poner en contacto a los individuos entre sí, una habilidad que Sócrates comparaba con la del alcahuete-proxeneta, y Antístenes habría terminado por considerar esta comparación como el mayor de los elogios, y la expresión de la posesión de un alma absolutamente rebotante de riquezas. El *saber tratar y conversar con los hombres* representa ciertamente una clave de unión entre Antístenes y Sócrates. Ya en un testimonio relativo a su obra retórica vemos a Antístenes elogiando la virtud odiseica de «saber tratar a los hombres de muchos modos» (SSR V A 187). En realidad, se trata de un saber que tenía como fin el propio sujeto mismo, y así

²⁵ Cf. de nuevo Fuentes González 2013.

²⁶ Cf. Diógenes Laercio VI 1 (SSR V A 12).

²⁷ Cf. Jenofonte, *Banquete* 4, 61-64 (SSR V A 13).

se nos dice que a quien le preguntó qué beneficio había obtenido de la filosofía, Antístenes le respondió: «el poder tratar conmigo mismo» (SSR V A 100).

Al respecto de la habilidad de Antístenes en el trato con los demás, merece mención especial el testimonio de Teopompo de Quiós (SSR V A 22), historiador del s. IV a.C., contemporáneo suyo por tanto, que afirmaba de aquél que «imprimaba su habilidad para seducir a cualquiera por el *tono ajustado de su trato*» (de su conversación). Es más, Teopompo, que era contrario al idealismo platónico como el propio Antístenes, afirmaba en su obra *Contra las enseñanzas de Platón* que Antístenes era el único de los *socráticos* que le merecía respeto y admiración.

La relación entre Antístenes y Sócrates no debió, sin embargo, de estar exenta de tensión. En Jenofonte vemos, por ejemplo, a Sócrates manifestando su malestar y su recelo ante el «carácter difícil» de Antístenes, un carácter que, reconociendo admirar en otros sentidos, declara sobrellevar mal por la vehemencia de la atracción que hacia él sentía su discípulo y que al parecer no se limitaba al atractivo espiritual²⁸. Que Sócrates no retrocedía ante el reto de los caracteres difíciles lo sabemos por las numerosas anécdotas sobre su esposa Jantipa. De hecho, el propio Antístenes, según el mismo Jenofonte, le reprochaba el tener trato con mujer tan sumamente insoportable, a lo que Sócrates le habría respondido que de ese modo, si era capaz de convivir con ella, estaba seguro de poder hacerlo con cualquier otra persona²⁹. Y otras anécdotas nos muestran una especie de rivalidad de Antístenes con Sócrates por poner públicamente de manifiesto su fortaleza y capacidad de resistencia y de asunción de la pobreza, como cuando se nos dice que Sócrates le reprochaba el revelar un cierto amor por la fama (φιλοδοξία) al ir enseñando de un modo ostentoso la parte rota de su tabardo, como si el discípulo quisiera poner así de manifiesto que superaba en ello el modelo representado por su maestro (SSR V A 12).

Al margen de estos aspectos más o menos anecdóticos, parece claro que Antístenes admiraba y se sentía sobre todo atraído por la fortaleza de espíritu de Sócrates, y no en vano su propio pensamiento ético girará en torno a los conceptos de *fortaleza moral* (ἰσχύς) y *esfuerzo* (πόνος). En efecto, la ética de Antístenes parte del principio de que la virtud es enseñable y, una vez adquirida,

²⁸ Cf. Jenofonte, *Banquete* 8, 4-6 (SSR V A 14).

²⁹ Cf. Jenofonte, *Banquete* 2, 10 (SSR V A 18). Curiosamente este prepararse a conciencia para poder afrontar mejor experiencias ulteriores es un rasgo presente en numerosas anécdotas sobre los cínicos.

no se puede perder, que basta para procurar la felicidad, que es cosa de hechos y no precisa de muchas palabras ni conocimientos, que es un arma que nadie nos puede arrebatar, y que de este modo la sabiduría práctica (φρόνησις) se convierte en la vida de los individuos en la más segura de las murallas (SSR V A 9, 134). En este sentido, la imagen del *combatiente de la virtud* es muy característica de Antístenes, y es Heracles enfrentado a sus célebres trabajos el héroe mitológico por excelencia en el cual se ven reflejados los cínicos en su andadura basada en el esfuerzo y la superación. Este héroe se convirtió de hecho en una especie de santo patrón del cinismo, ya desde Antístenes (SSR V A 3, 26, 96, 99, V B 584). Y hablar de esfuerzo no es para un cínico sino hablar (con un símil deportivo, fiel reflejo de su espíritu combativo y desafiante) de *entrenamiento* (ἄσκησις). No se trata de saber lo que se debe hacer, sino de hacerlo, y de curtirse en ello día a día, y nuestro anecdotario cínico nos ofrece numerosos ejemplos de ello, protagonizados en particular por Diógenes, aunque se trata de un principio que ya está en el propio Antístenes. Diógenes insistirá en la importancia capital de este continuo entrenamiento en la realización de la filosofía cínica (SSR V B 291): un entrenamiento con base siempre corporal pero supeditado a una finalidad moral³⁰. Él entrena su cuerpo para hacerse fuerte frente a las *penalidades* (πόννοι), distinguiendo claramente entre las inútiles, que son, entre otras, las que pasan los atletas corrientes, y las útiles, las que ayudan a los atletas de la virtud a vencer adversarios auténticos como la pobreza, el hambre o el frío. El entrenamiento del cuerpo es para Diógenes un medio para vencerlos, para aprender a soportarlos mejor o para convertirlos incluso en sus aliados. Él, el atleta del Ponto, gusta de exhibir su desafío en los Juegos más relevantes, como en los de Olimpia, donde, corriendo a la zaga en la carrera de hoplitas, se proclama a sí mismo vencedor sobre todos los hombres *en hombría de bien* (καλοκάγαθία)³¹.

En la búsqueda de la verdad, Antístenes debió sin duda de concluir que los razonamientos lógicos no tenían nada que aportar. Es bien conocido que sus planteamientos nominalistas fueron objeto de la más absoluta ridiculización por parte de Platón o Aristóteles³². Lo que para él valía en cualquier caso era la virtud, autosuficiente para la felicidad y que no precisaba de nada más que de fortaleza socrática. La crítica ha querido ver en esta declaración de la importancia del *esfuerzo* por parte de Antístenes una ruptura del intelectualismo socrático

³⁰ Remito al libro ya clásico de Goulet-Cazé 1986a (2001²), en particular pp. 53-71.

³¹ Cf. Máximo de Tiro XXXIV 9 (SSR V B 177); Pseudo-Demetrio de Falero, *Sobre el estilo* 260 (SSR V B 449).

³² Cf. Brancacci 2005, 151-171, pp. 195-223.

(según el cual la virtud se reduciría al conocimiento y las malas acciones a un error de juicio). De todas formas, no debemos pasar por alto que la tradición nos muestra a un Sócrates que pone también de manifiesto la importancia del componente práctico en la ética, por lo que hablar de una ruptura del intelectualismo socrático en Antístenes parece tener una consistencia muy relativa³³. Lejos quedaron ya, por lo demás, los enfoques monolíticos de la figura de Sócrates, que debe ser contemplada en la riqueza polifónica que nos muestran nuestras diferentes fuentes.

En cualquier caso, el Antístenes socrático no es incompatible en modo alguno con el cínico. En su relación, tensa y compleja, con Sócrates pudo ciertamente dar con una vía filosófica propia que en un determinado momento se reconociera como un nuevo camino que acabaría denominándose como *cínico*. De hecho, Antístenes debió de ser el primero en ser llamado Perro, y en este sentido resulta revelador el pasaje de la *Retórica* de Aristóteles en que este utiliza el apelativo refiriéndose, como acertadamente ha demostrado Goulet-Cazé, a nuestro filósofo³⁴.

En definitiva, como se ha señalado también con acierto³⁵, las paradojas de Antístenes (la imposibilidad de la contradicción, la imposibilidad asimismo de la definición de la esencia, la visión de la virtud como suficiente para la felicidad, la preferencia de la locura al placer) eran respuestas extremas a cuestiones socráticas: la búsqueda de la definición, por un lado, y la reivindicación de la verdadera felicidad, por otro. Y la intención de Antístenes con estas paradojas debió de ser sobre todo llamar la atención sobre la futilidad del discurso lógico y sobre el carácter extraño de la senda hacia la felicidad.

La personalidad compleja de Antístenes debe sin duda disuadirnos de forjar interpretaciones demasiado cerradas y unívocas. Me refiero en particular a la de Brancacci 2005, quien se sirve de la reflexión antisténica sobre el *logos* como único factor de reconstrucción de la doctrina subyacente en nuestros testimonios. Esta imagen de un Antístenes intelectualista y dogmático consagrado (aunque consciente de la importancia de la práctica) a sus investigaciones sobre el *logos* parece responder a un deseo de alejarse a toda costa de la imagen de un Antístenes cínico (prejuzada sin duda como menos seria y filosófica). Semejante reconstrucción no tiene debidamente en cuenta toda la complejidad y riqueza de

³³ Cf. Brancacci 2005, p. 82.

³⁴ Cf. Aristóteles, *Retórica* III 10, 1411a 24-25 (SSRV B 184); Goulet-Cazé 2000.

³⁵ Cf. Prince 2006, 77. Véase asimismo Navia 2001, cap. 6.

nuestra tradición, en particular en lo que se refiere al papel sin duda fundamental del esfuerzo y del ejercicio en la filosofía de Antístenes.

Por lo demás, a través de Antístenes, la tradición socrática debió de seguir perviviendo en Diógenes, por más que la crítica moderna no deje de manifestar ciertos escrúpulos sobre la posibilidad del carácter consciente y voluntario de tal perspectiva socrática en Diógenes y sus discípulos³⁶. De hecho, aunque se pueda sospechar de la autenticidad de la proverbial imagen de Diógenes como «un Sócrates enloquecido» a los ojos de Platón, si fue gestada en época más o menos tardía³⁷, ello no impide reconocer que dicha imagen reflejara fielmente la realidad de aquella compleja filiación socrática del cinismo, interpretado muy acertadamente como un socratismo llevado a sus consecuencias más extremas.

5. La cuestión del cinismo de Antístenes y de su relación con Diógenes

Sobre el cinismo de Antístenes hay que mencionar la pretensión de buena parte de la crítica más especializada según la cual dicho cinismo no sería sino una invención a posteriori, como también la relación entre Antístenes y Diógenes (quien, según esta interpretación sería de hecho el primer cínico), una pretensión que no duda en oponerse a toda nuestra tradición antigua. En efecto, esta coincide en afirmar la existencia de dicha relación de magisterio entre Antístenes y Diógenes, y hasta principios del siglo XX a ningún crítico se le había ocurrido ponerla en duda. Así, un autor como Hegel no dejaba en modo alguno de presentar a Antístenes como el fundador del pensamiento cínico y el maestro de Diógenes. Es cierto que nuestra fuente más antigua al respecto, Dion Crisóstomo, nos sitúa ya en época imperial, concretamente en el siglo I-II d.C, pero, como sabemos, esto por desgracia resulta frecuente en lo que tiene que ver con nuestro conocimiento de los cínicos. Poner en duda esta tradición supone poner en duda una afirmación, la del magisterio entre Antístenes y Diógenes, que tenían del todo clara autores de la relevancia del citado Dion Crisóstomo, cuyo testimonio merece en esencia la máxima confianza. En un trabajo reciente he intentado demostrar la consistencia de la tradición antigua sobre la relación (aunque tensa) entre Antístenes y Diógenes frente a la inconsistencia de los

³⁶ Cf. Goulet-Cazé 1993b, p. 293.

³⁷ Cf. Eliano, *Historias varias* XIV 33 (SSR V B 59). Como añadido tardío suele omitirse la misma expresión en Diógenes Laercio, *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres* VI 54.

distintos argumentos esgrimidos en contra por la crítica moderna, trabajo al que remito, por tanto, para los detalles sobre esta cuestión³⁸.

Como ya he dicho, los cínicos antiguos no constituyeron nunca una escuela propiamente dicha, con relaciones de magisterio convencionales. Es más, al menos en los primeros tiempos, no manifestaron en realidad ningún empeño proselitista. El ejemplo por excelencia al respecto es el modo como Antístenes, después de haber emprendido la senda del cinismo y consciente sin duda de la dificultad que suponía la realización de esta verdadera filosofía propia de un seguidor espiritual de Heracles, se negaba a aceptar discípulos, en cuya real disposición no confiaba, hasta que la pertinacia de Diógenes acabó convencéndolo de permitir que lo siguiera, después de numerosas muestras patentes de su mejor disposición a asumir el desafío (*SSR V B 19*). Y fueron raros sin duda los individuos dispuestos a afrontar el desafío del verdadero cinismo. Con todo, el ejemplo impactante que la actuación de los cínicos supuso sobre otros individuos que acabaron abrazando el cinismo fue trazando relaciones de atracción y de admiración que se convirtieron en un especial modo de amistad y magisterio, aunque cada cínico se sabía radicalmente solo ante los retos constantes de su andadura filosófica³⁹.

Aceptando, por supuesto, los componentes ficticios y legendarios propios de la tradición biográfica, nada nos autoriza a poner en duda la imagen general de un Antístenes que, sin identificarse necesariamente de modo pleno con lo que sería pronto la imagen de un Diógenes (ya cínico sin casa y sin patria), bien pudo resultar también chocante y desafiante en el panorama filosófico de la época como para que aceptemos que los testimonios biográficos que nos han llegado al respecto en la tradición puedan tener un fondo de veracidad y de realidad. Nada impide, en efecto, reconocer como verídica la imagen de un Antístenes al que el propio Diógenes bien pudiera haber querido imitar hasta llegar a superarlo en la práctica, como vimos que quisiera también hacer Antístenes con su maestro Sócrates. Por lo pronto, si, como es notorio, Diógenes carecía de casa, parece lógico pensar que hubiera tenido en su caso mayor utilidad el tabardo plegado, convertido en cobertor para dormir, como se cuenta en uno de los relatos etiológicos al respecto (*SSR V B 174*). En todos ellos parece patente el recurso a elementos ficticios, como cuando se dice que Diógenes habría terminado por vivir en el célebre tonel del ágora ateniense porque alguien a quien habría escrito

³⁸ Cf. Fuentes González 2013.

³⁹ Cf. Fuentes González 2003.

encomendándole que le buscara una casa pequeña se habría demorado demasiado en hacerlo (SSR V B 174).

6. Las claves del desafío de los primeros cínicos

La asunción de la *pobreza* (πενία) como modo de vida basado en la frugalidad y la simplicidad está por supuesto en relación con toda esta indumentaria externa, pero lo está en un plano mucho más profundo con el concepto de *esfuerzo* (πόνος), que no en vano comparte con aquella la misma raíz etimológica. Era de hecho la condición y acompañante natural del cínico. Los griegos antiguos ya habían ensalzado el valor de la pobreza, en particular en el ámbito militar, y así decía un autor como Heródoto (VII 101), en el contexto del relato de las guerras médicas, que los griegos habían tenido siempre a la pobreza como «compañera de cría» (σύντροφος). Lo que los cínicos hacen en cualquier caso es convertir a la pobreza en una exigencia de la vida auténtica, de la vida filosófica, como la única garantía posible del ejercicio autónomo de la virtud⁴⁰. La riqueza de un individuo radica en esta virtud, y por ello el cínico, propugnando la pobreza, está invalidando completamente los valores y las relaciones de dependencia en las que se sustenta la sociedad convencional.

El cínico busca la *autosuficiencia* (αὐτάρκεια) más absoluta, y para ello tiene que construirse su propio ser como un ámbito lo más al abrigo posible de todo condicionamiento y dependencia externos. Se desprenderá para ello de toda posesión de los mal llamados bienes materiales, y en este sentido el ejemplo por excelencia es el de Crates, que, perteneciendo a una familia acomodada, lo dejó todo para abrazar la filosofía (SSR V H 4-16). En Diógenes Laercio (VI 87-88) confluyen tres versiones que describen acciones distintas de Crates a la hora de desposeerse de su patrimonio: la venta y el reparto altruista; el abandono y el desecho puro y simple; y, por último, el depósito condicionado al carácter futuro de sus hijos. El resto de nuestras fuentes repite una u otra de estas versiones, con alguna variante, o bien armoniza varias de ellas. La más corriente es la segunda, que no por ello debe considerarse libre de sospecha de contener elementos legendarios o simples lugares comunes. En cuanto a la tercera, la del banquero-notario, hay que señalar en cualquier caso que en ese momento no parece que tuviera Crates ni mujer ni hijos. Sea como fuere, todas nuestras fuentes coinciden en un dato muy significativo: en el hecho de poner en boca de Crates una proclama

⁴⁰ Sobre el tema de la pobreza entre los cínicos, cf. Desmond 2005.

solemne al renunciar a sus riquezas, como si estas lo hubieran esclavizado hasta entonces y él, desprendiéndose de ellas, se manumitiese a sí mismo y lo hiciera de modo enfático y solemne públicamente, como un desafío.

Para garantizar esta *libertad* (ἐλευθερία) auténtica, que no se identifica con el verse libre de la condición servil tal como es entendida por la gente común, el cínico se mantiene al margen de la sociedad, por más que su existencia se desarrolle conscientemente en el ámbito de las ciudades, porque es ahí donde su desafío y su ejemplo adquiere toda su significación⁴¹. Más allá de las creaciones literarias, utópicas y paródicas, del poema de Crates titulado *Alforja*, con su ciudad insular, frugal y libre de toda amenaza, o de la escandalosa *República* de Diógenes, el cínico no aspira en modo alguno a crear una nueva sociedad propiamente dicha, sino que su revolución pasa de modo exclusivo por la transformación directa e interior de cada individuo. En este sentido una eventual sociedad cínica no sería sino la coincidencia de una serie de actitudes individuales.

El cínico que sin duda más apegado permaneció a la sociedad de su tiempo fue Antístenes, aunque con grandes reticencias (SSR V A 121). Según uno de los dichos que se le atribuyen, preguntado acerca de cómo hay que acercarse a la política, dijo: «Como al fuego: ni demasiado cerca para no quemarte, ni demasiado lejos para no helarte» (SSR V A 70). Ahora bien, el testimonio fundamental al respecto es el que le atribuye la afirmación de que «el sabio participará en la vida pública no según las leyes establecidas (νόμοι) sino según la ley de la virtud» (SSR V A 134). Al primar de este modo la virtud interior sobre las leyes convencionales, Antístenes pone de manifiesto el carácter rupturista de sus enseñanzas con respecto a los valores establecidos. De hecho, la «reacuñación de los valores» (τὸ νόμισμα παραχαράττειν) de que se nos habla con respecto a Diógenes (SSR V B 2-10) tiene, en mi opinión, como correlato en el Antístenes pedagogo aquel «desaprender el mal» del que se nos habla con respecto a él (SSR V A 87). A diferencia de la virtud, que, según Antístenes, no se puede olvidar una vez aprendida, todo lo que la filosofía cínica identifica con el mal no sólo presenta la fragilidad de lo que no tiene un sustento verdadero en la naturaleza humana, sino que, más aún, debe ser olvidado y desaprendido para vivir una vida que garantice la *felicidad* y la *libertad* verdaderas del individuo.

⁴¹ Los cínicos griegos se distinguen claramente en ello del modelo, en otros aspectos comparable, de los gimnosofistas de la India, que desarrollan su existencia y su ascesis filosófica según la naturaleza retirados de todo contacto social (cf. Estrabón XV 1, pp. 63-65).

Frente a la actitud más ambigua o prudente de Antístenes, Diógenes se nos muestra tajante con respecto al poder y al poderoso: es el cínico el que detenta *el auténtico poder*, y no sólo no se somete al poderoso, sino que en modo alguno necesita nada de él. Hay que citar al respecto el célebre episodio, sin duda legendario, relatado por Plutarco (*Vida de Alejandro* XIV 2-5, SSR V B 32), según el cual como Diógenes, que vivía entonces en Corinto, no siguiera la práctica habitual de los grandes hombres del momento de ir a visitar a Alejandro Magno, fue este quien se dirigió allí para visitarlo y se lo encontró tomando el sol; y cuando le preguntó si necesitaba algo de él, se limitó a decirle que se apartara para no hacerle sombra. Más aún, fue Alejandro el que acabó diciendo que, de no haber sido quien era, habría sido Diógenes. El mismo encuentro se evoca en otra anécdota, donde, al presentarse el monarca como «Alejandro, el gran rey», Diógenes lo habría hecho como «Diógenes, el Perro» (SSR V B 34). Diógenes se veía a sí mismo de hecho, viviendo con la sencillez con que vivía al aire libre, pero alternando Atenas y Corinto en función de las estaciones, como el Gran rey de los persas, que pasaba la primavera en Susa, el invierno en Babilonia y el verano en Media: él pasaba el invierno en Atenas y el verano en Corinto (SSR V B 260). De Alejandro se cuenta también otro encuentro, sin duda igualmente ficticio, con Crates (SSR V H 31): tras la destrucción de Tebas (335 a.C.), el monarca le habría ofrecido la posibilidad de reconstruirla, y el cínico le habría dicho que de nada le servía una patria que otro Alejandro podría destruir. Él era «ciudadano de Diógenes», que no estaba expuesto a las intrigas de la envidia.

Los cínicos censuran la cercanía del filósofo con los poderosos y su adulación, practicada abiertamente por el socrático fundador de la escuela hedonista, Aristipo de Cirene, lo que pone de manifiesto cuán alejados pudieron estar en sus posicionamientos quienes compartieron un mismo discipulado en Sócrates. Y así vemos a los cínicos (a través de figuras como Antístenes, Diógenes o Metrocles) enfrentados en determinadas anécdotas con Aristipo (otras veces con su discípulo Teodoro el Ateo, y otras con el mismo Platón), reprochándose mutuamente el no saber llevar la vida más adecuada: una vida frugal, por un lado; una vida cortesana, por el otro (SSR IV A 44-48, SSR IV H 13, SSR V B 56). Y desde luego Diógenes tenía claro lo que valía la amistad de los poderosos. Cuando se le preguntó cómo trataba Dionisio, el tirano de Siracusa, a los amigos contestó: «como a odres: colgando los que están llenos y tirando los vacíos» (SSR V B 56).

El ejemplo máximo entre los cínicos de rechazo de la sociedad y de las instituciones y valores establecidos fue ciertamente Diógenes. Este complementó y radicalizó sin duda de modo decisivo el cinismo de Antístenes con ciertos

elementos extremos que no estaban presentes, al menos no de modo explícito, en él, sobre todo los que tenían que ver con la *desvergüenza* y la *bestialidad*, incluida la aceptación (al menos teórica) de prácticas escandalosas como el incesto etc., a juzgar por nuestros testimonios sobre su *República*. Estas en cualquier caso no debieron de aparecer, en su contexto genuino, sino como consecuencias extremas de la defensa de la naturaleza (φύσις), que el cínico contraponía a la convención (νόμος) y hace triunfar sobre ella, como ya hicieran los sofistas del siglo anterior, pero con unos planteamientos y unas consecuencias muy diferentes, que nada tenían que ver, por ejemplo, con la afirmación sofística del dominio del más fuerte sobre los débiles y su realización a costa de estos.

Por lo demás, Diógenes, que era exiliado y al parecer viajó ampliamente por Grecia (Atenas, Corintio, Olimpia, Esparta, Delfos, Egina, Creta), se consideraba un ciudadano del mundo (κοσμοπολίτης, SSR V B 332, 355). Este *cosmopolitismo* cínico se ha definido normalmente como *negativo* frente al *positivo* de los estoicos: no se caracterizaría por la afirmación de una comunidad universal bajo un solo gobierno sino por el rechazo de la pertenencia a una comunidad concreta; toda la tierra es la patria del cínico porque ningún lugar concreto lo es⁴².

⁴² Cf. Goulet-Cazé 2003, 29; Husson 2011, 159-163. Según Estrabón (I 4, 9), Eratóstenes, el gran erudito alejandrino del s. III a.C., habría censurado en su *Geografía* el principio de una división bipartita del género humano en griegos y bárbaros, así como el consejo dado a Alejandro Magno (por su maestro Aristóteles, como precisa Plutarco, *Sobre la fortuna o la virtud de Alejandro* 329 b-c) de tratar a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos. Para Eratóstenes, el criterio válido de división debe ser la virtud y la maldad, pues –decía– «hay muchos griegos que son gente malvada, y muchos bárbaros poseen una civilización refinada, como los indios o los pueblos de Ariana, o incluso los romanos y los cartagineses, cuyas instituciones políticas son tan admirables». Según él, Alejandro habría desoído en realidad ese consejo, mostrándose igualmente acogedor y benefactor de cuantos hombres notables trató, fueran de donde fueran. Por su parte, Estrabón considera que el monarca sí habría seguido aquel consejo, pero bien entendido, puesto que se trataría en el fondo de oponer el orden, el sentido político y las cualidades que acompañan la buena educación a todo lo contrario. Pues bien, Tarn 1939, apoyándose en el testimonio de Eratóstenes y también en el de Plutarco, que consideraba derivado de este, defendió con firmeza la tesis según la cual la acción misma de Alejandro habría estado movida por la idea de un cosmopolitismo universal. Su universalismo sería así 23 años anterior a la fundación de la escuela estoica por Zenón, cuyo cosmopolitismo habría estado además limitado a los sabios. Esta hipótesis de un Alejandro que soñaba con crear una fraternidad entre todos los pueblos fue rechazada por Badian 1958, que insistía en el carácter cínico-estoico de la concepción universalista. Fue asimismo rechazada por Merlan 1950, quien, alegando el fr. 44B Diels-Kranz de Antifonte, sostenía que no fue Alejandro sino este sofista del s. V a.C. el primero que enunció el principio de la fraternidad humana y de la unidad de la humanidad. Ahora bien, como señala Ramírez Vidal 1998, no se puede concluir que Antifonte sostuviera las ideas

Por los títulos que se nos han conservado de sus obras (*SSR V A 41*) y algún testimonio (*SSR V A 58*), Antístenes parece que manifestó cierto interés por el matrimonio y la procreación, aunque en la práctica abogaba por la satisfacción libre de las necesidades sexuales, recurriendo al servicio de las prostitutas (*SSR V A 56, 82*), como hiciera también Diógenes (*V B 197, 213-216, 264*). En cambio, Crates protagoniza un caso proverbial de matrimonio cínico con Hiparquía de Maronea (Tracia), hermana de su discípulo Metrocles. El episodio según el cual esta bella Hiparquía se enamoró perdidamente de él, que según nuestras fuentes era feo y cojo, pese a los intentos vanos del mismo Crates y de los familiares de la muchacha por disuadirla, pone de manifiesto la fuerza de atracción de estas personalidades cínicas (*SSR V H 17, 19, 20-26, 40, V H 1*). Al final, Crates acabó cediendo, y se nos dice que ambos consumaban su amor a la vista de todos, ya que vivían en un pórtico público, y a tal unión la llamaron *matrimonio cínico* (κυννογαμία). Este matrimonio se explica sin duda porque Hiparquía era un *alter ego* de Crates, lo que pone de manifiesto además que en el cinismo la mujer podía ser considerada en un absoluto plano de igualdad con el hombre. La relación entre Crates e Hiparquía representa el ejemplo más acabado de relación

cosmopolitas que serán después características del pensamiento social de los estoicos. Incluso si aceptamos que defendiera el ideal de la igualdad entre los hombres según las leyes de la naturaleza, esa idea no se opondría a la desigualdad entre los hombres por las leyes establecidas por convención. Baldry 1965, 113-127 se opuso también a la hipótesis de Tarn de una convicción consciente por parte de Alejandro en la unidad de la humanidad. En cambio, Bodei Giglioni 1984 rechazó, por su parte, la tesis según la cual los cínicos fueron los precursores del cosmopolitismo helenístico. A su juicio, ellos no tuvieron nunca en perspectiva la monarquía universal de Alejandro (su cosmopolitismo era puramente negativo; cf. Baldry 1965, 101-112, que insiste también en el individualismo cínico). Y en el mismo sentido Giannantoni 1988, siguiendo a Tarn, sostuvo que tanto cínicos como estoicos, al menos hasta el final de la época helenística, se mostraron siempre hostiles a Alejandro, como encarnación de los más variados vicios. Sin poder cerrar, por tanto, la cuestión sobre el papel que pudo jugar la acción de Alejandro en la configuración del universalismo helenístico, hay que recordar que el historiador Onesícrito de Astipalea, que fuera discípulo de Diógenes, acompañó al monarca en su expedición por Oriente (como el escéptico Pirrón), y que en su historia de Alejandro, como parte de su retrato del mismo como héroe civilizador, pudo acuñar desde una perspectiva cínica la proverbial imagen del monarca como «un filósofo en armas» y atribuirle la idea de una monarquía universal. En tal caso, desde luego, dicha idea habría sido completamente ajena al cinismo de su maestro Diógenes. En cuanto al cosmopolitismo expresado por Eratóstenes, tampoco podemos descartar que respondiera a una influencia estoica (o cínico-estoica), de su maestro Aristón de Quíos o del propio Zenón. Al respecto, remito a Fuentes González 2000, 195-196. Para una interpretación positiva del cosmopolitismo cínico en el marco de una propuesta de vida conforme a la virtud, como la consecución de una identidad individual en alineación con el κόσμος, con un orden justo y mesurado, véase Pons Olivares 2009.

de amistad pedagógica entre los cínicos, para quienes la amistad de hecho no tenía otro sustento que el basado en la asunción de unos mismos principios y un mismo modo de vida. Los simples lazos del afecto no tenían la suficiente fuerza, y el individuo siempre debía primar sobre cualquier transigencia basada en este tipo de lazos de dependencia⁴³. No en vano los cínicos propugnaron en el ámbito psicológico la más absoluta *insensibilidad e impasibilidad* (ἀπάθεια, SSR V A 11, 22).

Dicho esto, en el trato con los demás individuos Crates retomaba sin duda aquella extraordinaria capacidad y sabiduría atribuida a Antístenes. De hecho, se nos dice que sus contemporáneos, por el modo tan afable con que se dirigía a ellos (con una cierta dulzura, que no blandura), lo consideraban como un genio benigno, y así le abrían sus casas, en la confianza de que siempre tenía las palabras más acertadas para llevarles la paz y la armonía (SSR V H 18, 84). Este talante filantrópico debemos sin duda ponerlo en relación con la propia personalidad de Crates, muy diferente en este sentido de la de Diógenes, más dada al empleo de las palabras hirientes y groseras, y al recurso a la retórica del gesto y de la desvergüenza y el impudor como el mejor modo de convencer y disuadir⁴⁴.

Y esta rudeza de Diógenes se pone bien de manifiesto en el episodio según el cual Antístenes, al final de sus días, aquejado de una grave enfermedad, recibió su visita, y, al ver lo mal que su maestro sobrellevaba el trance, y que le preguntaba quién podría librarlo de sus males, le mostró un puñal, diciéndole que parecía estar necesitado de tal amigo (SSR V A 37). La reacción de Antístenes fue decir que pedía librarse de los males, no de la vida, y en este aferrarse a la vida en tales circunstancias Diógenes debió sin duda de ver una actitud inconsecuente de su maestro. Diógenes afirmaba que había sacado de la filosofía el provecho al menos de *estar preparado para cualquier azar* (SSR V B 360), y el mismo Antístenes decía que no había nada que pudiera coger desprevenido al sabio o dejarlo sin recursos (SSR V A 99, 134). El soportar (de mala manera) una enfermedad incompatible con el autocontrol y que sin duda ponía en riesgo esa muralla infranqueable que se suponía debía constituir para el cínico su saber y su actuar en la virtud, no debía de ser visto por Diógenes como un comportamiento muy coherente de su maestro al final de sus días. En tales circunstancias, el cínico habría debido recurrir al único amigo posible: un puñal como instrumento consciente y autónomo

⁴³ Cf. Fuentes González 2003. Sobre la reacuñación cínica de la familia en Crates, cf. *Id.* 2015.

⁴⁴ Cf. Branham 1993.

de *suicidio*, de abandono consciente de la vida cuando esta no está ya bajo el control de la virtud.

En cuanto al tema del *placer* (ἡδονή), sabemos que Diógenes defendía la existencia de un placer superior que nacía del desprecio de los placeres aparentes, siempre que no se retrocediera ante el imperativo del ejercicio y del esfuerzo (SSR V B 291). De Antístenes, por su parte, se nos dice que «prefería enloquecer antes que sentir placer» (SSR V A 122). Se ha querido contraponer la teoría de Diógenes sobre el desprecio del placer a la de Antístenes que preconizaría el control del placer a través del *autodominio-temperancia* (ἐγκράτεια), que, al permitir soportar las necesidades (comida, bebida, sexo, sueño...), alcanzaría en su satisfacción «un placer digno de recuerdo». En cualquier caso, a partir de la lectura de otros testimonios sobre Antístenes, donde el placer auténtico se vincula con el esfuerzo, debemos reconocer la existencia de puntos de contacto con la visión de Diógenes. Y debemos reconocer igualmente que una parte de la tradición atribuye a Diógenes una actitud más positiva con respecto al placer, y que también en el caso de Antístenes hay otra parte de la tradición que lo presenta con una actitud más netamente rigorista, donde, sin embargo, el filósofo no se alza contra el placer sino contra el placer cuya falta de mesura produce sufrimiento⁴⁵.

En cuanto a la *religión*, parece que las ideas de Antístenes estaban todavía lejos de lo que sería la disposición de los cínicos posteriores al respecto. En efecto, al parecer sería el único de los cínicos al que podría suponerse el valor de la piedad. De todas formas, hay que reconocer que, por el intermedio de la oposición entre νόμος y φύσις, aquel habría influido en Diógenes sobre todo en lo relativo a la crítica de las tradiciones religiosas y supersticiones. Por su parte, Diógenes habría adoptado una actitud agnóstica (más allá del puro ateísmo): la existencia de la divinidad no le concerniría ni le interesaría en modo alguno (el cínico utiliza a los dioses sólo como un modo de compararse a su legendaria vida fácil, del mismo modo que recurre a los animales, moviéndose así en un plano intermedio entre ambos, que sería el plano correspondiente al hombre de verdad); en cualquier caso, su ideal de felicidad basado en la libertad real, la impasibilidad y la autosuficiencia sería contrario a la idea de religión de sus contemporáneos, y de ahí que la combatiera. Los cínicos posteriores habrían permanecido más bien fieles a este espíritu de Diógenes en lo relativo a la religión⁴⁶.

⁴⁵ Remito para todo ello a Brancacci 1993.

⁴⁶ Sobre los cínicos y la religión, cf. Goulet-Cazé 1993a.

La imagen de este cinismo primero estaría incompleta sin mencionar también algunos cínicos ya estrictamente de época helenística, donde la crisis de las instituciones y de las creencias antiguas acabó en el colapso radical que transformó la realidad del individuo en un entorno especialmente sacudido por el azar. Una figura relevante entonces fue Menipo de Gádara, de finales del s. IV y mediados del III. Esclavo fenicio al servicio de un tal Batón en la región del Ponto, obtuvo pronto la libertad, practicando la mendicidad o la usura, según Diógenes Laercio (VI 99). Si bien tradicionalmente se ha interpretado como discípulo de Crates, debió de serlo de Metrocles⁴⁷. Aunque no se nos ha conservado nada de él, destaca como inventor del género que se conoce desde el Renacimiento como «sátira menipea», mezcla de prosa y verso donde la crítica de los vicios humanos se realiza con un estilo que es una aguda mezcla también de seriedad y de comicidad (según la tradición propia de la poesía yámbica y de la comedia), que explica que Estrabón XVI 2, 29 lo califica de *serio-cómico* (σπουδογέλοιος). Sus ataques, según este peculiar estilo, debieron de dirigirse sobre todo contra epicúreos y estoicos, y su influencia en la literatura posterior fue enorme, tanto en la Antigüedad (citemos por ejemplo a Varrón o Luciano) como en el Renacimiento.

Del cinismo helenístico, contemporáneo de Menipo, hay que citar también a Bion de Borístenes (en Escitia, junto al Mar Negro), hijo de un liberto y de una prostituta, que se acercó a la filosofía cínica (quizá de nuevo por influencia de Crates, el cínico más relevante a principios del s. III a.C.) con el bagaje, sin embargo, de otras múltiples experiencias filosóficas (platonismo, hedonismo, aristotelismo) que denotan un carácter abiertamente ecléctico⁴⁸. Al parecer, su actividad fue la de un filósofo itinerante con ciertos rasgos de tipo cínico (como la asunción del tabardo y la alforja), pero mezclados con otros contrarios en principio al cinismo, como el hecho de recibir dinero por sus lecciones, como los antiguos sofistas. Por los testimonios que nos han llegado en la biografía de Diógenes Laercio (IV 46-58), debió de conducirse como un maestro extravagante e histriónico, con un comportamiento marcado por claros rasgos cínicos como la impudencia o la irreverencia hacia los dioses, pero con otros que ponían de manifiesto su personalidad multiforme y versátil (muy afín sin duda de nuevo a los antiguos sofistas), y de una fortaleza más que dudosa. Se nos dice por ejemplo que en el momento en que le llegaba la muerte (en Calcis, en la isla de Eubea) su ateísmo flaqueó hasta el punto de que aceptó llevar amuletos y se arrepintió

⁴⁷ Es la interpretación acertada de Goulet-Cazé 1986b.

⁴⁸ Cf. Kindstrand 1976, pp. 56-78.

de sus ataques a la divinidad, y que, encontrándose abandonado y solo, acabó aceptando los favores del monarca macedonio de entonces, el epígono Antígono Gonatas.

En esto acabó sin duda siguiendo los preceptos de su paso por la escuela hedonista. Se ha querido ver en el cinismo de Bion una orientación alejada del rigorismo de los primeros cínicos, más moderada y hasta hedonista. En mi opinión, extrapolar estas consideraciones hasta el punto de establecer en tales términos de mayor o menor rigorismo una distinción o evolución en la historia del cinismo no deja de ser problemático, entre otras cosas porque en los propios primeros maestros tenemos también testimonios de claras actitudes hedonistas, eso sí basadas en un hedonismo reacuñado, donde el desprecio del placer es visto como el mayor de los placeres. Lo que sí es verosímil, siempre teniendo en cuenta la personalidad de cada filósofo en cada momento, es que en el siglo III a.C. (con la crisis de la religión tradicional y la omnipresencia de la idea de la Fortuna) debió de tener mayor predicamento la postura de la *acomodación* del sabio a las contingencias de la vida. Y de este posicionamiento filosófico nos dan buen testimonio los fragmentos conservados de las prédicas de Teles, quien, como el propio Bion (sin duda algunos años mayor), recurría en sus lecciones morales a la metáfora del hombre sabio como un actor que debe saber representar igualmente bien cualquier papel que la fortuna le asigne, ya sea el de rey o el de mendigo⁴⁹.

Por lo demás, desde el punto de vista literario se ha enfatizado también el papel de Bion, junto con Menipo, en el establecimiento de la sátira cínica dentro de la vieja tradición del estilo serio-cómico. Recordemos al respecto que, según Diógenes Laercio, Eratóstenes lo presentó como el primero que revistió la filosofía con un «manto florido», refiriéndose sin duda a la vestimenta de las cortesanas, con lo que daba a entender que Bion había en cierto modo prostituido la filosofía haciéndola objeto de ese tratamiento vulgar, y sabemos también por otras fuentes que Eratóstenes, como Teofrasto antes, juzgaba ese estilo indigno de vehicular un mensaje filosófico, aunque no sin reconocer un valor oculto en los discursos de apariencia vulgar de Bion⁵⁰.

⁴⁹ Cf. Fuentes González 1988, 148-166, *Id.* 2009, 151-153. Para la discusión en torno a la cuestión de si puede establecerse una doble rama en la historia del cinismo basada en la oposición cinismo rigorista/moderado y para una exposición convincente de los argumentos en contra de dicha hipótesis remito asimismo a Goulet-Cazé 2014, 56-65.

⁵⁰ Cf. Diógenes Laercio IV 52 = Bion, test. 11 Kindstrand; Demetrio Lacón, p. 75 De Falco = test. 3 Kindstrand; Estrabón I 2, 2 = Bion, test. 12 Kindstrand.

7. A modo de conclusión

Hombres y mujeres (por recordar al menos el ejemplo notable de Hiparquia) de un tiempo de crisis, los primeros cínicos representaron un verdadero desafío para sus contemporáneos. Radicalmente opuestos a los modos de vida y de pensamiento imperantes, lejos de apartarse en un retiro indiferente, se mantuvieron insertos en el seno de la sociedad de su tiempo. Lo hicieron ante todo como el mejor modo de realizar el cinismo por ellos descubierto (por el ejemplo de otros, hombres o animales, o por su propia peripecia personal), a través del *desaprendizaje* (o *falsificación*) de todo aquello que está en el origen de la esclavitud real del individuo y de su desdicha, y como el mejor modo de confirmar las claves de la verdadera libertad y felicidad.

En ese contexto hostil es donde, como atletas y soldados de la filosofía, se entrenan y combaten cotidianamente los cínicos, en los espacios públicos, con el objetivo de convertirse en seres felices, autosuficientes y libres, desafiando con su actitud a aquellos con los que se tropiezan, distinguiéndose de ellos como los verdaderos especímenes del hombre. De paso pueden quizá de este modo servir también de ejemplo a algunos de sus contemporáneos, aunque esa no sea propiamente su misión, sino la de vivir cada uno su vida como seres autónomos y autosuficientes, todo lo autónomos y autosuficientes que está en la naturaleza humana, con sólo saber recuperar y mantener su esencia (a través del entrenamiento cínico), por más que ello suponga una tentación constante ante los múltiples enemigos bajo cuyo poder se encuentran sometidos el resto de los mal llamados hombres.

De este modo, el cínico se erige ante sus contemporáneos como una fortaleza, parapetado en los tan firmes como sencillos principios que le dictan las leyes de la naturaleza humana. Con la pobreza como la mejor compañera de viaje, para perderse lo menos posible en las ataduras de los mal llamados bienes materiales, y con el empeño asimismo de la insensibilidad, para igualmente mantenerse al margen de los lazos de dependencia con respecto a otros hombres y mujeres, el cínico es un atleta de la virtud, y como tal cultiva la fuerza del espíritu como su bien máspreciado.

Fueron los cínicos individuos y existencias desafiantes en el siglo IV a.C., el gran siglo de la filosofía, y en su escenario por excelencia, la ciudad de Atenas, pero itinerantes también en otras muchas ciudades, en su condición de seres libres de toda atadura a una patria o ciudad concreta, ciudadanos en este sentido

del mundo. Y ahí sin duda cumplieron una función singular, a través de su palabra y sobre todo de su acción, firmes, valientes y desafiantes ante la sociedad y la cultura de su tiempo, por más que sin duda su radical desafío, como era de esperar, no alcanzara a tener apenas predicamento entre sus contemporáneos y por más que de esa voz segura y firme nos hayan llegado en la tradición sólo pobres ecos lejanos y distorsionados. Y como críticos y satíricos de la sociedad y de la cultura de su tiempo debieron de seguir desempeñando un papel singular en el mundo helenístico, como testigos y delatores de todo tipo de incoherencias y vicios, de esos mismos vicios e incoherencias de los que tampoco ellos mismos estaban libres sin más, porque el cinismo verdadero es una filosofía que requiere un entrenamiento y un esfuerzo constantes, se hace en un combate día a día y necesita por tanto de espíritus extraordinarios y heroicos. Antístenes, Diógenes, Crates, Metrocles o Hiparquia representaron sin duda esa generación más decididamente heroica del cinismo antiguo. Poco después otros, como Menipo o Bion, prosiguieron el desafío cínico, aunque quizá en su caso se tradujo más en críticas y sátiras literarias que en un compromiso real de vida. Andando el tiempo, y sobre todo en época imperial, proliferará también la figura del falso cínico vulgar, que ocultaba los vicios del parásito y del charlatán bajo la apariencia y la indumentaria del filósofo⁵¹.

⁵¹ Sobre la época imperial (que se sale del marco del presente trabajo), remito en particular a Goulet-Cazé 1990 y más recientemente a *Ead.* 2014, 51-97, que llama la atención sobre la extraordinaria complejidad y diversidad que presenta en esa época el panorama del cinismo, como reflejo de concepciones diferentes de una filosofía que no se reducía desde luego entonces en modo alguno a esa figura del cínico vulgar, parásito y charlatán. Fue esta sin duda, eso sí, la que mejor se prestaba a las encendidas críticas de los contemporáneos (por ejemplo, las de Luciano, en la tradición justamente de la sátira menipea).

Bibliografía

- BADIAN, E. (1958). «Alexander the Great and the unity of mankind», *Historia* 7, 425-444.
- BALDRY, H. C. (1965). *The unity of mankind in Greek thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BILLERBECK, M. (1978). *Epiktet: Vom Kynismus*, hrsg. und übers. mit einem Kommentar, Leiden: Brill.
- (1982). «La réception du cynisme à Rome», *L'Antiquité Classique* 51, 151-173.
- (1993). «Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien», en Goulet-Cazé & Goulet (eds.) 1993, 319-338 (la trad. esp. de este artículo en Branham & Goulet-Cazé [eds.] 2000, 270-290, enmascara sus planteamientos originales, al traducirse como «ideal cínico» lo que debería haberse traducido como «cinismo idealizado»).
- BODEI GIGLIONI, G. (1984). «Una leggenda sulle origini dell'ellenismo: Alessandro e i cinici», en B. Virgilio (ed.), *Studi ellenistici*, Pisa: Giardini, 51-73.
- BÖHR, Ch., (2003). *Philosophie für die Welt: die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- BOUFFARTIGUE, J., (1993). «Le cynisme dans le cursus philosophique au IV^e siècle: le témoignage de l'Empereur Julien», en Goulet-Cazé & Goulet (eds.) 1993, 339-358.
- BRANCACCI, A. (1977). «Le orazioni diogeneiane di Dione Crisostomo», en G. Gianantoni (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna: Il Mulino, 141-171.
- (1980). «Tradizione cinica e problemi di datazione nelle orazioni diogeneiane di Dione di Prusa», *Elenchos* 1, 92-122.
- (1993). «Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène», en Goulet-Cazé & Goulet (eds.) 1993, 35-55.
- (2005). *Antisthène: le discours propre*, trad. del orig. ital. (1990), Paris: Vrin.
- BRANHAM, R. B. (1993). «Diogenes' rhetoric and the invention of cynicism», en Goulet-Cazé & Goulet (eds.) 1993, 445-473.
- & GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.) (2000). *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, trad. esp. del orig. ing. (1996), Barcelona: Seix Barral.
- CLÉMENT, M. (2005). *Le cynisme à la Renaissance d'Érasme à Montaigne, suivi de Les Epistres de Diogenes (1546)*, Genève: Droz.
- CUESTA, J. A. (2006). *Filosofía cínica y crítica ecosocial*, Barcelona: Ediciones del Serbal.

- (2011). *Ecocinismos: la crisis ecológica desde la perspectiva de la filosofía cínica*, Barcelona: Biblioteca Buridán.
- DAMBSKA, I. (1973). «Cynicy: hippisi starożytnego świata», *Filomata* 267, 339-348.
- DESMOND, W. D. (2005). *The Greek praise of poverty: origins of ancient cynicism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- (2008). *Cynics*, Berkeley (CA): University of California Press.
- DORANDI, T. (1982). «Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 399)», *Cronache Ercolanesi* 12, 91-133.
- (1993). «La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique», en Goulet-Cazé & Goulet (eds.) 1993, 57-68.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2002). *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte: ein Lehrbuch*, Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- FUENTES GONZÁLEZ, P. P. (1998). *Les diatribes de Télès: introduction, texte revu et commentaire des fragments, avec en appendice une traduction espagnole*, Paris: Vrin.
- (2000). «Ératosthène de Cyrène», en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes Antiques*, Paris: CNRS, III, 188-236.
- (2002). «El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Griegos e Indoeuropeos* 12, 203-251.
- (2003). «¿Necesitaban de un amigo los cínicos antiguos?», *Bitarte* 31, 51-72.
- (2009). «Le *Démonax* de Lucien entre réalité et fiction », *Prometheus* 35, 139-158.
- (2011). «Cyniques et autres ‘philosophes populaires’ chez Stobée», en G. Reydams-Schils (ed.), *Thinking through excerpts: studies on Stobaeus*, Turnhout: Brepols, 387-440.
- (2013). «En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad», *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Griegos e Indoeuropeos* 23, 225-267 (reprod. con algunas modificaciones en V. Suvák [ed.], *Antis-thenica Cynica Socratica*, Praha: Oikoumene, 2014, 11-71).
- (2015). «La *reacuñación* cínica de la familia en Crates de Tebas», en S. López Queiro & J. M^a Maestre Maestre (eds.), *Studia Angelo Urbano Dicata*, Alcañiz-Madrid: Instituto de Estudios Humanísticos – Federación Andaluza de Estudios Clásicos, 201-217.
- GIANNANTONI, G. (1988). «Cinici e stoici su Alessandro Magno», en G. Casertano (ed.), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Napoli: Guida, 75-87.
- (1990). *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vol., Napoli, Bibliopolis (= SSR).

- GIL, L. (1980-1981). «El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos», *Revista de la Universidad Complutense* 28, 43-78.
- GOULET, R. (2007). «La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs», en C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists: Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network 'Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture' Held in Strasbourg, March 12-14, 2004*, Leiden: Brill, 29-61.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1986a). *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris: Vrin (2001²).
- (1986b). «Une liste de disciples de Cratès le Cynique en Diogène Laërce 6, 95», *Hermes* 114, 247-252.
- (1990). «Le cynisme à l'époque impériale», en W. Haase (ed.), *ANRW II* 36, 4, Berlin/New York: de Gruyter, 2720-2833.
- (1992). «L'*Ajax* et l'*Ulysse* d'Antisthène», en *Ead. et al.* (ed.), *Σοφίης μαιήτορες: «chercheurs de sagesse»: hommage à Jean Pépin*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 5-36.
- (1993a). «Les premiers cyniques et la religion», en Goulet-Cazé & Goulet (eds.) 1993, 117-158.
- (1993b). «Le cynisme est-il une philosophie?», en M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, vol. I: *L'antiplatonisme dévoilé*, Paris: Vrin, 273-313.
- (2000). «¿Quién fue el primer Perro?», en Branham & Goulet-Cazé (eds.) 2000, 532-534.
- (2003). *Les Kynika du stoïcisme*, Stuttgart: Steiner.
- (2010). «Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux?», *Museum Helveticum* 67, 100-113.
- (2014). *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris: Vrin.
- & Goulet, R. (eds.) (1993). *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris: Presses Universitaires de France.
- GUGLIERMINA, I. (2006). *Diogène Laërce et le cynisme*, Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- HEGEL, G. W. (1990). *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid: Aguilar.
- HEINRICH, K. (1988). «Gli antichi cinici e il cinismo del presente», en *Parmenide e Giona: quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia*, trad. ital. del orig. alem. (1966, 1982), Napoli: Guida, 141-165.

- HÖISTAD, R. (1948). *Cynic hero and cynic king. Studies in the cynic conception of man*, Diss. Uppsala, Lund: Blom.
- HUSSON, S. (2011). *La République de Diogène: une cité en quête de la nature*, Paris: Vrin.
- ISNARDI PARENTE, M. (1985-1986). «Filosofía postaristotelica o filosofía ellenistica: storia di un concetto storiografico», *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 9, 165-193.
- KINDSTRAND, J. F. (1976). *Bion of Borysthenes: a collection of the fragments with introduction and commentary*, Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- LÓPEZ CRUCES, J. L. (2010). «Une tragédie perdue: l'Héraclès de Diogène le Cynique», *Les Études Classiques* 78, 3-24.
- (2015). «Diógenes, ciudad sin ley», en A. Pociña Pérez & J. Ma García González (eds.), *En Grecia y Roma, V: Hombres notables*, Granada: Universidad de Granada, 177-194.
- MARTÍN GARCÍA, J. A. (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, texto corr. y revis. por C. Macías Villalobos, 2 vol., Tres Cantos: Akal.
- MERLAN, Ph. (1950). «Alexander the Great or Antiphon the Sophist?», *Classical Philology* 45, 161-166.
- MIRALLES, C. (1970). «Los cínicos, una contracultura en el mundo antiguo», *Estudios Clásicos* 14, 347-377.
- NAVIA, L. E. (1996). *Classical cynicism: a critical study*, Westport (Conn.)-London: Greenwood Press.
- (1998). *Diogenes of Sinope: the man in the tub*, Westport (Conn.)-London: Greenwood Press.
- (2001). *Antisthenes of Athens: setting the world aright*, Westport (Conn.)-London: Greenwood Press.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. (1979). *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München: Fink.
- (1980). «Der "kurze Weg": Nietzsches "Cynismus"», *Archiv für Begriffsgeschichte* 24, 103-122.
- (2000). «La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración», en Branham & Goulet-Cazé (eds.) 2000, 430-474.
- ONFRAY, M. (1990). *Cynismes: portrait du philosophe en chien*, Paris: Grasset.
- PONS OLIVARES, D. (2009). «D.L. VI 93: Crates, ciudadano de Diógenes: una revisión del cosmopolitismo cínico», en J. F. González Castro et al. (eds.), *Perfiles de Grecia y Roma: actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos, Valencia, 22 al 26 de octubre de 2007*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, I, 575-582.

- PRINCE, S. (2006). «Socrates, Antisthenes and the cynics», en S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (eds.), *A companion to Socrates*, Oxford/Malden (Mass.): Blackwell, 75-92.
- RAMÍREZ VIDAL, G. (1998). «Humanismo y cosmopolitismo en Antifonte», *Habis* 29, 37-50.
- ROCA FERRER, J. (1974). *Kynikòs trópos: cinismo y subversión literaria en la Antigüedad*, Barcelona: Universidad de Barcelona (Tesis 1973).
- RUNIA, D. T. (1999). «What is doxography?», en Ph. J. van der Eijk (ed.), *Ancient histories of medicine: essays in medical doxography and historiography in classical Antiquity*, Leiden: Brill, 33-55.
- SHMUELI, E. (1970). «Modern hippies and ancient cynics: a comparison of philosophical and historical developments and its lessons», *Journal of World History* 12, 490-514.
- SLOTERDIJK, P. (1989). *Crítica de la razón cínica*, trad. esp. del orig. alemán (1983), pres. de F. Savater, 2 vol., Madrid: Taurus.
- TARN, W. W. (1939). «Alexander, cynics and stoics», *American Journal of Philology* 60, 41-710.
- TEODORSSON, S.-T. (2007). «Atenas como ambiente del cinismo», en A. Bernabé & I. Rodríguez Alfageme (eds.), *Φίλου σκιά: studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*, Madrid: Universidad Complutense, 49-58.
- WINDT, Th. O. (1972). «The diatribe: last resort for protest», *The Quarterly Journal of Speech* 58, 1-14.
- XENAKIS, J. (1973). «Hippies and cynics», *Inquiry* 16, 1-15.

Recibido: 6/02/2016

Aceptado: 4/11/2016

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



EL PRIMER PRINCIPIO, ‘POTENCIA DE TODAS LAS COSAS’, EN PLOTINO

THE FIRST PRINCIPLE, ‘POWER OF EVERYTHING’, IN PLOTINUS

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO¹

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: Plotino denomina al Uno-Bien potencia de todas las cosas (δύναμις πάντων), o potencia total (δύναμις πᾶσα). Asimismo, el primer principio es designado como más allá del ser, anterior o superior a todas las cosas, pero nunca dice que sea anterior o superior a la potencia. El Uno no es ninguna de todas las cosas (οὐδὲν τῶν πάντων), es decir, es “diferente de todas las cosas”, porque es “anterior a todas ellas” y está “más allá de todas las cosas”, porque es “principio de todas las cosas”, “causa de todas las cosas” o también “potencia de todas las cosas”, pero potencia activa y productiva de todo, y no pasiva o receptiva de todo como la materia.

PALABRAS CLAVE: Neoplatonismo, Plotino, Potencia, Causalidad, Henología.

ABSTRACT: Plotinus calls the One, or the Good, the power of everything (δύναμις πάντων) or total power (δύναμις πᾶσα). Also, the first principle is designated as beyond being, above or superior to all things, but he never says it is previous or

¹ Profesor titular de Filosofía Antigua, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Cantoblanco, 28049 Madrid, e-mail: jm.zamora@uam.es, Financiación: Proyecto de investigación: “Raíces filosóficas de la Europa futura: hacia la Europa de las ciudades” (Ref. FFI2013-43070-R).

superior to the power. The One is none of all things (οὐδὲν τῶν πάντων), i.e., it is “different from everything” because it is “previous to all of them” and it is “beyond all things,” because it is the “principle of everything,” the “cause of everything,” and also the “power of everything,” but it is an active and productive power of all, it is not passive or receptive of everything as matter is.

KEYWORDS: Neoplatonism, Plotinus, Power, Causality, Henology.

En homenaje y recuerdo a Quintín Racionero, σοφίης μαήτωρ

La δύναμις πάντων en Plotino no es la potencialidad de todo, sino la potencia de todas las cosas, y esta potencia está vinculada con la transcendencia. La fórmula ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de la *República* VI de Platón equivale en las *Enéadas* de Plotino a la fórmula δύναμις πάντων. En la alegoría del sol, la Idea del Bien provee a las formas inteligibles de su existir y de su esencia, aunque el Bien no sea esencia (*ousía*), sino “algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)” (*Resp.* VI 509b9-10). La interpretación plotiniana de este pasaje está sujeta a fuertes controversias: algunos comentadores consideran que el sentido atribuido por Plotino a esta expresión, es decir, la transcendencia del Uno-Bien con respecto al ser inteligible, se corresponde con el sentido auténtico propuesto por Platón²; otros intérpretes, en cambio, estiman que esta lectura sobrepasa el sentido original del texto, incluso llega a contradecirlo³. Ahora bien, cuando Plotino presenta el Uno-Bien como el principio que trasciende el ser y la inteligencia, “tiene tras él una larga tradición de interpretación” (Whittaker, 1969, 101). Mientras autores como Justino, Clemente de Alejandría y Numenio muestran una actitud dubitativa, al presentar unas veces el primer principio como τὸ ὄν y otras como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, otros autores como Calcidio, Celso, Orígenes, pseudo-Brontino y Moderato de Gades son partidarios de la fusión de la mencionada expresión de la *República* VI con las tesis sobre el Uno de la segunda parte del *Parménides* (Dodds, 1928).

² Cf. Krämer (1969); Hager (1970, 110-119); de Vogel (1986, 45); Halfwassen (1992, 221-222).

³ Esta tesis es defendida por de Strycker (1970); Baltes (1997); Ferber (2003).

En el tratado 7 (V 4) Plotino deduce la transcendencia de la potencia del primer principio. Para ello, establece una equivalencia entre las expresiones ἐπέκεινα τῆς οὐσίας y δύναμις πάντων, identificando el ser con “todas las cosas” y la potencia con ἐπέκεινα. El primer principio está más allá de todas las cosas porque es potencia de todas las cosas.

Ya que aquel estaba más allá de la esencia (ἐπέκεινα οὐσίας). Y aquel (ἐκεῖνο μὲν) era potencia de todas las cosas (δύναμις πάντων), mientras este es ya (τὸ δὲ ἤδη) todas las cosas (τὰ πάντα). Pero si este es todas las cosas, aquel está más allá de todas las cosas (ἐπέκεινα τῶν πάντων); por tanto, más allá de la esencia (ἐπέκεινα ἄρα οὐσίας). Y si este es todas las cosas, y, en cambio, el Uno es anterior a todas (πρὸ δὲ πάντων) sin estar en pie de igualdad con todas las cosas, también por esta razón debe estar más allá de la esencia (δεῖ ἐπέκεινα εἶναι τῆς οὐσίας). Esto quiere decir que está más allá de la Inteligencia. Por tanto, hay algo más allá de la Inteligencia (ἐπέκεινα ἄρα τι νοῦ), (V 4 [7] 2, 37-43 Henry & Schwyzer).

La arquitectura del sistema plotiniano se cimenta en un monismo, ya que hay un único y mismo principio en el origen de todas las cosas. Sin embargo, el Uno-Bien no puede ser principio de todas las cosas sin añadir, durante la producción de cada nueva realidad, los servicios de un principio derivado, de una materia, la única que pueda garantizarle “permanecer en la identidad”, es decir, seguir siendo lo que es: “principio de todas las cosas”.

La generación conlleva un movimiento, pero ese movimiento solo se halla del lado de lo que es generado (O'Brien, 1999, 51). El Uno-Bien produce por ipseidad, permaneciendo en sí mismo o, como afirma en el tratado 49 (V III), “permaneciendo aquel en el mismo estado (μένοντος ἐκείνου ἐν τῷ αὐτῷ ἥθει)” (12, 34). “Permanecer en sí mismo” equivale a no volverse otro, es decir, a seguir siendo siempre sí mismo. Por ello, el Uno-Bien, cuando genera otra cosa, no sufre menoscabo de su propia integridad. Plotino parte de la interpretación de un pasaje del *Timeo* donde se dice que el demiurgo platónico es una divinidad de un tipo especial: tras haber fabricado el universo, lo abandona y se retira, “permaneció en el estado habitual (ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἥθει)” (42e-5-6)⁴. En efecto, en el diálogo físico de Platón, ningún dios permanece

⁴ Sobre este pasaje, véase Armleder (1962, 9-10). Una lectura ingenua de μένειν + locativo lleva a comprender *êthos* en su primer sentido “lugar acostumbrado de estancia”. Es imposible situar ese lugar de estancia y, concretamente, si se halla en el universo o en el exterior (cf.

presente en el cosmos. El hombre se queda solo en un mundo donde la intervención divina solo se manifiesta en el ámbito del orden matemático. Precisamente, en la purificación o conversión de las almas, la temática de la *diakritiké téchne* conecta con la temática que se refiere al “mito probable”, conjuntamente con la cual Platón conforma el programa de la *psychagogía* (cf. Racionero, 1997, 149).

Plotino, por su parte, se refiere con frecuencia al principio de la donación sin merma con “quedarse” o “permanecer en su estado” o, simplemente, “quedarse” o “permanecer” (μένειν). En el tratado 7 (V 4), cita este mismo pasaje del *Timeo*: “Permaneciendo, pues, él, ‘en su propia índole’, lo proveniente, sí, proviene de él, pero proviene permaneciendo aquel (<Μένοντος> οὖν αὐτοῦ <ἐν τῷ οικείῳ ᾧθει> ἐξ αὐτοῦ μὲν τὸ γινόμενον γίνεται, μένοντος δὲ γίνεται.” (2, 21-22; cf. Whittaker, 1980, 177). El primer principio, al producir otra cosa, permanece “en su propia índole”; los productos que dimanen de él no lo aminoran (VI 9 [9] 9, 3) y no forma parte de lo que produce. Precisamente, si, de sí mismo, dimanara otro diferente a sí mismo, se aminoraría, ya que, si fuera diferente a sí mismo, necesariamente sería inferior a sí mismo, por lo que no sería principio productor de “todas las cosas”, sino solamente “todas las cosas” (Collette-Dučić, 2007, 60-63). Dado que el principio generador solo puede producir algo diferente a sí mismo, nunca puede él mismo ser ese otro, pues entonces dejaría de ser el principio productor de “todas las cosas”.

La actividad de la Inteligencia se supone que supera la mirada hacia el primer principio: la Inteligencia genera también el ser, es decir, su propio ser en ella y el ser de las formas inteligibles, al transformar la potencia única del principio en una pluralidad de realidades determinadas (V 1 [10] 7, 5-6 y 9-15; VI 7 [38] 15, 14-22). Para Plotino el primer principio es una causa que produce lo que no posee. Por ese principio el ser es y la inteligencia es, y no porque el primer principio sea “ser” o “inteligencia”, sino precisamente por lo contrario, porque no es “ser” ni “inteligencia”⁵.

El primer principio es designado como potencia de todas las cosas (δύναμις πάντων) o potencia total (δύναμις πᾶσα). Por una parte, Plotino califica el

Brisson, 2010, n. 257). Cuando aborda la causalidad de los inteligibles, Plotino interpreta este μένειν a la luz del mismo verbo en *Tim.* 37d6, como la inmovilidad –es decir, la ausencia de cambio– que caracteriza la acción de los principios inteligibles (V 9 [5] 5. 32-34; VI 9 [9] 9, 5-6; VI 4 [22] 8. 42-43; VI 5 [23] 2, 15-16; III 6 [26] 2, 51-52 y 14, 6; III 2 [47] 1, 44-45; I 1 [53] 2, 22-23).

⁵ Cf. Chrétien (1980); Regen (1988); D'Ancona (1992); Perl (1997); Aubry (2000) y (2006).

primer principio como “más allá” del ser y, por otra, como “anterior” (πρό), o “superior” (ὑπέρ) a todas las cosas, pero nunca lo denomina como anterior o superior a la potencia (cf. Aubry, 2006, 217). Pero además el primer principio es designado como “potencia infinita” (δύναμις ἄπειρος), para afirmar la ausencia de determinación del Uno-Bien en conexión con su exceso de potencia: “Y también hay que concebirlo como infinito (ἄπειρον) no por lo irrecorrible de la magnitud o del número, sino por lo inabarcable de su potencia (τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως).” (VI 9 [9] 6, 10-11; cf. II 4 [12] 15, 19; IV 3 [27] 8, 36; cf. Meijer, 1992, 198-201). El principio es la potencia productiva de la que provienen la vida y la Inteligencia, porque es también la potencia de la esencia del ser, y porque es uno.

Mas cuando lo pienses, sea lo que fuere cuanto recordares de él, piensa que es el Bien (νόει, ὅτι τὰγαθόν), pues es causa de vida sensata e inteligente (γὰρ ἔμφορος καὶ νοερός αἴτιος), ya que es potencia de la que proviene vida e inteligencia (δύναμις ὧν, ἀφ’ οὗ ζῶν καὶ νοῦς) y cuanto es propio de la esencia y del ser (ὅ τι <τε> οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος); piensa que es Uno, pues es simple y primero, y que es principio, pues de él provienen todas las cosas. (V 5 [32] 10, 11-14. Trad. Igal (1998) modificada).

El Uno-Bien es potencia de todo, es anterior y superior a sus efectos, es decir, estos no son el todo de su potencia. Pero, asimismo, su potencia infinita revela su inconmensurabilidad con respecto a sus efectos. Cuando se trata de la noción de ilimitado, paradójicamente, la imagen se transforma en el modelo. Plotino transfiere el carácter ilimitado de la materia sensible a la inteligible, pero el nivel superior no sufre todas las divisiones del inferior, pues se encuentra más próximo del ser y de la verdad. La ilimitación de la materia noética proviene de la infinitud (ἀπειρία) del Uno-Bien (II 4 [12] 15, 19), potencia infinita de todas las cosas, que carece de toda la ilimitación del producto. En contraste con la infinita potencia del primer principio se halla lo ilimitado del último eslabón de la cadena procesional, la materia sensible, que se identifica con lo ilimitado en su propia esencia.

De este modo, Plotino renueva la acepción de los términos aristotélicos de potencia (δύναμις) e infinito (ἄπειρον). Según Brochard (1926 [1974], 379-380), en la concepción tradicional de los griegos el infinito se identifica con lo indefinido, lo indeterminado. El primer principio, por ser superabundante, es fuente de toda determinación, mientras que la materia sensible, por ser la máxima indigencia, es la absoluta indeterminación. Moreau dice que todos los seres

están en el Uno-Bien “no *actualmente*, como en la Inteligencia, ni *virtualmente*, como en la materia, sino *eminente*mente, como en la fuente” (Moreau, 1970a, 82; y 1970b, 179). Esta distinción que utiliza Moreau entre *actual* y *eminente* es de origen escolástico. Una cosa está actual o formalmente en otra, cuando la primera está en la segunda por entero y en relación directa, como en Plotino los inteligibles en la Inteligencia. Una cosa está eminentemente en otra, cuando, siendo la primera causa y la segunda efecto, la causa y el efecto no son unívocos, de una misma clase, sino que la causa contiene al efecto por ser ella de más excelsa condición⁶.

En las *Enéadas* Plotino renueva el significado de la terminología aristotélica y prepara el camino de la terminología medieval y moderna. Para Aristóteles, lo infinito (ἄπειρον) se oponía a lo perfecto y acabado (τέλειον), y la potencia era siempre inferior al acto. Para los griegos anteriores al neoplatonismo las nociones de infinito y de perfecto se excluían mutuamente. La idea de un Dios infinito era, pues, inconcebible. Pero la gran originalidad de Plotino consiste en identificar lo infinito y lo perfecto, con el fin de distinguir el primer principio de la materia. Mientras el Uno-Bien es potencia infinita, capaz de *producir* todo (V 3 [49] 15, 33-35), la materia, por el contrario, es privación e indigencia, capaz de *recibir* todo. El Uno-Bien contiene *eminente*mente todos los seres. De él, como de la Sustancia infinita de Spinoza⁷, nada puede excluirse, pues es la fuente inmensa de la que brotan todos los ríos, sin que sufra ninguna pérdida.

Lo perfecto es necesariamente fecundo y no puede ser estéril, en caso contrario, no sería perfecto. La procesión consiste, precisamente, en este despliegue o exteriorización de lo perfecto. El Uno-Bien, potencia infinita de todas las cosas, no puede quedarse estático, encerrado en sí mismo, sino que produce sin abandonar su permanencia. La fuerza productora del primer principio es tan inmensa que carece de límites, por lo que la potencia del Uno-Bien es infinita. Si no existiera esta potencia, tampoco podría existir ni el ser, ni la Inteligencia, ni todo lo que es inferior a ella (V 1 [10] 7, 9-10; III 9 [13] 7, 1; VI 4 [7] 9, 24-25; III 8 [30] 10, 1-5).

⁶ Así lo expresa Leibniz en su *Monadología*, 38: “Por eso, la razón última de las cosas debe encontrarse en una sustancia necesaria, en la que el pormenor de los cambios no exista sino *eminente*mente, como en la fuente: Y esto es lo que llamamos Dios”.

⁷ Para los cartesianos la noción de infinito es positiva, y lo finito se concibe por negación de lo infinito. Cf. Spinoza: *Ethica more geometrico demonstrata*, Parte II, Prop. 8: “Infinita idea Dei”. Sobre este punto, Moreau (1970a, n. 41).

La Inteligencia posee el ser y lo inteligible en acto, porque hay una inmanencia y una identidad entre la Inteligencia y los inteligibles (Dufour, 2004). Como el cambio necesita tiempo, y en el mundo inteligible no hay tiempo, sino eternidad, en los inteligibles no se da lo potencial, sino solo lo actual, una vida perfecta, toda a la vez e inextensa que es inherente al ser (II 5 [25] 1, 6-9; y III 7 [45] 3, 36-38). Pero incluso el Alma, tanto en su nivel intelectivo como en su nivel inferior vegetativo, está en acto, porque tiene en sí misma los *lógoi* desde siempre (II 5 [25] 3, 31-34). En el interior de la Inteligencia se encuentran los inteligibles en acto, de los que no se distingue (Wald, 1990, 51-56).

En las *Enéadas*, toda perfección implica desbordamiento. Si el primer principio es “potencia de todas las cosas” (III 8 [30] 10, 1), se derrama, se vierte, debido a su propia perfección desbordante (Pigler, 2003); por el contrario, la materia sensible es imperfecta e incapaz de producir nada, totalmente yerma. Mientras que el Uno-Bien lo compara con una fuente que contiene juntos todos sus ríos antes de que se ramifiquen (Roux, 2004, 287-289) y que presiente, de algún modo, adónde va a enviar su corriente (III 8 [30] 10, 5-10), la materia sensible puede venir simbolizada, como sugiere Wolters (1972), con la imagen de una “vasija agujereada” (III 5 [50] 7, 24), que, por mucha agua que reciba, jamás logra colmarse, por su “consustancial indigencia”, que la lleva a llenarse solo momentáneamente, pero sin que tenga posibilidad de retener nada en su interior. La “insaciabilidad” de la materia sensible se contrapone, por tanto, a la “superabundancia” o “exuberancia” del primer principio. El Uno-Bien es “potencia de todas las cosas” (δύναμις τῶν πάντων), no en tanto capacidad de *recibir* (πάσχειν), como en el caso de la materia indigente, sino en cuanto capacidad de *producir* (ποιεῖν) la totalidad de las cosas (V 3 [49] 15, 33-35).

Sin embargo, si no se diera la absoluta alteridad de la materia, no podría darse la multiplicidad de grados de ser en la que el Uno-Bien manifiesta su “potencia infinita”. Si no se diera la absoluta alteridad de la materia, no se podría hablar de movimiento alguno. El movimiento por el que el Uno-Bien produce algo distinto de sí no es causado por el Uno-Bien como tal, porque en el Uno-Bien no hay ninguna privación que le lleve a moverse, a dejar de ser lo que es. Si hay un *movimiento* en sentido estricto, es decir, si hay un tránsito por el que se origina algo distinto, no puede provenir del Uno-Bien, sino de aquello que, siendo lo no-Uno y no-Bien, *recibe* la potencia fecundadora del Uno-Bien (V 1 [10] 6 y 7).

El Uno-Bien produce el movimiento permaneciendo él mismo inmóvil (III 2 [47] 1, 34-45), produce por el solo hecho de ser lo que es, sin deliberación, ni

cálculo, ni ningún tipo de operación. El primer principio *permanece* fijo en su absoluta perfección, por lo que todas las cosas necesitan y proceden de él, mientras que él mismo no necesita ni procede de nada (I 7 [54] 1, 21-25).

No podemos confundir la *procesión* con la *emanación*⁸, porque el Uno-Bien no sufre ningún desgaste al producir algo diferente de sí, sino que permanece inmutable en su habitual estado, lo mismo que el demiurgo de Platón, tras fabricar el mundo (cf. *Timeo*, 42e5-6). No obstante, si lo generado ha de parecerse a su generador, la Inteligencia al Uno, ¿cómo el Uno, que no es Inteligencia, puede engendrar la Inteligencia?; ¿cómo el Uno, que no es múltiple, puede producir la unidad múltiple que constituye la Inteligencia?⁹ Mientras que la unidad de la Inteligencia es también pluralidad, el Uno no es pluralidad, sino potencia productora de la pluralidad (V 1 [10] 8, 20; cf. Rist, 1967, 75-76).

En la Inteligencia también hay unidad, pero el Uno es potencia de todas las cosas (δύναμις πάντων). Y el pensamiento se divide de algún modo según ese poder del Uno y contempla todas las cosas bajo ese poder; de otro modo no sería Inteligencia (V 1 [10] 7, 9-11; cf. Atkinson, 1983, 164-165).

Por el axioma de la procesión sabemos que todos los seres, cuando alcanzan su estado de perfección, engendran (V 1 [10] 6, 37-38). Esta idea también la expresa Plotino con la metáfora del desbordamiento: el Uno-Bien genera la Inteligencia, y esta el Alma, como una especie de desbordamiento de la

⁸ La *procesión* (πρόοδος) se parece a la *emanación*, pero no puede identificarse con ella, porque no hay pérdida de sí al engendrar algo distinto de sí. Cada hipóstasis, cuando produce un nivel inferior, permanece como tal inalterable, no hay en ella ni merma ni desgaste. Pero la procesión tampoco es *creación*: Ni en el sentido de creación artesanal, porque no precisa un material preexistente ni requiere deliberación, ni cálculo, ni tampoco operación por parte del primer principio, como sucedía con el demiurgo platónico. Ni en el sentido cristiano de creación *ex nihilo*, porque el nuevo ser no procede a partir de un acto libre por parte de un Dios personal, sino que en la *procesión* plotiniana el nuevo ser proviene necesaria y eternamente de la potencia infinita del Uno-Bien (cf. Trouillard, 1981, 1-30; Gerson, 1993, 559-561). Y, en último lugar, la *procesión* se parece a la generación biológica, pero tampoco puede identificarse con ella. En la generación biológica el ser generado es de la misma especie que su progenitor, mientras que en la *procesión* el ser generado es siempre inferior a su progenitor (cf. Trouillard, 1955). Para Laurent la procesión es indisociable de la participación: “La Procession de l’être hors de l’Un, et des âmes hors de l’être est donc la dimension plus importante du plotinisme. Elle résout les apories soulevées par la théorie platonicienne de la Participation, sans risquer la confusion des ordres que Plotin lit chez le Stagirite”. (Laurent, 1992, 230).

⁹ Cf. Igal (1971); Santa Cruz (1979); Bussanich (1988); Müller (2008).

“superabundancia” (τὸ ὑπερπλήρες) de sus respectivos principios (V 2 [11] 1, 7-16). Cuando un ser llega a su perfección, está en condiciones de engendrar, en virtud de este principio de la productividad de lo perfecto, no ha de permanecer estéril. “Después de esto, y una vez saciado, se dice que engendra a Zeus, lo mismo que la Inteligencia engendra el Alma, cuando ha llegado a su perfección (νοῦς ὡν τέλειος).” (V 1 [10] 7, 35-37). Ahora bien, no es posible que el ser generado sea superior a su generador, porque como se trata de una “imagen” (εἰδωλον) de su generador, ha de ser necesariamente inferior (V I [10] 7, 37-40). Del mismo modo, el ser generado es indeterminado (ἄοριστος), pero ha de ser determinado e informado por su generador (V I [10] 7, 40-41), volviéndose contemplativamente a él.

Sin embargo, la Inteligencia, en tanto ser engendrado, es un ser *degradado* respecto a su progenitor, el Uno-Bien. Cada vez que descendemos de nivel en el esquema procesional, disminuimos de unidad, simplicidad y perfección, y aumentamos, por tanto, en multiplicidad, complejidad e imperfección. La Inteligencia, que procede del Uno-Bien, constituye una multiplicidad de inteligibles, donde se despliega y fragmenta la potencia infinita del primer principio. Por el movimiento de repliegue la Inteligencia deja de ser *diada indefinida* y pasa a ser *diada definida*, Inteligencia; deja de ser *alteridad* y *multiplicidad* para ser *alteridad noética* y *unidad múltiple*. Por el acto de “audacia” de esta conversión surgen, al mismo tiempo, la Inteligencia y los inteligibles. Lo engendrado indefinido se autoconstituye como segunda hipóstasis, autónoma y diferente de su progenitor. La multiplicidad en la unidad, el mundo inteligible, es, sin duda, lo que se encuentra más próximo del Uno-Bien, pero no es el primero, porque no es ni uno ni simple (VI 9 [9] 5, 20-24).

El Uno-Bien es simple “por exceso”, porque es absolutamente perfecto, ya que ni busca nada, ni posee nada, ni tiene necesidad de nada. Al ser perfecto, superabunda, y en virtud del axioma de la productividad de lo perfecto, produce algo diferente de él (V 2 [11] 1, 7-9). A diferencia del Uno-Bien, “potencia infinita de todas las cosas” (III 8 [30] 10, 1), la materia agota la potencia productiva y se encuentra en continua precariedad, pues no posee nada, sino que necesita de todo. La potencia total (δύναμις πᾶσα) del primer principio permite pensar la causalidad y las principales características del momento *proódico*, o de despliegue de la unidad en multiplicidad, donde lo generado es aún indeterminado y carece de contenido, mientras que lo potencial –lo que está en potencia (τὸ ἐν δυνάμει)– permite pensar el momento *epistrófico* o de repliegue de la multiplicidad a la unidad, de conversión de lo generado a su progenitor, para así

configurarse y perfeccionarse. En la henología plotiniana el Uno-Bien, *supra-ser*, es lo absolutamente simple por superabundancia, y el *infra-ser*, la materia, es lo simple por precariedad y defecto. En contraste con lo simple-luminoso, el Uno-Bien, se halla lo simple-oscuro, la materia, tanto en el fondo de los inteligibles como en el fondo de los cuerpos.

Bibliografía

ARMLEDER, P. J. (1962). "Some Observations on Plato's *Tímaeus*". *Classical Bulletin* Vol. 39, pp. 9-10.

ATKINSON, M. (1983). *Plotinus: Ennead V.1 On the Three Principal Hypostases*. Oxford: Oxford University Press.

AUBRY, G. (2000). "Puissance et principe: la *dýnamis pánton* ou puissance du tout". *Kairós* Vol. 15, pp. 9-32.

— (2006). *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*. Paris: Vrin.

BALTES, M. (1997). "Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?". *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*. Ed. Joyal, M. Aldershot: Ashgate, pp. 3-25.

BRISSON, L. (2010). "Notas a la traducción y anexos". *Platón. Timeo*, ed. bilingüe. Ed. Zamora Calvo, J. M. Madrid: Abada, pp. 377-450.

BROCHARD, V. (1926 [1974]). *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin.

BUSSANICH, J. R. (1988). *The One and its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts*. Leiden: Brill.

CHRETIEN, J.-L. (1980). "Le Bien donne ce qu'il n'a pas". *Archives de Philosophie* Vol. 43, pp. 263-277.

COLLETTE-DUČIĆ, B. (2007). *Plotin et l'ordonnement de l'être*. Paris: Vrin.

D'ANCONA COSTA, C. (1992). "AMOPΦON KAI ANEIDΕON. Causalité des Formes et causalité de l'Un chez Plotin". *Revue de philosophie ancienne* Vol. 9, pp. 69-113.

DODDS, E. R. (1928). "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One". *Classical Quarterly* Vol. 22, pp. 129-142.

DUFOUR, R. (2004). "Actuality and Potentiality in Plotinus' View of the Intelligible Universe". *Journal of Neoplatonic Studies* Vol. 9/2, pp. 193-218.

FERBER, R. (2003). "L'Idea del Bene e o non e transcendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας". *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*. Ed. Bonazzi, M. & Trabattoni, F. Milano: LED, pp. 127-149.

GERSON, L. P. (1993). "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?". *The Review of Metaphysics* Vol. 46, pp. 559-561.

HAGER, F. P. (1970). *Der Geist und das Eine: Untersuchungen zum Problem der Wesenbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*. Bern: Haupt.

HALFWASSEN, J. (1992). *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart: Teubner.

HENRY, P. & SCHWYZER, H. R. (1964, 1976, 1982). *Plotini Opera*, 3 vols. (*editio minor*), Oxford: Clarendon Press.

IGAL, J. (1971). "La génesis de la inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino". *Emerita* Vol. 41, pp. 75-98.

— (1982-1998). *Plotino. Enéadas I-VI*, 3 vols., trad. revisada por RACIONERO, Q., Madrid: Gredos.

KRÄMER, H.-J. (1969). "ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon *Politeia* 509b". *Archiv für Geschichte der Philosophie* Vol. 51/1, pp. 1-30.

LAURENT, J. (1992). *Les fondements de la nature selon Plotin. Procession et participation*. Paris: Vrin.

LEIBNIZ, G. W. (1714 [1981]). *Monadología*, ed. trilingüe, trad. de VELARDE, J., Oviedo: Pentalfa.

MEIJER, P. A. (1992). *Plotinus on the Good or the One (Ennead VI, 9): An analytical Commentary*. Amsterdam: Gieben.

MOREAU, J. (1970a). *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: Vrin.

— (1970b). “Plotin et la tradition hellénique”. *Revue Internationale de Philosophie* Vol. 92, pp. 171-180.

MÜLLER, G. F. (2008). “La generación de la Inteligencia a partir de lo Uno en Plotino”. *Versiones* Vol. 8, pp. 35-51.

O'BRIEN, D. (1999). “La matière chez Plotin: son origine, sa nature”. *Phronesis* Vol. 44/1, pp. 45-71.

PERL, E. (1997). “‘The Power of All Things’: The One as Pure Giving in Plotinus”. *American Catholic Philosophical Quarterly* Vol. 71, pp. 303-313.

PIGLER, A. (2003). “La surabondance de l'Un puissance de toutes choses chez Plotin”. *Laval théologique et philosophique* Vol. 59, pp. 257-277.

RACIONERO, Q. (1997). “Logos, mito y discurso probable. En torno a la ‘escritura’ del *Timeo* de Platón”. *Cuadernos de Filología clásica* Vol. 7, pp. 135-155.

REGEN, F. (1988). *Formlose Formen. Plotins Philosophie als Versuch das Regressproblem des platonischen Parmenides zu lösen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

RIST, J. M. (1967). *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROUX, S. (2004). *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*. Paris: Vrin.

SANTA CRUZ, M. I. (1979). “Sobre la generación de la inteligencia en las *Enéadas* de Plotino”. *Helmantica* Vol. 30, pp. 287-315.

SPINOZA, B. (1677 [1980]). *Ética demostrada según el orden geométrico*, introd., trad. y notas de PEÑA, V., Madrid: Editora Nacional.

STRYCKER, E. de (1970). “L’Idée du Bien dans la *République* de Platon. Données philologiques et signification philosophique”. *L’Antiquité classique* Vol. 39/2, pp. 450-467.

TROUILLARD, J. (1955). *La procession plotinienne*. Paris: PUF.

— (1981). “Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne”. *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*. Fontenay-aux- Roses: ENS, pp. 1-30.

VOGEL, C. J. de (1986). *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden: Brill.

WALD, G. (1990). *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*. Frankfurt: Peter Lang.

WHITTAKER, J. (1969). “ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ”. *Vigiliae Christianae* Vol. 23/2, pp. 91-104.

— (1980). “Self-Generating Principles in Second-Century Gnostic Systems”. *The Rediscovery of Gnosticism, Vol.1: The School of Valentinus*. Ed. Layton, B. Leiden: Brill, pp. 176-189, y discus. pp.189-193.

WOLTERS, A. M. (1972). *Plotinus “On Eros”: A Detailed Exegetical Study of Enneads III, 5*. Amsterdam: VU.

Recibido: 3/05/2016

Aceptado: 12/09/2016

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



CIENCIAS NO DIVINAS: CIENCIA Y CULTURA EN EL HELENISMO

NON-DIVINE SCIENCES: SCIENCE AND CULTURE IN HELLENISM

ELOY RADA GARCÍA¹

Facultad de Filosofía

UNED

RESUMEN: La evolución de la cultura humana es un largo proceso cuya explicación han intentado los historiadores desde los más diversos puntos de vista. La complejidad del desarrollo y sucesión de las culturas exige comprender por igual lo que surge como novedad y lo que permanece, explícito o implícito, en las sucesivas formas culturales. La *Historia heroica* (de los hechos gloriosos o catastróficos) no basta para ello. Otra forma de ver el *continuo* socio-cultural (darwiniano o cuasi-darwiniano, en clara analogía con el biológico) permite comprender el proceso en términos de “descendencia con variación” de “supervivencia del mejor adaptado”, etc., siempre que estas categorías explicativas se entiendan también analógicamente en su contexto cultural-antropológico. Se ha repetido innumerables veces que nuestra cultura es de origen griego y se habla de la “herencia clásica”, como si de una dote conocida y compartida se tratase. Aquí pretendo mostrar, primero y esquemáticamente, la complejidad cultural acumulada en la cultura historiográfica helenística y, después, señalar algunos factores, tanto griegos como exógenos, incorporados a ese legado y transmitidos en él hasta nuestros días. La consideración *memética*, aquí

¹ Profesor Emérito de la Facultad de Filosofía de la UNED; Dpto. de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia. E-mail: caprilander@gmail.com

implícita, de todos estos factores permite una interpretación naturalista de la evolución cultural que ha llegado hasta el presente. Puede ser relevante que, además de los entramados sociales, entre esos factores se hallen principalmente la ciencia, las técnicas o los cultos sociales junto con las concepciones filosóficas o religiosas. Sin embargo, la mayor relevancia reside, tal vez, en la posibilidad metodológica de comprender más radicalmente los procesos culturales en términos naturalizados. Tomamos al *Helenismo* como ensayo.

PALABRAS CLAVE: Helenismo, religión, cultura, tecnología, naturalismo.

ABSTRACT: Here I intend to show, first and schematically, the cultural complexity accumulated in Hellenistic historiographical culture and then will I point out some factors, both Greeks and exogenous factors, which they have been incorporated and transmitted to this day. The consideration of memetics, implied here, of all these factors allows a naturalistic interpretation of the cultural evolution that has reached the present.

KEYWORDS: Hellenism, culture, religion, technology, naturalism.

1. Introducción

Todo regreso al pasado es siempre una ficción que podemos condimentar con estrategias literarias más o menos sofisticadas, según el gusto. La metodología científica que nos exige la ciencia histórica es lo suficientemente variada como para permitirnos diferentes representaciones aceptables para el gusto de cada época, e incluso para el gusto de cada espectador. Hay, sin embargo, dos grandes bloques de panorámicas en las reconstrucciones históricas. Un primer bloque de historias se basa en presentar cuadros en los que aparecen los grandes eventos distintivos que consideramos relevantes y que permiten escribir nuestro discurso con puntos y aparte. En este género de historias nuestro ficcional discurso, que calificaríamos de *saltacionista*, va dando saltos de tiempo en tiempo o de evento en evento, acotando a uno como primero o inicial y a otro como último o final. Típicamente es el caso de autores que acotan el período helenístico entre el año 323, a.c, (muerte de Alejandro) y el año 30-31, a.c (batalla de *Actium* en que Octavio derrota a Marco Antonio y Cleopatra) y convierte a Egipto en Provincia romana. Y, entre uno y otro, las hazañas de este o aquel Diadoco, ya sean Átalos o Pirros, Seleucos o Ptolomeos, por no mencionar a otros protagonistas. En este modelo la historia resulta de la sucesión de elementos *discretos* que son

entendidos como *causas* o *marcas* más o menos determinantes de las transformaciones sociales, políticas o culturales registradas como épocas, períodos o eras. El énfasis estará, por tanto, en los eventos *nuevos* que pueden registrarse como *causas del cambio histórico* para cada momento dado en la sucesión temporal de la humanidad. En este modelo de historias es inevitable la presencia de los *grandes protagonistas* como causantes de *grandes transformaciones*.

El otro modelo de historias, que podríamos denominar *gradual*, trata de contemplar la corriente de la historia como un continuo fluir de sucesos encadenados, no solo por el lento y continuo acontecer en el tiempo, sino también por la interna e inevitable coincidencia de diferentes actores y distintas circunstancias ambientales cuya concurrencia produce *variaciones* solo perceptibles a largo plazo sobre un fondo humano, social y cultural común. Constantemente algo cambia y mucho permanece y de ambas cosas trata de dar cuenta este modelo de historia cuyo mayor protagonista es la sociedad entera y, con ella, la cultura en y con la que vive. El *gradualismo* procura dar cuenta de la *dinámica interna* de los factores que intervienen en los cambios continuos, siempre en el supuesto de que el cambio y la permanencia se producen dentro de los límites de la necesidad de supervivencia de la humanidad. Si tomamos con las debidas cautelas la noción de *meme*, propuesta por R. Dawkins, como sujeto de la evolución cultural y aceptamos que aquí el término designa a *bloques* mayores o menores de la cultura helenística que sufren *variaciones* a lo largo del tiempo, pero permanecen *fenotípicamente* transformados en el seno de la misma, quizá pudiéramos disponer de un modelo teórico aplicable a la imagen que pretendemos exponer. Por eso, en esta perspectiva, es igualmente importante el estudio de los factores del cambio y el de las causas y formas de permanencia y, por tanto, se necesita identificar a unos y otras en el entramado social, político, económico, cultural y antropológico de cada *momento estelar* (convencionalmente elegido para el caso).

Aquí, a modo de ensayo, propondremos algunos de esos factores que, en nuestra opinión, contribuyen a interpretar los dos aspectos de permanencia y cambio en el helenismo. Cambio o transformación de la herencia clásica y permanencia bajo formas nuevas de lo que resultó de aquellas transformaciones. La idea final resultante sería que aún hoy estamos dentro del marco creado en y a partir del helenismo, cuyas fórmulas políticas, religiosas, sociales y científico-culturales nos rodean universalmente. Para el lector dejamos la tarea de reconocer o identificar en ellas las múltiples variantes del presente.

2. Historia o *historias*. Una ciencia que nace y crece

No es empresa fácil para los historiadores, pese al caudal de textos y fragmentos supervivientes, abordar la literatura histórica de la época alejandrina. Tras la estela de Herodoto y Tucídides, apenas si encontramos en los siglos inmediatos a la muerte de Alejandro seguidores de los modelos de *historein* que ellos iniciaron y que, en cierto modo, constituyeron el patrón al que vino a ajustarse la ciencia histórica. Apparentemente los historiadores helenísticos siguen en la tradición de Tucídides, contando las historias de las ciudades-estado y sus conflictos, pero cada vez más distantes de la posición crítica de Tucídides. Proliferan entonces las *cronologías* (Hippias de Elis nos había legado un siglo antes la de los ganadores de las Olimpiadas desde su inicio en 776 a.c.), las *genealogías* o, más comúnmente, las *narraciones* de hechos, a veces interconectados, que se encadenan a través de las relaciones entre ciudades-estado, o entre protagonistas – tiranos o reyes- de acontecimientos más o menos extraordinarios. Estas series de crónicas localistas son conocidas con el nombre de *hellenica*, muchas de ellas perdidas ya en época romana.

Una de estas fue la serie *hellenica* de Teopompo de Quíos (380-323 a. c.), que era una pretendida continuación de la Historia de Tucídides (desde 411 a 395 a.c.) y, sobre todo, su obra más importante (58 libros), *Las Filípicas*, dedicadas a la vida y hechos de Filipo II de Macedonia, desde su ascenso al trono en 359 hasta su muerte en 336 a.c. Aquí Teopompo inicia un género de historia que podríamos llamar *historia-denuncia*, pues se adentra en los entresijos de las corrupciones permanentes en Atenas y otros lugares y se deleita contando los vicios y crueldades de Filipo el nuevo Rey de todos los griegos.

Contemporáneo suyo fue Éforo de Cyme (380-330 a.c.) con una serie de 30 libros en la que pretende, por una parte, deslindar la historia del mito abarcando todo el periplo griego desde los hijos de Heracles hasta el año 341 a.c., aunque, por otra parte, introduce en la historia su propia vena imaginativa con el fin de “maravillar” o, al menos, convencer al lector más que indagar la verdad. Su Isocrática ascendencia retórica le lleva a presentar los hechos en términos “convincientes” y produce con ello un efecto perverso en su relato; lo convierte en lo que hoy llamamos “*novela histórica*” o, en otro sentido, “*historia-magistra*”.

Dos cosas podemos destacar a este propósito: La primera, que a la muerte de Alejandro los historiadores estaban ya practicando estos dos géneros de

historia, biográfica una y ejemplarizante la otra. La segunda tiene que ver con la introducción en el campo de estudio de los historiadores un inmenso territorio “alejandrino” desde el Bósforo al Indo y desde Afganistán a Sudán y con ello, la irrupción de nuevos mitos y culturas, además de ciudades y religiones, en el ámbito cultural heleno.

La figura divinizada de Alejandro y después la presencia de y culto a los Reyes en los distintos reinos surgidos tras su muerte, propició materia biográfica, pero también mítica, para la proliferación de “historias”, míticas o anecdóticas la mayor parte, que incorporaban personajes de todas clases, culturas o cultos y religiones. La primera “historia” de Alejandro se debió a Calístenes, sobrino de Aristóteles, elegido por el propio Alejandro como cronista y testigo de los hechos de su marcha a Oriente. Su *historia* devino un cúmulo de adulaciones y un rosario de quejas, hasta que en 327 a.c. acabó ejecutado y hoy disponemos de un conjunto de escritos de escaso o nulo rigor histórico editados bajo la rúbrica de *Pseudo-Calístenes* por la incertidumbre que hay sobre sus autores. Pero además Alejandro contó con una plana de cronistas presenciales de la campaña asiática y sin embargo la biografía *canónica* que poseemos es muy posterior, es la del historiador greco-romano Lucio Flavio Arriano (86-175 d.c.) sobre la base de textos aparentemente fiables de Aristóbulo, Ptolomeo y Nearco, que acompañaron a Alejandro en su larga expedición. Pero los hechos atribuidos a Alejandro por los “historiadores” de esa época inmediatamente posterior a su muerte son más bien materia de leyenda que de historia y cuya mejor síntesis podría ser la obra de Quinto Curtio Rufo. En su conjunto son la base del *Poema de Alexandre*, de larga tradición medieval en la literatura occidental.

Una segunda elaboración también tardía, es la *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo en 40 libros que incorpora resúmenes de los datos procedentes de la mayor parte de las obras de los autores aún disponibles en su tiempo (70 al 30 a.c.), tales como Hecateo de Abdera, Timeo, Posidonio, Jerónimo de Cardia, Éforo, Ctesias, Duris de Samos, Teopompo, Polibio, Diylus, etc. Merecen especial mención, como ejemplos de su presencia en Diodoro, Jerónimo de Cardia, que murió el año 260 a.c. - a la edad de 104 años y cuya obra aparece en la base de Diodoro para los libros 18-20 que nos dan noticia muy detallada de las guerras entre los sucesores de Alejandro hasta el establecimiento de los grandes reinos alejandrinos, o Hecateo de Abdera, amigo personal de Ptolomeo I y cuya obra sobre la historia egipcia está en la base del libro I de Diodoro. Hecateo escribe para Ptolomeo e introduce de nuevo al servicio del reino egipcio el modelo de historia de la ciudad-estado, aunque ahora sea reino y no mera Polis egemónica.

Le seguirá en esta tarea un sacerdote egipcio, Manetho, a quien debemos la cronología que aún hoy es la base de la historia egipcia.

Y algo parecido ocurre con el reino selúcida, donde Berosso, un sacerdote bilingüe de Baal, escribió una historia de Babilonia en griego y Megasthenes, embajador de Seleuco ante el emperador Sendragupta de la India escribió una admirable historia de la fundación del imperio de Mauryan (320-185 a.c.). Aunque sean historias parciales o locales, estas muestras nos ilustran sobre la ampliación tanto geográfica como etnográfica y cultural que experimenta la historia como consecuencia de las conquistas de Alejandro.

Otro ejemplo de Historia Universal que podríamos destacar sería la extensa obra de Polibio (200-118 a.c.) *Historia General* en 40 libros que, en realidad, son una historia de la expansión y conquista romana del mundo mediterráneo hasta su consolidación como imperio a finales del siglo 2º a.c. Si repasamos la obra de Polibio, pese a su implicación personal en la política de independencia de la Liga Aquea frente a Roma, tampoco sale de la categoría localista (Roma como protagonista) de la Ciudad-Estado, aunque la expansión de Roma ya desbordase geográficamente ese tipo de realidad política. Y, de paso, nos sirve ahora para constatar que la tradición historiográfica griega, tras múltiples *variaciones*, se nos transmite justo a través de los propios griegos que escriben la historia de Roma y, mediante esta, nos llega a nosotros de la mano de enciclopedistas tales como el propio Polibio, Dionisio de Halicarnaso, Diodoro Sículo, etc.

Pero no deberíamos olvidar tras este breve repaso que, desde Herodoto y Tucídides al menos, existe una tradición metodológica a la hora de hacer historia (*historein* significa originariamente *investigar* una cosa) y por ello se ha asumido que la primera declaración explícita de *historia* como *investigación* es de Herodoto ya el comienzo mismo de las *historiai*:

Esta es la narración de las investigaciones de Herodoto de Halicarnaso, emprendida con el fin de que las hazañas de los hombres no sean olvidadas con el paso del tiempo y las grandes y admirables obras de los griegos y de los bárbaros no carezcan de fama y no se olvide la razón por la que lucharon unos con otros.

Y, puesto que la tradición historiográfica griega es también nuestra tradición, debemos ahora distinguir cuidadosamente, en el contexto del legado literario helenístico, los textos que responden a la exigencia metodológica de *investigación* que establecía la tradición ya en aquel momento, respecto de aquellos otros que desconocieron o alteraron por cualquier motivo dicha exigencia y, por mucho valor literario que encierren, tendríamos que clasificarlos entre los escritos *para-históricos*, es decir, ensayos y variaciones en torno a momentos históricos o a estilos de hacer historia que, pese a todo, a la larga han dejado una secuela aún viva en nuestros días. Euhémero en la corte de Casandro en Macedonia, Calímaco y Apolonio en la corte de Alejandría, son ejemplos de la deriva en que entran los centros de cultura literaria vinculados a los reyes *alejandrinos*. Es cierto que Euhémero (p.e.) introduce una variante escéptica en la interpretación de los mitos griegos y “racionaliza” en términos antropológicos o meramente naturalistas tanto a los dioses (Zeus era un rey de Creta divinizado por sus súbditos y su tumba estaba cerca del palacio de Knosos) como a las historias de sus hazañas que reduce a fenómenos naturales o eventos ritualizados. Esta forma de racionalidad antropológica, que también se puede encontrar en Éforo y otros, permitió, de paso, trasladar los hechos históricos y sus protagonistas a un lenguaje mítico sin, por ello, provocar sorpresa o crítica, ya que, si una vez los dioses fueron hombres, nada impedía que los hombres llegaran de nuevo a ser dioses.

Quizá, para cerrar esta breve presentación del nacimiento de la historia como ciencia, sea mejor hacerlo con las palabras de Oswin Murray:

Durante 350 años la tradición griega de escribir historia inventó la mayor parte de los estilos de historia que todavía practicamos, y que trata de analizar muchos de los problemas políticos y sociales que aún encaramos. Esta tradición ha establecido estándares de exactitud y variedad de enfoques que la hacen claramente superior a cualquier otra tradición histórica. Si tiene un defecto, se trata de un defecto que compartimos, la incapacidad de manejarlos con el poder de Dios en historia, feliz la edad que puede permitirse ignorar a Dios. El final del período helenístico conoció los inicios de una nueva religión, y el fluir conjunto de las tradiciones de Grecia y de Judea hacia una nueva forma de historia, la irrupción de la salvación de Dios en la tierra. Los Libros de los Macabeos y las obras de Josefo son producto de esta fusión de

tradiciones culturales que sobrevive, mostrando el camino a seguir hacia la Historia de la Iglesia de Eusebio y del mundo cristiano de Bizancio.²

Quizá O. Murray no se percatase aquí de un hecho trascendental. Además de “una nueva religión” (el cristianismo) el final del helenismo dejó otras dos, aún hoy vivas: El judaísmo, ya entonces muy helenizado y diaspORIZADO, y en el horizonte inmediato el islam enlazado con la tradición helenística de las Revelaciones Apocalípticas y cuya proyección en la historia no es menor que la de las otras dos. Otra observación no menos relevante sería que “la *salvación* de Dios”, para los creyentes, ya hacía siglos que estaba en la oferta de las divinidades de los cultos místicos, como veremos. La idea de “la *salvación* de Dios en la tierra” (*sotería* en griego) incluía la felicidad en esta vida y en la otra. Es una especie de garantía universal contra la desgracia, contra el dolor y contra la muerte. Bajo fórmulas ligeramente distintas la encontramos presente en las Escuelas socráticas y como idea-ambiente en todos los círculos filosóficos derivados del platonismo, sobre todo. La idea de *alma-inmortal* o de “otra vida eterna” no era una idea de origen bíblico y por ello cabe atribuir al helenismo la presencia de esta en la cultura posterior.

3. Fusión de culturas. Cambio y permanencia invisibles

En el año 260 a.c.- el rey indio Asoka, recién convertido al budismo promulgó un edicto para ser publicado mediante inscripciones en todo su imperio de Mauriya (casi toda la actual India y Pakistan) y destinado a “sus niños del mundo”. Menciona con exactitud a todos los reyes helenísticos desde su misma frontera hasta Macedonia, Cirene o Egipto. Este edicto estaba escrito en prakrit por todo el imperio, pero en el noroeste también en arameo y en griego; una copia en este idioma se conserva inscrita en su piedra original en Kandahar (Afganistán) en el lugar donde estaba el asentamiento macedonio, invitando a todos a llevar vidas de tolerancia y auto-sacrificio.

² Cfr. Boardman, John Griffin J. y Murray, O. (eds.); en: *Greece and the Hellenistic World*. Oxford (1989), “Greek Historians” p. 195.

Aunque las relaciones más intensas con la India fueron protagonizadas por los Seléucidas, este dato nos muestra que hubo una corriente de transferencias mutuas cuyos contenidos no siempre podemos identificar. Elementos de la cultura griega debieron llegar hasta la India, pues en Ai- Khanoum -segunda ciudad de Afganistán- se ha descubierto y excavado un *Gymnasium* del s.II a.c. con los típicos espacios comunes para la enseñanza y la discusión, lo que prueba que, no solo llegó hasta aquellas remotas regiones del Noreste el idioma, sino que además existió una política de instrucción de la juventud en los términos de la idea helenizante de Alejandro.

Por lo que sabemos en todos los reinos se construyeron y dotaron bibliotecas. Aunque las más famosas sean las de Alejandría y Pérgamo, hay que conceder que tanto en sus recintos como en el entorno de cada una de ellas existió un grupo de sabios y eruditos griegos y también nativos con acceso a textos de muy variada índole. Hoy aún disponemos de muchos textos, incluso científicos, gracias a que previamente fueron vertidos del griego al siríaco o al copto y circularon en estos idiomas durante siglos ya desde bastante antes de la Era. Y, pese a que el griego era el idioma franco en el mundo oficial y entre las clases cultas y dirigentes, el copto, el arameo, el persa y otros siguieron vivos entre el pueblo y entre los grupos más cerrados -por razones religiosas, sociales, familiares, económicas, u otras- lo cual nos lleva a suponer que las traducciones de textos circularon en ambas direcciones, toda vez que las juventudes nativas de las clases dominantes eran por lo general bilingües, aunque no lo fuesen las de origen griego. En cualquier caso, el hecho de que en los espacios de las Bibliotecas y Gimnasios se propiciara la discusión y la enseñanza permite imaginar hasta dónde podía llegar el intercambio de ideas, saberes, concepciones del mundo, tradiciones etc. de los diferentes pueblos y culturas integrados en el espacio de los reinos helenísticos o en relación con ellos.

El caso mejor conocido³ es el del Museo y su aneja Biblioteca de Alejandría. No solo sabemos que su fundación contó con el asesoramiento de los aristotélicos inmediatos a Teofrasto (Estratón de Lampsaco) y que algunos de ellos se instalaron en Alejandría como mentores de la política de helenización de Ptolomeo I, sabemos también que fueron portadores de muchos textos de origen ateniense y que, en casos, la Biblioteca contó con títulos (apócrifos o no) hoy perdidos atribuidos a Aristóteles. La enorme cantidad de libros que llegó a almacenar (más de medio millón) eran una propiedad del Rey, cuya custodia estaba a cargo

³ Cfr. Fraser, P.M.: *Ptolemaic Alexandria* (3vls.) Oxford Univ. Press (1972).

de un funcionario del más alto nivel y confianza real. Los Ptolomeos tuvieron buenos tutores y mostraron siempre interés, a veces notable, por la ciencia y el saber y Ptolomeo IV hizo levantar un templo a Homero y hasta parece escribió una tragedia. Uno de los Seleúcidas escribió algo así como un tratado en verso sobre las mordeduras de serpientes y, como dice R. Lane Fox⁴, “los reyes también competían por el fondo de talento de las antiguas ciudades griegas”. La acumulación de libros en las Bibliotecas formaba parte del proyecto helenizador, y las llamadas a los griegos metropolitanos para colaborar en estos proyectos generó una corriente migratoria tan eficaz a la hora de trasladar la cultura griega hacia los nuevos reinos como había sido la antigua política colonial hacia Sicilia, Cirenaica, el Ponto y otros lugares. El préstamo de los rollos que contenían los originales de las tragedias por parte de la Ciudad de Atenas para ser copiados en la Biblioteca fue una de las hazañas de la monarquía ptolemaica, pero su afán bibliófilo comprendía disposiciones como la de registrar los barcos que llegaban a Alejandría y obligarles a prestar los libros que viajasen a bordo, los cuales eran copiados en hojas selladas con la marca “*de los barcos*” y las copias depositadas en los fondos reales. Cuando Calímaco hizo el gran Catálogo (*Pinakés*) en tiempos de Ptolomeo II, este ocupó, ya en el s.III ac., nada menos que 120 volúmenes.

La helenización, sin embargo, contó con otras presencias (y hasta competencias) tanto idiomáticas como culturales principalmente en Egipto, en Judea, en Siria o en Persia. En todos los casos parece que con un cierto fondo nacionalista de origen o carácter religioso y vinculadas a un cierto desarrollo de cultura escrita previa. El caso judío es el mejor estudiado, pues disponemos de la crónica judía (los dos primeros libros de los *Macabeos*) además de las breves noticias dejadas en el entorno helénico. La presencia judía (tras el Edicto de Ciro muchos habían permanecido en Babilonia y otros en otras partes de Asiria de modo voluntario) por todo el mundo helénico tuvo mucho que ver con la posterior generalización del griego como idioma común, pues permitió a los artesanos, comerciantes, y predicadores de todas clases adentrarse en las comunidades de las ciudades sin tener que integrarse en ellas ni en sus costumbres, permitiendo así conservar durante generaciones ciertas formas de identidad cultural o religiosa de origen. Los judíos, aunque muchos helenizados, poseían un corpus religioso-cultural muy definido que canalizó la cohesión de las gentes oriundas de Judea, dentro y fuera de los límites de su lugar de origen. Con todo, los judíos de la Diáspora tanto en su lenguaje como en sus formularios ideográficos se helenizaron mucho más de lo que los textos “canónicos” judíos, controlados por el ultra-nacionalismo

⁴ Boardman, J.: *op. cit.*, p.336.

ortodoxo de los Rabinos de Jerusalén, nos dan a entender. Una amplísima literatura apócrifa⁵ (recordemos que “apócrifo” significa *oculto, reservado o secreto*) nos muestra a los autores de las diferentes comunidades imbuidos de los modos literarios, filosófico-teológicos del platonismo medio (el ejemplo cumbre es el caso de Filón), éticos o políticos de sus conciudadanos alejandrinos, antioquenos, corintios etc. Y entre los varios textos apócrifos podemos tomar como ejemplos los Libros 3 y 4 de Macabeos, cuya factura, texto y ambiente son enteramente alejandrinos (Ptolomeo IV es el personaje del Libro 3, mientras Simón y Eliazar dos sacerdotes judíos el primero de Jerusalén y el otro de Alejandría lo son del Libro 4) aunque entrañen una moraleja siempre repetida: *la Ley (judía) es el camino de la rectitud y la buena razón de nuestra vida y Yahvé es el único Dios, que premia a los buenos y fieles seguidores de la Ley y castiga a quienes no la siguen*. Esta idea tan elemental de “palo y zanahoria” admite matizaciones diversas según la filosofía (o teología) que se profese, desde la idea de salvación eterna como máximo premio a la de éxito y felicidad en la vida en la tierra. El maximalismo de la salvación eterna (*sotería*) tuvo una importancia decisiva en muchos de los movimientos gnósticos y en el cristianismo (especialmente en la versión paulina), mientras que formas menos drásticas de plantear una satisfacción de esta aspiración dieron lugar a innumerables sectas o grupos tanto en Egipto como en otros lugares del mundo helenístico. La literatura patrística y más directamente la apologética dan cuenta de esta proliferación que muchas veces parte de movimientos cristianos y son combatidos como herejías. Así, por el lado ortodoxo figuran los nombres de Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, Atanasio, Epifanio, Juan Crisóstomo, Basilio, Luciano de Samosata, Agustín... y por el heterodoxo, Basílides, Marción, Valentin, Teodoto, Heracleón, Arrio, ... pero hay otros ejemplos como Apolonio de Tiana o el apostolado de Mani, etc.⁶

Finalmente, para dar cuenta a la vez de la importancia que la Biblioteca de Alejandría daba a la posesión de cuantos libros circularan por el mundo y del grado de helenización a que llegó la intensa tradición judía, deberíamos recordar aquí lo que los mismos judíos de Alejandría nos han transmitido sobre un hecho enormemente trascendental en la historia posterior: La *Traducción de los Setenta*. Recibe este nombre debido a la leyenda sobre su ejecución, transmitida en una célebre *Carta de Aristeeas a Philocrates*, que es un relato de un autor judío alejandrino del siglo I a.c., que tiene como objetivo dignificar la Biblia ante los ojos de

⁵ Porter, J. R.: *La Biblia Perdida*, Edit. BLUME, Barcelona (2010). Es una colección de textos de Apócrifos no incluidos en el Canon.

⁶ Cfr. Monserrat Torrents, José: *Los Gnósticos*. (2vol) Gredos: Madrid (1990).

sus conciudadanos y adopta la personalidad de un funcionario griego -*Aristeas*- de la corte de Ptolomeo II que escribe a su hermano -*Philocrates*-dándole cuenta de cómo llega a la Biblioteca esta nueva obra. Según se nos cuenta, Demetrio de Falero el Bibliotecario de Alejandría informa a Ptolomeo II que la Biblioteca no tiene los libros de los judíos y Ptolomeo pide al Sumo Sacerdote de Jerusalen que le envíe seis representantes de cada tribu lo cual hizo que 72 doctores llegasen a Alejandría y tradujesen el Pentateuco en 72 días y lo hicieron tan perfectamente que, aunque trabajaban independientemente, todos coincidieron en las mismas palabras, por inspiración divina⁷.

Desde el siglo III a.c. los judíos constituían una comunidad numerosa en Alejandría y con la política de Ptolomeo II llegaron a tener relevancia económica y cultural, tanta que es posible afirmar que muchos de ellos se hallaban tan profundamente helenizados que hasta en sus creencias religiosas se helenizaban, no solo en el lenguaje, sino y sobre todo en la interpretación de los textos

en que originariamente se fundaban. De hecho, gran parte de ellos desconocían el idioma hebreo y a casi todos los efectos podrían pasar por griegos de la época. No es muy seguro quién decidió hacer esta traducción, pero es cierto que se hizo por partes y a lo largo de los siglos III-II-I a.c. El Pentateuco fue lo primero y quizá su traducción se debiera a cierta iniciativa patrocinada por el propio Ptolomeo II. Los demás libros del Antiguo Testamento se tradujeron gradualmente a lo largo de los dos siglos siguientes y se fueron añadiendo a la primera traducción. Los Salmos, los Profetas, Isaías y Jeremías se añadieron a mediados del siglo II (entre 160 y 130 a.c.) y a principios del siglo I a.c. se añadieron La Sabiduría y 3 y 4 de Macabeos que fueron escritos originalmente en griego, y los llamados Libros Deuteronomícos más los Apocalípticos. Esta última colección no fue aceptada en el canon hebreo y así resultaron excluidos Tobías, Judit, 1 y 2 de Macabeos, 1 Esdras, Baruch, Eclesiástico, la Carta de Jeremías, y los añadidos a Esther y a Daniel. El último, ya en el año 100 (d.c.) se añadió el Eclesiastés. Finalmente, en el año 90 (d.c.) un grupo de Rabinos reunidos en Jamnia cerró el canon hebreo que incluye menos textos que la versión griega de los setenta.⁸

⁷ Cfr. Hadas, M.: *Aristeas to Philocrates*, N.Y. (1951). Repr. Ktav (1973). Contiene el texto griego y su traducción al inglés.

⁸ Cfr. Tripolitis, A.: *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Eerdmans Pub. Comp. Michigan. (2002), p.61 y ss.

No es solo que algunos de los libros del A.T fueran escritos en griego (todos los del Nuevo lo fueron) la traducción misma significó una interpretación pues muchos términos hebreos no tenían un equivalente en griego, lo cual sirvió para introducir términos y conceptos griegos en el ideario judío, y esto, a su vez, llevó a los judíos a una integración conceptual con los valores semánticos de los griegos. El resultado de este proceso fue que la lectura de la Biblia en griego fue un agente helenizador de la mayor importancia y viceversa, para la penetración de las creencias orientales en el mundo griego a través de la traducción de aquellos textos. En poco tiempo la interpretación dejó de ser literal al modo rabínico y pasó a ser alegórica, con lo cual la Biblia adquiere campos referenciales enteros propios de la filosofía griega. Las controversias con los rivales también necesitaron de este bagaje semántico y terminológico pues era el griego el idioma en que se daba la crítica y las réplicas, como nos consta de modo ejemplar en la réplica de Orígenes *Contra Celso* a la crítica que este hacía a las enseñanzas de los cristianos⁹. Tanto la crítica de Celso (un texto imprescindible, pese a lo fragmentario del mismo) como la respuesta de Orígenes son el mejor ejemplo del proceso de constitución de un lenguaje culto en la terminología utilizada en las controversias teológicas. Este paso resultará fundamental en la historia posterior tanto de la *Gnosis*¹⁰ como del nacimiento y formación del *corpus* teológico inicial del cristianismo. No podemos desconocer que la doctrina de los cristianos (además de los Libros canónicos) se constituyó entre y por los llamados *Padres de la Iglesia*, casi todos de lengua y formación griegas, además de la multitud de *apócrifos* declarados heréticos y desaparecidos en buena medida por esa razón.

4. Religiones y Cultos

El término *sincretismo* es el más utilizado y tal vez el que mejor describe el estado de cosas respecto a cualquier aspecto de la época: una mezcla de elementos, ya sean técnicos, ya humanos, religiosos o culturales surgida del contacto entre griegos y no griegos, aunque se haya aplicado con más frecuencia al complejo religioso-filosófico. Los griegos en general constituían la clase dominante

⁹ Cfr. Hoffmann R.J.: *Celsus On the True Doctrine. A Discourse Against the Christians*. Oxford Univ. Press (1987). Hay una edición D. Ruiz Bueno del *Orígenes contra Celso* en la BAC, Madrid (1967), aunque con problemas, para los filólogos, en la traducción de algunos textos.

¹⁰ Cfr. Marksches Christoph: *La Gnosis*. Herder. Barcelona (2002). Estudio de la *Gnosis* contemporánea del cristianismo de los siglos 1, 2 y 3 a la luz de los textos de las *Apologías* cristianas cuya versión de las doctrinas que combatían no era la más neutral que pudiéramos desear.

y se establecieron en tan vasto imperio con sus dioses, sus cultos y, en general con su civilización bien establecida. El resto de la población en todo el oriente ya había acumulado una muy larga experiencia integradora de formas y culturas supervenidas con las diferentes invasiones e imperios anteriores. Las corrientes humanas de Oeste a Este y viceversa son muy intensas no solo por la actividad militar, sino por el traslado de pueblos enteros, por la permanencia de la esclavitud en el mercado y por la enorme amplitud del corredor cultural y comercial que se forma a través de todo el mediterráneo cuando Roma entra en contacto con el helenismo desde muy pronto en Sicilia y después en toda Grecia y Asia hasta el Tigris y Egipto. La incorporación de tan extensos territorios era causa más que suficiente para incorporar a su propia cultura el universo helenístico más característico. Pero además el Imperio Parto al Este seguía en relación comercial y cultural con los pueblos de más al Este y no bloqueó por completo la corriente que abrió Alejandro con su conquista inicial. Las influencias iranio-persas (Zoroastro p.e.) llegaron pronto a Occidente y se mantuvieron largo tiempo no solo bajo su forma inicial sino también en el dualismo presente en las sectas religiosas (recordemos a los seguidores de Mani) de inspiración Gnóstica, sobre todo. No pocos estudiosos de los movimientos culturales de este período relacionan al estoicismo y al neo-pitagorismo con influencias orientales del budismo, tras los contactos del ejército de Alejandro.

La helenización de los cultos de cualquier procedencia fue un fenómeno de convergencia tal que al llegar el siglo 1º de la Era ya se podía hablar de un *Culto de los Misterios* que abarcaba a todo el mundo helénico y romano, sin que hubiese internas diferencias ya fuese un culto de origen oriental ya procediese de la Grecia clásica. De Grecia procedió el culto de *Demeter en Eleusis*, con la peculiaridad de ser este su santuario, lugar de su culto, de los festivales en su honor y centro de concurrencia de los griegos de toda la Hélade. Los Misterios principales de su culto sólo se celebraban en Eleusis, una vez al año y existía una especie de “cofradía” o “hermandad” que vinculaba a sus miembros con determinados compromisos, previa una iniciática ceremonia de admisión. Un determinado cuerpo de sacerdotes presididos por un guía espiritual del mayor rango dirigía los ritos y administraba los “bienes” del santuario, ejercía las funciones públicas en nombre de la Diosa y dirigía los ritos de iniciación, purificación y cultos de los adeptos cuyo fin estaba ligado a la felicidad presente y futura bienaventuranza del creyente. El mito aparece descrito ya en la *Iliada* (II, 470 y stss.) con la idea de resurrección asociada a los ciclos de la naturaleza, por una parte y con la idea de misterios que deben permanecer en secreto, por otra. La primitiva vinculación de estos ritos a la tarea agrícola de Eleusis y su zona (cultivo del trigo, de la cebada.)

y su proximidad a Atenas no impidió la expansión de esta devoción a todo el mundo helenizado, incluida Roma, alguno de cuyos Emperadores se iniciaron y pertenecieron a la hermandad de Eleusis, aunque a Nerón ni se le ocurrió pedirlo, pues debía saber que no se aceptaba a persona de *mala conducta*. Casi nada sabemos de los ritos que conformaban las celebraciones místicas, unas en Atenas (*Misterios menores*) en primavera que culminaban en una procesión hasta Eleusis en cuyas fiestas participaban todos sin secretos ni distinción de condición, y otras en septiembre en Eleusis (*Grandes Misterios*) durante diez días en los que principalmente intervenían los iniciados y aspirantes a ello y cuyo acto final ocurría en el *Telesterion* o templo supremo. En ambos casos los ritos incluían abluciones y purificaciones con agua, sacrificios, plegarias y cantos o himnos, comidas y bebidas, entre las cuales estaba el famoso *kykeon* o bebida sagrada¹¹.

Un segundo culto y el más expandido por el mundo helenístico fue el de Dionisio, Baco para los romanos. Debía ser muy antigua la tradición de Dionisio en Grecia pues ya aparece mencionado en la escritura micénica *Linear B*. Parece que, como Demeter, en su origen está ligado al fenómeno de la vida que nace, muere y vuelve nacer en los cultivos, en los bosques, en la vida animal etc., aunque acabó convertido en el dios del vino y festejado en los eventos de vendimia y demás relacionados con el vino, si bien inicialmente solo las mujeres participaban en ello. Aunque no conocemos cómo eran los ritos es cierto que también tenía iniciados y que en cada lugar había sus particularidades, pero todos eran considerados como el símbolo y anticipo de un destino eterno para cada uno individualmente, destino de eterna vida feliz que la *orgia* (rito sagrado) anticipaba. En la época clásica pertenecía al culto de Dionisio, entre otros, el universo del Teatro con sus dos grandes géneros (*Tragedia*- canto del macho cabrío y *Comedia*- canto de los borrachos). El primero porque el sacrificio del Macho precedía al himno a Dionisio, el segundo por celebrar la llegada del nuevo vino de cada año. El grado de aceptación y el nivel público al que llegaron en el helenismo los festivales dionisiacos alcanzó esplendores comparables con los de Atenas o Corinto. Veamos un ejemplo:

Un día de invierno en Alejandría en 270 ac. Ptolomeo II organizó un gran desfile cuya sección central honraba a Dionisio: Estatuas mecánicas avanzaban sobre enormes carrozas. El vino corría libremente sobre las calles desde enormes tinajas; bebidas frescas se ofrecían a los espectadores: Actores y multitud de

¹¹ Cfr. Mylonas, George E.: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton University Press. Princeton (1961) p. 230 y ss.

mujeres se juntaban a los oficiales disfrazados de sátiros en un Show que incluía escenas de Dionisio borracho regresando de la India, la figura de Alejandro y un enorme falo áureo de 180 pies de largo recubierto de gallardetes y rematado en una gran estrella de oro. La estrella de la mañana abría la marcha, la estrella de la tarde la cerraba. En medio, 2000 bueyes recubiertos de oro, 2400 perros, algunas jirafas, antílopes, papagayos indios, elefantes, un Ñu, avestruces tirando de carros, y un oso blanco (que no era seguramente del ártico). La carroza de "CORINTO" precedía a una parada de mujeres nombradas con los nombres de las ciudades de Jonia y de las islas. Clara alusión a la Liga de Corinto y al compromiso de los Ptolomeos con la libertad de Grecia. Esclavos tiraban de las carretas y los militares desfilaban en centurias.¹²

Aunque no especifica el lugar del que procede esta noticia que el pfr. Lane Fox nos ofrece con tan precisos datos, su mera enumeración de participantes nos sirve aquí para considerar hasta dónde llegaba aquella devoción pública y hasta dónde, por otra parte, muchos de los formatos rituales, tanto religiosos como sociales y políticos, siguen vivos en forma de procesiones, fiestas de patronos y/o benefactores, alardes políticos o conmemoraciones históricas que desde los festejos y los ritos de "Triunfo" estuvieron vigentes en Roma, ya inmediatamente con Sila, los Escipiones, Pompeyo etc. y que aún, si lo consideramos bien, perduran.

Estos festivales se extendieron por todo el mundo helenista y hasta Roma conoció el esplendor de Baco en fiestas. Aunque el Senado (186 ac.) acabó prohibiendo aquellas bacanales que resultaban escandalosas y acaso peligrosas para la salud del pueblo romano, no parece que fuera un Decreto demasiado respetado por las gentes en privado pues el mero testimonio arqueológico de cientos de mosaicos en Villas y casas romanas desenterradas nos serviría de buena prueba.

Pudiéramos añadir aún más datos sobre los *Misterios* de Cibeles (en Asia primero y en Roma desde el 204 ac), de Isis y de Mithra, (iniciación, purificación, ágapes, consagración, ofrendas y sacrificios rituales, procesiones, santuarios, sacerdocio, etc.) con muchos de los cuales vinieron a coincidir en formato y a veces en contenido muchos ritos culturales del cristianismo y de las demás religiones místicas extendidas por el mundo helenístico, aunque solo el cristianismo llegara a desarrollarse como *una sistemática filosofía religiosa*, en términos de A. Tripolitis¹³. Y quizá mereciera la pena citar otros aspectos particulares relacionados con las

¹² Lane Fox, R. En Bodman, J., *op.cit.*, p. 333.

¹³ Cfr. *op. cit.*, p.104 y ss.

Revelaciones o Apocalipsis, con la adivinación y la profecía, con la angelología, el monaquismo, las jerarquías internas y la organización de las comunidades, sin olvidarnos tampoco de los ritos que se practicaban en torno a un *santor*al de dioses menores, ni de los muchos grupos de “*hermanos*” creados al amparo de doctrinas religiosas de cuño gnóstico y fines soteriológicos, a los que acudían los practicantes en busca de la salvación eterna o incluso de la resurrección, sin la cual también para ellos “vana sería su fe”. De todas estas cosas y de otras muchas contamos ahora con instancias presentes en nuestra cultura y en nuestra civilización y de todas ellas podemos hallar sus orígenes o su consolidación en aquella corriente de activa y a veces violenta inter-culturalización.

5. Saber y civilización

Una definición aproximada de lo que se entiende por civilización podría resumirse diciendo que es el conjunto de las fórmulas y estrategias que utiliza una sociedad humana para lograr sus objetivos de supervivencia. Simplificando aún más, sus formas de relacionarse con el entorno. Ciertamente estas formas son muy variadas y van desde lo más elemental como el comer o el vestir hasta lo más complejo como las creencias, la organización social, la ciencia o la técnica. La mezcla de culturas que hemos señalado más arriba significó la generalización de una civilización que, por ejemplo, llevó a Egipto nuevas variedades de trigo o el consumo de garbanzos desde zonas muy al norte del mundo helenístico. Los perros de caza, las ovejas de fina lana o los tejidos de algodón y seda se trasladan de un extremo a otro del mundo alejandrino como resultado de las nuevas circunstancias políticas y comerciales. En las costas del Mar Rojo los Ptolomeos fundaron ciudades pobladas con ciudadanos griegos que comerciaban con la India y en Alejandría había maestros brahmines que enseñaban doctrinas budistas. Los reyes seléucidas fundaron decenas de ciudades con el nombre de Antioquía y las dotaron con los elementos propios de una ciudad griega y así sucesivamente. Este juego de intercambios afectó a todos los ámbitos de la vida diaria, hasta el punto de que los artesanos, los médicos, los comerciantes y, en general, los ciudadanos podían pasar de un extremo a otro, de una ciudad a otra o de un reino a otro para ejercer sin interrupción sus saberes de toda índole. Los viajes de Herófilo o de Galeno como médicos nos muestran la facilidad con la cual se movían sabios, artistas o comerciantes en aquel mundo helenizado.

El Museo o las bibliotecas de Alejandría, de Pérgamo, de Antioquía y muchas otras llegaron a recopilar muchos de los saberes de la época, sobre todo aquellos que estaban contenidos en libros o en instrumentos de alcance científico. Sabemos que existían ábacos para calcular, cilindros para codificar y descodificar mensajes, esferas para representar movimientos de cuerpos celestes, plantillas cuadriculadas para dibujar a escala ya fuesen figuras humanas, animales o construcciones arquitectónicas, etc. Si tratásemos de reconstruir el instrumental de la vida diaria que manejaban desde los artesanos a los cirujanos pasando por los cocineros, los escultores, los navegantes, los agricultores, los mineros, los tejedores, los transportistas, los herreros, los sastres y carpinteros, etc. etc., entraríamos en un universo insospechado de sorpresas, como las propiciadas por las reconstrucciones de la famosa *Antikythera*, por las exploraciones del túnel de Eupalino en la Isla de Samos o en las hipótesis sobre los métodos de construcción de templos y pirámides o extracción, transporte, izado etc. de los enormes Obeliscos erigidos desde más de veinte siglos antes de la época de Alejandro.

Dejando de lado el interminable debate sobre las relaciones entre ciencia y técnica y también las sutilezas que implica para muchos, podemos afirmar que el mundo alejandrino reunió en sus diferentes centros de cultura (y de poder) una muy amplia panoplia de saberes y técnicas que tenían su expresión (más allá de la filosofía, de las matemáticas y de la astronomía) en las actividades relacionadas con la minería y la metalurgia, con la construcción de edificios y ciudades, con la agricultura, con el armamento y la logística militar y civil, con la medicina y la farmacopea, con la cosmética y todas las artes suntuarias y de lujo, con la náutica en todas sus facetas,¹⁴ etc.

Sin embargo, pese a la gran complejidad de técnicas y saberes acumulados por el mundo alejandrino, también deberíamos tener presente un hecho, puesto de relieve por casi todos los autores que han estudiado el desarrollo de la técnica y de los saberes asociados a ella, cual es su *estancamiento* secular a partir de los siglos I-II d.c., y no sólo se estancaron, sino que adquirieron bien poco después un perfil de leyenda, como saberes ritualizados de índole divino-ancestral (*pristina sapientia*) difíciles de transmitir y casi imposibles de alcanzar, casi asimilados a una revelación perdida. Aún ahora persiste en muchos lugares bajo la forma de esoterismo y “saber antiguo” con la etiqueta de saber secreto. Esta llamada *decadencia de la ciencia* durante la Edad media no es una cuestión menor, si

¹⁴ Cfr. Drachmann, Aage Gerhardt: *The Mechanical Technology of Greek and Roman Antiquity*, Copenhagen (1963).

queremos comprender el mundo alejandrino como una fase histórica (muy larga, por cierto) de transición entre la antigüedad y la modernidad, fase en la que, a la vez que perdura lo heredado, se origina lo moderno. Llama nuestra atención que una cultura como aquella sea capaz de “inventar” desde las trirremes a la esfera giratoria de Herón, los mecanismos neumáticos de Ctesibio o el tornillo de Arquímedes y no sea capaz de inventar el humilde carretillo, o que pueda construir puertas de apertura automática y no descubra la eficiencia del collar de tiro en el caballo o que fabrique carros de combate arrastrados por dos o cuatro caballos y no sea consciente de las ventajas del estribo para el jinete en la silla de montar, y así sucesivamente. Y, sin embargo, estas ausencias no son el centro del problema, pues la cultura técnica, más allá del carretillo, radica en la *Mecánica*, la *Óptica*, la *Pneumática*, etc., que constituyen el fondo alejandrino de lo que un día será el pórtico de la técnica moderna¹⁵.

Se ha acudido como intento explicativo a la estructura esclavista del sistema social de producción. Pero resulta claro que un esclavo con un carretillo en las manos es mucho más eficiente y productivo que con una cesta a la espalda a la hora de transportar cualquier mercancía. E igualmente un jinete, militar o no, cabalga más eficientemente con estribos que sin ellos. No menos podemos decir del esclavo molinero que muele en un molino de agua frente al que empuja la muela en un molino de mano. No obstante, el hecho de que las aplicaciones técnicas de lo que se conocía no progresasen hacia la industrialización y se “congelasen” en un estadio inicial y, por lo tanto, no siguiesen progresando hacia nuevos descubrimientos parece más ligado a un problema socio-cultural de *seguridad o de riesgo*, problema muy complejo cuyos factores principales tienen más que ver con la cultura y la política que con la escasez de bienes o el sistema de producción. Con el Pfr. Lloyd respecto a la agricultura, podemos generalizar la cuestión si consideramos que:

Toda sociedad de mayor o menor entidad debe encargarse de proporcionar el alimento necesario para la supervivencia de sus miembros. En la mayoría de los casos, conseguir dicho objetivo implica el recurso a un extenso conocimiento colectivo de las condiciones del entorno ecológico. Tanto en el caso de la caza, la pesca, el pastoreo o la siembra y el cultivo, una vez que se establece la eficacia de determinados métodos o técnicas, parece haber poco

¹⁵ Cfr. Landels J.G.: (1978 1ª) *Engineering in the Ancient World*. California Univ. Press. (2000). Una muy amplia descripción de casi todos los aspectos del saber técnico en la época greco-romana.

interés en la innovación, ya que esta implica, probablemente, un altísimo riesgo ...Así que el abandono histórico de métodos y técnicas que ya estaban perfectamente probados y establecidos tuvo que responder quizá a nuevas necesidades.....o a la concepción de algún objetivo determinado, como la obtención de riquezas o prestigio social.¹⁶

“Nuevas necesidades, algún (nuevo) objetivo” significan *cambio* en el medio en que se vive y adaptación al nuevo medio, con lo que esto tiene de riesgo. Sería imposible desconocer los cambios en el espacio político-social alejandrino ocurridos durante los mil años siguientes a la muerte de Alejandro, aunque pudiéramos resumirlos en los avatares del nacimiento, vida y muerte del Imperio Romano (desde el s. II ac.- hasta el s. V dc., en Occidente o s. XV en Oriente). Y si hubo cambios con nuevas necesidades y nuevos objetivos hay que suponer que hubo adaptación a las nuevas necesidades y a los nuevos objetivos. Y quizá el “estancamiento” post-alejandrino tenga mucho que ver con la adaptación a esas *nuevas necesidades y nuevo objetivo*. Esto nos llevaría a preguntarnos por los términos en que se presentan las nuevas necesidades y los nuevos objetivos para las sociedades post-alejandrinas¹⁷. No tenían estos mucho que ver, desde luego, con un crecimiento desbocado de las poblaciones ni con el aumento de necesidades materiales de espacio y territorio. Tampoco con escasez de recursos primarios para la subsistencia de las poblaciones, ello pese a las innumerables invasiones y devastaciones de un lado y de otro. No es irrelevante que todo esto ciertamente generase un alto grado de inseguridad y de temor entre las gentes indefensas, pero, pese a todo ello y quizá por ello, sus necesidades procedían de y/o se expresaban en otro orden de cosas. El culto de los misterios sirvió de pórtico para una nueva interpretación del horizonte humano. Los adeptos a estos cultos *creían* que su salvación (su vida feliz-*vita beata*)¹⁸ estaba en *otra vida o en otro mundo*. Las interpretaciones *apocalípticas* de los eventos históricos o puramente naturales que introducen el *protagonismo* de un Poder Superior en el

¹⁶ Lloyd, Sir Geoffrey: *Las Aspiraciones de la Curiosidad*. Siglo XXI. Madrid (2008) -Trad. De Paula Olmos (pp.100-102).

¹⁷ También esto nos llevaría a mantener que los humanos, como cualquier otra especie del planeta, viven a “salto de mata”, es decir que resuelven la situación que se les presenta con los elementos que tienen a mano y progresan en esa solución encontrada hasta donde les permite la nueva situación lograda. Esta perspectiva permite, de paso, explicar cómo y por qué construyeron grandes monumentos antes que grandes sistemas teóricos al igual que construyeron los lenguajes antes que grandes poemas, etc.

¹⁸ *De vita Beata*. Es el título de un diálogo de Séneca, pero ahora nos permitimos generalizar a sus expensas para caracterizar una especie de ideario surgido de las diferentes corrientes que se cruzaron en el período alejandrino.

acontecer histórico, por una parte, y el dualismo antropológico de *carne-espíritu* que introduce el *pesimismo natural* en el *hombre-caído*, por otra, se extendieron por el medio cultural post-alejandrino, hasta que se generalizó la necesidad y el objetivo de la *salvación*, con lo cual acabó instalándose el modelo de la *Ciudad de Dios* amurallada por el temor del próximo final milenarista.

Si la anticipación (en tanto que *simulación* del entorno futuro, inmediato o más lejano) es una condición fundamental de la conducta adaptativa humana, no resultaba nada desdeñable para la sociedad post-alejandrina el valor *profético* de los pretendidos *mensajes-revelaciones* procedentes de los poderes de un ultramundo que se manifestaba por todas partes. El Hades o el Infierno, el Olimpo o el Paraíso eran familiares a todos y llegaron a ser incluidos universalmente en el imaginario culto tanto como en el popular, independientemente de las creencias concretas propuestas por las diferentes religiones. Oráculos y adivinos, profetas e intérpretes de sueños, predicadores como Apolonio de Tiana o fundadores y maestros de Escuelas como Zenón de Citio, Panecio de Rodas, Posidonio de Apamea, Andrónico de Rodas u Orígenes, escritores como Plutarco, Apuleyo, Cicerón, Lucrecio Caro, Séneca o Tertuliano y un interminable etc., nos servirían como apoyo a la imagen esbozada del predominio adquirido por la idea de *vita beata* de las escuelas de inspiración socrática y platónica frente a la idea de *vita heroica* de los tiempos en que primaba la *paideia* homérica.

Una cuestión que podría llevarnos muy lejos es la que podríamos plantear sobre las causas de la aparición y de la importancia socio-cultural que alcanzaron las instancias místico-religiosas en el mundo alejandrino¹⁹. Las escuelas no eran instituciones del estado y, salvo en Atenas o en la Biblioteca de Alejandría, no tenían apoyos públicos de los que tengamos noticias. Hasta Marco Aurelio con su patrocinio de las escuelas atenienses, ningún rey o emperador entró en el juego de la enseñanza. En cambio, proliferan las escuelas confesionales, catequéticas o equivalentes (Alejandría, Cesarea, Antioquía, Roma, etc.). Esto excluye a la *acción del poder* del conjunto de causas directas (al menos hasta la época de Constantino) de la aparición primero y de la generalización después de los movimientos ascético-religiosos o místicos (a veces) que proliferaron desde, al menos, principios del siglo III a.c., por las principales regiones del mundo alejandrino.

¹⁹ Por tratarse de una *respuesta socio-cultural* no es este el lugar para entrar en el debate sobre la idea de “*virus de la mente*” que Dawkins atribuye al sentimiento religioso (Dawkins: “Viruses of the Mind” en *Dennett and his Critics*. Edt.de B. Dahlbom Blackwell- Oxford 1993 p.13 y ss.

Equivale esto a preguntarnos por el tipo de *necesidades* que tenían los hombres del mundo alejandrino y también por el *objetivo* que perseguían y, por supuesto, por el tipo de *respuesta* que eligieron para satisfacer a unas y alcanzar el otro. De hecho, tanto el cristianismo como el islamismo acabaron imponiendo sus pautas culturales mayoritarias en todos los ámbitos del mundo helenístico. Y no es ninguno de ellos ajeno a los ideales nacidos en esos siglos que consideramos post-alejandrinos. El hecho es que en ambos casos se produjo la aparición de estados con fórmulas teocráticas divinamente vinculadas a la *salvación eterna* de los miembros de esas sociedades medio civiles-medio religiosas. Y no resulta exagerado decir que en muchos casos este formulismo aún pervive e impregna partes muy amplias de nuestra sociedad.

No sería, pues, justo desconocer la enorme masa de conocimientos y técnicas presentes en el universo alejandrino y menos aún desconocer la eficacia de su aplicación en los campos de actividad en que lo juzgaron pertinente para su supervivencia tanto en los problemas de construcción material como cultural. Pero tampoco es irrelevante recordar aquí que las necesidades y objetivos de una sociedad humana dependen de entornos siempre inestables que los propios humanos modifican constantemente. Por consiguiente, resultará inevitable responder a esas modificaciones con variaciones en los sistemas de respuesta disponibles, lo que dará lugar a *aparentes* discontinuidades, apariencia de la que los historiadores nos informan mediante los convencionales (pero arbitrarios) *cambios de época*. La continuidad de la historia humana, sin embargo, no resulta disuelta en la nada por la gracia de un punto y aparte. La Historia *de la vida humana* no se interrumpe tan fácilmente como suele aparecer, a veces, en las cronologías *saltacionistas* que frecuentemente nos presenta la historia Académica.

Bibliografía

BOARDMAN J.; GRIFFIN J.; MURRAY, O. (eds.) (1989). "Greek Historians", en *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*. Oxford

FRASER, P.M. (1972). *Ptolemaic Alexandria* (3vols.) Oxford Univ. Press.

PORTER, J.R. (2010). *La Biblia Perdida*, Barcelona: BLUME.

MONSERRAT TORRENTS, J. (1920). *Los Gnósticos*. (2vol) Gredos Madrid-1990.

HADAS, M. (1951). *Aristeas to Philocrates*, N.Y. 1951. repr. Ktav.

TRIPOLITIS, A. (2002). *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Eerdmans Pub. Comp.Michigan.

MYLONAS, G. E. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton University Press.

LLOYD, Sir Geoffrey (2008): *Las Aspiraciones de la Curiosidad*. Madrid: Siglo XXI.

DAWKINS, R. (1993). "Viruses of the Mind", en *Dennett and his Critics*. Ed.de B. Dahlbom, Oxford: Blackwell.

DRACHMANN, A, G. (1963). *The Machanical Tecnology of Greek and Roman Antiquity*, Copenhague.

LANDELS J.G.: (1978 1ª) *Engineering in the Ancient World*. California U. Press. (2000).

Recibido: 21/03/2013

Aceptado: 10/9/2016

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



**SENTIMIENTO DE DECADENCIA Y ESPÍRITU DE
REGENERACIÓN**

**EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA ESPAÑOLA DEL
SIGLO XVII:**

ÁLAMOS DE BARRIENTOS

**THE SENSE OF DECLINE AND THE SPIRIT OF
REGENERATION
IN 17TH CENTURY SPANISH POLITICAL
PHILOSOPHY:**

ÁLAMOS DE BARRIENTOS

LOLA CABRERA TRIGO¹

IES Jorge Guillén

RESUMEN: Siguiendo las pautas del tacitismo, Baltasar Álamos de Barrientos representa como pocos el espíritu regenerador de la política española. El artículo trata de poner de relieve la importancia de esta figura histórica en un momento de grave crisis del imperio, adaptando formas de maquiavelismo –que ciertos sectores habían rechazado– para prevenir sobre la experiencia actual mediante el continuo aleccionamiento de la

¹ Avda. Olímpico Fernández Ochoa s/n (Alcorcón, Madrid). E-mail: lolacabreratrigo@gmail.com

experiencia pasada (la historia como “magister vitae”). Así, de la tradicional “política ancilla moralis theologiae” se pasa al “conocer para prevenir, prevenir para vencer”, gracias a la influencia del impío Maquiavelo, tamizado por el tacitismo racional de Álamos.

Tras él, muchos en España han cogido el testigo del regeneracionismo con el mismo éxito: los novatores, los regeneracionistas decimonónicos... hasta nuestros días, en los que muchos quieren ocupar ese lugar apelando a una “segunda transición”, a una “marea de cambio”, a un “mundo mejor posible”... Pero ¿quién realmente está proponiendo soluciones técnicas / racionales a los problemas concretos?

PALABRAS CLAVE: Regeneración, tacitismo, maquiavelismo, arbitristas, realista político/económico, decadencia, economía política, teoría del Estado, “magister vitae”, ciencia prudencial, “novatores”.

ABSTRACT: Following the guidelines of tacitism, Baltasar Álamos de Barrientos represented, as few others did, the regenerative spirit of Spanish politics. This article attempts to highlight the importance of this historical figure at a critical time of crisis in the empire. To regenerate politics, Álamos adapts forms of Machiavellianism—which certain sectors had rejected—to his own ends, in order to ward off difficult situations at that time by making continual use of lessons learned from past experience (history as “magister vitae”). In this manner, the traditional “ancilla moralis theologiae” politics is superseded by “know in order to prevent, prevent in order to defeat,” thanks to the influence of the irreligious Machiavelli filtered through the rational tacitism of Álamos. In his wake, many in Spain have taken the regenerationist baton from Álamos with equal success: the “novatores,” the nineteenth-century regenerationists... This has continued up to the present, a time in which many want to play a similar role, calling for “a second transition,” “a tide of change” (marea de cambio), “a possible and better world” ... But who is actually putting forward technical/ rational solutions for the concrete problems?

KEYWORDS: Regeneration, tacitism, Machiavellianism, political / economic realist, decadence, political economy, state theory, “magister vitae” prudential science, “novatores.”

En un grande fuego casual ninguna cosa es de
tanto impedimento, para que no se ataje, como
los lloros, y gritos de las personas flacas,
y temerosas: por lo que se detiene, y ocupa
la gente en su salvación, y se dexa ir
creciendo la violencia del fuego.

Álamos de Barrientos, *Aforismos al Tácito español*
(p. 580, af.144 A.XV)

1. Introducción: El Regeneracionismo entre las invariantes del pensamiento político español

Puede resultar extraño para el lector, que un artículo como este, dedicado a la figura de don Baltasar Álamos de Barrientos, es decir, a un personaje situado en lo más dorado de nuestro Siglo de Oro, comience tratando un episodio tan cercano en el tiempo como lo es el Regeneracionismo español; sin embargo -y aunque el paralelismo se establecerá efectivamente en este salto cronológico-, si recogemos ese mismo concepto en su sentido más puro de “regenerar”, podemos recorrer con él buena parte de la historia española sin caer por ello en un anacronismo. Así, podemos ir viendo ejemplos de esto desde que España asienta sus primeros hombres en América hasta el momento mismo en el que su último colono es expulsado de esas mismas tierras; incluso me atrevería a decir que aún hoy en día podríamos empezar a hablar de un necesario regeneracionismo en España, pero para dar este paso prefiero recorrer antes el transcurrir de los regeneracionismos pasados.

¿Qué sentido tiene, no obstante, plantear la historia al revés de como ha ocurrido? Pues bien, en primer lugar, por medio de este paralelismo anacrónico irán surgiendo, a modo de breve glosario, los puntos centrales del espíritu que mueve el quehacer de Álamos; pero además, y en segundo lugar, me servirá para enlazar con la conclusión que pretendo llevar hasta nuestros días, no como defensa de una direccionalidad histórica en la que parezca subyacer una lógica inamovible de la historia de España, pero sí, quizá, como una interpretación histórica que descubre problemas que, si no se atajan, podrían repetirse; de esta manera -al modo de Álamos- la historia podría servir para algo, podría reivindicarse como *magister vitae*.

A nadie puede ya sorprenderle, entonces, que me sitúe ahora en una España decadente, resignada incluso a perder sus últimas colonias. Es la llamada Crisis del 98 lo que obliga a los españoles a empezar a pensar en un relevo generacional: la generación de la España colonial, de la España que extiende sus fronteras más allá de la Península, está en declive; es necesaria la re-generación, el renacer de un impulso nuevo, portador de ideas que choquen con un pasado caduco. A finales del s. XIX y principios del s. XX, España -en consonancia con Europa- sufre un fuerte impulso comercial: el desarrollo tecnológico y la necesidad de adaptarse con rapidez, contrastan con un país aún muy atado al campo y que, por las mismas fechas, está sufriendo una guerra en sus últimas colonias. Ambos factores, unidos a un clima social que desconfía de sus gobernantes y se consume

en un apoliticismo sin rumbo y a una actitud del mundo intelectual, que ya ha bebido de las fuentes positivistas del krausismo, y que, en consecuencia, prefiere interrumpir las ideologías encendidas a favor de un frío objetivismo cientificista, configuran el ambiente de la época en la que se empieza a hablar del “problema de España”.

El primer paralelismo, por tanto, que cabe ya establecer con Álamos es, en resumen, una España imperial en crisis (salvando las distancias entre un imperio y otro) y una cierta capa de intelectualidad que detecta el problema y se enfrenta a él del modo más pragmático que cabría esperar: estadísticas, datos sociológicos, interpretaciones históricas..., son los instrumentos que, tanto en un momento como en el otro, se proponen como los más adecuados. Como dato característico a señalar -y que ya considero, el segundo paralelismo-, en los inicios del s. XX se defiende, por parte de cierto sector, la solución de europeizar España para el problema del retraso histórico que sufre frente a la Europa ya industrializada, en lo que afecta a la economía, y con un pensamiento que persigue metas muy avanzadas respecto de la pequeña cabeza que España representa. Este sector vanguardista se ve enfrentado a un pueblo muy arraigado en la tradición y en la confianza ciega en un imperio preponderante que ya no existe. Si ahora nos situamos en pleno barroco español se verá claramente cómo el caso de Álamos es muy similar: frente a un pueblo y a una nobleza circular a la corte, de mentalidad ingenuamente optimista e inmovilizada por un falso esplendor, Álamos y otros pensadores denuncian una decadencia y aportan, sin excesiva recepción, soluciones políticas y económicas que eviten el desastre. Entre otras medidas, instan a que España abra sus puertas a una Europa moderna y en pleno cambio intelectual: la reforma ha puesto a la Iglesia en entredicho, la contrarreforma se esfuerza en contra-argumentar esas tesis; el pensamiento, en consecuencia, va muy deprisa en Europa, y España se encierra en un catolicismo impenetrable.

Pero, qué es el regeneracionismo sobre todas estas cosas. Es la expresión última de una crisis ideológica. Por una parte, -y no quisiera extenderme mucho, en lo que sólo se presenta como introducción- hay un desencanto generalizado frente al sistema político de la restauración que ya ha agotado todas sus estrategias, ya no sorprende. Como contrarréplica necesaria al tedio político, la sociedad busca y cree ir encontrando nuevos intereses, nuevos horizontes. Además, el regeneracionismo significa también la negación de un sistema socio-económico precapitalista. España se ve desde fuera como una nación de economía arcaica, en exceso agraria y sin voluntad clara de cambio desde sus pueblos; sin embargo, una minoría -en ocasiones, en forma de revuelta campesina- comienza a levantarse,

a solicitar, por ejemplo, el reparto razonable de los enormes latifundios en la zona andaluza. La gran base proletaria, en manos de una clase alta mínima en número, pero con enorme poder, y sin apenas mediación de una clase burguesa -más propia de países de economía más avanzada- forma una estructura social difícil de contener.

Las noticias van llegando de Europa y, al menos los intelectuales, empiezan a responder con sus obras. El ejemplo más magnífico, y al que ya siempre irá unido el término “regeneracionismo”, es Joaquín Costa. Sus palabras aparecen enfrentadas al sistema canovista, sostenedor de los dos grandes males que asolan España: caciquismo y oligarquía son dos factores que, unidos, hacen tambalear cualquier estructura social de progreso. El caciquismo se extiende por toda la nación, afectando pueblo a pueblo. El cacique ejerce su poder sin límites, con absoluta arbitrariedad. Es un modelo impensable en una sociedad de tipo urbano e industrial; requiere de una estructura y vida rural como lo es la española desde, al menos, Álamos de Barrientos hasta estas fechas; y en ambos periodos es un factor determinante de crisis e injusticias. Por su parte, la oligarquía -como explica nítidamente J.L. Abellán en su *Historia crítica del pensamiento español*- configura una situación en la que el “estado de hecho” suplanta al “estado de derecho”, utilizando para ello a los partidos políticos. Así pues, ni tan siquiera se trata de un sistema parlamentario en el que se dan esporádicamente casos de corrupción, sino que, en rigor, lo que este sistema oligárquico instituye es un estado de cosas en el que la corrupción es la norma. En el mismo sentido, la “constitución legal” es inhabilitada a favor de una “constitución real”, que todos aceptan y asumen. Se gobierna al margen del pueblo, y lo que es peor, al margen del concepto, de la idea misma de nación; lo único que importan son los intereses personales.

Diseñemos pues el cuadro de la estructura de gobierno contra la que el movimiento regeneracionista se va a alzar. En primer lugar, están -como ya he dicho- los oligarcas, situados en el centro de la nación, como cabeza dirigente en su globalidad. Por debajo, pero incluso con más poder real, se sitúan, en segundo lugar, los caciques, diseminados por todo el territorio y autónomos entre sí. Por último, está el gobernador civil, ficha intermedia con funciones de comunicador entre los primeros y los segundos (que no entre caciques). En este entramado de poder, la corrupción está a la orden del día por medio de los llamados compadrazgos y pucherazos. Como contrarréplica a un sistema tan desestabilizador, los regeneracionistas van a hacer una llamada a la revolución ideológica que propicia la libertad en la atrasada mentalidad española. Pese a todo -y aunque ahora esto nos interesa menos- estos innovadores planteamientos van a derivar en el

denominado “casticismo”, que algunos han tachado de pre-fascismo quizá de un modo algo prematuro. Ahora bien, al margen de estos extremismos, los medios de cambios propugnados, que estos intelectuales alientan, se fundamentan en dos firmes bases: la educación del pueblo que llevará a una transformación social ante la evidencia con la que se muestra la decadencia; y una creencia en una lógica de la historia en la que, supuestamente, a una depresión le sigue siempre una exaltación del pueblo que, no obstante, habrá de regenerarse más tarde, ante el desarrollo de una nueva depresión. Aunque esta visión es demasiado positivista e ingenua, pienso que describe con bastante certeza un reincidente problema español.

En definitiva, y para concluir ya esta breve introducción, creo que los paralelismos tanto históricos como intelectuales son palmarios; es más, creo que, si estos paralelismos se aceptan, habría que reivindicar, como última pincelada, el estudio atento de la obra de autores que, como Álamos, advierten, e incluso “predican”, factores de declives que pueden llegar a representar una constante de repetición histórica. Demos, pues, la palabra a Álamos y a la época que a él le tocó vivir.

2. La decadencia como autoconciencia en la España Imperial: Las consultas de 1609 y 1619

Ni tuvo ascenso superior lo humano
Ni se soñó igual trono la grandeza
Ni usurpó tanto eterno lo Romano,
Cayó, en la Religión, la fortaleza
Que lo divino huyó de lo profano.
Templos sin culto, estatuas sin cabeza.

Dentro de este primer punto, de los dos que van a constituir el marco histórico-político general de la España de Álamos, trataré de dar una visión puntual de ciertos acontecimientos que marcaron el arranque ya decadente del s. XVII. Para llegar a entender, en todo su alcance, la toma de decisión sorprendente, vista desde la perspectiva de quienes ya conocemos sus funestos resultados, que ejecutan los gobernantes españoles del s. XVII, aún debemos ir más atrás. Desde el reinado de los Reyes Católicos, España acomete tareas universalistas a consecuencia de un estado

de ánimo imponente en tanto que primer imperio occidental. Sus pretensiones se extienden por toda América y aún irán en aumento. A grandes rasgos, se podría decir que el s. XVI supuso un excesivo apogeo de esta situación, que condujo al derroche sin freno de las riquezas que proporcionaban las Indias. La consecución de monarcas hasta el que inaugura el s. XVII -Felipe III- se caracteriza por emprender grandes tareas, aprovechándose de una renta que siempre iba a menos. La falta de interés por “regenerar” las energías gastadas en empresas faraónicas -como la imputada a Felipe III, de sentirse “el mayor rey de la Cristiandad”- es la tónica general. Y no sólo es un espíritu que brota desde España, también hacia España llegan desde Europa misiones que acometer; así T. Campanella escribe: “Al rey de España toca protegerla, aprovecharse de sus conquistas y dar leyes al mundo *regenerado* [...]” (*De monarchia hispanica discursus*) (la cursiva es mía).

El s. XVII, sin embargo, ya se inicia con discursos nuevos. Frente a la economía de tipo moralista que circulaba en el s. XVI, ahora se va a dar entrada a un periodo de duros y fríos análisis. El esplendor a la baja de épocas pasadas empieza a tomar forma en la literatura de algunos vanguardistas; González de Cellorigo apunta ya los “Males de España”: “ha llegado el tiempo que todos juzgamos por de peor condición que los pasados.” (*Memorial* de 1600). Este *ultimatum* a modo de elegía al Imperio es resultado directo de las catástrofes económicas que azotaban el país desde su base. Estos primeros lances contra el sistema político no tienen todavía el espíritu que moverá los escritos de Álamos; éste está conforme con el ordenamiento vigente, lo cual no quiere decir que como hombre político no apuntara más alto en sus propósitos; lo que no será posible es el hallarse meramente en constante nostalgia de tiempos pasados; como ya veremos: en política hay que actuar.

En este contexto, veamos cómo se fragua la Consulta del Consejo de Castilla de 1609. El dato que origina el problema no es otro que el de la masiva despoblación del país. Por una parte, no se propone una política demográfica planificada que motive la natalidad; por otra, la gran derrota militar de Flandes merma el grueso de la población española, con el agravante de que los muertos en la guerra son hombres de edades propicias para la fertilidad. A este elemento de carencia de brazos activos, de agentes, en fin, de producción nacional, hay que añadirle un hecho también negativo para la nación, a saber: el absentismo de los campos que lejos de incrementar la producción, incrementa el consumo pasivo de la reserva del “nuevo mundo”. Los campos tienen pocos trabajadores y muy contrariados por su vida servil, y escasísimos terratenientes ocupados de dirigir esa labor. Pues bien, ante este panorama la intención política no parece cambiar. La ilusoria riqueza hace que las clases dirigentes no tengan en cuenta el problema que se avecina sin mano de

obra activa. Aparentemente sólo son ciertos teóricos catastrofistas los que hablan de ello; Fernández Navarrete lo detecta rápidamente y aporta una solución: hay que aligerar Madrid de cortesanos ociosos y enviarlos a sus tierras, al menos para asumir la responsabilidad de la dirección del trabajo. Esta idea de la necesidad de que cada señor cuide de sus posesiones está bastante extendida entre esta minoría pensante; también Juan Palafox subrayará la urgencia de la descentralización administrativa, puesto que el hecho de poner a cada uno en su lugar implica, a su vez, el que cada cual se administre a su modo y, simultáneamente, que no recaiga en Madrid el peso también de la justicia. La propuesta acerca de la administración de la justicia parece inclinarse por la institución de unas leyes generales españolas, a las que se irían añadiendo paulatinamente unas leyes provinciales, o por decirlo con más rigor, locales. Pese a todo, este planteamiento pone en marcha un mecanismo más bien de defensa, derivado de una pereza señorial que invade el país.

Tenemos, pues, un absentismo rural, causa de la parálisis en la actividad industrial y productiva, y una política centralista en Madrid, contraria absolutamente al progreso de las provincias costeras. Ya entonces empieza a sonar una frase muy repetida en lo sucesivo: España es una nación gobernada por Castilla y Castilla es a su vez gobernada por los intereses económicos de una dinastía incapaz. Esa dinastía es la que Felipe II había inaugurado; y esos intereses económicos se materializan en un cobro de rentas y tributos caracterizado por la desigual distribución de impuestos y las recaudaciones elevadas, en el interior, y el descontrol de un sistema bancario en manos extranjeras, desde el exterior.

La misma preocupación tendría uno de los personajes más importantes de la España de esos tiempos: el conde duque de Olivares; sin embargo, en este caso la solución es la inversa. El conde duque -a quien luego dedicaré un mayor espacio- defiende la idea de la castellanización de España, llevando así a su príncipe a ser el más poderoso del mundo. No obstante, esta iniciativa del conde duque cabe matizarla. No cree oportuno el alimentar los rencores del resto de la nación sino, más al contrario, apoya la incentivación del voluntario interés de la periferia por la política estatal y su intervención, y así acabar con los recelos y desconfianzas. Hasta aquí su teoría; en la práctica, su política no fue tan moderada.

Pero con el conde duque nos alejamos demasiado del contexto histórico de la Consulta del 1609. Retomemos el hilo argumentativo resumiendo lo dicho. Con Felipe II se pasa de una etapa de pasividad a una de crisis. Se aprecia ya el fin de la hegemonía española en Europa, o lo que es lo mismo, el fin de la hegemonía castellana en España: “El rey es castellano y nada más que castellano; eso es lo que

ven los otros reinos”, se dice. Tres son los problemas más acuciantes del país: la disminución de recursos económicos conlleva una menor producción nacional; el descenso de la población implica el correlativo descenso en la recaudación fiscal, a lo que se suman los menores ingresos de las Indias; la consecuencia es un agudo agobio fiscal. Y, por último, la soledad castellana le hace ser la que más contribuye y la que más manda, lo cual lleva a que el resto de los reinos no quieran pagar la defensa de una monarquía que les es ajena.

Con Felipe III, la corrupción aumenta de modo directamente proporcional a la debilidad del monarca. Desde el principio otorga plenos poderes al duque de Lerma, personaje al que el gobierno le queda grande. Su lema era que el mejor modo de conservar el poder era no ejercerlo demasiado: la responsabilidad del Imperio parece ser muy pesada para todos. Se vende pues, en cuerpo y alma, a la aristocracia e incluso a los enemigos, si fuera necesario. La apariencia prima sobre la realidad, la imagen de la monarquía no admite problemas; las pruebas de ostentación llegan incluso a trasladar la corte a Valladolid (1601). Otros tres son los problemas que se identifican en este reinado: por una parte, la pérdida de plata americana a favor del extranjero; por otra, el dominio económico de España en manos extranjeras (consecuencia directa de lo anterior); y finalmente, el negativo intercambio comercial, para España, con el extranjero. Las fronteras del Imperio se están resquebrajando.

En esta delicada situación, los arbitristas proponen varias vías de escape: fundamentalmente se ha de potenciar la autosuficiencia económica de España; además plantean reformas de la burocracia y la gran corte, repleta de aristócratas y oligarcas que se decantan por la conservación del orden establecido. También se aportan reformas fiscales cuyo objetivo es acabar con el desequilibrio generalizado: Castilla paga más que nadie, y dentro de ella los pobres son los que más pagan; de este modo, los campesinos huyen a la ciudad, donde las medidas son más justas, pero dejan mermada la agricultura y la ganadería. Llegados a este punto, incluso el duque de Lerma decide pronunciarse puesto que nada se ha solucionado. Es convocada la Consulta de 1609 donde se debe imponer a los terratenientes su vuelta al campo para hacer frente al problema de la despoblación rural. Sin embargo, los inconvenientes no acaban ahí, porque ni se soluciona el campo ni la ciudad rinde frutos: tampoco en la urbe existe vida económica. Por consiguiente, el aumento del paro es alarmante, mientras unos pocos privilegiados -iglesia y aristocracia- acumulaban tierras sin parar al margen del gobierno, tomando así una gran fuerza las ideas tradicionalistas por éstos propagadas. Por último, hay un obstáculo más contra la mejoría. Es la cuestión de la población morisca, demasiado afín a nuestro mayor enemigo: el turco. Son gente que trabaja mucho, gasta poco y tiene mucha

familia; qué más se puede ofrecer para ganarse la impopularidad de todo un país. Finalmente serán expulsados, es decir, se adoptará la peor de las soluciones posibles, porque si bien se ganó en homogeneidad religiosa, no se dio un paso en la unidad regional, que era el dato de interés; por no hablar del granito más de arena que supuso al ya franco declive que se experimentaba: si había poca mano de obra, pues ahora hay menos...

Obviamente España se encaminaba hacia una segunda Consulta, que sólo tardará diez años en hacer su aparición en el escenario de la “política imperial”. El 6 de junio de 1618, Felipe III, ante el cada vez más grave problema de la despoblación, vuelve a reunir a sus consejeros. Los males que en esta ocasión se presentan son: por una parte, los impuestos antieconómicos y desiguales; y por otra, las costumbres viciosas, cómo no, acompañadas del mucho lujo y ostentación. La farsa, cada vez más evidente, de los pudientes es, por tanto, el punto más novedoso a tratar. Los remedios analizados no son ni mucho menos originales: el modo de desviar la crisis parece obvio; el problema más bien es de mentalización, pero para eso no sirven buenos proyectos de los ministros, para eso habrá que esperar a las obras de teóricos como Álamos de Barrientos, que, con verdadero espíritu de reforma, se dirige directamente al rey, a la actitud que ha de tomar y no a la obviedad de reformas materiales a las que nadie presta atención.

“Tres cosas, Señor, son necesarias en el que aconseja a un príncipe soberano: que sepa, que quiera y que *ose* [...]” (La cursiva es mía) (Álamos 1990, 6).

Pero veamos los remedios propuestos: como en otras ocasiones el aliviar los tributos parece una necesidad primordial; además se deben disminuir los privilegios y, por ello, moderar la administración. En tercer lugar, deben repoblarse las tierras, pero siempre con habitantes de la corte y no con extranjeros. La disminución del lujo se pretende hacer de un modo ejemplar, empezando por la corte. A modo de reforma popular, se habla de una mayor protección de los labradores: bien escaso que había que conservar. A favor de la Iglesia, se quieren fundar nuevos monasterios, donde acoger a los desposeídos. Y, por fin, un remedio concreto: la supresión de los cien receptores de tributos en razón de su desmesurada codicia. En definitiva, una menor carga fiscal, con expresa atención al caso de Castilla, y un intento de reactivación económica. Sin embargo, en 1621 muere Felipe III y la cosa no parece tomar buen rumbo. La España de Felipe III (1598-1621) aún ha sido una gran potencia, heredada de Felipe II. Pese a todo, no ha sido capaz de iniciar una certera restauración en la breve paz de la que disfrutó; por el contrario, se ha roto el

concienzudo equilibrio que la administración de Felipe II había logrado; en España, moral y política están reñidas.

La consecuencia de todas estas incertidumbres provoca que el pueblo no sepa a qué atenerse: si atiende al lujo cortesano, todo parece ir bien y por tanto se debe defender esa política; pero si se atiende al global de la población, se comprende fácilmente que la injusticia reina en España. Podemos rastrear esos sentimientos en manifestaciones muy variadas: los que prefieren vivir en el sueño de la España imperial inician una literatura apologética-mesiánica, digna de mención. Un ejemplo de este tipo de literatura es fray Juan de Salazar: “la monarquía española -escribendará por muchos siglos y que será la última”. La explicación es bien clara: Dios ha elegido al pueblo español para gobernar y legislar la tierra; el “hebraísmo” mezclado con la fantasía de universalismo mantienen la ilusión de algunos. Frente a este tipo de literatura, encontramos otra que en ocasiones llega incluso al catastrofismo; es el caso de Mateo Lisón y Biedma. Para éste, el problema no es tanto la Real Hacienda como la debilidad económica de los vasallos y aclara, con gran lucidez, que las medidas tomadas serán un alivio inmediato del rey, pero un mal venidero cercano para los súbditos. Entiendo, pues, que la política económica debería pensar en el país y no en el rey. Lo que ocurre es que no gobiernan los mejores; a decir verdad, en justicia se eligen a los más incapaces (en este caso se refiere al conde duque). La enfermedad de España se localiza en la mala administración local. Otro ejemplo de desencanto es Fernández Navarrete. Su punto de mira es la expulsión de judíos y moriscos, la abundancia de vagabundos, las costumbres de pequeños mayorazgos que sólo procuran holgazanería y el absentismo de las provincias en dirección a la corte. Este análisis tiene sus causas históricas: por un lado, señala la colonización de América, y por otro, el gran esfuerzo de contribución humana para la guerra; en su opinión, estas empresas empeoran la fortaleza española. El proceso está claro: primero se acumulan riquezas, más tarde surge la codicia y finalmente deviene la ruina; hay que poner límites a un imperio sobreestimado. Pero, cómo sobreponerse al desastre: aumentando la población; el aprovechamiento y creación de fuentes de riqueza nacionales; la incentivación de matrimonios con privilegios y, sobre todo, el fomento de la agricultura; son cosas imprescindibles para la mejora. Por último, señalar a otro autor de esta misma línea, que diseña con toda precisión la tarea que Álamos de Barrientos va a acometer. Su nombre es Sancho de Moncada y para él, la riqueza de España pasa por cubrir sus necesidades industriales, evitando las mercancías extranjeras; cada nación ha de ser autosuficiente. Por otra parte, advierte: “[...] las Monarquías son tan mortales como los hombres, que es la Monarquía muchos hombres y todos mortales”; y, con todo, es precisa la continuidad monárquica, eso sí, bien educada. Para ello propugna la fundación de la ciencia de reinar,

materializada en una cátedra de política en cada Universidad. Álamos de Barrientos bien podría haber sido el primero de estos catedráticos.

La época de las consultas, como vemos, se caracteriza por la turbación en todos los sentidos, y así va a seguir al menos un reinado más. Felipe IV, al igual que su antecesor, va a prestar toda su confianza a un personaje que le eclipsará del todo. Ya he hablado del conde duque de Olivares, pero sin duda merece una mención especial. Su figura, se podría decir, es la antítesis de la del duque de Lerma. Para empezar, el conde duque careció de la paz de doce años, de la que sí dispuso su antecesor en el cargo. Pero además se mostró muy afín, en todo momento, a los arbitristas que pretendían recuperar la economía española, es decir, la castellana. Para ello no reparó en mayores cargas fiscales, puesto que la pieza fundamental era el aumento de la flota a toda costa. Las evidentes protestas por parte de los castellanos impulsaron un nacionalismo centralista, en el que, con toda rapidez, se apoyó el conde duque. La única vía de escape era, entonces, una Unión de armas a nivel peninsular.

No es el momento de estudiar con minucia este proceso, pero los malestares que se produjeron fueron múltiples. Por una parte, Cataluña quedó implicada en una guerra de la que no se sentía partícipe y que sólo trajo resentimiento (1640). La sublevación del campesinado catalán no se hizo esperar, que además coincidió con el correspondiente levantamiento portugués. El fracaso de Olivares -que además tenía en su contra a la aristocracia en pleno- y, consiguientemente, de la potencia castellana, aceleró su proceso. El descontento de las clases dominantes frente al gobierno de Olivares hizo que en 1643 perdiera sus propiedades por decreto real. Más tarde, en 1652, Barcelona se rendiría ante el ejército real. Castilla se vino abajo por pretender una excesiva hegemonía, víctima de sus propias ilusiones, y con ella cayó España y el Imperio.

Cuánta razón tenía Saavedra Fajardo cuando hablaba de las “locuras de Europa”: Europa renuncia a la concepción del mundo cristiano a favor de la racionalista, de la revolución moderna; y España se enfrenta a ella... Pero cuánta más razón tenía Juan de Palafox cuando viendo a España solitaria contra Europa, anuncia su falta de energías hacia el exterior y su falta de unidad interna. Lo primero que debería España hacer es: “gobernar en castellano a los castellanos, en aragonés a los aragoneses, en catalán a los catalanes, en portugués a los portugueses.” La gran crisis, la “leyenda negra” que se ha ido fraguando no es en vano. España lleva desde el s. XVI luchando en tres frentes distintos, en dos de ellos choca con una cultura nueva -los turcos y América- y en el tercero, con una religión que no entienden -la

Europa protestante. La guerra de Lepanto, la enemistad con la Francia del astuto Richelieu, ... son muchos esfuerzos en muy poco tiempo. Un siglo que acaba con España y especialmente con Castilla.

Desde una perspectiva filosófica, no hay que olvidar la parálisis española que parece no querer ver que una vez condenado el aristotelismo por el obispo Tempier (1277), la decadencia del escolasticismo racionalista y las fuertes trasformaciones religiosas, sacuden Europa. Sin embargo, España parece dispuesta a ser el paladín del catolicismo. Junto a esto, el proceso asimilativo, cosmopolita, de elementos clásicos que configuran, en la Europa del s. XVI, lo que se denominará modernidad, es muy deficiente en España. La revolución científica, el humanismo, ... forman un clima intelectual que ya no se conforma con métodos argumentativos con base en una autoridad impuesta; gustan de la especulación teórica y de la puesta en práctica de sus conclusiones ... y, entre tanto, la característica del pensamiento político del barroco español es la hostilidad frente a todo tipo de especulación política: el tradicionalismo se identifica con el Imperio. El pensamiento está atascado en la monarquía absoluta, clave de bóveda del sistema social; es la culminación de un complejo de intereses señoriales, continuamente restaurados y que diseñan una pirámide monárquica-señorial cuya gran base es el estado llano, paciente. Los únicos brotes de protesta son el bandolerismo y pequeñas oposiciones campesinas; nada, pues, que afecte a la corte.

En España, en fin, el barroco tuvo otro nombre: la gran crisis; el decaer de un Imperio que desde finales del s. XVI hasta finales del s. XVII no levanta cabeza.

3. Álamos de Barrientos: El contexto de la filosofía política española del S. XVII

El nacimiento de Álamos coincide con el ascenso al trono de Felipe II: 1556. Tres son los “felipes” que Álamos conocerá, y en ninguno vio claro el regeneracionismo de una nación decadente. Los primeros años del reinado de Felipe II, es decir, durante la niñez del autor que nos ocupa, se podrían considerar el *optimum* económico castellano. Álamos, por tanto, conoce la grandeza del Imperio y sufre en plena madurez su caída. La regresión de 1590 -a ocho años del cambio monárquico- tiene unas causas bien precisas: la afluencia de oro y plata de las Indias provoca un efecto pasajero de mejora que, como cabía esperar, produce una preocupante inflación al no aumentar, simultáneamente, la

producción. El fraude, el contrabando y la afluencia de extranjeros en busca de altos salarios, rematan la economía. Además, la carga política exterior de Felipe II -heredada de su antecesor Carlos V, que pese a ser el eterno deudor de los bancos europeos consigue cierta estabilidad- hace imposible el mantenimiento del equilibrio logrado.

Con Felipe III, la situación exige demasiadas renunciaciones. Las grandes empresas extranjeras se limitan sustantivamente; pero, pese a todo, la prometida prosperidad no se alcanza. La presión de la opinión general, que ve sacrificado su imperio en pro de una mejora económica inexistente, es muy acuciante, por lo que el rey decide solicitar dictamen al Consejo Real acerca de la economía castellana. Pues bien, el dato que me interesa destacar es el auge que en esta situación reciben los arbitristas: ahora que la crisis es tan notoria se les empieza a tomar en serio. En 1614, Álamos de Barrientos escribe su *Tácito español*.

Don Baltasar es secretario de Antonio Pérez -quien a su vez ha sido secretario de Felipe II-, situación ésta que le permite estar en el centro de las decisiones de la política real de España, es decir, de sus causas reales. Esto es especialmente importante para un hombre que entiende la política como realidad efectual y que, de este modo, se va configurando como un pragmático en el arte del Estado, o lo que es lo mismo, al margen de moralismos, empirismos y mero sentido común; como veremos las influencias que impregnan a Álamos son palmarias: el “desencanto” renacentista, el desengaño y aparente pesimismo, que cundía en la vieja Europa.

La vida de Álamos viene estrechamente marcada por la política nacional. Nace en 1556 en una familia de hidalgos. Su oficio como secretario de Antonio Pérez le obliga a verse envuelto en sus continuas fugas. Estas poco afortunadas intervenciones hacen que sea sentenciado y deba fugarse de Madrid. No obstante, en breve, obtiene una licencia del Presidente de Castilla en virtud de la cual se le permite el regreso a Madrid. Una vez allí, es nuevamente detenido a consecuencia de falsas imputaciones; su encarcelamiento dura hasta la muerte de Felipe II. En la cárcel escribe su traducción de Tácito y opúsculos políticos contra la actuación del rey. Mientras tanto, han llegado hasta la prisión noticias de las andanzas de su amigo, Antonio Pérez, del que termina renegando en favor de la monarquía; consigue, así, la libertad, pero sus reacciones hacen pensar en la no correspondencia entre su vida y su doctrina, cuestión muy generalizada entre los teóricos del “realismo”. Una vez recuperada su libertad, renueva su tarea, ahora restringida a asuntos especializados de ultramar. En 1644 muere, en pleno

reinado de Felipe IV, esto es, en pleno gobierno del conde duque de Olivares. Es una biografía, por tanto, que ocupa el paso entre dos siglos y fuertes cambios en el modo de entender la política.

Los primeros años del s. XVI caracterizan al pensamiento político español por el acercamiento a los ideales del humanismo, sumados al gusto por los aspectos utópicos de la política, a saber, los ideales imperiales, el gobierno universal, el hebraísmo, ... Sin embargo, otra idea pone la pincelada negativa a esta política fantástica -si bien es cierto que se trata de ocultar- es la idea de una Europa fragmentada política y territorialmente, lo cual crea ingentes problemas sociales, morales y políticos; es un mapa sumamente complejo, al que además hay que añadir el descubrimiento de América. Con este panorama, la evolución de las ideas políticas en España va a tomar el camino contrario a Europa: el original pensamiento de Maquiavelo entra en la Península por la puerta de atrás; la reacción en contra de éste y de pensamientos por éste influidos será muy violenta. Sin embargo, la llegada de Tácito, aunque será igualmente mal recibida, servirá como estrategia de incorporación de las ideas maquiavélicas en el terreno político español; es lo que más tarde se denominará "tacitismo", al que dedicaré el apartado siguiente. A grandes rasgos este sería, pues, el contexto previo a Álamos de Barrientos y su caldo de cultivo.

A finales del s. XVI y principios del s. XVII, el pensamiento español sufre lentos cambios en los que Álamos contribuirá decisivamente. España inicia el debate ya superado por Europa; al menos sale del *impase* imperialista que ya duraba más de cien años. Me estoy refiriendo a la discusión en torno a la alternativa entre los que defienden una traducción de Tácito -caso de Álamos- y los detractores de esta iniciativa por ciertas consecuencias socio-políticas que creían entrever tras su lectura. Estas dos posturas promueven, para la tradición política del barroco español, dos escuelas encabezadas por: Rivadeneira y Álamos. El primero pertenece a la escuela moralista y defiende una única razón de Estado: la buena o cristiana, frente a la cual cualquier otra interpretación es rechazada por mala. No hay que olvidar, en ambos casos, que el momento ideológico que habitan está fuertemente condicionado por Maquiavelo. Por su parte, Álamos representa la escuela realista que persigue, a nivel ideológico, confeccionar una ciencia política que se desarrolle sujeta a unas determinadas reglas bien fundadas en la experiencia. En el nivel práctico se descubre un fuerte pragmatismo, que guía la ciencia de gobernar al margen de la ética; se limita a explicar cómo se debe aplicar el instrumental teórico derivado de circunstancias arquetípicas a los problemas políticos que se van presentando: en este caso, el de la decadencia

imperial. En esta segunda escuela, el momento ideológico se halla especialmente condicionado por Tácito.

Por tanto, para quién escribe Álamos: para el imperial estado español; en concreto, para la monarquía castellana. Se dirige al rey Felipe III y su afán es educarlo, al modo como Aristóteles hizo con Alejandro Magno; hay que adoctrinar al rey en materia de Estado y, por eso, escribe el *Discurso al rey...*, es decir, la realización práctica de la teoría expuesta en el *Tácito español*. Y ¿cómo entiende Álamos que puede ayudar a España en la persona de su rey? Los reinos de la monarquía, es decir, los territorios dirigidos desde Castilla, son los siguientes: Flandes, Portugal, Corona de Aragón e Italia, todos ellos cercados de enemigos. Sin embargo, la cabeza dirigente está en crisis. Lo ruinoso de Castilla -entiende don Baltasar- no son las elevadas cargas fiscales, sino que el dinero que de ellas se recauda se va íntegro al extranjero. América, tesoro de Castilla, es su soporte más firme pero sólo para salvar las deudas, nunca a favor del ahorro. Además, sus minas no pueden durar indefinidamente y la costosa labor de transportarlo hasta la Península se ve continuamente entorpecida por los ataques de piratas saqueadores. No obstante, aun cuando llega a buen puerto, su uso no es el adecuado. Es causa de vicios contrarios a una moral austera como la que España necesita. Con todo, la monarquía resulta ser demasiado vulnerable y estar amenazada preocupantemente.

Respecto del continente americano, Álamos describe una colectividad muy heterogénea y, en buena medida, peligrosa. Como base autóctona están los que él llama naturales, es decir, los indios muy debilitados a estas alturas. El brazo fuerte y represor pertenece a los conquistadores que, junto con los forasteros -entre los que también hay negociantes no peligrosos- suponen una amenaza constante. Estos se dividen en pobres controlables y en ricos, entre los que cabe aun una nueva subdivisión: los muy ricos, cabecillas de una hipotética revuelta, y los nuevos ricos, que, en su ansia de poder, se presentan como extremadamente peligrosos. Por último, están los eclesiásticos, los cuales, por lo general, se alían con el más poderoso. Es claro, pues, que la columna vertebral de Castilla es, realmente, un peligroso polvorín; y huelga decir que una revuelta en estas colonias supondría el fin del dinero y, en definitiva, de la estabilidad monárquica.

Esto en cuanto a América, pero veamos qué opina Álamos acerca de Francia, Flandes e Inglaterra. En principio, Álamos es partidario de la paz, puesto que, aparte de las razones particulares de cada caso, hay un motivo que engloba a todos ellos: la escasez de recursos bélicos con los que cuenta Castilla. El objetivo

Francia no es de interés bélico tanto por ventajas indirectas como por ventajas directas. Fundamentalmente la defensa es menos costosa que el ataque, luego la paz hay que conservarla a toda costa. Los métodos que para ello propone van desde cosas tan sutiles como la cautela, las muestras de amistad -sin con ello dar a pensar que se está formando una coalición enemiga de Europa-, o el mandar un grande a Francia, hasta manipular la influencia del Papa, pasando por renovar pactos para no caer en el aislamiento. Frente a la política interna de Flandes, tiene también una voluntad pacífica. Entiende como ventajas una prioritaria estrategia de control marítimo, y entiende que la libertad de los flamencos les enzarzaría en una pelea entre sí. No obstante, es precavido puesto que si el daño presente es cierto no cree prudente esperar al venidero incierto. Así pues, su ánimo pacífico sólo se alteraría por un proceso que fuera de la independencia a la consiguiente guerra marítima. Al contrario, ocurre con Inglaterra. Para ésta, Álamos prepara la guerra y sus razones no son pocas: se presenta como una enemiga religiosa, que además resulta ser muy beligerante y apoya a los rebeldes flamencos simplemente por temor a la expansión española; todo esto sumado a la convicción de que si siempre se está en paz se cae en el ocio vicioso, le hacen no tener dudas al respecto: a Inglaterra hay que presentarle batalla. Ahora bien, una vez diseñado el cuadro de actuaciones mayoritariamente pacíficas, Álamos deja claro que no se trata de un “pacifismo” moralizante, puesto que si no iría en contra de su doctrina; se trata, meramente, de un pacifismo pragmático, prudente.

En el caso de Francia, sus ojos están puestos en la conservación de la monarquía para lo cual es imprescindible ser dueños del mar; de ahí que la prudencia militar le obligue a descartar la guerra. Por lo que respecta a Inglaterra, plantea una defensa terrena unida a una ofensiva marina; algo así como una contienda heterodoxa en el mar, al modo corsario. Por ello, la marina ha de tener fondos fijos, y el servicio militar, tanto de leva ciudadana como con tropas mercenarias, debe ser obligatorio, pero persuasivamente; de esa manera la defensa de la Península será más ardiente.

Por otro lado, Álamos elabora un proyecto de político reformista a nivel doméstico, nuevamente al margen de la religión y la moral. Como propuestas generales anota que el rey deje a sus ministros la ejecución de medidas impopulares para que sean respetadas por los súbditos sin que se le asocie con ellas. Además, ve con buenos ojos no convocar excesivas juntas administrativas a fin de que la figura real sólo se implique en asuntos de guerra y Estado. Sobre estas cuestiones que atañerían al monarca, Álamos medita profundamente. Por una parte, hay que dar unidad a la diversidad, en el sentido de tener al rey no como

amo sino como monarca de todos por igual, dando así una sensación de unidad peninsular. Aunque no es una opinión unánime en su tiempo, Álamos confía en que, si se apartan los intereses personales y la falta de visión política, la historia demostrará que la unidad es posible. En su contra se pondrán ideas como las de Palafox y Mendoza que entiende que, si Dios ha creado pueblos distintos, habría que dotarles de leyes distintas; y otras ideas similares.

Entre los vicios que destaca en Castilla se encuentra el ya citado del excesivo lujo; frente a la ostentación de la nobleza cortesana propone la moderación ejemplar del rey, de lo que espera surja una “moda cortesana” de la que todos sean partícipes para simpatizar con su monarca. Otro vicio -de este aun no he hablado- es el que gira en torno a los pleitos. De esto es causa la codicia de los abogados, que sabiendo el dinero que ganan por cada pleito, los inician incluso ficticiamente. El remedio más eficaz es el de reducir el número de abogados, que sean pagados del tesoro público y que se penalicen los pleitos que sean injustos o imaginarios. A estos vicios particulares, se unen otros tantos de carácter común y que dibujan una Castilla urgida de nuevos proyectos.

Según el autor que nos ocupa, se debe vigilar de cerca el crecimiento abusivo del número de clérigos puesto que acumulan riquezas sin aportar mano de obra, es decir, conforman un núcleo que en gran medida es parásito de la sociedad. De este modo pretende encauzar la justicia y los bienes para todos equitativamente; así, se deberá honrar a los grandes, dándoles puestos de gobierno; de los nobles se deberá servir la sociedad; y a la plebe no se le deberá cargar de impuestos en favor de su igualdad relativa respecto de los otros estamentos. Al mismo tiempo, los tributos cobrados para un fin no deberán ser desviados hacia otro, ya que de lo contrario el cobro de lo primero será indefinido. Y, por último, sólo se luchará en caso de necesidad puesto que la guerra consume riqueza y bienestar.

Con todo este instrumental y reflexiones se incorpora don Baltasar Álamos de Barrientos al panorama político del s. XVII; una vez, pues, contextualizado iniciaré la exposición más detenida de los rasgos más característicos del pensamiento de este autor.

4. El Tácito español: Diagnóstico y propuestas para la regeneración de España

Toda crisis es una encrucijada; y el Barroco es el trance en que hace crisis el Renacimiento, porque las soluciones aportadas por el favor grecolatino dejaron de tener su equilibrada fuerza para dejar paso a un cúmulo de interrogaciones (Díaz-Plaja, 1983, p.10).

Sin embargo, algunas de las propuestas que desde el Renacimiento se descubren, adquieren su valor años más tarde; ciertamente, adquieren su valor en momentos en los que el equilibrio se desvanece convirtiéndose en interrogación; ahora bien, si algunos de estos conceptos necesitaban de la serenidad renacentista para desarrollarse, otros se amoldan a la perfección al enredo barroco. Este es el caso de una de estas soluciones tardías del mundo grecolatino; el “tacitismo”.

El tacitismo se podría decir que es una técnica en sentido positivo y en sentido negativo. En su negatividad -a la que, en el párrafo anterior hacía alusión-, servía para ocultar mediante juegos de palabras, ejemplos históricos, eufemismos, ... una idea que expresara un sentimiento contrario al poder establecido, ya fuera el Estado o la Iglesia. En el nivel positivo, es una imitación del estilo historiográfico de Tácito, en el que la narración histórica de hechos acaecidos en el pasado debía ser útil para un acontecimiento similar presente, en el que había que tomar una decisión o para un hipotético hecho futuro en el que la historia, a modo de ejemplo, sería *magister vitae*.

[...]ilustrados con los Aforismos, y advertencias de Estado, que se sacan de sus palabras, y de los sucessos, que refiere, añadidos a la margen del texto de Tácito, por consiguiente y necesarios para la conservación y aumento desta Monarquía, y el Gobierno de la vida, y moderación de los afectos humanos, y que son el fruto verdadero de la lección histórica, de donde nace la experiencia universal, madre de la prudencia política, en lo que puede alcançar la flaqueza del juizio humano (Álamos, 1987, vol. I, p. 7).

Se comprende, pues, fácilmente ahora por qué el tacitismo se recupera en la España del s. XVII. Por una parte, la dura Iglesia católica, asentada en un poder tradicionalista, perseguía la innovación luego había que disfrazarla; y, por otra parte, la grave crisis que sufría la economía política del país, exigía infalibles soluciones que, en opinión de los partidarios del tacitismo, se hallaban en la historia.

El tacitismo es un movimiento europeo que -como veremos luego con más rigor- justifica la política como realidad autónoma. En el caso de España sirve más concretamente como soporte en la contrarreforma del seiscientos, de carácter político, no tanto religioso.

Como ya dije, la mayor preocupación del arbitrista en España -y por lo que adquiere tanta importancia- es el tratar la política del modo menos contaminado, más objetivo que fuera posible, dado que cualquier agente extraño podría influir en contra del buen rumbo de una decisión. Para ello, ya algunos teóricos -entre los que se incluye Álamos- habían señalado la necesidad de hacer una ciencia de la política, y en Tácito encuentran su mejor aliado.

Ciencia es la del gobierno y Estado; y su escuela tiene; que es la experiencia particular; y la lección de Historias, que constituye lo universal (...) Ciencia pues será ésta, que nos enseñará a proceder en la vida, y casos della, y sus pronósticos y remedios (Álamos, *ibid.*, pp. 34-35).

Este historiador clásico contiene las dos condiciones para hacer ciencia en su caso a través de la historia, en el de Álamos a través de la historia, pero para la política; en él se aúnan la experiencia y la razón: la experiencia que aporta la historia y la capacidad racional de acomodarla al caso presente, de modo tal que la política se haga según vagos instintos, intereses subjetivos o cuestiones de moral providencial, que es -según cree Álamos- lo que tiene perdida a España. Pues bien, realmente es en el maquiavelismo -al que dedico el siguiente epígrafe- donde se sistematiza esta política racional al margen de sentimientos, pero es gracias a las enseñanzas de Tácito como se logra introducir un maquiavelismo encubierto, es decir, la innovación disfrazada a la que antes me referí. De esta manera, los escritos seguían siendo polémicos, pero pasaban la censura; esfuerzo que merecía la pena, con tal de captar la política desde un planteamiento racional.

Pero antes de seguir con la explicación, recorramos la historia de la introducción del tacitismo. En 1515 se publican las obras de Tácito en Roma cuyo interés se centraba en su sentido positivo de técnica capaz de modificar las conductas, por medio del ejemplo histórico, pero no como denuncia soterrada. Su imitador español será, entonces, Saavedra Fajardo; aunque su verdadera introducción en España vendrá tras la publicación en Amberes de la obra de Justo Lipsio, 59 años más tarde. Ya en este momento, la intención española es otra; ahora lo urgente es evidenciar la crisis hispana y dar medios para la conservación de los bienes que aún perduran, y este va a ser el intento de los arbitristas y estadistas primeros. Con retraso respecto de Europa, pero el tacitismo formaba, por fin, parte de España.

Y no avrá sido vano, ni sin provecho este trabajo mío; pues, aunque tarde, avré venido a saber, y enseñar entre nosotros, y los de nuestra nación, y por ventura de los primeros dellos, que éste es el fruto de las historias, y aquello mismo, de que dize Justo Lipsio [...] (*ibid.*, p.32).

Fundamentalmente, este movimiento cobró importancia durante la segunda contrarreforma -como ya apunté-, puesto que la asociación de estos teóricos con el maquiavelismo hizo que se alzara una corriente antitacitista de gran potencia. La España tradicional empieza a tener un fuerte contrincante en la España europea, en la que se resiste a quedar anclada en el pasado. En este sentido, sería muy interesante perseguir las relaciones que surgen de comparar el tacitismo con el neoestoicismo y con el erasmismo. Si al erasmismo, en su forma de racionalización de las costumbres, le unimos el tacitismo, como racionalización de la política, se descubre nítidamente la intensidad con la que pregna Europa este movimiento. Estas correlaciones están con todo rigor expuestas por el profesor J.L. Abellán, a través del cual se puede observar cómo, pese a todo, las fuentes clásicas -en este caso el estoicismo- no cesan de nutrir al pensamiento europeo en cualquier época.

Pero volvamos a la recepción del tacitismo en la Península, y más concretamente a su consideración por parte de Álamos. En él se puede apreciar un proceso de captación del tacitismo, que va desde lo que yo he dado en llamar nivel negativo hasta el que denomino, nivel positivo. Álamos, a diferencia de Antonio

Pérez, se nos presenta ya como un teórico del tacitismo y no tan sólo como un hombre de experiencia política. Este hecho le permite tomar con más tiento las ventajas o desventajas de este movimiento. Al hilo de su propia trayectoria vital, se puede distinguir una primera etapa en la que, como otros consejeros, recurre a los autores antiguos en general para exponer sus ideales, y en particular, se escoge a Tácito para sustituir el pensamiento del Maquiavelo maldito. En una segunda etapa, Álamos se despegas de sus contemporáneos y da primacía a la doctrina de Tácito sobre la de Maquiavelo, al cual condena expresamente, siendo éste uno de los motivos de desunión con Antonio Pérez, al que rechaza desde la cárcel; a partir de entonces comienza un periodo de silencio que se romperá, tras la muerte de Felipe II, con la publicación de su *Discurso político al rey Felipe III*. La vuelta definitiva a Tácito se da ya con Felipe III en el trono: Álamos publica en 1614 el *Tácito español ilustrado con aforismos*. Con la interpretación de Tácito, Álamos de Barrientos, busca fórmulas para salvar su patria, la Monarquía, acosada por múltiples enemigos. Su interés ya ha dejado de ser Antonio Pérez y quien le importa ahora es la política del monarca principiante al que le sobreviene una España en crisis. Descarta desde el primer momento las soluciones morales, es decir, abstractas, a las que se ha acostumbrado el catolicismo reinante. Para Álamos, las soluciones adecuadas a un tiempo de crisis pasan por aceptar que, a peligros concretos, medidas concretas, y esto significa exclusivamente, la reducción de lo justo a lo que salva, siendo así lo injusto, lo que pierde, sin más. El pensamiento ha de corresponderse tanto con la realidad evidente como con la acción resolutoria. Como comentaré en el siguiente punto, la Razón de Estado se debe asentar, únicamente, en el interés concreto, todo lo demás está fuera de la política.

Es a partir de la lectura de Tácito, cuando surge el caudal de opiniones sobre el mundo de “lo político” que, en forma de aforismos derivados de la narración tacitiana -en estilo, por decirlo con la época, conceptista-, Álamos propone como “doctrina de Estado”; es el texto histórico el que sugiere el grueso de estos comentarios, centrados especialmente en una premisa: de unas mismas causas suceden ordinariamente unos mismos efectos, por tanto, es lícito trasladar todo dato pasado al presente, si en ambos casos la causa es similar. Así, se sigue fácilmente el mejor de los consejos para los poderosos: *conocer para prevenir, prevenir para vencer*, es la regla de oro para un éxito nacional y la misión del conocimiento histórico que Álamos -al igual que Maquiavelo, en este caso- se propone; es un conocimiento dirigido al bien público. Sin embargo, esta buena voluntad -dicho sea de paso- se desatiende enteramente, y sólo habrá que esperar un cuarto de siglo para que se confirmen sus malos presagios. Entonces, recapitulemos para

terminar: es el estilo oscuro o ambiguo lo que caracteriza las alusiones, en el s. XVII, a Tácito; por estética, por temor, por represalias, pero sobre todo y especialmente por enumerar otras formas pasadas, pero mejores, de política. Así, frente al pensamiento político español identificado con una concepción moralista, es decir, como mera aplicación del sistema agustiniano de virtudes cristianas, carente de originalidad y realismo político, la influencia del impío Maquiavelo va a acabar con la tradicional *política ancilla moralis teologiae* en la que España se había quedado, y todo ello pasado por el filtro del tacitismo racional.

5. Polémica del maquiavelismo y teoría de estado

Me dispongo ahora a analizar dos de los conceptos que, junto con el anteriormente definido de “tacitismo”, conforman la base primordial del paradigma filosófico de Álamos; son los de “maquiavelismo” y “teoría de Estado”, demasiado estrechamente vinculados como para establecer una clara división. Trataré, no obstante, de comenzar por el “maquiavelismo” aparte de la “teoría de Estado”.

El maquiavelismo ha sido definido de muy diversas maneras: como remedio frente a la crisis, como pura “teoría malvada” o simplemente como doctrina “típicamente italiano-renacentista”. En España, vigente aun la idea de que la política debía servir a la ética, el maquiavelismo era la más clara contraposición al recto catolicismo tradicional.

Y así me parece que de él -el Pontífice-, si se revolviesen las cosas, no se puede esperar socorro ni favor cierto; sino cuando más que sirva de apaciguar, y que con esta excusa que siempre tendrá para no declararse, se arrima al que fuera más poderoso, como las más veces hemos visto que lo han hecho los Pontífices pasados [...] (Álamos, 1990, p. 49).

Sin embargo, una élite intelectual sí alcanzó a ver algo positivo en esta doctrina. Álamos es el caso más significativo; entiende que si antes, cuando había una política realista, se escribía una doctrina política moralista; ahora que no existe tal realismo práctico, se debería aprovechar para escribir una teoría realista. Así pues, Álamos se instala como “lo más parecido” a Maquiavelo en España, lo cual no significa que adopte como suya la totalidad de sus propuestas. Un caso claro

es el elemento quizá más frágil, y desde luego por el que es más denostado, del maquiavelismo, a saber: su desprecio radical al moralismo. Así como don Baltasar entiende que no es admisible que en tiempos de crisis se manifieste una total impotencia ante la indomable realidad, sólo amortiguada por buenas palabras o con moralismos, tampoco ve con buenos ojos que en casos donde la moral resuelva el problema, no se ponga en la práctica. Por consiguiente, lo que nuestro autor toma del maquiavelismo es la puesta en marcha de la teoría, del “realismo político”, y en España él es pionero. Según esta teoría habrá que gobernar según dicta la Razón de Estado, y el arte de gobernar consistirá sencillamente en la defensa y engrandecimiento del Estado.

Históricamente, el maquiavelismo ha sufrido fuertes ataques desde frentes muy diversos. La reacción antimachiavélica vino por parte tanto de católicos como de protestantes, con especial fervor entre los hugonotes franceses. El pensamiento más criticado será el de una concentración de poder omnímodo, aniquilador de poderes intermedios y sin justificación necesaria. Un personaje como Bodino habla incluso de que las normas de este gran poder no le vincularan a él personalmente y propugna un estado más humano que el de Maquiavelo, tendente a la burguesía. El mayor problema que Bodino encuentra en Maquiavelo es su ignorancia. En definitiva, el mayor punto de desacuerdo de los hugonotes con el maquiavelismo se hallaba en el empirismo en el que fundamentaba su teoría. Francia estaba en un difícil momento histórico ante la reciente pérdida de unidad espiritual, pero desconfiaba de la capacidad resolutive de la Razón de Estado autónoma. El odio a Italia desde la Corte y la falta de erudición que encontraban en los textos del florentino, fueron razones más que suficientes para -sirva esto como mera anécdota- que en la Noche de San Bartolomé se rindiera un homenaje, antimachiavélico, a los hugonotes muertos.

El caso del antimachiavelismo católico va por derroteros completamente distintos; no en vano entre ellos también estaban enfrentados. Como dato inevitable hay que advertir sobre la condena que el Índice de la segunda Contrarreforma, aplicó a Maquiavelo. Además, se daban ataques concretos como el de atribuir a la perversidad de los consejos machiavélicos todos los errores de los gobiernos; al tiempo que Campanella tachaba a la doctrina del florentino de: superficialidad que sólo valía para el uso de pequeños tiranos con insignificantes problemas. Pero, con todo, cabe señalar que los católicos sí aceptan, defienden, una de las tesis machiavélicas: la de un príncipe absoluto, puesto que les resultaba muy conveniente a sus intereses; eso sí, defensa ésta barnizada del más puro estilo tacitista.

La historia del antimaquiavelismo es más prolongada; citaré sólo un par de ejemplos ya que extenderme en ellos sería salir mucho de la época: en el s. XVIII puede señalarse a Voltaire y en el s. XIX a Hegel.

En España, el maquiavelismo es entendido, en general vagamente, como una concepción tiránica del gobierno. En contra de este sentimiento se encuentra, en solitario, una corriente intelectual para la que lo decisivo es asentar la política sobre datos empíricos, encaminándola hacia un cientifismo; idea ésta que escandaliza al sector político convencional. La dualidad es palmaria: por un lado, la tradición cristiana que defiende un destino individual del hombre; por otro, la concepción europea o europeísta, es decir, moderna: modelo del gran Leviatán. En la Península, fue admitido como escritor político, pero desde el anatema de 1559 los recelos aumentaron hasta su prohibición. En un primer momento se identificaba a Maquiavelo con el espíritu de la Reforma. Además, un arte político que se asienta al margen de las categorías aristotélicas de Justicia y Sensatez, debía abandonar igualmente la concepción religiosa; ha de notarse que esta segunda crítica está formulada desde una interpretación absolutamente disparatada de Aristóteles, es decir, desde el Aristóteles platonizante y cristianizado de Santo Tomás. En tercer lugar y último, denuncian una imperdonable falta de fidelidad a la enseñanza de la Iglesia, crucial para la educación de un príncipe si ha de defender la cristiandad.

Ante este rechazo manifiesto, no es de extrañar la reacción de todo defensor de esta tesis, resolviéndose en lo que se denominó maquiavelismo vergonzante, o dicho más claramente, “tacitismo” con el cual, aunque no se exprese libremente, al menos se expresa.

Finalmente, en medio de este caos teórico, lo que se distingue en España son tres grandes tendencias: la de aquellos que siguen el modelo tradicional; la de los que comprenden la necesidad de cierta autonomía política sin llegar a decantarse por la constitución de una ciencia autónoma; y aquellos que promueven la creación de una rigurosa ciencia política, condenando los sentimientos éticos a la vida privada de cada cual. Álamos de Barrientos forma parte de este tercer grupo; aúna -como gran conocedor y comentador de Tácito- el empirismo metódico y la erudición política, sobrepasando pues, tanto la ignorancia de Maquiavelo como el burdo antimoralismo de los seguidores de éste, llegando a resultar juicioso consejero en opinión de su censor, Covarrubias, el cual le otorgó sin reparos el *nihil obstat*.

Los estudios de Filosofía moral sirven mucho a los hombres grandes, para entrar en la administración de la República, más firmes y enteros contra los sucesos causales della (Álamos 1987, vol. II, pp.825, af.H.IV.19).

Si nos detenemos ahora un instante en las conclusiones acerca de la política que se derivan de *El Príncipe* y, sobre todo, en el método de investigación que propone, veremos que tampoco se trataba de tesis tan escandalosas. En rigor, se limita a prevenir sobre la experiencia actual mediante el continuo aleccionamiento de la experiencia antigua, pasada. El método científico es tan elemental como: calibrar las experiencias a dos niveles; primero observar la realidad circundante, esto es, “lo que ocurre realmente” y, acto seguido, observar la realidad que fue en otro tiempo, es decir, “lo que ocurrió realmente”. Y, por medio de la inducción de elementos paralelos en la historia, podemos entonces extraer las reglas generales, a partir de las cuales, cualquier príncipe puede poner en marcha su política práctica.

El dato, pues, fundamental es la experiencia, o bien con carácter personal (participación de un mismo agente en situaciones repetidas), o bien con carácter objetivo, impersonal (memoria histórica de una serie de repeticiones sobre la misma situación, para saber qué soluciones se pueden dar). Esta segunda modalidad de un criterio de verdad que niega la posibilidad de una verdad absoluta, puesto que toda verdad debe ponerse a prueba antes de considerarla como tal. Esta es la función práctica del empirismo: a través de él se controla la realidad actual de los hechos con un único instrumento como denominador común, la repetición de situaciones. Sin duda, en este modelo está la grandeza del maquiavelismo, y en ello, quizá, también hay que ver la huella inigualable de Aristóteles.

La grandeza del empirismo de Maquiavelo chocaba con el desprestigio que en la época se cernía sobre él. La experiencia -dicen sus detractores- proporciona el conocimiento de cómo suceden los hechos, es decir, un conocimiento de segundo orden si se le compara con el de la Ciencia -en el sentido, ahora, de *episteme*-, esto es, un conocimiento superior que encuentra la causa misma de las cosas, de los hechos. Sin embargo, en ese “cómo” es donde reside lo valioso de este saber; se trata del conocimiento, no de la substancia incapaz de sacar al príncipe de apuros, sino de la función, es decir, de datos útiles para la práctica de la política.

Aun el que ha provado principalmente adversidades, siendo hombre de buen entendimiento, siempre imagina, que en las prosperidades no ay menos peligro, y conociendo la inconstancia de las cosas humanas, usa dellas con ánimo moderado, como persona que vive temerosos de lo que tiene tan conocido por experiencia (*ibíd.*, p. 662, af.170 HI.).

Álamos, en paralelo con Maquiavelo, lo que se pregunta es: *cómo* se adquiere el poder y *cómo* se conserva, al margen de discursos morales y de justicia; y con las respuestas configura su “doctrina del Estado”, eso sí, del príncipe cristiano (de lo que nunca se habla es de ateísmo). Claro que tampoco se puede exagerar su eficacia. Los propios teóricos son conscientes de la existencia de otro elemento perturbador que debe ser regulado. Me refiero a que, al trabajar con hechos empírico-políticos, se debe tomar en consideración que tras cada intento de dominarlos hay un hombre-agente al que también hay que controlar, con su lado emocional, subjetivo, contingente. Así pues, otro paso en la investigación ha de ser el análisis de la naturaleza subjetiva, a fin de conocerla y controlarla, encauzarla según lo que son y lo que hacen, nunca lo que deben hacer (tampoco aquí puede intervenir la moral). En este sentido, Álamos configura todo un cuadro de variables posibles en el comportamiento humano: la que depende del territorio natal, la que varía según la constitución físico-moral, la que integra el factor familiar y las características humorales (consanguinidad y educación); y, por último, la que depende de saber distinguir entre los amigos y los enemigos (ésta tomada directamente del concepto de malignidad natural de Maquiavelo). Con esta relación de afecciones humanas, no se pretende conocer el ser del hombre sino proporcionar a la ciencia política las variables con las que todo carácter, aunque varíe, volverá a su naturaleza originaria.

El principal remedio para sossegar vn motín y levantamiento, y persuadir lo que se pretende, es, conocer la fuerza de los afectos del ánimo [...] (*ibíd.*, vol. I, p.81, af.184 AI.).

Se trata, en definitiva, de mero pragmatismo, donde el ideal no es la Justicia con mayúsculas sino la utilidad probada mediante ejemplos y que, finalmente,

va a ser la que decida los discursos de Estado. La historia es maestra de la vida; la naturaleza humana es invariable; y la política se reduce a sencillas acciones humanas.

Ahora bien, hasta aquí la teoría maquiavélica parece servir sólo en caso de que el rey conozca el problema y deba resolverlo para mantener su poder; pero también cabe la posibilidad de que se fragüe ocultamente una conspiración. Maquiavelo también tiene respuesta para ello. En primer lugar, advierte de la peligrosidad tanto para el conspirador como para el príncipe, y pasa a dar razones. Si el referente es una conjuración individual se deberá considerar lo imprevisible del hecho puesto que cualquier particular resentido puede actuar, y hacerlo con tanta vehemencia que ni su vida le importe con tal que la empresa sea exitosa. La única defensa frente a éstos es la previsión del ataque; y la única esperanza el que son pocos los que dan su vida por algo. Lo mejor, pues, es no producir odio entre el pueblo. Mas también se puede dar el caso de una conjuración colectiva. Estos sí son previsibles; pero, por ello, muy peligrosos ya que ocurren desde el círculo más cercano al rey; descubrirlo depende de lo bien que guarden el secreto, pero aun así, el rey siempre fracasa: si prospera, el rey morirá; si resulta fallido, siempre se desconfiará del rey. Cuál es el consejo de don Baltasar: no crear ocasiones imprudentemente, ya que es mejor prevenir que tener que curar. El secreto está en compaginar la desconfianza general y la buena reputación; que si se pierde cuesta mucho recuperarla, luego para conservarla es lícito incluso los discursos supuestamente morales. La reputación se identifica con la eficacia, y la eficacia necesita del distanciamiento, el éxito en las empresas y el secreto de todo lo que vaya mal.

La rebelión quando está en sus principios, y no ha cobrado fuerças, puédese remediar más fácilmente, aunque entonces se conoce con dificultad: pero después que se ha descubierto, y echado raíces, es dificultosa su cura (*ibíd.*, vol. II, p. 665, af.187 HI.).

El maquiavelismo no es lo mismo que el tacitismo; mientras este último independiza la ética de la política, el primero la subordina. Sin embargo, ambos tratan de solucionar la nueva sociedad desde una razón natural. Ahora veremos cómo la “teoría de estado”, sin tampoco identificarse con el “tacitismo” ni con

el “maquiavelismo”, trata, igualmente, de conseguir el mismo fin con similares medios.

Antes de pasar a definir la “Razón de Estado” como tal, es preciso preguntarse con algún detalle, qué es “Estado” y de qué modo lo piensan los autores del s. XVII. Con el paso de la historia, el concepto de Estado se ha ido transformando en la misma medida que lo hicieron la sociedad, la ideología, las fronteras, etc. En la Antigüedad, el Estado (la *polis*) es la mejor forma de organizar la sociedad, en perfecta conexión armónica con la justicia. Con la entrada de la Edad Media la temporalidad del Estado en la tierra pierde su importancia puesto que la Justicia está ahora en el nivel supremo de lo espiritual; la Ciudad de Dios es la que todo hombre espera. El Renacimiento supone una relajación de esta dicotomía, puesto que, aunque la Iglesia sigue predominando sobre el Estado, se sitúa ahora mucho más en la realidad terrena. Finalmente, el Estado moderno -el que se está fraguando con Álamos de Barrientos- se consolida como una colectividad objetiva con plena autonomía: el Poder es del rey, pero su poderío es el reino, y éste es material y, por tanto, contingente. La mentalidad moderna, pues, adquiere ya un sentido dinámico, pero manteniendo el estatismo consistente en un único objetivo: conservar el poder, conservar “lo estado”; el elemento dinámico, la aceptación de la contingencia, dará la posibilidad de aumentar ese poder estático... pero también de disminuirlo o perderlo. Por eso el Estado es ahora un artificio, por eso el político ha de ser un técnico del buen hacer político, un experto en el arte del Estado.

Detrás de las directrices de este estado moderno, se puede apreciar también un cambio. Si bien en un primer momento la actividad política se halla subordinada a la Iglesia, sobre el poder soberano del Estado; más tarde, con la renovación aristotélica de Occidente, la potestad eclesiástica sobre la civil, ambas provenientes de Dios, va transformándose en una defensa del poder laico autónomo, a saber, el Estado Absoluto. El poder compartido entre Iglesia e Imperio entra en crisis; en Maquiavelo se ve clara la inversión: el Estado debe ser ajeno a la Iglesia. Frente a este pensamiento innovador, desde la Iglesia se sigue apostando por la superioridad papal sobre los reyes, y del “deber ser” sobre el “ser”; el Concilio de Trento no deja dudas al respecto. El panorama es, entonces, una Europa unida sobre las bases del Estado Absoluto regido por el consejo de la “Razón de Estado”. El Estado no es más que una realidad natural, y en sus decisiones no cabe la moral. Y en el polo opuesto, un imperio en decadencia, que como único estandarte le queda el catolicismo; lo espiritual sigue envolviendo, para España, lo temporal; la razón y la fe no están reñidas.

Pues bien, es una pequeña parte del espectro intelectual español el que mira a Europa, y es ese reducto donde Álamos se inscribe y donde la noción de Razón de estado cobra toda su fuerza. Dos son ahora las nociones clave: la conveniencia de estado, se ha de actuar con prudencia para conservar las posesiones; y la razón de estado, consiste en la efectividad de ese poder objetivado que es el estado, o dicho de otro modo, en ser susceptible de mantener la vigencia de sus normas.

Que nunca los príncipes grandes, dice mi maestro, se dejan llevar tanto de la pasión, que atienden más a la venganza y cumplimiento de ésta que a lo que conviene a la conservación de su Estado; y que jamás tuvo suceso próspero resolución hecha con pasión [...] (Álamos1990, p. 55).

Dicho esto, qué podemos entender por Estado en el s. XVII; pasemos al concepto mismo de Razón de Estado. “Razón de Estado” es una noción de la que tenemos noticia, por vez primera, en la *Oración* de Monseñor Della Casa a Carlos V en la catedral de Bologne; sin embargo, quien le da la relevancia que para este artículo tiene es Maquiavelo y, a través de él, Álamos de Barrientos. “Razón de Estado” comprende una serie de ideas que, en una visión de conjunto, no resultan claras. La idea básica presenta un obrar político que actúa al margen de la moral y en plena autonomía respecto de los valores de la Iglesia, como he venido repitiendo a lo largo de todo el trabajo. Es una técnica en busca de una ley, de un logos que englobe todas las posibilidades en cada alternativa política; dicho claramente, es una pretensión de ciencia, pero de ciencia -en terminología aristotélica- no apofántica ya que de las acciones humanas no se puede pedir necesidad, universalidad, perfecta regularidad; se tratará, más bien, de una ciencia humana con el mayor grado de acierto posible. El fin es el éxito político, y esto es lo que esta técnica enseña a conseguir.

Con todo, caben matizaciones a esta definición; hasta aquí tan sólo ha hablado Maquiavelo; ahora bien, cuando una noción llega a ser tan potente lo mejor para enfrentarse a ella es tergiversarla desde dentro... Así pues, la Contrarreforma se apunta también a las filas de la Razón de Estado, pero introduciendo en ella el virus más dañino: la moral. Considerar, así, que hay una buena razón de Estado, esto es, la que se subordina a la religión, y una mala razón de Estado, a saber, la de su creador, la de Maquiavelo. Para el florentino, la guía de la razón de estado

era el interés, y éste se contraponía absolutamente a la prudencia, a la moral; era, sin más, la autoridad conveniente a aumentar lo que se poseyera. Elabora una regla que se adquiere por enseñanza de la historia política; y se considera como punto de referencia, la naturaleza humana. Esquemáticamente, se podría decir que la buena contiene, además de la prudencia civil, las virtudes morales, y así configura una verdadera regla de gobierno; y la mala sólo se guía por su utilidad privada, sin atender en absoluto a Dios.

Sin embargo, en este contexto se forma una postura moderada. Éstos consideran a favor de la razón de estado para el príncipe, el hecho de que pueda gobernarse según una regla recta, lo cual es conveniente. Además, no se debe olvidar que un puesto divino como el de monarca absoluto, ha de mantenerse cueste lo que cueste. Y, por fin, influye también que la mayoría ya esté utilizando esta táctica. Ahora bien, en contra existen también algunos datos; como la mayoría ya lo lleva a cabo, se sabe que con ella se cometen injusticias; además, en ocasiones se decide contra la religión (y ya apunté que en ningún caso se habla de ateísmo); y, por último, la mayoría entre los que se sirven de ella son considerados tiranos.

Pena justa, que en esto no hay que poner duda de sus excesos y delitos, pero no conveniente en buena razón de Estado, por la cual se permite perdonar a los delincuentes verdaderos, o por lo menos disimular con ellos hasta que acaben después con diferentes ocasiones [...]

Pero no por esto se entiende que pueda haber razón de Estado por la cual se permita castigar a los inocentes, que ninguno hay del justo y religioso, y cuál ha de ser, que lo excuse (*ibid.*, p. 23).

Así que la solución más próxima a lo mejor ve preferible incluir la moral, aunque no de un modo excluyente; esta sería la postura moderada. Este mismo conflicto es el que Álamos se encuentra, y su final determinación es clara (y posiblemente inducida por la gravedad en la que ve sumida a España): hay que llevar a la política hasta la forma de una ciencia estricta; el arte de gobernar puede conformarse como una técnica de procedimiento inductivo por medio de ejemplos históricos que tendrán su provecho en el presente. Pues bien, ahora que la

postura de Álamos está bien definida, hay que preguntarse por los instrumentos con los que cuenta, los factores que influyen y, en fin, la metodología a seguir.

Como antes apunté, el conocimiento de los afectos humanos es pieza clave de su sistema. Mediante su análisis se pretende generar reglas universales de la conducta humana, en lo que se refiere al reducido mundo político. Para este conocimiento de la naturaleza humana, Álamos hace un particular uso de la historia puesto que, en cuanto a la conducta humana, no puede ser infalible. El modo de ser en la antigüedad -pongamos por caso- puede ser guía de las costumbres del presente y futuro, pero no estricta. Se aprecia ya la imposibilidad de hacer con ello una ciencia rígida. Es mediante las categorías que configuran las inclinaciones naturales del hombre, como se producen ciertas leyes -consideradas naturales- que, en principio, gobiernan nuestra conducta; a lo cual se deben sumar las dos modalidades de facetas de la naturaleza misma y la aparente, es decir, dependiente de circunstancias transitorias. Esto hace que para la aplicación en la práctica política haya circunstancias exclusivas de un suceso concreto. Son los afectos naturales los únicos que, con el paso del tiempo, jamás varían.

Y con esto se junta que como el cuerpo humano, sujeto de suyo a enfermedades, está en mucho peligro de que, lleno de mal humor, no le acabe del todo la primera enfermedad que le diere, y que despertara y moviera aquella abundancia de los malos humores que no se ve ni conoce mientras está sano [...] (*ibid.*, p. 11).

Álamos pretende que no toda la realidad terrena sea un mundo caótico de apariencias; sino que -admitiendo que existe la variabilidad- se discernan los elementos permanentes del hombre. Sólo así cabe una legislación política rigurosa; sólo así el político podrá enfrentarse con éxito a la contingencia; sólo así la técnica de la *polis* será capaz de armonizar los afectos permanentes y los pasajeros.

Pasando a otra cuestión, Álamos distingue entre tres órdenes formales de experiencia en su tiempo para delimitar exactamente la que a él le interesa. Estos tres tipos son: la del estadista; los ejemplos, sin más; y la historia propiamente dicha. La experiencia del estadista es la que, en su opinión, reúne todas las condiciones puesto que en ella se engloban tanto los ejemplos como la historia

en un uso político racional. Esta figura del estadista, a su vez, se concreta en cuatro arquetipos: el hombre de Estado, que se basa en la experiencia personal; el empírico político o gobernante, es decir, el tacitista riguroso; y el gobernante, que inspira sus actos en la historia. El cuarto arquetipo, finalmente, es el teórico, cuya pretensión es fundar sus acciones políticas sobre premisas únicamente racionales. De este último desconfía enteramente Álamos puesto que no cree que, en materia política, se pueda llegar a conclusiones cabales sólo por vía racional. De todo lo que se dice es necesaria prueba, regla que el racionalista no puede seguir. Se deben compaginar la historia y los ejemplos y, de este modo, el mismo proceso irá descubriendo las propias causas en el pasado. Y así la tesis se podrá llevar a término; bastará con imitar el suceso pasado en función de los efectos ya conocidos de esas causas, en el caso de que su valor coincida con el deseado. Cabe la posibilidad de hacer uso de las causas pasadas sólo para hallar ejemplos, y en ese caso sólo obtendremos efectos. Pero también existe la posibilidad de usar las causas como fuente de prudencia, entonces lo que importan realmente son las causas mismas.

El gran dilema del político barroco se juega entre la teoría y la práctica; por lo general es un sujeto irresoluto en el obrar, carece de capacidad para unir la experiencia y la razón, la prudencia y el saber. Álamos le va a proporcionar un método: de los efectos y sus causas, dados por los ejemplos y la historia, se inducen reglas generales; en un momento concreto, el gobernante debe deducir de esas reglas generales -labor del teórico- una solución tentativa -labor del monarca. La solución se somete a prueba; en caso que se confirme la solución, se podrá llevar a la práctica; en caso contrario, la solución habrá de ser modificada. Pero esto puede llevar a engaños; lo que hay es validación o no, pero nunca falsación ya que las reglas probadas son inmutables en tanto que lo es la naturaleza humana; la validación es respecto de la coincidencia de situaciones, no sobre la regla misma; es decir, lo que fallan son las circunstancias. Y, consiguientemente, la ecuación resultante es: inmutabilidad de las reglas + mutabilidad de las circunstancias = resultado probable (no ciencia estricta).

¿Cuáles son, pues, las condiciones de posibilidad de una ciencia política? Álamos las resume así: en primer lugar, ha de tener su propio terreno de verificación para sus principios-guía; y, en segundo lugar, ser susceptible de aplicación del método inductivo-deductivo, lo cual, a su vez, exige ciertas condiciones: unos principios generales para, con ellos, causar los efectos observados; en el caso que nos ocupa, esta condición quedará salvada por la gobernabilidad según leyes universales de la naturaleza humana. Además, se ha de aportar un principio de

uniformidad de la naturaleza; ya está dicho: los efectos que su naturaleza produce son constantes sincrónica y diacrónicamente. Y, en último lugar, han de darse los efectos esperables; lo cual ocurre, y así se conocen, a través del pasado y de las experiencias presentes. Con estos elementos, la inducción se describe del modo que sigue: la ciencia debe asentarse sobre principios -por tanto, Álamos no acepta como ciencia ni la especulación pura, ni el empirismo puro-, ahora bien, estos principios se generan *inductivamente* por medio de la historia (recordemos: experiencia de tercer orden). Y la deducción se describe: si entendemos la política como una ciencia, es en la práctica de ésta donde se deducirán los efectos, las consecuencias, en forma de decisiones.

“La verdadera ciencia es la confirmada por la experiencia” (Álamos 1987, vol. I, p. 64, af.84 AI.).

La estructura del pensamiento de Álamos resulta -después de lo ya comentado- de una claridad meridiana, fácilmente asimilable y muy sensata en la práctica. Pero quizá demasiado. Hay autores contemporáneos suyos que no opinan igual. El caso de Antonio López de Vega, sin ser muy conocido, es muy característico. Incide en la ingenuidad del razonamiento de Álamos; para él, el que un ejemplo histórico pueda alterar una decisión real, política, es una fantasía; además no confía en la repetitividad general de las situaciones, confía más en la mutabilidad de las circunstancias. Por su parte, Hobbes se muestra contrario a una ciencia política puesto que una técnica basada en la prudencia sólo puede llevar a probabilidades estadísticas, nunca a certidumbres. Es evidente que el peso de la ciencia matemática, geométrica, exacta, de la modernidad es demasiado contundente para la doctrina de Álamos. Su situación de político moderado, ni tacitista extremo ni cientifista riguroso, defensor pues de la ciencia de la contingencia, no está bien visto en su entorno; quizá Leibniz, desde su necesidad hipotética, le hubiese entendido mejor. Álamos es consciente de que el libre albedrío del monarca hace del cálculo político algo imposible de vaticinar con certeza; sabe que la ciencia política -como todo discurso humano- no es infalible; en fin, reconoce que sólo bajo el supuesto de la inmutabilidad de la conducta esencial humana, se puede llegar a afirmar que la política es una ciencia, una ciencia contingente: las causas son bien conocidas, los efectos pueden sorprendernos.

Cómo practicar, en definitiva, la razón de Estado. El ejemplo de Álamos es el de su príncipe, un príncipe católico. Siempre que pueda, el monarca, debe ajustarse a los imperativos morales, es decir, religiosos porque -y esto es lo que me interesa señalar- la Teoría de Estado no significa practicar el mal como sistema.

Sin embargo, cuando surge un “estado de necesidad” la misión del gobernante es “mantenerse” en la situación límite y saber actuar: si la amenaza viene desde fuera, tendrá que luchar; si es interna, cabe una solución técnica al margen de la moral, entonces entra en juego la “teoría de Estado”.

6. La vinculación de ética y economía: Álamos de Barrientos como primer teórico europeo de la “Economía política”

Hasta aquí, hemos visto -además de una larga pero necesaria introducción histórica- la visión ideológica de Álamos, sus propuestas políticas más inmediatas, su gran teoría del Estado, sus adhesiones a ciertas corrientes que venían de Europa..., pues bien, llegado es el momento de abordar, primero el punto que culminará la explicación estricta del personaje -tras esto sólo me restarán las conclusiones-, pero también el epígrafe en el que se puede entender cómo Álamos, a la vez que es un personaje indudablemente europeo, no deja de conservar un trasfondo propio de católico español. Se trata de analizar la teoría económica de Álamos como vanguardia europea, en la que deja deslizarse la inevitable moral. Frente a Álamos, y como estricto contemporáneo, se podría poner a un Hobbes, cuya concepción del Estado abandona ya toda cautela para la política efectiva. Sería muy interesante rastrear aquí los rasgos distintivos de la moral católica y protestante, respectivamente, y sus influencias sobre la política; sin embargo, me centraré en Álamos, “economista” suficientemente rico por sí mismo.

En primer lugar, habría que decir que en Álamos el programa es muy claro en su forma teórica -con los tres puntos anteriores, lo he pretendido mostrar-, ahora bien, la peculiaridad que hace de éste un político algo inclasificable es su moderación política, desde el punto de vista práctico. El campo de la moral siempre tiene un hueco de entrada, aunque sea pequeño, en la vida pública. Veamos sus razones. En lo que se refiere al modelo de saber ya no caben dudas: es un saber de carácter empírico, esto es, dirigido al conocimiento histórico, pero no puede olvidarse su interés por el conocimiento de los hombres (sus pasiones, sus efectos, ... su subjetividad), y finalmente se da un conocimiento político completo, dedicado al conocimiento, no del ser del hombre sino de su dominio. Así pues, se puede denominar “realismo político” si consideramos su literatura acerca de la razón de Estado, ... pero, teniendo siempre presente que una condición necesaria es que cualquier teoría debe poner a salvo la libertad humana. El precio,

pues, que se ha de pagar por el mantenimiento del poder nunca podrá rebasar la dignidad del ser humano.

De la misma manera que hemos denominado a Álamos realista político, admite la calificación de “realista económico”. La economía como regla general es el pilar central de la política de un país; en la España del s. XVII, esto es, en una España “en números rojos” -valga la expresión-, lo es con mucha más razón. Las actitudes que caben ante tal situación se distinguen a la perfección en la España del momento. Por una parte, Álamos pasa por ser un catastrofista para los más cercanos al poder, mientras que, en su opinión -y según la historia ha demostrado-, es un realista. La parte contraria, es decir, los que le desautorizan, forman el grupo de los arbitristas de la corte, cuya política era más bien fantasiosa y conservadora. El paralelismo casi total con la España actual -dicho sea de paso- hace pensar que ahora sólo nos queda oír hablar a la historia...

En lo económico, los objetivos que Álamos se propone enderezar son fundamentalmente de tres órdenes. Los dos primeros serían los impuestos y el círculo de negociantes demasiado bien asentados en la corte. Ambos problemas -en opinión de Álamos- afectan al progreso del país en un mismo sentido y, por ello, su solución apuntará en la misma dirección. El despilfarro de los ingresos estatales se resuelve únicamente mediante una política de austeridad; o dicho con más concreción, la primera medida será no pagar las deudas, negociando su demora o pidiendo su anulación; a eso se le deberá unir un incremento fiscal bien localizado en los bolsillos enriquecidos del país, y de este modo propiciar -incluso en estos bolsillos- un recatamiento en los gastos superfluos, muy habituales entre los parásitos cortesanos.

Es menester mirar mucho, como se permite, que las condenaciones de dinero ya olvidadas se buelvan a resucitar para enriquecer al Fisco: porque suelen ser causa de nuevo aborrecimiento del Príncipe (*ibid.*, p. 482, af.134 A XIII.).

El último objetivo de su política económica es el que se refiere a la supuesta riqueza que viene de las Indias para sustentar la nación, y la política optimista de los arribistas-arbitristas cercanos al poder. Álamos, en esto, se sitúa del lado de los teóricos cuantitativos de la escuela de Salamanca, entre los que se extiende

el pesimismo que producen unas riquezas tan fugaces y efímeras como las americanas. De nada sirve tener el agujero de la mina si el dueño de la plata es otro: se gasta en trabajadores, se gasta en transporte, ... y no se gana nada. Hasta lo que parece bueno en este siglo resulta ir en perjuicio de España. Pues bien, a situaciones límite, soluciones drásticas. Y así lo plantea Álamos a su príncipe católico, empeñado en las razones de tipo moral, heroico, imperialista. Siempre que las soluciones de tipo ético, de buenas palabras, sean posibles, siempre que las situaciones se puedan ajustar a imperativos morales o religiosos, el deber de un príncipe católico es defender los principios de su Estado e Iglesia. Ahora bien, ¿qué hacer si el contexto es tan adverso que se han agotado las buenas formas?... hay que dar paso a la razón de Estado, bien entendido que esto no significa practicar el mal sistemáticamente. La razón de Estado-ya desarrollada más arriba-aparece sólo cuando el problema se identifica con el surgimiento de un “estado de necesidad” en el que “nunca debe temblar el pulso al firmar”.

Quando en un Imperio de diferentes naciones se levanten dos Príncipes, fácilmente se mudan las provincias de un vando a otro con el miedo, y la necesidad que les van poniendo las ocasiones: porque la fe y amor, es lo que entonces tienen menos fuerças (*ibíd.*, vol. II, p. 695, af.371 HI.).

Cuando se llega a este estado, la primera misión del gobernante es mantenerse aun en esta situación límite, hasta analizar la procedencia de la crisis. Si la amenaza es externa habrá que iniciar la guerra; si es interna la solución deberá ser más delicada, la destreza técnica del político se pone a prueba. En este segundo caso, la peor de las decisiones es la vacilación normalmente provocada por reflexiones morales que ya no son oportunas. La vacilación produce tardanza y, en la mayoría de los casos, decisiones con pretensión de término medio. Según Álamos lo primero que se debe aprender es a evitar el término medio; no es extraño que, recordando el esquema ético aristotélico, evite este procedimiento puesto que lo que rechaza es toda ética posible cuando hay mucho en juego. Con la indecisión, pues, lo que se muestra al enemigo es la debilidad interna del estado, ante lo cual la victoria se presenta tan segura que nadie la despreciará; a lo que hay que añadir que la experiencia histórica nos demuestra que el vencedor nunca agradece las facilidades al vencido, sólo se aprovecha de ellas.

Esta irresolución, a la que es demasiado proclive la monarquía hispana, tiene una causa que Álamos señala con toda claridad: al gobierno español le falta independencia para guiar el destino de su nación; la Iglesia y la aristocracia circundante -por no hablar del caso duque de Lerma o conde duque de Olivares- les condicionan muy negativamente. Mediante el discurso de la moral, pretenden la parálisis del país en favor de su buena posición. Sin embargo, como el hombre -en opinión de Álamos- no sabe ser ni del todo bueno ni del todo malo, debe ordenar sus movimientos anulando sus pasiones en pro de la utilidad. Esta tesis recoge con bastante rigor el llamado decisionismo maquiavélico que divide la alternativa política en, o bien se toman decisiones consecuentes y se logra la gloria, o bien se es tolerante con cualquier principio y se consigue la infamia. Visto así, parece en exceso tajante pero sólo si se considera desde los parámetros morales, es decir, si no se atiende a la regla máxima de la praxis política: en situaciones límite se ha de prescindir de la moral. Ahora bien, tampoco se debe entender, por la misma razón que lo que pasa a ser el bien en sí mismo es la crueldad; ésta no es más que la acción antitética al mal comportamiento de un grupo en lo referente al bienestar de la nación. El “estado de necesidad” genera, en este sentido, una superación válida del “imperio de la ley” que, de mantenerse, llevaría a una debilidad de poder tan notoria que produciría el desprecio de todo enemigo, e incluso del experto político que le observara.

El Príncipe nuevo, y embuelto en guerras, no puede proceder en todas las cosas según la magestad del Imperio: que en algunos es forzoso dexarse llevar de la necesidad del estado presente (*ibid.*, vol. II, p. 696, af. 376 HI.).

Estas reflexiones -tan solo apuntaré esta idea- han llevado a algunos estudiosos a relacionar a Álamos con ciertas teorías vitalistas de cuño nietzscheano (cf. Escalante, 1975, 179). Para éstas, como para nuestro autor, la conducta política se debe vehicular en torno a la decisión, no a la discusión sin fin. En mi opinión, la comparación es algo extremada, pero no por ello deja de ser interesante una posible reflexión acerca de la Gran política amoral que propone Nietzsche -claro que éste no espera al “estado de necesidad” puesto que es el que se da siempre- y la política de crisis que Álamos propone.

Como vemos, por tanto, el esquema general, en casos límite se podría concretar en dos enfrentamientos conceptuales: la honestidad contra la utilidad y la moral contra la política sin más, contra la economía en crisis.

A lo largo de la historia, la política general se ha visto arropada por una cierta ética. En el caso de Grecia, la defensa de la polis se hacía en complicidad con un politeísmo civil; la religión nacional formaba parte de las decisiones políticas; la política se servía de la religión de modo útil. Roma hace también una clara distinción entre lo honesto y lo útil: la política tiene sus propias leyes, que sólo en situaciones muy excepcionales se deben rebasar. Sin embargo, el rumbo de la historia sufre un decisivo viraje de la mano del estoicismo e, inmediatamente, con el cristianismo. El intento de moralizar el discurso político tuvo como consecuencia la aparición de problemas de tipo ético en las decisiones de poder. Con el Renacimiento se produjo otro cambio, reconduciendo a su origen laico una de las nociones de mayor raigambre en Álamos: la prudencia. La identificación de ésta con el término medio, entendido como mediocridad moralizada, a causa de la desafortunada interpretación tomista de Aristóteles, había hecho de la prudencia un elemento moral, en lugar de técnico. La prudencia moral es la que vimos rechazar a Álamos; sin embargo, hay otro modo de entenderla. La prudencia se ve en el Renacimiento como virtud al margen de la justicia en el sentido de que posibilita un mal si es a favor de una utilidad común. La razón de Estado puede llegar a sobrepasar la Razón de Justicia. La prudencia es una astuta virtud práctica -y no una virtud cristiana-escolástica- tanto en el Renacimiento como, ya, en el Barroco. La prudencia no es un modo de sabiduría; la experiencia se opone a la especulación; la vida activa no puede identificarse con la vida contemplativa. En definitiva, la praxis exige una dirección “pragmática” del poder.

[...] no quiero que la prudencia y maña de Estado ande sola, pero digo que en todo caso conviene que ésta sea lo primero, y con ella se acude como he dicho y diré a las partes que convenga [...] Y que también le acompañe la prudencia militar, la cual es la metafísica de ella, y por mayor también es parte de Estado (Álamos, 1990, p. 69).

Para Álamos una prudencia sí es útil: la de observar los ejemplos históricos antes de actuar precipitadamente. Hay que saber distinguir una resolución hones-

ta, conocida a priori según reglas, ahora sí, morales, de una resolución útil, en las que la prudencia que exige el momento obliga a mirar la historia; dejar que la historia nos muestre sus ejemplos es la única “ciencia prudencial” (sensatez) que cabe en política. Para los momentos fáciles, para la vida privada está la moral; para la España económicamente arruinada exige decisiones rápidas y, si es necesario, cambios violentos pero cabales.

7. Singularidad e importancia del pensamiento de Álamos de Barrientos: Predecesor del pensamiento “Novatores”

Baltasar Álamos de Barrientos es uno de los más brillantes representantes del humanismo literario político español a pesar de poner por delante una drástica solución política a los discursos tranquilizantes para su pueblo. Álamos es humanista -por decirlo de alguna manera- porque no es nietzscheano -valga el anacronismo. Con palabras del alemán se podría decir que Álamos mata a Dios puesto que elimina a la religión y a la moral de las decisiones políticas críticas; sin embargo, no cree “demasiado humano” mantener en el poder legislativo de un monarca el centro de las decisiones de un pueblo. Por esta razón antes dije que resultaba excesiva la comparación con Nietzsche; por eso Álamos es un humanista y finalmente por eso el pensamiento de Álamos es tan singular y tan nuevo (cf. Escalante, 1975, p.179).

Álamos de Barrientos es un producto cultural del cosmopolitismo que pregna Europa desde el Renacimiento, y que a España llega con dificultad y retraso. De alguna manera, podría presentarse como ejemplo de una España distinta a la que la historia nos transmite; sería una España donde sí ha llegado el barroco europeo y no se reduce a su defensa del catolicismo y la moral. Ahora bien, en mi opinión, hay que decir a favor de la historia que España desde entonces ha ido con retraso y sólo casos aislados, y por ello muy importantes como el de Álamos, configuran una España aparte.

Este capítulo, con todo, pretende estudiar ese pequeño reducto de la España europea en dos sentidos: pretende mostrar un Álamos vanguardista en el espacio, puesto que abre España hacia Europa, y vanguardista en el tiempo, puesto que su modo de afrontar la tarea política será modelo en su propio país algunas décadas

más tarde; me refiero al movimiento de los “novatores”, el cual me servirá como ilustración de un pensamiento vanguardista en general. En el paralelismo que paso a establecer ahora entre Álamos y los novatores, son las similitudes lo que me va a interesar. El motivo no es otro que tratar de tender un puente entre uno y otros, de manera que se vea clara, si no la influencia directa de Álamos, sí la influencia reflexiva; dicho de otro modo, se trata de ver cómo a lo largo de la historia de España ha dominado un pensamiento general, se podría decir, nacional, supuestamente defensor de la patria y los valores tradicionales, y otro pensamiento que entiende la defensa racional -y por ello es marginado y malinterpretado por sus contemporáneos- como crítica de lo negativo, pero crítica constructiva.

Lo primero que sería conveniente señalar es la diferencia temporal que separa a uno y otros. La vida de Álamos transcurre -como ya vimos- entre el 1556 y el 1644 aunque su pensamiento se debe ubicar, con rigor, en el s. XVII. Por su parte, los novatores ocupan el final del s. XVII y el principio del s. XVIII. Media entre ellos, pues, apenas un siglo, en el cual -dicho sea de paso- se van sucediendo las catástrofes político-económicas que Álamos había predicho. La influencia llega, por tanto, a los novatores en la forma que Álamos hubiera descrito: como ejemplos históricos que deben ser motivo de reflexión presente y elementos para las decisiones con vistas al futuro. Los novatores pudieron comprobar históricamente que las reflexiones de Álamos eran certeras, y sus modelos científicos e ideológicos así lo reflejaron. Veámoslo ahora con más detalle.

El calificativo “novatores” aparece, por vez primera, en 1714 en la obra de uno de los escolásticos más tradicionalistas del país: Francisco Palanco; sin embargo, el movimiento intelectual al que se refería con este término venía existiendo desde 1680. La explicación de este desplazamiento responde a lo que va a ser -en cierto modo- la primera similitud de este grupo con Álamos. “Novatores” es realmente una denominación despectiva que aparece en el ámbito de los escolásticos. La intención es bien simple, frente al conservadurismo que éstos defendían, los otros se mostraban como regeneracionistas del sistema; proponían nuevas metas y nuevos modos de perseguirlas, por todo lo cual pasarán a ser reconocidos como los “novatores”. Cabe decir, no obstante, que lo que empezó como insulto, terminará convirtiéndose en seña de identidad propia: realmente querían algo *nuevo* para España.

En el caso de Álamos el ataque no es tan claro, pero sí lo es en lo que se refiere al aire de familia que se le adjudicaba. Ya he dicho que Álamos terminó siendo bastante crítico con Maquiavelo pero, en honor a la verdad, hay que decir

que el impulso renovador de su época -y, por tanto, de Álamos- tenía el nombre de Maquiavelo. Don Baltasar fue, en definitiva, uno de los varios intelectuales criticados por el escolasticismo de entonces a los que se les pretendía ofender con su inclusión entre los “maquiavélicos”. En este caso, el insulto ha tenido más fortuna y, aunque para Álamos no era más que una descripción no muy ajustada a su persona, en la actualidad aún es sinónimo de malvado hacer algo “maquiavélico”. De esta primera similitud, se deducirán ahora todas las demás.

Históricamente, la visión de conjunto tiene caracteres muy parecidos. Brevemente cabe destacar la coincidencia sobre el estado de la escolástica en ambos momentos. En el s. XVII son muy poderosos política y económicamente, pero en el terreno intelectual han perdido ya casi toda la credibilidad; Álamos contempla este hecho y propone su renovación. Por su parte, en el s. XVIII la potencia académica también está en decadencia, mas a ella debe sumársele el declive político y económico que empiezan a sufrir; frente a ellos se alzan los novatores. Escolástica medieval o escolástica académica, en ambos casos significa lo mismo: conservadurismo. Estas malas relaciones con el clero son, además, motivo de peligro político para los replicantes. Álamos, renovador pero muy moderado, no sufre la censura inquisitorial de la época, aunque sí sufre el encarcelamiento, momento en el cual las presiones eclesiásticas influyen mucho, siempre tras la tapadera política. Los novatores son también motivo de persecuciones religiosas y, del mismo modo, su trasfondo es político. La estrecha relación Iglesia-Estado está fuera de dudas en estos siglos.

Con todo, hay que subrayar lo siguiente: tanto Álamos como los novatores eran gentes religiosas. Álamos se consideraba católico y los novatores defienden la ortodoxia, lo que ocurre es meramente que todos ellos pretenden desligar la religión de la ciencia porque son terrenos no compatibles y que no se deben confundir. Su misión es científica, no religiosa. Los novatores, en tanto que modernos, son denominados cartesianos; no hay que interpretar que todos defiendan a Descartes, algunos le critican, simplemente se trata de destacar el carácter ecléctico que para la época significaba esto y que se identificaba con un enfrentamiento al dogmatismo que la escolástica representaba. A Álamos se le ubicaba entre el maquiavelismo y el tacitismo, en tanto que pensador de vanguardia; como ya sabemos, tampoco se le deben imputar estrictamente esas denominaciones, responden tan solo al clima europeísta de sus obras, enfrentado, ahora, al catolicismo dogmático y conservadurista.

Es el progreso científico y nacional lo que pone en marcha este afán. El movimiento de los novatores, mayoritariamente en torno a la medicina, apunta a la experiencia como el mejor de los métodos para progresar en su ciencia. De igual manera lo había hecho Álamos con respecto a la pretendida “ciencia política”: lo mejor es recordar la experiencia histórica y recopilar ejemplos para el presente. Estos modelos antiguos ya sabemos que no son infalibles; idea esta que se transmite por igual a los novatores: el apoyo en la ciencia antigua ayuda a progresar, pero no es suficiente.

La experiencia es mejor, por consiguiente, que la razón abstracta; y Álamos irá más lejos: los datos históricos sirven con mucha más eficacia que la moral especulativa. La polémica con la escolástica está servida. El progreso universitario significa discurso de la anti-iglesia académica; y a su vez, el progreso político se ha de identificar con la negativa ante consejos de tipo moral o influidos por los intereses eclesiásticos. Así pues, al atraso científico español del s. XVIII, causante de una parálisis estatal, sólo cabe responder con soluciones científico-técnicas de individuos capaces; así como para el atraso político-ideológico del barroco, motivo de la gran crisis, sólo son válidas las soluciones de arbitristas cualificados y no charlatanes. Es pues, -ya no me quiero extender mucho más- la idea de renovación o de deseo vanguardista hacia Europa, lo que caracteriza a estos movimientos y los relaciona entre sí; del mismo modo que es lo que produce el enfrentamiento con la escolástica académica o con el catolicismo politizante, y que aparta a un rincón de la historia tanto a Álamos como a los novatores.

8. Conclusión: Decadencia española hasta nuestros días; ¿cuatro siglos de decadencia?

La decadencia, ese es uno de los motivos por los que se pone un intelectual a reflexionar; la crisis, esa es una de las causas por las que el rumbo histórico-ideológico de una nación gira hacia otro objetivo.

En España este punto de flexión se ha dado en varias ocasiones. Álamos tuvo la oportunidad de vivir uno de ellos y actuó en consecuencia. Recordemos los problemas más acuciantes:

1. El origen dinástico planteaba un problema de reputación que hacía muy difícil el desligarse de Flandes, territorio demasiado conflictivo para el Imperio.
2. La irracionalidad geográfica del Imperio propiciaba las empresas tácticas marítimas, además de las terrestres.
3. La debilidad castellana era el efecto directo del espejismo americano.
4. La falta de unidad provocaba el aislamiento de Castilla y la carencia de apoyos nacionales contra el extranjero.

Pues bien, si estos eran los problemas, cómo se podían afrontar. Ante la decadencia, Álamos plantea la calma, es decir, el estudio científico detallado de la situación. Lo primero es recopilar datos para dar con la conexión más adecuada; actuar, por tanto, al modo positivista. El remedio fuerte es el maquiavelismo: la actuación fría, rápida, calculada, en fin, sin obstáculos a la razón científica. Sin embargo, lo cierto es que, pese a sus buenas intenciones y grandes esfuerzos, Álamos no fue muy escuchado en su época. Más tarde los acontecimientos le dieron la razón; ya hemos visto cómo, un siglo después, los novatores siguen tratando de sacar a España de la parálisis. Esto ocurre en el s. XVIII, pero a finales del s. XIX -como exponía en la introducción- la situación toca fondo con la pérdida de las últimas colonias del imperio. Parece que la historia prepara para España un declive por siglo... qué decir entonces del s. XX, cuyo declinar todavía se está agudizando en el XXI.

No quisiera dar a entender que llevamos más de tres siglos de crisis, en honor a la verdad, España ha vivido también momentos de esplendor. Sin embargo, lo cierto es que en los últimos tiempos España vuelve a estar en cuestión. Ya he hecho alusión a este punto en el artículo y no voy a insistir más, puesto que “al modo de Tácito” pretendo no evidenciar las intenciones. Únicamente señalaré la posibilidad de la que gozan los actuales gobernantes de revisar el pasado. Los ejemplos de otras crisis y sus consiguientes dimisiones, de inicios de guerras a causa de la corrupción gubernamental, de insistencia en el poder y descalabro de la economía, ... pero siempre teniendo presente la regla de oro de Álamos: “no hay dominio sin previsión, ni previsión sin conocimiento”, son quizá los datos más eficaces también para la crisis actual.

Empieza a dar la sensación que, tras los desprecios políticos hacia las tentativas regeneracionistas anteriores –con Álamos, con los novatores y con los

regeneracionistas decimonónicos-, se van acumulando en forma de avalancha ecléctica todos los problemas no resueltos en su momento, que retornan eternamente contra nosotros: la corrupción salpica hoy todas nuestras instituciones, la Constitución, tan apreciada en sus formas, recibe continuos varapalos en su aplicación, la necesidad de aligerar de cortesanos “ociosos” el trono se hace cada vez más acuciante, el desconcierto fiscal en el que todos los partidos políticos se enredan se une a la continua desviación de fondos, el aumento del paro y la consiguiente demonización de los inmigrantes sobrevuela los estratos más empobrecidos de la población, las “burbujas” ya sean inmobiliarias o ultramarinas y la sobreexposición de la capacidad deudora del ciudadano medio son ya una seña de identidad patria, la apelación a la austeridad y, por fin, la fijación en la UE como modelo a seguir, son la tónica general y aparentemente inamovible de los últimos siglos.

Joaquín Costa -también recurriendo a un modelo extranjero: el krausismo- apuntaba hace más de un siglo a la educación (la Institución Libre de Enseñanza...) como tabla de salvación de una España aferrada a su nostalgia de un pasado imperial, Álamos rescataba todavía antes la idea de una historia como maestra de la vida, de la mano de Maquiavelo y Tácito; ahora parece el momento de acudir a nuestros clásicos para asumir los errores pasados y avanzar con los logros, que también los hubo. Mientras el viejo continente se empeña en traicionar su consolidado modelo de Bienestar -alarde de pragmatismo equidistante de izquierdas y derechas-, Obama “se esfuerza” en europeizar EEUU con sus reformas (por ejemplo, sanitarias) e incluso se atreve a europeizar la UE lanzando conversaciones “sobre una Alianza Transatlántica de Comercio e Inversión con la UE, porque un *comercio* que sea libre y *justo* a través del Atlántico sustenta millones de empleos estadounidenses bien remunerados.” Una “OTAN de comercio justo”, precioso oxímoron, difícil de creer en la práctica, pero significativo en su exposición narrativa.

Por último, cabría preguntarse ¿quién es ahora la figura regeneracionista? Muchas voces se alzan queriendo ocupar ese lugar apelando a una “segunda transición”, a una “marea de cambio”, a un “mundo mejor posible”... Pero ¿quién realmente está proponiendo soluciones técnicas/racionales a los problemas concretos?, ¿quién tiene un *programa* racional de soluciones? Que sea la historia la que responda y esperemos que esta vez no sea arrinconando a la “personas grandes... para conservar la virtud”:

La gloria muchas veces se saca de notables ofensas que se hacen a personas grandes, por el ánimo que se tiene de conservar la virtud (Álamos, 1987, vol. II, af.16)

Bibliografía fundamental:

- ÁLAMOS DE BARRIENTOS, B. (1987). *Aforismos al Tácito español*, Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- (1990). *Discurso político al rey Felipe III*, Barcelona: Anthropos.

Bibliografía complementaria:

- ABELLÁN, J. L. (1979-1991). *Historia crítica del pensamiento español*, Vol. V, Madrid: Espasa Calpe.
- DÍAZ-PLAJA, G. (1983). *El espíritu del Barroco*, Barcelona: Crítica/Grupo editorial Grijalbo.
- ESCALANTE, M. F. (1975). *Álamos de Barrientos y la teoría de la razón de Estado en España. (Posibilidad y frustración)*, Barcelona: Fontamara.
- ELLIOT, J. H. (1987). “La Península Ibérica, 1598-1648”, cap. XV; *Historia del mundo moderno*, Tomo IV: “La decadencia española y la Guerra de los Treinta Años”; Cambridge University Press, Barcelona: Sopena.
- MARAVALL, J.A. (1990). *La cultura del Barroco*, Editorial Ariel, S.A., Barcelona 1990.
- (1972). “Los españoles de 1600”, *Triunfo*, suplemento especial, nº 532, 9 diciembre.
- MONCADA, S. DE (1974). *Restauración política de España*, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales.
- PALACIO ATARD, V. (1966). *Derrota, agotamiento, decadencia, en la España del s. XVII*, Madrid: Editorial Rialp, S.A., Biblioteca del pensamiento actual.
- PALAFOX Y MENDOZA, J. DE (1672). “Juicio interno y secreto de la monarquía por mí solo”, en *Obras completas*, Madrid: Imprenta Gabriel Ramírez.
- SALAZAR J. DE (1997). *Política española* (2ª ed); primera edición a cargo de Miguel Herrero García, Madrid (1945).
- SAUQUILLO, JULIÁN (2008), *Baltasar Álamos de Barrientos en la (pre)modernidad tacitista*; Res publica, 19 (pp. 235-260).

Recibido: 28/07/2016

Aceptado: 24/10/2016

Este trabajo se encuentra bajo una [licencia](#) de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional



HISTORIA CONCEPTUAL Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DESDE UNA PERSPECTIVA LEIBNIZIANA¹

CONCEPTUAL HISTORY AND PHILOSOPHY OF HISTORY FROM A LEIBNIZIAN PERSPECTIVE

CONCHA ROLDÁN

Instituto de Filosofía, CSIC

A Quintín Racionero,
más allá del tiempo y del espacio,
en amistad.

RESUMEN: El presente trabajo pretende entablar un diálogo crítico entre la historia conceptual y la filosofía de la historia. Por una parte, en lo tocante al *supuesto inicio* de la “identidad semántica” de la modernidad; por otra, en la propia noción de “saber histórico” y con ella las experiencias históricas colectivas e individuales que lo conforman: no podemos olvidar que el sujeto del saber histórico no es sólo –o fundamentalmente- el

¹ Este artículo se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación “Prismas filosófico-morales de las crisis. Hacia una nueva pedagogía sociopolítica” (PRISMAS: FFI2013-42935-P), “Leibniz en español- 3” (FFI2014-52089-P) y “Philosophy of History and Globalisation of Knowledge. Cultural Bridges Between Europe and Latin America” (WORLDBRIDGES: F7-PEOPLE-2013-IRSES: PIRSES-GA-2013-612644).

estudioso de la historia, sino también quienes “hacen” esa historia o la “padecen” y que también contribuyen a gestar el humus conceptual de una experiencia que se traduce –o debería traducirse– en responsabilidad ética por esos mismos conceptos. La crítica a la filosofía clásica de la historia tiende así la mano a la propuesta de la rehabilitación de una filosofía crítica de la historia, aspectos ambos en los que se presentan como antecedentes diferentes conceptos leibnizianos, como no podía ser de otra manera en un trabajo dedicado a mi querido y extrañado amigo Quintín Racionero –que ya no será lo mismo sin poder discutirlo con él².

PALABRAS CLAVE: Filosofía de la historia, historia conceptual, saber histórico, modernidad, filosofía crítica, Leibniz.

ABSTRACT: The present text aims to establish a critical dialogue between Conceptual History and the Philosophy of History. On one hand, this dialogue refers to the purported beginning of “semantic identity” in Modernity. On the other hand, it refers to the very notion of “historical knowledge” and with it, of the collective and particular historical experiences of which it is made: we cannot forget that the subject of historical knowledge is not merely –or fundamentally– the History scholar, but those who “make” that History or “suffer” it, as well. Moreover, they also, in fact, contribute to create the conceptual humus of an experience that is translated –or should be translated– to ethical responsibility regarding these very concepts. The critique of Classical Philosophy of History thus reaches out to the proposal to rehabilitate a Critical Philosophy of History; in both of these aspects of the general discipline, different Leibnizian concepts are presented as antecedents. This could not be otherwise in a text devoted to my beloved and long-missed friend Quintín Racionero –a text that will never be the same because I can no longer discuss it with him.

² No quería dejar de participar en este monográfico de la revista *Éndoxa*, dedicado a la memoria de Quintín Racionero, pero se me ha hecho muy cuesta arriba escribir estas líneas que carecen de la festividad de un regalo de cumpleaños. Tu reloj se paró hace ya cuatro años y me parecía antinatural escribir para ti un trabajo bajo la dura certeza de la imposibilidad de discutir contigo su contenido... ¡controvertidamente!, como a ti te gustaba hacer, sacando punta a las cosas y enfrentándonos al fin y a la postre con muchas más aristas del problema de las que nosotros inicialmente presentábamos. ¡Qué bonito habría sido agasajarte por tu 65 cumpleaños en 2013! Lamentablemente no podemos jugar a los contrafacticos, pero tampoco queremos dejar de recordar a quienes han ocupado un puesto de referencia en nuestras vidas y ya no están. Te dedico, pues, unas reflexiones entre Leibniz y la filosofía de la historia, que fueron acaso algunos de nuestros temas comunes más recurrentes, mientras te veo esbozar una sonrisa por detrás de tu dedicatoria en *La inquietud en el barro*: “Es bonito sentir cómo la amistad se sobrepone a las interrupciones del tiempo”. ¡Ojalá se trate sólo de una interrupción! Que tenemos que hablar de muchas cosas compañero del alma, compañero...

KEYWORDS: Philosophy of history, conceptual history, historical wisdom, modernity, critical philosophy, Leibniz.

1. Preámbulo. *¿Otro probable inicio para la historia conceptual?*

Hace unos años escribí un artículo en homenaje al autor de la historia conceptual, donde mi intención era relacionar “Ilustración” y “Semántica histórica”, por una parte, para criticar “la estricta circunscripción que (Koselleck) hace del nacimiento de esa modernidad ilegítima”³, por otra, para poner de manifiesto el protagonismo de Leibniz en los orígenes de la modernidad europea, refiriéndome al Leibniz original y no al tamizado por Wolff y la denominada “escuela leibnizo-wolffiana”. Aunque en aquel trabajo anticipaba ya algunos de los conceptos leibnizianos a que aquí me referiré, mi intención allí era establecer un diálogo entre la denominada Ilustración y la Historia Conceptual; ahora quisiera poner en relación la “semántica histórica” de la historia conceptual con la “filosofía clásica de la historia”, en un intento por rehabilitar en nuestros días “una filosofía crítica de la historia”⁴.

Aunque Koselleck fue precisando a lo largo de los años el origen otorgado inicialmente a la historia conceptual en el arco temporal que iba de 1750 a 1850 (*Sattelzeit*), y en la que a su entender se perfilarían nuestras señas de identidad semántica, siempre se mantuvo en fechas muy próximas a su “encabalgamiento de la modernidad”, con lo que no creo que hubiera aceptado este otro

³ “Ilustración y semántica histórica: el protagonismo de Leibniz”, en *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual*, Faustino Oncina (ed.), CSIC-Plaza y Valdés, Madrid, 2009, p. 398. En el mismo volumen colectivo José Luis Villacañas (“Acerca del uso apocalíptico de la E. Media”, *op. cit.* p. 97) insiste en otro sentido en que “la teoría de la secularización se convierte así para Koselleck en una teoría sobre la ilegitimidad”.

⁴ A estos esfuerzos dediqué como investigadora principal la realización del proyecto de investigación “Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI” (FFI2008-04279//FISO), en cuyo marco de investigación vieron la luz varias publicaciones al respecto, no sólo mías sino también de Roberto R. Aramayo o Johannes Rohbeck, así como en el proyecto internacional “Enlightenment and Global History” (ENGLOBE: Marie Curie Initial Training Network: FP7-PEOPLE-2007-1-1-ITN, en cuyo marco publicamos el volumen colectivo *New Perspectives in Global History* (Edited by Daniel Brauer, Iwan D’Aprile, Günther Lottes, Concha Roldán), Wehrhahn Verlag, Hannover, 2012.

“probable inicio” –por emplear terminología kantiana⁵– que yo propongo y que se remontaría casi un siglo hacia delante, a un pensador que sin embargo algunos autores han dado en calificar de perteneciente a la “primera ilustración” o “ilustración temprana”⁶, a saber, G.W. Leibniz, de cuya muerte este año se cumple el tricentenario. Un cambio de inicio que, por “probable”, no quiere arrogarse determinismo alguno, sino reivindicar un mero espacio de contingencia en la historia de la filosofía, que sin embargo nos permita interpretar la filosofía clásica de la historia con una mayor precisión que el inicio más tardío preconizado por Reinhart Koselleck.

Si tuviéramos que definir aforísticamente en qué consiste la historia intelectual de la modernidad, podríamos afirmar que no es distinta de la historia de la formación del lenguaje moderno. Ahora bien, las dificultades comienzan a la hora de ponerse de acuerdo sobre este último que no es, en definitiva, sino una suma demasiado abigarrada de categorías, de tradiciones, de supuestos, de prejuicios, de conceptos y de metáforas como para atribuirle una identidad fuerte. Sin duda, el llamado “giro lingüístico” y la crítica posmoderna vinieron a animar esos debates en las últimas décadas del siglo XX, haciendo que nos ocupáramos cada vez más de analizar y definir los “conceptos fundamentales” de nuestros haberes éticos y políticos, para dirimir qué contenido semántico conservan de su pasado y qué es lo que aportan de radicalmente nuevo en la construcción de nuestra racionalidad posmoderna, como restos o indicios de un lenguaje que siempre tenemos que volver a interpretar, bien desde la perspectiva de la continuidad, bien desde la discontinuidad. En eso consiste nuestra tarea como historiadores de las ideas, en descubrir los elementos pertinentes del pasado y en interpretar su efectividad en el panorama contemporáneo, pues si el pasado está abierto, nuestra herencia ya no está unívocamente determinada, sino que se nutre de un abanico de posibilidades capaces de cristalizar en diversas historias.

Desde la perspectiva de la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) ha sido usual querer definir las ideas clave de nuestro arsenal moral y político (la libertad, la autonomía, el progreso, la legitimidad, la soberanía, o la secularización) en

⁵ Juego aquí con el título del famoso opúsculo de Kant *Probable inicio de la historia humana* (1786), que traduje junto con Roberto R. Aramayo en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, pp. 57-77.

⁶ Cf. Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Mohr, Tübingen 1939 y *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Olms, Hildesheim, 1945, y entre nosotros Agustín Andreu, *Ilustración e Ilustraciones*, Universidad Politécnica de Valencia, 1997.

virtud de un doble componente: de un lado, lo que tienen de radicalmente innovador —de exponente de una experiencia específicamente moderna—; de otro, lo que conservan, a la manera de un palimpsesto o *pentimento*, de modos de pensar y de ordenar el mundo distintos y anteriores a la emergencia del *novum* de la Modernidad. De manera que la genuina identidad moderna se capta —o así lo parece— cuando, sobre el confuso trasfondo de una multiplicidad de lenguajes y de tradiciones puede destacarse la chispa centelleante de lo inédito e innovador, cuando —con palabras de Koselleck— “un novedoso *Erwartungshorizont* u horizonte de expectativas se emancipa del *Erfahrungsraum* o espacio de experiencia habitual”⁷.

La mayor parte de nuestras categorías vendrían a ser entonces, de acuerdo con este planteamiento, lo que resultó de los distintos modos de zanjar la “disputa de los antiguos y modernos” (*querelle des anciens et modernes*) o, en el supuesto de que asistiéramos ahora a la emergencia de novedad, lo que ha resultado de la “disputa entre modernos y posmodernos”. “De la crítica surge la filosofía de la historia. La crítica es el heraldo de la crisis” —escribió Koselleck en *Crítica y crisis del mundo burgués*⁸. Y en sus reflexiones posteriores Koselleck precisará que somos herencia de una cosmovisión moderna gestada en esa *Sattelzeit*, en la que a su entender se perfilarían nuestras señas de identidad semántica. No es mi intención entrar ahora en el espinoso tema de la periodización de la historia —o de la historia de la filosofía— sino sólo para llamar la atención sobre el problema que plantea esta fijación temporal que lleva a cabo la teoría de la historia conceptual en su emisión del diagnóstico de la modernidad, a saber, precisamente su insistencia en “una línea triunfante de la Ilustración”⁹, en nuestra posibilidad de reconstrucción e interpretación “objetiva” de la misma —al margen de nuestras ideologías, convicciones y experiencias presentes. Por eso, mi propuesta de situar un siglo antes los orígenes de los conceptos modernos¹⁰, y darle a Leibniz en esta

⁷ Cf. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, 1989, sobre todo las pp. 349-375.

⁸ *Kritik und Krise*, Suhrkamp, Freiburg/München, 1959, 6.

⁹ Esta es la tesis que defendí en *Entre Casandra y Clío* en 1997, y que no me parece muy distante de la que Jonathan Israel ha defendido en su libro *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford University Press 2001, sólo que el confiere un papel mucho más protagonista a Spinoza que a Leibniz para el desarrollo de los conceptos modernos (hay traducción castellana, *La ilustración radical*, en FCE, 2012).

¹⁰ En este sentido, simpatizo mucho más con la periodización que lleva a cabo Giuseppe Duso para la génesis de los principales conceptos modernos (entendiendo por aquellos los que se difunden socialmente y se convierten en sentido común” en el período de la Revolución Francesa), que acaecería en el contexto de las doctrinas iusnaturalistas y del contrato social, en tanto que origen de un nuevo modo de entender el hombre, la comunidad política

empresa un mayor protagonismo, se sostiene siempre y cuando no perdamos con ello de vista la premisa mayor de nuestro razonamiento aquí, a saber, que no existe ninguna reconstrucción histórica “privilegiada” de la dialéctica de la Modernidad que asegure un acceso “objetivo” a la lógica de los grandes conceptos morales y políticos modernos, que a la postre no son sino una pluralidad de conceptos aporéticos de los que salieron a flote las perspectivas respaldadas por el poder establecido.

Si alguna repercusión clara han tenido las décadas de crítica postmoderna es justamente ésta: el haber hecho añicos el espejo en que se miraba la historia universal como una verdad absoluta, para propiciar el surgimiento de una pluralidad de historias que nos permiten descubrir planteamientos que en un momento dado quedaron en la sombra y que, paradójicamente, en otro momento contribuyen a arrojar luz sobre una determinada problemática, o, más precisamente, a adoptar una perspectiva distinta sobre argumentaciones pasadas, aguijoneados por problemas de actualidad. En este sentido, tanto el diagnóstico (teoría de la historia conceptual) como la prognosis (práctica de la misma) pasan por la relación de implicación (tanto epistemológica como política) que tenemos con nuestros intereses presentes. Como escribiera C. Thiebaut al respecto: “Los clásicos son la otra cara del presente... Los clásicos no existen por sí mismos, o sólo existen en una inquietante neutralidad, como si no fueran tanto textos cuanto pretextuales, a la espera del acto lector interesado que les suministre actualidad, vigencia y sentido y deben su ser al afán de construcción del presente por medio de la construcción de un pasado”¹¹.

La historia, la interpretación que de ella hace la filosofía de la historia no es nada sin los protagonistas que le dieron vida. De manera que al alejarnos de una concepción de la filosofía de la historia “unilineal” y “profética” no sólo reivindicamos un futuro indeterminado y contingente, sino también un pasado abierto, como ya sugiriera Arthur Danto¹². Ahora bien, el alejamiento de una

y la ciencia del ámbito práctico. Cf. *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milán, 2006.

¹¹ Cf. *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid 1988, p. 17. No muy alejado de esta perspectiva escribía Leibniz en *Preceptes pour avancer les sciences*: “J’ay trouvé apres de longues recherches qu’ordinairement les opinions les plus anciennes et les plus receues sont les meilleurs, pourveu qu’on les interprete equitalement”, GP VII, 164.

¹² “We are always revising our beliefs about the past, and to suppose them ‘fixed’ would be unfaithful to the spirit of historical inquiry” *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, London&New York, 1965, 145.

interpretación determinista y universalista de la historia no significa abrazar un relativismo absoluto, ni sostener que no puedan descubrirse en los análisis históricos de los conceptos estructuras que nos permitan explicar mejor que otras el desarrollo de los acontecimientos pasados o futuros: por ejemplo, el hecho de que en los denominados “momentos de crisis” se vuelva a los filósofos antiguos (Platón, Aristóteles) es una constante que nos resulta ya familiar en la historia intelectual de la Modernidad. Se trata más bien de una precaución profesional práctica: no creamos nadie estar a salvo en nuestras interpretaciones de las ideologías e intereses que nos dominan. No existen ni el observador ni el cronista ideal y, menos aún, el intérprete objetivo de la historia por antonomasia. Cada historia es “una historia más”, que acaso contribuya a iluminar un poco más desde su perspectiva de la problemática subyacente a los vaivenes conceptuales de la Modernidad heredada: como subrayaba Madame de Staël en sus comentarios sobre la Revolución Francesa “las luces solo se curan con más luces”¹³.

2. Anticipación leibniziana de cierta historia conceptual¹⁴

Como he venido subrayando en mis trabajos anteriores sobre Leibniz, frente a la simplificación y encasillamiento que se suele hacer de él en las historias de la filosofía, la complejidad y riqueza argumentativa de este pensador, su talante multidisciplinar, su curiosidad por todos los campos del saber y todas las culturas, permiten descubrir en su filosofía elementos esclarecedores para la reordenación de nuestras reflexiones filosóficas sobre la historia y del mismo concepto de racionalidad. El afán de Leibniz consistía en conectar las distintas ciencias para que cada una se enriqueciera gracias a las demás, formando una especie de tejido o retícula en la que todo tenía que ver con todo, superando esa barrera especializadora que tanto lamentan actualmente filósofos de la ciencia e historiadores de las ideas, pero sobre todo, haciendo de la actividad humana, de su transformación de la realidad y de las instituciones en aras de la consecución

¹³ La frase ha sido sobre todo citada en contextos feministas, para poner de manifiesto la incompletitud de una ilustración que no incluía a la mitad del género humano, pero de la que sin embargo no se debía hacer caso omiso, como han subrayado Celia Amorós y Amelia Valcárcel en sus escritos. Cf. por ej. C. Amorós, *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra (Colección Feminismos), Madrid, p. 436.

¹⁴ Una primera versión de esta tesis apareció en el trabajo “Ilustración y semántica histórica”, en F. Oncina, *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, Plaza y Valdés/CSIC, México-Madrid, pp. 393-422.

de una mayor felicidad, la meta de toda sabiduría, como muy bien refleja su lema “*Theoria cum praxi*”. Ahora bien, lo que sin duda hace a Leibniz atractivo a la hora de encarar el problema de la racionalidad es que, en ese momento crucial de la “Disputa entre antiguos y modernos”, él sabe compatibilizar sus propuestas innovadoras con un diálogo crítico con la filosofía precedente, como con los filósofos que gustamos de recordar como iniciadores de la Modernidad (Descartes, Spinoza, Malebranche, Hobbes, Locke, Thomasius, Wolff, Newton, etc.), comportándose como un auténtico hermeneuta, pues no se conforma con contraponer a sus adversarios lo que considera una teoría más potente, sino que también explica el atractivo que reviste el modelo que critica, desde un perspectivismo que en nuestros días le hace si cabe más encomiable, con la finalidad de iluminar y completar los saberes teóricos, orientando los prácticos. Podríamos decir sin temor a equivocarnos, como han subrayado Quintín Racionero y Marcelo Dascal¹⁵, que lo mejor del pensamiento de Leibniz se forja al hilo de las controversias mantenidas con sus coetáneos.

Ciertamente, y en esto coincidiría nuestro análisis con el de Koselleck, algunos de los conceptos de la metafísica leibniziana llevados a sus últimas consecuencias se convirtieron en el *humus* sobre el que se levantó el edificio de la filosofía clásica de la historia, que tanto hemos criticado; estas reflexiones ocuparán el siguiente apartado, que podríamos calificar como “la herencia conceptual negativa de Leibniz”. Ahora bien, y ésta será mi apuesta en el siguiente apartado, hay otra familia de conceptos leibnizianos que sirven también de base a la Modernidad y que constituyen la otra cara de la Ilustración –la cara amable si así se prefiere, que también he caracterizado de “herencia positiva”- en la que los conceptos de *contingencia*, *libertad*, *tolerancia* y *pluralismo* se dan la mano para zafarse del encorsetamiento determinista a que parecía condenada la historia de la humanidad, bien por naturaleza, bien por convención. Si los primeros conceptos se presentan como “persistentes” durante casi dos siglos¹⁶, los segundos supieron ser “resistentes” y sobrevivir en corrientes subterráneas del pensamiento hasta poder emerger con toda su fuerza en nuestros pensamientos contemporáneos¹⁷.

¹⁵ Cf. G.W. Leibniz. *The Art of Controversies*, Springer, The Netherlands, 2006. Libro que fuera resultado de las investigaciones realizadas en la UNED de Madrid en el marco del proyecto de investigación que sobre el tema de las controversias coordinara Quintín Racionero.

¹⁶ Cf. C. Roldán y O. Moro (eds.), *Aproximaciones a la contingencia*. Catarata, Madrid, 2009.

¹⁷ Cf. “La idea de tolerancia en Leibniz”, en *Forjadores de la tolerancia*, M^a José Villaverde and John Ch. Laursen (eds.), Tecnos, 2011, pp. 162-180. Cf. también “A Leibnizian Way to Tolerance: Between Ethical Universalism and Linguistic Diversity”, en *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought* (ed. by J. Ch. Laursen and M^a J.

Pero tanto unos como otros son deudores de esa modernidad que pervive, más o menos agónica, en nuestros días. Esto es lo que nos legitima, a mi entender, para poder hablar no sólo del protagonismo, sino también de la actualidad de Leibniz, la cual (aparte de sus grandes intuiciones científicas que van reconociéndosele hoy día poco a poco) reside precisamente en una “actitud racional”, que me parece digna de tener en cuenta en nuestros planteamientos, en los que la fragmentación desemboca a veces en una excesiva simplicidad. En este sentido, he subrayado en la introducción de mi último libro sobre Leibniz¹⁸ la idea del desconocimiento de su pensamiento, cuando en realidad se anticipa a muchos de los planteamientos contemporáneos desde su propia perspectiva del momento.

3. Conceptos que la filosofía clásica de la historia hereda de Leibniz

La reflexión sobre la historia -que durante siglos nos ha sido dada a conocer como “filosofía de la historia”- es un fenómeno genuinamente ilustrado. Ciertamente, toda periodización que se establezca en la presentación de cualquier historia de la filosofía es arbitraria, pero, aunque no podamos defender rupturas absolutas, es evidente que en un momento determinado de la misma se dan las condiciones adecuadas para que se manifieste un modo de pensar que antes había ido gestándose sin tener el empuje necesario para aflorar a la superficie. En este sentido, aunque podemos hablar de una prehistoria en la reflexión sobre la historia¹⁹ tanto en el mundo antiguo y medieval como en el Renacimiento y en los comienzos de la Modernidad, la filosofía de la historia -entendiendo por tal un modo de pensar reflexivo y crítico- hace por primera vez acto de presencia en

Villaverde), Lexington Books: Lanhan, Boulder. New York, Toronto, Plymouth, UK, 2012, pp. 91-107. Precisamente el tema de la tolerancia fue el escogido para la celebración del II Congreso Iberoamericano de Filosofía en Perú, bajo la coordinación de Miguel Giusti. Yo no pude asistir pero me consta que Quintín Racionero presentó una conferencia que lamentablemente solo llegó a mis manos cuando mi manuscrito ya estaba en imprenta; está publicado en *Tolerancia*, colección de cinco volúmenes de las actas del XV Congreso Interamericano y II Congreso Iberoamericano de Filosofía, editadas por M. Giusti (2011); es otra conversación pendiente.

¹⁸ Cf. C. Roldán, *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles*, Batiscafo, Barcelona, 2015 (con traducciones publicadas al portugués e italiano).

¹⁹ He desarrollado esta cuestión en el primer capítulo de mi libro *Entre Casandra y Clío*, “La prehistoria de la filosofía de la historia”, Akal, Madrid, 1997 (2ª ed. 2005), pp. 19-46.

la Ilustración. Pero esto es posible, a mi entender, por la gestación previa en los orígenes de la modernidad (que Max Wundt denominara “Ilustración temprana” o “primera Ilustración”²⁰) de algunos conceptos genéricos como *racionalidad*, *humanidad*, *libertad* y *progreso*, pero sobre todo del cambio de signo de algunos otros conceptos, que trasladan su significado genuinamente filosófico (incluso metafísico) al ámbito de la reflexión histórica. Lo que, en otro orden de cosas, supondrá un paso importante en el desarrollo de un *método* que permita garantizar la veracidad de los relatos históricos, un método documental basado en la filología²¹.

Ya he insistido en otros trabajos sobre lo que considero una de mis aportaciones fundamentales a la interpretación leibniziana en relación con la filosofía de la historia, a saber, la colaboración del pensador de Leipzig en lo que he venido denominando “línea dominante – o triunfante- de la filosofía de la historia”, fundamentalmente representada por autores como Kant y Hegel –pero también Comte o Marx- y en cuyo origen podríamos situar algunos conceptos leibnizianos que inspiran esa filosofía especulativa de la historia “determinista”, “finalista-lineal” e “inevitable”, como caracterizó I. Berlin y que yo identifico con una “herencia negativa de Leibniz. A mi entender, Leibniz no lleva a cabo una filosofía de la historia determinista”, como en la que insistirá la filosofía clásica de la historia, aunque algunos intérpretes han puesto de manifiesto que es a él a quien debemos “la idea de la filosofía como una tradición histórica continuada”²², si no que más bien insiste en los aspectos históricos de la contingencia a la que nos referiremos después; sobre la relevancia de este aspecto anti-determinista en la filosofía de la historia en Leibniz han insistido buenos conocedores de Leibniz como Davillé, Fischer o Hübener²³, o donde los avances no obedecerían tanto a

²⁰ Cf. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Olms, Hildesheim, 1945. M. Wundt defiende un concepto amplio de ilustración que no se restringe al siglo XVIII. Cf. también al respecto, C. Roldán, “La aurora de la filosofía de la historia”, en *Entre Casandra y Clío*, p. 47 y ss.

²¹ Cf. J.C. Bermejo y P.A. Piedras, *Genealogía de la historia*, Akal, Madrid, 1999, pp. 36-37.

²² Cf. A. Heinekamp, “Die Rolle der Philosophiegeschichte in Leibniz' Denken”, in *Ibid.*, pp. 114-141.

²³ Louis Davillé fue el primero en poner sobre la mesa esta interpretación de la filosofía de la historia de Leibniz; en su conocida obra *Leibniz Historien* (Paris, 1909, p. 666), en el capítulo dedicado a la filosofía de la historia, afirma taxativamente que Leibniz nunca investigó acerca del encadenamiento de las causas y de los efectos en historia, como luego lo harían algunos discípulos suyos como Herder, ni tampoco se dedicó, por otra parte, a intentar deducir las leyes generales que rigen los fenómenos históricos. Convicción esta en la que insistirán otros especialistas como Kuno Fischer, *G.W. Leibniz*, Heidelberg, 1920, p. 764 y Wolfgang

la instauración de ideas nuevas y revolucionarias, lo que en lenguaje de nuestros días denominaríamos “innovación” y que hace pie en el *ars inviniendi* leibniziano, como a la conservación de lo que él denominó “filosofía perenne” y que se apoyaría más bien en el *ars demonstrandi*. Sobre esta cuestión incidieron algunos sobresalientes representantes de la filosofía de la historia en los siglos XIX y XX, como Robert Flint, quien afirmaba que la filosofía de Leibniz “fue la primera que se penetró entera y profundamente del espíritu de la historia”, debido a su comprensión y *universalidad*²⁴, o como Friederich Meinecke, que llegó a incluir a Leibniz entre los precursores del historicismo²⁵, por la idea de *individualidad* que defiende en su filosofía, como referente de “un individuo fuerte” que actúa y se desarrolla o despliega según sus leyes y el cual, por otra parte, coincide con una *ley universal*, expresión de la armonía universal y en la que no podemos evitar ver trazos de un cierto determinismo.

Es cierto que en el planteamiento leibniziano se presentan relacionadas la historia y la filosofía, que desde la antigüedad se presentaban como extrañas e incluso enfrentadas²⁶, si bien Leibniz subraya las diferencias existentes entre las dos disciplinas y sus objetos, pues mientras la historia es un conocimiento que se refiere —o debería referirse, podríamos añadir— a las cuestiones de hecho o singulares, cuyo conocimiento necesita también de la experiencia y de la memoria y no sólo de la razón, que basta a una filosofía concebida como ciencia demostrativa y que se refiere a las cosas posibles y necesarias, como recuerda Leibniz en sus *Nuevos ensayos* y en otros textos²⁷.

A lo largo de su vida, Leibniz tuvo que ocuparse de trabajar como historiador, recopilando los datos de la familia Braunschweig, tarea que a veces se le llega a presentar como ominosa, sobre todo al final de su vida, cuando la ve como impedimento para realizar otras dos tareas que él consideraba prioritarias en su

Hübener, “Leibniz - ein Geschichtsphilosoph?”, en *Leibniz als Geschichtsforscher, Studia Leibnitiana*, Sonderheft 10, 1982, 38-48. Cf. Q. Racionero, “Ciencia e historia en Leibniz”, en *Revista de filosofía* 2 (1989), pp. 127-154.

²⁴ R. Flint, *The philosophy of history in France and Germany*, William Blackwood and Sons, Edinburgh and London, 1874, Book II, p. 344.

²⁵ Cf. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Leibniz Verlag, München, 1946, pp. 34-35.

²⁶ Lo que no parece haber cambiado sustancialmente en la actualidad, donde todavía escuchamos ecos de la polémica entre historiadores y filósofos, que se agudizara en el siglo pasado.

²⁷ Cf. G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humaine*, III, 5. Vgl. a. C, 524. Cf. también *De fine scientiarum*, en Grua, I, 240. Cf. también Couturat, *Opusc.*, p. 524. Cf. *De fine scientiarum*, en Grua, *Textes inédits*, I, p. 240.

desarrollo intelectual y político: la culminación de la característica universal y la reunificación de las iglesias. Pero, si le interpretamos bien, su interés por la crítica histórica no procede tanto de su tarea como historiador, sino más bien de la aplicación de sus métodos de investigación al estudio de la historia de la filosofía, siendo revolucionaria la conexión que establece entre los estudios filológicos y los históricos²⁸. Aunque podemos afirmar sin temor a equivocarnos que su aportación más innovadora descansa en su concepción filosófica misma, donde aparecen apuntadas algunas ideas que luego serán desarrolladas por los primeros filósofos de la historia a mediados del siglo XVIII; en este sentido es como podemos entender las palabras de J. Thyssen cuando afirma que “podría sostenerse la tesis de que en Herder encontramos la filosofía de la historia propia de la metafísica de Leibniz”²⁹.

Robert Flint habla en la obra anteriormente mencionada de algunas concepciones de la filosofía leibniziana que habrían sido después “transportadas” a la filosofía de la historia, en concreto, se refiere a la ley de analogía, la ley de continuidad, el vitalismo, la teoría general de la armonía preestablecida y el optimismo, pero afirma no le parece pertinente discutir de algo de lo que Leibniz mismo no hizo la aplicación histórica³⁰. Por mi parte, no sólo encuentro pertinente hablar de ello, sino que considero que son algunos principios metafísicos de la filosofía leibniziana como los de *continuidad* y *armonía universal*, pero sobre todo el de *perfección*³¹, los que se sitúan a la base de la idea de *progreso hacia lo mejor* que constituye una de las características definitorias de la filosofía especulativa de la historia. A mi entender, será justamente el entramado de esos tres principios –continuidad, armonía y perfección– lo que proporcionará un claro antecedente a esa versión laica y racional de la providencia que en Kant se presentará como “intención oculta de la naturaleza” y en Hegel como “astucia de la razón”, que para el mismo Leibniz se presentará ya como traducción secularizada de la idea de una providencia divina, encargada de introducir orden y

²⁸ Cf. R. Flint, *op. cit.*, p. 21.

²⁹ Cf. *op. cit.* p. 58. La influencia de Leibniz en la filosofía de la historia no sólo deja sentirse en el s. XVIII, sino que se prolonga a través de Hegel durante todo el XIX; pensadores como Comte, Marx e incluso Darwin citaron a Leibniz en momentos importantes de la exposición de sus ideas. Sobre la presencia de Leibniz en la filosofía de la historia de Kant, cf. C. Roldán, “Le fil d’Ariane de la détermination rationnelle et les enchevêtrements de Cassandre”, en D. Berlioz et F. Nef (éd.), *L’actualité de Leibniz : Les deux Labyrinthes, Studia Leibnitiana* Suplementa 34, 1999, pp. 55-68.

³⁰ Cf. *op. cit.* pp. 21-22.

³¹ Sobre el principio de perfección, cf. C. Roldán, “Das Vollkommenheitsprinzip bei Leibniz als Grund der Kontingenz”, en *Studia Leibnitiana* XXI/2 (1989), pp. 188-195.

continuidad en el desarrollo contingente de los acontecimientos históricos, esto es, una armonía universal apoyada en los principios de razón suficiente y perfección. Algo que es posible en el pensamiento leibniziano, como mencionábamos más arriba, porque todos los seres del universo siguen espontáneamente sus propias leyes finales -tesis de la noción individual de cada sustancia que escandalizó a Arnould, pues contiene de una vez por todas todo lo que le acontecerá-, aunque no puede calificarse de determinista, pues este mismo despliegue alcanza en los seres humanos un grado de libertad, esto es, de “determinación racional al bien”, de forma que puede llegar a afirmarse que “el presente está preñado de futuro”³² sin que ello signifique ausencia de libertad responsabilidad ética. Pues el mejor de los mundos posibles leibniziano no es una realidad acabada más que para la previsión de una mente absolutamente perfecta que puede conocer mediante la intuición, mientras que los seres humanos –con un entendimiento discursivo que se despliega en el tiempo y espacios relacionales- están llamados a promover desde su libertad el progreso moral de la humanidad³³, contribuyendo a mejorar, por así decir, continuamente el mejor de los mundos posibles. Sólo desde esta interpretación podemos entender cómo en su correspondencia con Bourguet afirma Leibniz que su hipótesis de que vivimos en el mejor de los mundos posibles es compatible con otra hipótesis, a saber, la del progreso de la humanidad; para explicar esta aparente contradicción, recurre Leibniz a la distinción conceptual entre dos tipos de perfección, la “metafísica” y la “moral”, de manera que aunque el mundo tomado en su conjunto -esto es, considerado como posible en el entendimiento divino- conserve siempre la misma cantidad de perfección, lo que lo convertiría en necesario, por otra parte es susceptible de perfectibilidad a lo largo de un proceso infinito, gracias al avance progresivo de las artes y las ciencias, lo que le permite decir en el § 341 de los *Ensayos de Teodicea*: “E incluso puede suceder que el género humano llegue con el tiempo a una mayor perfección que la que podemos imaginar ahora”³⁴. Desde su punto de vista, y en virtud del principio de continuidad, la extensión gradual de la civilización se lleva a cabo de manera constante, a pesar de las aparentes etapas de estancamiento e incluso de retroceso, pues “si se retrocede es para saltar

³² Cf. C. Roldán, “La salida leibniziana del laberinto de la libertad”, *G.W. Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. IX-LII.

³³ Sobre la idea de progreso en Leibniz, cf. C. Roldán, “El principio de perfección y la idea de progreso moral en Leibniz”, en *Il cannocchiale. Rivista di Studi filosofici* (1992), pp. 25-44.

³⁴ G.W. Leibniz. *Obras filosóficas y científicas* (OFC) 10, ed. por Tomás Guillén Vera, Comares, Granada, 2012, 324.

mejor”³⁵, de forma que incluso los mayores males y desgracias -las disonancias en la historia- revertirán en nuevos progresos hacia el bien -la armonía del mejor de los mundos posibles. Así, desde mi punto de vista, puede afirmarse que los conceptos de perfección y continuidad de Leibniz conforman la idea de progreso ilustrada, lo mismo que su concepción de racionalidad y armonía constituyen los fundamentos de la explicación histórica; estos son los conceptos básicos que constituirán el fundamento de la filosofía especulativa de la historia, sobre todo en la ilustración y el idealismo alemanes.

4. Conceptos leibnizianos para la rehabilitación de una filosofía crítica de la historia

Según acabamos de ver, Leibniz se convierte en el inspirador de la filosofía clásica de la historia, con unos conceptos que podemos calificar como “rígidos”. Pero en el pensamiento leibniziano podemos rastrear también otro grupo de conceptos que podemos denominar “flexibles”³⁶ y que contribuyen a introducir diversidad, gradualismo y un cierto pragmatismo³⁷ en nuestras reflexiones y experiencias. Esos conceptos no son otros que los de “contingencia”, “libertad” (autonomía) y “tolerancia”, y se encuentran todos ellos bajo el paraguas de un principio más amplio, el de “pluralidad”, que Leibniz enuncia como “perspectivismo” desde un punto de vista ontológico-gnoseológico en su *Monadología*³⁸. Así, la pluralidad de puntos de vista desde los que puede contemplarse

³⁵ *De rerum originatione radicali*, GP VII, 308, en francés en el original: “qu’on recule pour mieux sauter”. Cf. G.W. Leibniz, OFC 2, 285.

³⁶ Prefiero optar por un concepto como “racionalidad flexible”, frente al de “racionalidad blanda” empleada por Marcelo Dascal apoyándose en un texto en el que el pensador de Leipzig habla de “*blandior ratio*”.

³⁷ Cf. al respecto los excelentes artículos de Txetxu Ausín: “Weighing and gradualism in Leibniz as instruments for the analysis of normative conflicts” (*Studia Leibnitiana* XXXVII/1, 2006, 99-111) and “The Quest for Rationalism without Dogmas in Leibniz and Toulmin” (D. Hitchcock & M. Verheij (eds.) *Arguing on the Toulmin model New Essays in Argument Analysis and Evaluation*, Dordrecht, Springer, 2006, 261-272).

³⁸ “Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lados parece enteramente otra y se halla como multiplicada en lo que respecta a su perspectiva, también ocurre que debido a la multitud infinita de las sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que las perspectivas de uno solo según los diferentes puntos de vista de cada mónada”, *Monadologie* § 57 (GP VI, 616; OFC 2, 336). Cf. al respecto *Nouveau System* § 14 (GP IV, 484 ; OFC 2, 246-247). Una primera aproximación a estas reflexiones

la ciudad, expresan metafóricamente una peculiar “racionalidad hermenéutica” en Leibniz, que se reconoce por esforzarse en captar la *parte de verdad* presente en cada perspectiva de la realidad, tal y como el propio Leibniz insistió siempre en hacer en su propia filosofía, mal definida como “eclecticismo”; Leibniz siempre y contra corriente insiste en conservar la perspectiva de la “filosofía de los antiguos” (cuando todos defienden la nueva filosofía cartesiana), o la filosofía de los otros hombres doctos del momento, o la de las otras variantes del cristianismo, o la de las otras culturas³⁹... Se trata de un pluralismo que, sobre la base de su concepción de la contingencia y la individualidad, proporciona su fundamento a la idea de tolerancia, con tintes cosmopolitas e incluso multiculturales. La pluralidad de perspectivas será la mejor salvaguarda para aproximarse a la verdad libres de prejuicios y dogmatismos, no primando ninguna de ellas; sin embargo, en esta *aproximación* habrá que encontrar también un camino intermedio que no conduzca al relativismo, uno de los anatemas a que se opuso Leibniz de por vida.

En la concepción del saber leibniziano se dan cita dos maneras de aproximarse a los conocimientos y a la realidad, que el denomina *ars demonstrandi* y *ars inviniendi*, dependiendo de si podemos deducirlos *a priori* de axiomas primeros –evidentes y no contradictorios, por simplificar– o, por el contrario, precisan de la creatividad humana para ganarse un lugar entre los conocimientos. Este movimiento epistemológico, que va de lo conocido a lo desconocido, no es muy diferente a mi entender de la metodología que emplea la semántica histórica en su análisis y definición de conceptos, y que constituye el fundamento de lo que he dado en llamar “nueva filosofía de la historia”⁴⁰, que no puede por menos que evocarnos a la pareja de herramientas conceptuales denominadas por Koselleck “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”.

No debemos olvidar que la metodología que emplea Leibniz no sólo en sus consideraciones filosóficas más abstractas sino también en sus investigaciones históricas, y en sus estudios sobre el origen de las lenguas y a característica

aparecieron en mi artículo publicado en *Isegoría* 17 (1997) bajo el título “*Theoria cum praxi: la vuelta a la complejidad* (Apuntes para una filosofía práctica desde el perspectivismo leibniziano)”, pp. 85-105.

³⁹ Cf. C. Roldán, “Las raíces del multiculturalismo en la crítica leibniziana al proyecto de paz perpetua”, en *Saber y conciencia*, J.A. Nicolás y J. Arana (eds), Comares, Granada, 1995, pp. 369-394.

⁴⁰ Me inspiro para esta denominación en Hyden White y Frank Ankersmit eds. y su “constructivismo narrativista”, que también preconizara Arthur Danto, con su “filosofía analítica de la historia”. Cf. C. Roldán, *Entre Casandra y Clío*, loc. cit. pp. 177-182.

universal, proviene de su concepción de “hipótesis metafísica”. Uno de los ejemplos más claros de hipótesis metafísica en el pensamiento de Leibniz lo encontramos en su teoría de la “armonía preestablecida”, a la que siempre se refiere en sus escritos como “hipótesis” o “supuesto”⁴¹, cuando, como él mismo afirma, “establecer una hipótesis o explicar el modo de generación de algo no es más que demostrar la posibilidad de ese algo”⁴². Así pues, puesto que la primera condición de la posibilidad de una proposición o de una cosa es su ausencia de contradicción, en aquellas demostraciones que proceden de proposiciones concedidas o de hipótesis, lo primero que hay que hacer es mostrar qué hipótesis se contradicen entre sí⁴³. Ahora bien, una vez demostrada la coherencia interna, esto es, que la argumentación se desarrolla en una debida forma lógica, no puede olvidarse que las conclusiones obtenidas son hipotéticas⁴⁴, lo que en lenguaje popperiano equivaldría a afirmar que “están sujetas a la falsación”; lo que es lo mismo que afirmar, en el ejemplo que barajábamos, que la “hipótesis metafísica de la armonía preestablecida” ha de ser considerada como una hipótesis más que concursa con el resto (por ej. la “hipótesis de las causas ocasionales”) en la explicación de la *posibilidad* de las cosas.

En este carácter contingente o “flexible” del discurso leibniziano radica precisamente su vinculación con una filosofía de la historia no determinista, en la que las “explicaciones plausibles” son las que ocuparían el lugar predominante, lo que nos permite afirmar que para Leibniz los sucesos históricos, lo acaecido, sólo puede tener lugar en el supuesto de que Dios exista y haya creado este mundo, pues entonces y sólo entonces -no olvidemos el subtítulo de los *Ensayos de Teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal-* habría que justificar la bondad de Dios y la existencia del mal en el mundo. De esta manera, haciendo el esfuerzo hermenéutico de poner esa perspectiva trascendente entre paréntesis y adoptando la pluralidad de perspectivas del mundo existente, comprenderemos que *lo mismo* sea considerado por Leibniz como “hipotéticamente necesario” desde el punto de vista de lo absoluto y como “absolutamente contingente” desde la perspectiva humana. Dicho con otras palabras, esto no significa otra cosa que afirmar que su talante racionalista no le impide a Leibniz priorizar la importancia de la experiencia *a posteriori*, que en los seres humanos

⁴¹ Cf. *Nouveau System* §15 (GP IV, 485, OFC 2, 247-248) o *Monadologie* § 59 (GP VI, 616, OFC 2, 336). Cf. también GP I, 149 : “... per suppositionem sive hypothesin...”.

⁴² *De Synthesi et Analysisi universali seu Arte inviniendi et judicandi*, GP VII, 295.

⁴³ Cf. *De principiis* (post. a 1683), en Couturat, *Opusc.*, 184.

⁴⁴ *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, GP IV, 426.

suple en la mayoría de los casos a las razones *a priori*, lo que le llevará a afirmar que la libertad humana es un *factum*, que no está sujeta a ningún determinismo y que cabe elegir el mal, esto es, como ha subrayado Quintín Racionero en sus trabajos, que, “la hipótesis que hay que demostrar es la de la necesidad y no la de la libertad”⁴⁵.

5. A modo de conclusión: De la historia conceptual como arsenal de conceptos morales y políticos a la filosofía de la historia como responsabilidad ética

Todo lo que forma parte del universo es contingente, pero lo que es contingente por antonomasia es la historia, es decir, aquello que depende inmediatamente de la acción humana, que consigue en gran medida zafarse del determinismo natural, porque los seres libres o inteligentes no están atados a leyes subalternas determinadas del universo, sino que actúan por la sola espontaneidad de su propia potencia.⁴⁶ Y, desde luego, Leibniz está convencido de poder intervenir en la realidad histórica: de ahí sus actividades políticas para contribuir a la reunión de las iglesias, o sus empresas de fundación de Academias científicas. En este orden de cosas, la teoría leibniziana de la libertad⁴⁷ será, pues, una teoría de la acción que no puede conformarse con ganar espacio al determinismo natural, sino que apunta a lo que realmente puede hacer el ser humano, a esa creatividad radical que sale de su propio fondo plasmándose en controversias teóricas que adquieren su validez de su capacidad para influir en la práctica. La contingencia no es, pues, sólo un principio metafísico, sino ante todo un principio moral, que posibilita la libertad de los sujetos y, como

⁴⁵ “La racionalización de la política”, *Revista latinoamericana de filosofía* XVIII, nº 1, otoño 1992, p. 96.

⁴⁶ Leibniz afirma, criticando el Art. 6 de los *Principia* de Descartes: “No tenemos libre arbitrio al percibir, sino al actuar” (GP IV, 357). Cf. *Verdades necesarias y contingentes*, VE 3, 459 (Olaso, 333). A esto denominará Kant “causalidad por libertad”.

⁴⁷ Las conversaciones en torno a la libertad en Leibniz fueron uno de mis temas favoritos de conversación con Quintín Racionero, desde la defensa de mi tesis doctoral *Contingencia y necesidad. El problema de la libertad en Leibniz* (1987), en cuyo tribunal estuviera Quintín. Por eso resulta entrañable ver que ambos escogimos este tema para homenajear a nuestro común amigo, Manuel Fraijó, en *Pensando la religión* (Trotta-UNED, Madrid, 2013): el uno bajo el título “La noción de libertad racional en Leibniz y sus consecuencias para el problema del mal” (pp. 412-447), la otra como “Teodicea y libertad en Leibniz: del mal radical al bien común” (pp. 448-464); este fue el último trabajo que mando a la imprenta en vida.

consecuencia, la imposibilidad de predicción de sus acciones. En este sentido, a lo largo de sus escritos se opondrá Leibniz a la idea de que toda actividad del hombre sea inútil porque todo ocurra inevitablemente, esto es, la concepción clásica del destino que Crisipo había caracterizado como “*argós logós*”, es decir, la “razón perezosa” recogida en el mundo mahometano, por la que “todo lo que ha de ocurrir, ocurrirá necesariamente *obres o no obres*”, hagas esto o aquello. Para el pensador de Leipzig, por el contrario, la acción humana no sólo es libre, sino que se dice de muchas maneras y de ella depende la historia humana, individual y social.

No es casualidad que en este trabajo dedicado a la memoria de Quintín Racionero, quiera concluir dedicando unos párrafos a la actualidad de Leibniz en la importancia ético-política de unos conceptos que configuran una tendencia en el pensamiento humano de la modernidad heredada, sin por ello querer erradicar un pluralismo que, más bien al contrario, estaría fomentado por el pensador de Leipzig, utilizando como contrapunto *avant la lettre* ese germen del concepto de “espacio de experiencia” que fue el concepto de “crisis” para el primer Koselleck. A mi entender, tanto a Leibniz como a Koselleck el concepto de “crisis”⁴⁸ les sirve para referirse a un cambio de época, a la ruptura entre la antigüedad y la modernidad; un concepto el de crisis que zarandea a los individuos impidiéndoles dormirse en los laureles de su experiencia de la continuidad, y que aún sigue zarandándoles de manera pluscuamperfecta. Los dos autores, sin embargo, se resisten al cambio y dedican sus esfuerzos reflexivos a levantar una estructura conceptual que dote a la nueva época de una “racionalidad común”, que ponga brida a unos conceptos que parecían cobrar vida propia, irrumpiendo con decisión en la historia socio-política... El protagonismo de los conceptos parecía introducir en la historia de la humanidad -por la puerta trasera- un determinismo cuyo yugo se había sacudido la propia historia natural. Y la única manera de plantar cara a ese torbellino semántico parecía ser la historia conceptual, esto es, dedicarse a entender la génesis, la lógica de los conceptos escondida tras las palabras tan cargadas de significados..., escudados en la convicción de que las ideas no tienen poder de actuación al margen de la mente misma (*mens agit, ideae non agunt*, subrayaba Leibniz).

⁴⁸ Cf. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Paris, 1935; hay traducción castellana en Alianza Editorial, Madrid, 1988. Cf. asimismo Koselleck, *Crítica y crisis*, loc. cit.; y la voz “Krisis” de los *Geschichtliche Grundbegriffe*, también traducida al cast. por J. Pérez de Tudela.

Ahora bien, una tarea que se quiere reflexiva y crítica no puede hacer tabula rasa de los problemas del pasado, de esos mismos problemas que los conceptos definen, pero nunca de manera neutra, siempre otorgándoles un valor, positivo o negativo. Y es ahí donde la historia conceptual tiende la mano a una nueva filosofía crítica de la historia, que –modestamente y desde la contingencia– quiere “hacerse cargo” de los conceptos morales y políticos, para impedir en la medida de lo posible, el debilitamiento, la deformación y el vaciamiento que están sufriendo los mismos en manos de ideologías neoliberales y conservadoras, simplificadoras de lo humano. Cuando *todo lo sólido se desvanece en el aire*⁴⁹, los sujetos individuales y colectivos se rebelan contra el peso inerte de los grandes conceptos vaciados de contenido (libertad, igualdad, solidaridad, progreso, democracia), que se agitan sin más como un mantra sinsentido, y se proponen “hacer cosas con conceptos”, esto es, recuperar el sentido de una filosofía crítica de la historia que es a su vez filosofía de la acción.

⁴⁹ Bajo ese título, tomado del *Manifiesto comunista* (1848) de K. Marx y F. Engels, Marshall Berman publicó en 1982 en Nueva York un libro en el que pretende detectar en qué punto se desvió la modernidad de sus verdaderos propósitos de progreso y emancipación colectiva. No podemos obviar que en las últimas décadas estamos asistiendo a una vuelta a Marx; cf. por ej. uno de los últimos números monográficos de *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* (50, 2014).

Bibliografía

- AMORÓS, C.; VALCÁRCEL, A. (1997). *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra (Colección Feminismos).
- ANDREU, A. (1997). *Ilustración e Ilustraciones*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- AUSÍN, T. (2006). "Weighing and gradualism in Leibniz as instruments for the analysis of normative conflicts", *Studia Leibnitiana* XXXVII/1, pp. 99-111.
- (2006). "The Quest for Rationalism without Dogmas in Leibniz and Toulmin", en D. Hitchcock & M. Verheij, (eds.)
- BERLIOZ, D.; NEF, F. (eds.) (1999). "L'actualité de Leibniz: Les deux Labyrinthes", *Studia Leibnitiana* Supplementa 34.
- BERMEJO, J. C.; PIEDRAS, P. A. (1999). *Genealogía de la historia*. Madrid: Akal.
- BRAUER, D. ET AL. (2013). *New Perspectives in Global History*. Hannover: Wehrhahn Verlag.
- DANTO, A. (1965). *Analytical Philosophy of History*. London & New York: Cambridge University Press.
- DUSO, G. (2006). *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*. Milan: Franco Angeli.
- FLINT, R. (1874). *The philosophy of history in France and Germany*. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.
- HITCHCOCK, D.; VERHEIJ, M. (eds.) (2006). *Arguing on the Toulmin model New Essays in Argument Analysis and Evaluation*. Dordrecht: Springer.
- ISRAEL, J. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*. Oxford University Press.
- KANT, I. (2006). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de Filosofía de la Historia*, Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán (trads.). Madrid: Tecnos.
- KOSELLECK, R. (1989). *Vergangene Zukunft*. Freiburg/München: Suhrkamp.
- (1959). *Kritik und Krise*. Freiburg/München: Suhrkamp.
- LEIBNIZ, G.W. [GP]. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Edited by C.I. Gerhardt, 7 vols. Berlin: Weidman, 1875-1890 (reimp. Hildesheim, 1960-61).

- (1903). *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, L. Couturat (ed.), París (reimp. Hildesheim, 1966).
- [GRUA]. *Textes inédites d'après la Bibliothèque Provinciale de Hanovre*, G. Grua (ed.), 2 vols. París: Presse Universitaires de France, 1948 (reimp. PUF 1998).
- (1962). *Nouveaux Essais sur l'entendement humaine*, A. Robinet y H. Schepers (eds.), *Sämtliche Schriften, Reihe VI*, Vol. VI. Berlin : Akademie Verlag.
- (1982). *Escritos filosóficos*, E. de Olaso, (ed.), Buenos Aires: Charcas.
- (2012). *Obras filosóficas y científicas* (OFC). Granada: Comares.
- MEINECKE, F. (1946). *Die Entstehung des Historismus*. München: Leibniz Verlag.
- RACIONERO, Q.; DASCAL, M. (1992). “La racionalización de la política”, *Revista latinoamericana de filosofía* XVIII, nº 1, p. 96.
- (2006). *G.W. Leibniz. The Art of Controversies*. The Netherlands: Springer.
- ROLDÁN, C. (1989). “Das Vollkommenheitsprinzip bei Leibniz als Grund der Kontingenz”, en *Studia Leibnitiana* XXI/2, pp. 188-195.
- (1990). “La salida leibniziana del laberinto de la libertad”, *G.W. Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid: Tecnos, pp. IX-LII.
- (1992). “El principio de perfección y la idea de progreso moral en Leibniz”, en *Il cannocchiale. Rivista di Studi filosofici*, pp. 25-44.
- (1995). “Las raíces del multiculturalismo en la crítica leibniziana al proyecto de paz perpetua”, en *Saber y conciencia*, J.A. Nicolás y J. Arana (eds). Granada: Comares, pp. 369-394.
- (1997). “*Theoria cum praxi*: la vuelta a la complejidad (Apuntes para una filosofía práctica desde el perspectivismo leibniziano)”, *Isegoria* 17, pp. 85-105.
- (2005). *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. Madrid: Akal.
- (2009). “Ilustración y semántica histórica: el protagonismo de Leibniz”, en *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual*, Faustino Oncina (ed.). Madrid: CSIC-Plaza y Valdés.
- (2015). *Leibniz. En el mejor de los mundos posibles*. Barcelona: Batiscafo.
- ROLDÁN, C.; MORO, O. (eds.) (2009). *Aproximaciones a la contingencia*. Madrid: Catarata.
- Oncina, F. (2009). *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual*, Faustino Oncina (ed.). Madrid: CSIC-Plaza y Valdés.
- THIEBAUT, C.(1988). *Cabe Aristóteles*. Madrid: Visor, Madrid.

- VILLACAÑAS, J.L. (2009). “Acerca del uso apocalíptico de la E. Media”, en *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual*, Faustino Oncina (ed.). Madrid: CSIC-Plaza y Valdés.
- VILLAVERDE, M^a J.; LAURSEN, CH. (eds.) (2011). *Forjadores de la tolerancia*. Madrid: Tecnos.
- (eds.) (2012). *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought*. New York, Toronto, Plymouth, UK: Lexinton Books.
- WUNDT, M. (1939). *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr.
- (1945). *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim: Olms,

Recibido: 30/09/2016

Aceptado: 15/10/2016

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



LA FILOSOFÍA LEIBNIZIANA DE LA SUBJETIVIDAD

THE LEIBNIZIAN PHILOSOPHY OF SUBJECTIVITY

ADELINO CARDOSO¹

Facultade de Ciências Sociais e Humanas

Universidade Nova de Lisboa

RESUMEN: Leibniz elabora una filosofía original de la subjetividad, formada en la confrontación con el *cogito* cartesiano y con los autores que asumen el legado de Descartes, en especial con Arnauld. Para Leibniz, “yo pienso” es una proposición cierta y evidente, pero no una verdad universal de razón, que pueda servir de fundamento a todo saber. Se trata de una verdad de hecho, a la cual corresponde una experiencia insuperablemente confusa, que apela a un modo especial de inteligibilidad. En este marco, Leibniz delinea una gramática del yo, entendido como una estructura relacional, una expresión singular del mundo común.

En la fase monadológica, que culmina el ejercicio filosófico leibniziano, la subjetividad se identifica con el dinamismo espontáneo de la vida perceptiva, desarrollada bajo la forma de un dinamismo espontáneo subconsciente, a nivel de lo primordial. Por lo que, sin llegar a ser su estrato originario, la conciencia representa una expresión más elevada del dinamismo perceptivo, garantizando la identidad del yo percipiente.

¹ CHAM, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Av. Berna, 26-C, 1069-061 Lisboa, Portugal. E-mail: cardoso.adelino@gmail.com. Traducción del original al castellano por Letícia Cabañas.

PALABRAS CLAVE: cogitatio, mundo, percepción, vida, yo.

ABSTRACT: Leibniz works out an original philosophy of subjectivity, which is formed in confrontation with the Cartesian *cogito*, alongside authors who take up Descartes's legacy, namely the influential Arnauld. For Leibniz, the proposition "I think" is certain and evident; however, it is not a universal truth of reason, that could be the very foundation of all knowledge. It is a truth of fact, to which an insurmountably confused experience corresponds, which appeals to a special way of intelligibility. Within this framework, Leibniz delineates a grammar of the I, viewed as a relational structure, a singular expression of our shared world.

In the Leibnizian philosophical exercise, which culminates in the monadological system, subjectivity is interpreted as subconscious spontaneous dynamism, at the level of a primordial Self. Therefore, consciousness is the highest expression of the perceptive dynamism, through which the identity of the percipient subject is assured, although it is not the primary stratum of perception.

KEYWORDS: cogitatio, I, life, perception, world.

1. La reinterpretación leibniziana de la subjetividad

El objetivo principal de este trabajo consiste en caracterizar la filosofía leibniziana de la subjetividad y determinar su lugar en el marco de la modernidad, entendida ésta como un espacio plural en donde se confrontan múltiples planteamientos y doctrinas.

Sin duda el *cogito* cartesiano ocupa un lugar matricial en la elaboración de la subjetividad moderna, convirtiéndose en referencia ineludible para los pensadores de la segunda mitad del siglo XVII. Llegó a suscitar un vivo debate, incluso entre autores seguidores del legado cartesiano. Un ejemplo es la controversia entre Arnauld y Malebranche sobre las ideas. Por su parte, E. Husserl, el fundador de la fenomenología, reconoce en el *cogito* una fuente de inspiración y reflexión, localizándose allí el inicio de la fenomenología.

En el marco del pensamiento cartesiano, el *cogito* responde a la exigencia de "un punto de apoyo firme e inmóvil" (*punctum quod esset firmum et immobile*)

que sirva de fundamento “incuestionable” para todo saber, gracias a su estatuto de verdad caracterizada como “la más cierta y más evidente de todas” (*omnium certissimam evidentissimamque*)².

El significado principal de la *cogitatio* es de índole intelectual, por consistir predominantemente en concebir y juzgar, pero abarca también el ámbito de la sensibilidad: “es cierto que me parece que veo luz, que oigo ruido y que siento calor; esto no puede ser falso y esto es, propiamente, lo que en mí se llama sentir y esto, precisamente, es pensar”³. La experiencia de lo que sucede en sí mismo “no puede ser falsa”, al ir acompañada por un modo especial de evidencia, tal como se afirma en el artículo 26 de *Las pasiones del alma*:

Debe destacarse también que a veces sucede que esa pintura es tan semejante a la cosa representada, que uno puede engañarse respecto de las percepciones referidas a lo objetos que existen fuera de nosotros, o bien las que se refieren a algunas partes de nuestro cuerpo ; pero que no puede engañarse de la misma manera en lo tocante a las pasiones, pues le son tan cercanas e íntimas a nuestra alma que es imposible que las sienta sin que sean verdaderamente tal y como las siente.⁴

El sentimiento interior es intrínsecamente verdadero debido a su inmediatez y modalidad ontológica propias: la alegría no es otra cosa que estar alegre, sentir alegría.

Algunos pensadores inspirados directamente en Descartes asumen el *cogito* como el sentimiento de sí mismo. Es el caso, entre otros, de La Forge⁵ y Malebranche. Este último se ve forzado a romper con la cadena cartesiana de razones, al considerar que, lejos de ser la cosa más fácil de conocer, el alma no es susceptible de un auténtico conocimiento: “La ilusión de que se conoce el alma es uno

² Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, 24-25 ; trad. M. García Morente, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 154-155.

³ *Ibid.*, p. 29 ; trad. *ibid.* p. 159.

⁴ Descartes, AT XI, 348 ; trad. J.A. Martínez y P. Andrade, Madrid, Tecnos, 2ª ed., 2006, pp. 94-95.

⁵ Al referirse a la naturaleza del espíritu como sustancia pensante, este cartesiano define el pensamiento: “entiendo aquí por Pensamiento esa percepción, conciencia o conocimiento interior que cada uno de nosotros siente inmediatamente por sí mismo, al aprehenderse de lo que hace o de lo que en él sucede” (La Forge, 1664, 14).

de nuestros más vivos sentimientos, dando lugar a muchos prejuicios”⁶. Para un filósofo oratoriano, conciencia y evidencia no concuerdan bien entre sí.

En la fase inicial de su elaboración filosófica, Leibniz asume el *cogito* como un sentimiento interno, cuya verdad se funda en su inmediatez. Se expresa en términos muy próximos a Descartes: “Aquello que sentimos que pensamos o que no pensamos lo sentimos verdaderamente. Pues el sentir (*sensio*) del pensamiento es inmediato al propio pensamiento en el mismo sujeto, y por tanto no hay ninguna causa de error”⁷. De ahí la tesis general de que “todo sentimiento de nuestro pensamiento es verdadero”⁸.

La carta a Jean Gallois, de fines de 1672, es sumamente interesante en lo que se refiere al significado del *cogito*. En su intento de ofrecer una respuesta a las objeciones planteadas por el escepticismo, Leibniz afirma la existencia de proposiciones evidentes, esto es, que no admiten demostración⁹. Tales proposiciones son de dos tipos, sensibles e intelectuales:

En primer lugar deben admitirse aquellas [verdades] de las que tenemos constancia por los sentidos, como, por ejemplo, que yo me siento a mí mismo como sentiente; pero también aquellas que, conocidas mediante los sentidos, se demuestran empleando definiciones, como son las que se demuestran en base al anterior: ‘yo me siento a mí mismo’ o pienso [...] Igualmente habrá que recoger las proposiciones idénticas o bien la afirmación de lo mismo por sí mismo, con las mismas palabras” (A II 1, 227 [A II, 1², 350]).

El orden del texto resulta significativo. Se trata claramente de un orden psicológico, *quoad nos*: en primer lugar las verdades sensibles y a continuación las inteligibles. A su vez, las verdades sensibles se dividen en dos niveles: aquellas

⁶ Malebranche, 1974, pp. 30-31. La viveza del sentimiento es señal de su opacidad: “Cuando más vivos son los sentimientos, más tinieblas siembran” (*Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, trad. P. Andrade e I. Quintanilla, Madrid, Encuentro, 2006, p. 65).

⁷ *Specimen demonstrationum*, 1671, A VI 2, 305.

⁸ *Ibid.*, A VI 2, 307.

⁹ Fernando Gil, que clasifica a la evidencia como “verdad redoblada”, muestra acertadamente que hay un régimen de lenguaje propio de la evidencia, que encaja en el sistema percepción-lenguaje. (GIL, 1996, 53-83).

que son en cierto modo principales, esto es, que no dependen de ninguna otra y son fuente de nuevas verdades, y las que de ellas dependen. A las primeras corresponde lo que podemos designar como puro fenomenalismo, la experiencia inmediata de sí mismo en cuanto sentiente. Nos situamos en el plano de la facticidad, del acontecer. Las segundas, tales como “siento”, “pienso”, “soy”, no son inmediatamente sensibles, sino inferencias que resultan de las primeras. Por consiguiente, la evidencia racional sensible no se refiere al *cogito* como certeza de la existencia del ser pensante en cuanto tal, sino al pensamiento dado en acto. Leibniz lo explica de un modo muy preciso:

Resulta cierto por los sentidos que yo me siento como sentiente; por lo tanto, que el ‘yo sentiente’ se siente inmediatamente o sin mediación, ya que entre yo y yo en la mente no hay nada intermedio. Lo que se siente inmediatamente es inmediatamente sensible. Lo que es inmediatamente sensible es sensible sin posibilidad de error (porque todo error proviene de la mediación sensible, tal como supongo que debe ser demostrado en otro lugar) (*Ibid.*).

El léxico de Leibniz sufre transformaciones, pero permanece constante la visión de un *cogito* sensible, carente de toda pretensión de fundamento y universalidad. Así, en los *Nuevos Ensayos*, donde el *yo pienso* es asumido como una verdad primera de hecho:

Siempre se puede afirmar que la proposición “*yo existo*” es plenamente evidente, por ser una proposición que no puede ser demostrada a partir de otra, o bien una *verdad inmediata*. Y decir “*pienso, luego existo*” no supone propiamente demostrar la existencia partiendo del pensamiento, puesto que pensar y ser pensante son la misma cosa, y decir “*soy pensante*” ya es decir “*soy*”. Sin embargo, esta proposición la podéis excluir de los axiomas con cierta razón, ya que se trata de una proposición de hecho, basada en una experiencia inmediata, y no es una proposición necesaria.¹⁰

¹⁰ NE IV, vii, 7, GP V, 391-392; trad. J. Echeverría, Madrid, Alianza, 1992, p. 490.

Leibniz reformula su tesis en el sentido de que las locuciones ‘pienso, existo’ se inferen de la experiencia inmediata de sí, por considerar que el existir y el pensar son parte intrínseca de esa experiencia, que es máximamente evidente, aunque contingente. Se plantea la cuestión acerca del contenido de esa evidencia. Ahora bien, la evidencia se refiere únicamente al hecho de que yo existo y no a aquello que sobrepasa a ese mismo hecho, es decir, lo que yo soy, mi naturaleza. Atendiendo a la gnoseología leibniziana, y en especial a las *Meditaciones*, surge la pregunta: ¿la experiencia de nosotros mismos como seres pensantes es un conocimiento distinto? La respuesta resulta ser que tal experiencia es inevitablemente confusa: “No es suficiente que yo me sienta como una sustancia que piensa; sería necesario concebir claramente lo que me distingue de todos los demás espíritus, pero sólo tengo de ello una experiencia confusa.”¹¹

Naturalmente Leibniz no ignora la posición de Arnauld a este respecto, expresada en la controversia con Malebranche: “Hay razones para creer que Dios, al crear el alma le dio la idea de sí misma, y que posiblemente ese pensamiento de sí misma constituye su esencia.”¹² El interés de Leibniz por enfrentarse a la tesis de la autotransparencia de la conciencia está plenamente justificado debido a la relevancia de la cuestión en debate.

Ciertamente no es algo accidental que en esta ocasión el interlocutor de Leibniz sea el filósofo que declara expresamente que el *cogito* implica la visión inmediata de la propia esencia.

2. Reformulación de la noción del individuo como un yo

Arnauld se propone debatir con Leibniz la noción de sustancia formulada en el *Discurso de Metafísica*, considerando que la clave se encuentra en la noción del yo. Así, oponiéndose a la doctrina malebranchiana de la visión en Dios, afirma el insigne teólogo: “todo lo que quiero concluir, digo, es que no es en Dios, que habita en una luz inaccesible para nosotros, donde debemos ir a buscar las verdaderas nociones, específicas o individuales, de las cosas que conocemos, sino

¹¹ *Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld*, 14. 07. 1686, OFC 14, pp. 42-43.

¹² Arnauld, 1986, p. 260.

en las ideas que encontramos en nosotros mismos. Ahora bien, yo encuentro en mí la noción de una naturaleza individual, ya que encuentro la noción de ‘yo’.”¹³

Desde el punto de vista metodológico, la ciencia del yo o del espíritu opera de igual modo que la ciencia geométrica de la naturaleza: partiendo de ideas simples y bien definidas, como ya quedó claramente indicado en *La logique, ou l'art de penser*. En efecto, el “único principio” de todo saber es éste: “Que todo lo que está contenido en la idea verdadera de una cosa (es decir, en la percepción clara que tenemos de ella), puede ser afirmado como verdadero”¹⁴. Por consiguiente, la ciencia del espíritu debe seguir el modelo axiomático-deductivo de la matemática. Así, el autor asume el *modus operandi* de la geometría para conocer las propiedades de la esfera y concluye: “Aplico la misma regla a la noción individual de ‘yo’” (OFC 14, 30). Aquí se localiza el núcleo de la divergencia entre Leibniz y Arnauld.

Según Leibniz, existe una gramática propia del yo y, por consiguiente, “es necesario filosofar de otra manera acerca de la noción de una sustancia individual que de la noción específica de la esfera.”¹⁵ ¿En qué consiste tal diferencia y cuál es su razón de ser?

La diferencia fundamental está en que la esfera es una entidad ideal, una pura esencia, que permite ser considerada en sí misma, sin conexión con otras cosas posibles: “También la noción de la esfera en general es incompleta o abstracta, es decir, no se considera de ella más que la esencia de la esfera en general o en teoría, sin considerar las circunstancias singulares y, por consiguiente, ella no contiene de ningún modo lo que es requisito para la existencia de una determinada esfera”¹⁶. Por el contrario, no hay una noción genérica del yo, porque “el susodicho yo, o lo que le corresponde en cada sustancia individual”¹⁷ es un ser completo. La completud es el requisito fundamental del yo y de la sustancia individual concebida a la manera del yo.

La calificación de sustancia individual como completa, en el marco del *Discurso de metafísica* y la subsiguiente correspondencia con Arnauld, marca un

¹³ *Carta de Arnauld a Leibniz*, 13. 05. 1686, OFC 14, 29-30.

¹⁴ Arnauld, 1986, 59.

¹⁵ *Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld*, 14. 07. 1686, OFC 14, 36-37.

¹⁶ *Ibid.*, 37.

¹⁷ *Carta de Leibniz a Arnauld*, 28.11.1686/8.12.1686, OFC 14, 80.

viraje en la metafísica leibniziana. Efectivamente, en la *Disputatio de principio individui* (1663), la sustancia es calificada como *tota*, lo que significa que forma una unidad indivisible con sus accidentes y que se constituye a sí misma, *a se*, a partir de su propia entidad. Al introducir el término ‘completo’ como calificativo de la sustancia, Leibniz mantiene la idea de que el ente real se constituye por un dinamismo intrínseco del posible, que en la idea de un individuo considerado en el estado de posibilidad se encuentra la “razón y fundamento” de todos sus estados. Si embargo, el calificativo de completo añade un nuevo aspecto, que es la relación de composibilidad con todos los demás seres existentes. La completud, interpretada en términos leibnizianos, lleva al límite la relación de composibilidad y coexistencia de los seres: el yo es completo en la medida en que es el todo bajo un determinado punto de vista, conteniendo tanto orden como el mundo del que es una “parte total”. El artículo 14 del *Discurso de metafísica* es muy preciso en este sentido: una sustancia individual es una especie de emanación que acompaña al pensamiento divino, en cuanto que este último tiene una percepción particular del “sistema general de los fenómenos” que constituye la materia fenoménica del propio mundo¹⁸. Un individuo es, por tanto, “el perfil del universal” o la realización de una nueva posibilidad del mundo.

Desarrollando y profundizando una línea ya apuntada en carta a Foucher de 1675, donde se afirma que hay dos verdades igualmente primitivas y mutuamente independientes, es decir, que yo pienso y que muchas cosas son pensadas por mí, Leibniz establece una conexión muy estrecha entre el yo y su mundo. Lejos de ser una entidad atómica y solipsista, el individuo es miembro de un mundo común, que le corresponde expresar. En cuanto al mundo, constituye un marco de relaciones que forman una serie ordenada de fenómenos, que se despliegan en una infinidad de series, las cuales se desarrollan siguiendo un mismo principio de orden. De ahí que haya una correspondencia perfecta o “relación regulada” entre los fenómenos de cada una de las cosas que componen el mundo actual. A este régimen intensificado de orden lo llama Leibniz ‘expresión’, que “es común a todas las formas” y se define como “una relación constante y reglada entre lo

¹⁸ “Dios, en efecto, hace girar, por así decir, por todos los lados y de todas las maneras el sistema general de los fenómenos que considera oportuno producir para manifestar su gloria y mira todos los aspectos del mundo de todas las maneras posibles, puesto que no existe relación alguna que escape a su omnisciencia; el resultado de cada visión del universo, en el que éste comparece como contemplado desde un determinado lugar, es una sustancia que expresa el universo conforme a esa visión, con tal que Dios considere conveniente hacer efectivo su pensamiento y producir esa sustancia.” (OFC 2, 175-176).

que se puede decir de una y de la otra”¹⁹ de las cosas conectadas por la expresión. La expresión es el gran operador de la armonía universal, que es la condición radical de todo ser y acción.

El yo es una expresión singular del mundo actual. Por consiguiente, su identidad no consiste en un fondo sustancial inmutable, sino en una serie ordenada de cambios según un principio interno de orden. Es éste un punto focal de divergencia entre Leibniz y Arnauld. En efecto, para Arnauld mi yo es una entidad permanente cuya naturaleza sustancial es indiferente a los múltiples accientes que puedan afectarla. El hecho, por ejemplo, de hacer o no hacer un viaje en nada afecta a la noción individual de mi yo: “Estoy seguro de que en tanto que pienso, yo soy yo; pues no puedo pensar que yo no existo, ni que yo no soy yo. Pero puedo pensar que haré tal viaje o que no lo haré, estando segurísimo de que ni lo uno ni lo otro impedirá que yo sea yo. Estoy convencido de que ni lo uno ni lo otro está contenido en la noción individual de ‘yo’”²⁰. Leibniz adopta una posición drásticamente crítica respecto a la tesis de Arnauld, al considerar que se trata de una idea preconcebida: “Es un prejuicio [«prévention»] que no hay que confundir con una noción o conocimiento distinto.”²¹

El procedimiento leibniziano es, por tanto, diametralmente opuesto al de Arnauld: en vez de situar el yo como base de la noción vulgar de sustancia, es ésta la que debe adaptarse al modo de efectividad del yo, a su realidad. El yo es una forma *princeps* de auténtica unidad; es éste el tema central de la carta a Arnauld del 30 de abril de 1687, donde se afirma el carácter derivado de la extensión, no reconociéndole el estatuto de sustancia, en cuanto que expresa sólo el estado presente, y no el futuro ni el pasado, y sobre todo por carecer de unidad debido a la uniformidad e indistinción de sus partes. Mientras que una verdadera unidad, como lo es toda cosa animada, “contiene un mundo de diversidades en una verdadera unidad”²². Una verdadera unidad se despliega en el tiempo según un orden invisible y algo laberíntico, en donde un aspecto casi imperceptible puede desviar el curso de una vida. Por consiguiente, la narrativa del yo asume la forma

¹⁹ *Carta de Leibniz a Arnauld*, 9. 10. 1687, OFC 14, 120.

²⁰ *Carta de Arnauld a Leibniz*, OFC 14, 30.

²¹ *Observaciones de Leibniz a una carta de Antoine Arnauld*, 14. 07. 1686, OFC 14, 43.

²² OFC 14, 106.

de una biografía compuesta de una unidad con una infinidad de acontecimientos diversos y una red infinita de relaciones.

3. La subjetividad monadológica

La monadología, en el sentido de un marco general de inteligibilidad, es la culminación de la práctica filosófica de Leibniz, en particular en lo referente a la subjetividad.

La mónada es una unidad real, distinta de las unidades arbitrarias de la matemática. Leibniz no abandona enteramente el vocabulario de la sustancia completa, pero procede a calificar la sustancia preferentemente como simple: “La *mónada*, de la que vamos a hablar aquí, no es sino una sustancia simple que entra en los compuestos” (*Monadología*, art. 1, OFC 2, 328).

A diferencia de una parte de la exégesis leibniziana, que tiende a hipostasiar a las mónadas, por considerar que constituyen un mundo aparte, entendemos que Leibniz establece una correlación muy fuerte entre lo simple y lo compuesto. De hecho, las mónadas entran en los compuestos y, más aún, son “los elementos de las cosas” (*Monadología*, art. 3, OFC 2, 328), interpretando el elemento en el sentido preciso de principio primero de constitución de una cosa: “aquello de lo que algo está primariamente compuesto”²³.

En su calidad de sustancia, la mónada es “un ser capaz de acción” (OFC 2, 344), que consiste únicamente en las “percepciones y sus cambios” (*Monadología*, art. 17, OFC 2, 330). A diferencia de Descartes²⁴ e incluso de Locke²⁵, Leibniz asume la percepción como sinónimo de actividad vital, mediante la cual el ser vivo conecta con el mundo y ejerce su espontaneidad. Ahora bien, como toda verdadera acción, esa actividad es inmanente y resulta de un “principio interno”.

²³ Aristóteles, *Metafísica* 1014 a.

²⁴ “Todos los modos de pensar que observamos en nosotros pueden ser referidos a dos formas generales: una consiste en percibir mediante el entendimiento y la otra en determinarse mediante la voluntad” (Descartes, *Principes*, parte I, art. 32, AT IX, 39; trad. G. Quintás, Madrid, Alianza, 1995, pp. 40-41).

²⁵ “La percepción es la primera facultad de la mente que se ocupa de nuestras ideas” (Locke, 1999, p. 126; *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. S. Rábade y E. García, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 219).

En la definición leibniziana, la percepción es un “estado transitorio”, lo que indica que es el eslabón de un *continuum*, que se inscribe en un proceso continuo de cambios. Se trata de un proceso gradual e insensible, luego el marco general de los fenómenos que se nos presentan no cambia abruptamente: lo que se produce son pequeñas variaciones en el modo en que somos afectados o nos relacionamos con las cosas. Leibniz lo expresa con gran precisión en el artículo 12 de la *Monadología*: “Pero también es preciso que, además del principio del cambio, haya un *detalle de lo que cambia*, que efectúe, por así decir, la especificación y la variedad de las sustancias simples.” (OFC 2, 329).

Es sin duda muy relevante que aquello que constituye la *singularidad distintiva* de las mónadas sea una variación mínima (punto de variación) del marco fenoménico: una atención especial a una sonrisa, al amarillear de una hoja, a la modulación de un sonido. La singularidad se opera, entonces, por subjetivación, por un modo peculiar de afección y de relación con el mundo, que se expresa por la disposición hacia una determinada serie de percepciones en lugar de otra. Esta disposición, que Leibniz designará como *affectus*, en la terminología monadológica se denomina *apetición* y se define como “la acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra” (*Monadología*, art. 15, OFC 2, 329).

La razón de ser de la apetición se debe a la diferencia entre lo buscado y lo percibido. El acto perceptivo aprehende un número limitado de objetos, pero apunta al todo, al infinito, tal como está expresado en el artículo 60 de la *Monadología*: “No es por el objeto, sino por la modificación del conocimiento del objeto por lo que las mónadas son limitadas. Todas se dirigen confusamente al infinito, al todo, pero son limitadas y se distinguen por los grados de las percepciones distintas” (OFC 2, 336). Por consiguiente, la apetición es el propio dinamismo interno de la vida perceptiva, no un determinado tipo de instancia exterior. Su función es inscribir la tendencia en el estado actual de la mónada, convirtiéndolo en pasajero, en tensión hacia nuevas percepciones. Así es, el apetito de la mónada “siempre obtiene algo” (*Monadología*, art. 15, OFC 2, 329), pero no alcanza nunca al infinito hacia el cual tiende, debido al margen de confusión presente en cada percepción. Por tanto, confusión e infinitud de la percepción son indisolubles. La confusión viene de la unión de la mónada con un cuerpo propio, a través del cual participa en el orden universal.

Efectivamente, la percepción es un fenómeno psíquico que sucede espontáneamente en la propia alma y no en el cerebro o en las partes sutiles del cuerpo,

lo cual no significa que el alma sea una entidad solipsista, al ser naturalmente representativa de los fenómenos exteriores gracias a su vinculación con un cuerpo. Tal como se dice en el *Nuevo sistema de la naturaleza*, el alma tiene una “naturaleza representativa (capaz de expresar a los seres externos con relación a sus órganos)” (OFC 2, 247). Esta sorprendente atribución de órganos al alma adquiere sentido en el contexto de un párrafo donde se afirma que “el punto de vista del alma”, según el cual ella expresa el universo, está en la “masa organizada”, esto es, en el cuerpo orgánico (*Ibid.*). Manteniéndose fiel a su tesis de que el cuerpo y el alma se influyen directamente entre sí, Leibniz lleva al límite su acomodación y expresión mutuas. De ahí la afirmación de que existe una “unión física del alma y el cuerpo” (OFC 2, 344), esto es, que se ajustan naturalmente entre sí en su funcionamiento.

El cuerpo tiene un papel mediador entre el alma y el mundo externo, cuya representación es función del alma: “y como este cuerpo expresa todo el universo, por la conexión de toda la materia en lo lleno, el alma representa también todo el universo, al representar este cuerpo que le pertenece de un modo particular” (*Monadología*, art. 62, OFC 2, 337). ¿De qué manera sucede esto? El cuerpo es afectado por los objetos más próximos y, a través de ellos, por todos los cuerpos del universo, de los cuales recibe impresiones. En realidad, el cuerpo orgánico es una máquina natural o mecanismo perfecto e infinito, pero, además, es también una estructura sensible de afección. Según el léxico leibniziano, el cuerpo es afectado por las acciones de los otros cuerpos y recibe de ellos impresiones, que podemos entender como afecciones físicas. En el artículo 61 de la *Monadología*, Leibniz dice que “de esa manera cada cuerpo es afectado no sólo por aquellos con los que está en contacto, y de algún modo siente todo lo que les ocurre, sino que también, a través de ellos, siente a los que tocan a los primeros con los que está inmediatamente en contacto; de todo esto se sigue que esta comunicación llega a cualquier distancia” (OFC 2, 336-337). Ahora bien, ser afectado y sentir pertenecen al ámbito de la sensibilidad física. Pero tal vez sea en el artículo 4 de los *Principios de la naturaleza y de la gracia* donde el filósofo de la armonía aclara mejor la continuidad entre lo orgánico y lo psíquico en la vida perceptiva: “Pero cuando la mónada tiene órganos tan ajustados que mediante ellos hay relieve y distinción en las impresiones que reciben y, por consiguiente, en las percepciones que las representan (...)” (OFC 2, 345). Las mónadas se acomodan a las impresiones orgánicas y las expresan bajo el modo de la percepción, otorgándoles una significación psíquica, que amplía su significado físico.

Leibniz no niega la posibilidad de existencia de espíritus puros, totalmente separados de la materia. Sin embargo, tales espíritus serían entidades solipsistas, incapaces de comunicar y de participar en cualquier tipo de orden, una especie de “desertores del orden general”²⁶. Por consiguiente, el mejor de los mundos “será siempre un sistema de cuerpos (es decir, de cosas ordenadas según los lugares y los tiempos) y de almas que representan y perciben los cuerpos, y conforme a los cuales los cuerpos son gobernados en buena medida.” (*Ensayos de Teodicea*, art. 200, OFC 10, 238). La necesidad del cuerpo está en que es un requisito de orden para el alma: “en efecto, toda sustancia simple tiene un cuerpo orgánico que le corresponde, de otro modo no tendría ninguna relación establecida con las otras en el universo y no podría actuar ni padecer ordenadamente.”²⁷

4. Conclusión

La inscripción del yo en el núcleo de la sustancia contribuye poderosamente a la renovación de la metafísica leibniziana, superando el carácter abstracto y nominal de la noción aristotélico-escolástica de la sustancia. El yo se revela como la unidad de un proceso que se desarrolla bajo forma de una secuencia ordenada de estados y, simultáneamente, como un punto de variación del mundo actual.

La filosofía monadológica, que culmina el pensamiento de Leibniz, proporciona el marco propio de una comunidad de seres vivos, cuya actividad consiste en la percepción, que es a la vez un tipo de acción inmanente y una forma de comunicación con el entorno.

La vida se manifiesta como un flujo espontáneo de percepciones, muchas de las cuales son pequeñas percepciones, que tienen la función básica de garantizar la continuidad de un mismo ser vivo. Leibniz califica de insensibles a estas pequeñas percepciones de las cuales no nos apercebimos porque se sitúan a un nivel

²⁶ “Solamente Dios está por encima de toda la materia, puesto que es el autor de ella, pero las criaturas exentas o emancipadas de la materia estarían al mismo tiempo desligadas de la ligazón universal, y serían como desertoras del orden general.” (*Consideraciones sobre los principios de vida*, OFC 8, 516-517).

²⁷ *Consecuencias metafísicas del principio de razón*, C, 14.

subconsciente del psiquismo. Así, la conciencia no pasa de ser una fulguración puntual, discontinua, de la vida perceptiva.

El yo es la expresión más elevada de la vida, pero no es lo dado primordial. El estrato fundador de la vida es el de un sí mismo (*soi*), previo a la conciencia, a partir del cual, por un acto reflexivo de apercepción, se constituye el yo. Muy significativamente, Leibniz invierte la relación lockiana entre el sí mismo y la conciencia: mientras que para Locke el sí mismo era el resultado de la actividad consciente, en Leibniz es la conciencia la que emerge como fulguración de un sí mismo primordial.

La subjetividad comporta grados, según una dinámica expresiva, en donde lo más elevado encaja en las formas elementales, y cuyo significado no debe subestimarse, como insiste Leibniz a propósito de la distinción entre percepción y apercepción, para señalar el gran error de los cartesianos: “Y precisamente en este punto los cartesianos han caído en un grave error, por no haber tenido en cuenta las percepciones de las que no nos apercibimos.”²⁸

²⁸ *Monadología*, art. 14, OFC 2, 329.

Referencias bibliográficas

- ARNAULD, A., (1986), *Des vraies et des fausses idées*. Paris: Fayard.
- DESCARTES, R., *Oeuvres* publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin.
- GIL, F., (1996), *Tratado da evidência*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- LA FORGE, L. (1664) *Traité de l'esprit de l'homme et de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps*, Amsterdam.
- LOCKE, J., (1999), *An essay concerning human understanding*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- MALEBRANCHE, N., (1974), *Réflexions sur la prémotion physique. Œuvres Complètes de Malebranche*, ed. Robinet, tome. Paris: Vrin.
- MALEBRANCHE, N., (1991), *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Œuvres Complètes de Malebranche*, ed. Robinet, tomes XII-XIII. Paris: Vrin.

Recibido: 27/10/2016

Aceptado: 16/11/2016

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



LA CARTA COMO ABSTRACCIÓN, CONOCIMIENTO Y DESENCUENTRO. EL CASO DE G.W. LEIBNIZ

THE LETTER AS ABSTRACTION, KNOWLEDGE AND DISAGREEMENT THE CASE OF G.W. LEIBNIZ

JUAN A. NICOLÁS¹

Facultad de Filosofía y Letras.

Universidad de Granada

RESUMEN: En la producción filosófica de los siglos XVI al XVIII ocupa un papel muy importante la correspondencia entre los intelectuales de diversas disciplinas. Dada la ausencia de revistas científicas, de editoriales y, por supuesto, de correo electrónico, la correspondencia postal (al ritmo posible en aquellos momentos) era un elemento clave de intercambio de conocimientos, de discusión y descubrimiento de nuevos hallazgos.

Se plantea aquí una reflexión sobre el sentido de la carta y su papel en la constitución del saber. Se destacan tres rasgos principales: la carta es una abstracción respecto a su contexto propio que es el conjunto de la correspondencia entre dos o más autores; la carta es un producto fundamental no sólo en la difusión del saber entre especialistas, sino también en su descubrimiento y creación; y por último, el intercambio epistolar no sólo constituye un modo esencial de comunicación entre científicos, políticos o intelectuales, sino que también a veces ha constituido la plataforma en la que han tenido lugar desencuentros de alcance histórico.

¹ Departamento de Filosofía II: Filosofía, Universidad de Granada, Campus La Cartuja, Edif. Psicología, 18071, Granada. E-mail: jnicolas@ugr.es

Toda esta reflexión se ilumina al hilo de los textos y ejemplos de la inmensa correspondencia de Leibniz.

PALABRAS CLAVE: Carta, correspondencia, Leibniz, Newton, conocimiento, desencuentro.

ABSTRACT: Correspondence between intellectuals of different disciplines occupied a very important place in philosophical production between the 16th and 18th centuries. The lack of scientific journals, publishers and email, made postal mail (at the speed possible at that time) one of the key factors for exchanging knowledge, discussion and discovering new findings. In this paper a reflection on the relevance of the letter in the construction of knowledge is presented. Three main features stand out. First, the isolated letter is an abstraction regarding its own context, the set of correspondence between two or more authors. Second, the letter is a fundamental product, not only for disseminating knowledge among specialists, but also for its discovery and creation. Finally, the exchange of letters is not only an essential means of communication between scientists, politicians and intellectuals, but has also sometimes been the platform where confrontations of historical significance have taken place. All these reflections are illustrated through texts and examples from the vast correspondence of Leibniz.

KEYWORDS: Letter, correspondence, Leibniz, Newton, knowledge, misunderstanding.

1. Carácter poliédrico de “carta”

“Carta” es una noción polisémica, plurifuncional y relacional. En primer lugar, el término significa objetos muy diversos. Puede referirse desde un objeto que permite un determinado juego (p.e., una carta de la baraja) hasta un argumento (por ejemplo, “Clinton jugó sus cartas en el debate con los demás líderes políticos”). Pasando por significados tales como objeto que informa a otro de algo (p.e., una carta de un banco a su cliente) o permiso para actuar con libertad (p.e., “La asamblea ha dado carta blanca al Presidente para decidir”). Incluso el término “carta” puede expresar ciertas habilidades (p.e., “España jugó sus cartas en el partido contra Holanda”) o cualidades (p.e., “El director supo jugar sus cartas en la negociación”).

Por otro lado, desde el punto de vista funcional, también la noción de “carta” admite una pluralidad prácticamente irreductible. Así por ejemplo, una carta se puede utilizar con el fin de adivinar el futuro de una persona (p.e., “le echaron las cartas y cambió su vida”). O bien se puede usar para orientarse en el mar (p.e., una carta de navegación); o para transmitir información (p.e., una carta de despido de un trabajador) o para difundir opiniones (p.e, una “carta al director” en un periódico), o para transmitir sentimientos (p.e, una carta entre amantes).

Toda esta diversidad de significados y funciones es de tal envergadura que resulta difícil encontrar rasgos comunes que permitan establecer una mínima univocidad. Uno de esos rasgos, aunque sea de tipo formal, podría ser el *carácter relacional* del término.

La carta, por último, en cuanto institución social que constituye un cierto “género literario” (tan diverso como se acaba de ver) contiene una lógica interna que implica una duplicidad de sujetos. Sea una carta entre amigos, o sea una carta profesional o una carta pastoral o una carta de citación judicial, hay alguien que expresa algo a alguien. Esto forma parte del sentido de la carta, por ello una carta que realmente se dirija a nadie se sitúa en el límite o bien del sinsentido o bien del campo semántico que la constituye.

Se va a analizar la estructura relacional de la carta y sus múltiples implicaciones de la mano de uno de los intelectuales que probablemente más cartas ha escrito a lo largo de la historia. Se trata del filósofo G.W. Leibniz (1646-1716). A lo largo de su obra puesta en forma de cartas se irán revisando tres aspectos: el aspecto lógico de la carta como *abstracción*, el aspecto epistemológico de la carta como medio de discusión y creación de *conocimiento* y el aspecto psico-político de la carta como *desencuentro*.

2. La carta como abstracción

La estructura interna relacional de la carta implica que una carta forma parte de un conjunto más amplio dentro del cual adquiere su sentido. Siendo así, una carta individual no es más que una parte de un todo, fuera del cual no cumple su función propia ni expresa aquello para lo que ha sido creada. Una carta es una pieza que encaja con una respuesta por parte del destinatario, incluso aunque éste ofrezca como reacción el no contestar. Este ir y venir de la carta y su

respuesta constituye una unidad pragmática que no se puede destruir si se quiere mantener el sentido.

Esta idea ha sido expresada recientemente en la película “*The Correspondence*” de Giuseppe Tornatore (2016). Resumidamente el argumento consiste en una relación entre los dos co-protagonistas que en un momento determinado se separan y continúan su relación “por correspondencia”, aunque el formato utilizado para ello es Internet. Se intercambian mensajes de audio y video hasta que uno de los corresponsales descubre que el otro ha muerto. Después de mucho dolor y sufrimiento, el corresponsal vivo sigue recibiendo mensajes del otro interlocutor. Esto le lleva a multitud de averiguaciones, viajes, entrevistas y sobre todo a un desconcierto absoluto. Tras muchas indagaciones va descubriendo que los mensajes que va recibiendo en su ordenador habían sido programados (con la colaboración de varias personas) antes de su muerte por el otro corresponsal. Cuando esto queda claro, el protagonista vivo decide en un momento determinado desconectar definitivamente el mecanismo del “intercambio epistolar”. Ese modo de correspondencia la estaba llevando al borde de la locura y la muerte. Asumida de modo efectivo la muerte del otro corresponsal, carece de sentido intentar mantener una “correspondencia”.

He aquí un caso, expresado artísticamente mediante una película, en el que expresa de modo dramático hasta qué punto “carta” es una noción bipolar, relacional. De ahí se deriva que la consideración de una carta aisladamente es un artificio al que le faltan piezas. El conjunto de esas piezas se llama *correspondencia*. Una carta forma parte de una correspondencia que puede consistir en muchas cartas o incluso en una sola. La correspondencia sería la unidad semántica y pragmática con sentido en sí misma. Por lo que se puede decir que una carta, considerada al margen de su pertenencia a una correspondencia completa no es más que una *abstracción*.

En el caso de G.W. Leibniz, escribió a lo largo de su vida unas 20.000 cartas pertenecientes a correspondencias con más de 1.300 corresponsales de 16 países diferentes. Hubo correspondencias que se mantuvieron a lo largo de casi 40 años (p.e., con la Princesa Carolina o con G. Molanus). Mantuvo intercambio epistolar con los más relevantes intelectuales y personajes de su época pertenecientes a los más diversos ámbitos del saber y de la vida social y política. Así, por ejemplo, mantuvo correspondencia con científicos (I. Newton, S. Clarke, N. Hartsoeker, L. Bourguet, N. Remond...), con matemáticos (J. Bernoulli, B. de Volder, Ch. Huygens, Mariotte, Oldenburg, Ch. Wolff...), con biólogos (Schwammerdam,

Stahl, ...), con lógicos (A. Arnauld, ...), con juristas (S. Pufendorf, H. Conring, ...), con filósofos (Ch. Wolff, N. Malebranche, B. Spinoza, Th. Hobbes, B. Des Bosses, P. Bayle...), con políticos (J.F. von Hessen-Rheinfelds, Boyneburg, el Duque Ernst August, la reina de Prusia, Sofía Carlota, Princesa Carolina...), con teólogos (J.B. Bossuet, P. Pellison, G. Molanus, D. Jablonski...), etc.

Las correspondencias de Leibniz no siempre se realizan entre dos individuos, sino que hay frecuentemente triangulaciones. Por ejemplo, la correspondencia entre Leibniz y Newton a través de Oldenburg; o la correspondencia entre Leibniz y J. Bernoulli a través de De Volder; o la correspondencia entre Leibniz y A. Arnauld a través de Ernst von Hessen-Rheinfels. Este recurso era frecuente en la época. Del mismo modo era frecuente que las cartas fueran copiadas y reenviadas, con comentarios, a otros interlocutores; las cartas tenían un cierto carácter público, más que privado, pues su objetivo era la discusión y difusión del saber en sus más novedosos desarrollos. Por esto, las correspondencias forman parte de las “obras completas” de los filósofos de esta época.

La correspondencia expresa de un modo propio y explícito el papel del diálogo en la acción racional. En *primer* lugar, esto no ha de confundirse con el carácter dialógico de la razón ni con la *razón dialógica*. Ésta no consiste en el hecho de que la razón se desarrolle mediante diálogos individuales, ni siquiera en el formato de intercambio epistolar.

La dialogicidad de la razón se concibe como una alternativa al *solipsismo metodológico*, y su tesis fundamental consiste en que un individuo sistemáticamente solo no puede alcanzar conocimientos verdaderos. Esta dimensión de la racionalidad pone de manifiesto la prioridad del *carácter originariamente público de la razón*. Sólo una vez socializado en un marco de categorías interpretativas del mundo es posible entrar en la discusión racional, por ejemplo, en forma de correspondencia. Sólo así es posible, incluso, la innovación en lo relativo a interpretaciones o sentido del acontecer en el mundo. Esta infraestructura racional se adquiere dialógicamente, mediante los procesos socialmente institucionalizados al efecto. Este plano de constitución racional es originario respecto a todo diálogo efectivo entre individuos o grupos.

En *segundo* lugar, es frecuente el uso del “diálogo” en diversos ámbitos de creación literaria (novela, filosofía, teatro, poesía, canción...) Este *recurso literario* consiste básicamente en que el autor de la obra construye a lo largo de la misma dos o más personajes que representan y mantienen puntos de vista

diferentes y correspondientes cada uno a los diferentes puntos de vista que se quieren confrontar.

Ejemplos de este modo de escribir hay muchos a lo largo de la historia y en la actualidad. En el caso de Leibniz, utilizó este recurso en una de sus obras más polémicas y desarrolladas, a saber, los *Nuevos ensayos sobre el conocimiento humano*. Lo utilizó también en multitud de “diálogos” breves, tales como “Conversación de Filareto y Aristo”, “Diálogo entre un teólogo y un misósofo”, “Diálogo entre Poliandro y Teófilo”, “Diálogo entre Teófilo y Polidoro”, “Diálogo entre Carino y Teófilo”, etc.

En los *Nuevos ensayos* aparecen dos personajes, Teófilo y Filaletes, que representan respectivamente las opiniones de Leibniz y de J. Locke. La obra consiste en una detallada discusión del libro *Ensayos sobre el conocimiento humano* publicado por Locke. Son un ejemplo de análisis y crítica filosófica y de confrontación entre dos puntos de vista parcialmente divergentes como son la versión lockeana del empirismo y la tan particular versión leibniziana del racionalismo².

Ahora bien, aunque externamente estas obras tienen formato de diálogo y de confrontación entre puntos de vista diferentes, es evidente que la obra tiene un único autor. Este autor único expone por un lado su propia opinión, y además reconstruye *desde su propio punto de vista* la opinión que quiere discutir. Esta reconstrucción pertenece siempre al ámbito creativo- del autor de la obra, y con ello encierra sistemáticamente una divergencia entre dicho autor y el verdadero autor de la opinión sometida a prueba. Incluso con la mejor de las voluntades, esta divergencia puede llegar a ser significativa. No faltan los ejemplos históricos de imprecisión (e incluso de manipulación) en la reproducción de la opinión del otro (cfr. Guillén Vera, T., 1990, 72-84).

Así pues, *las obras con estructura de diálogo no son verdaderos ejemplos de tal modo de acción racional*. A diferencia de la correspondencia. En ella sí que hay realmente una confrontación entre puntos de vista (que no tiene por qué ser conflictiva) en la que cada autor defiende su propia opinión *en directo*. Es un modo explícito de diálogo, no verbal sino gráfico. Evidentemente los contenidos pueden ser tan diversos como es la capacidad expresiva y experiencial humana. Se pueden transmitir desde sentimientos hasta tesis científicas, desde dudas hasta

² Un análisis de esta obra en cuanto “diálogo” puede verse en T. Guillén Vera, “Los *Nuevos Ensayos*. Ensayo de un diálogo pretendido” (1990).

interrogantes, desde situaciones hasta interpretaciones. La correspondencia es un modo privilegiado de *acción comunicativo-dialógica*.

Este modo de interacción comunicativa con tan diversos contenidos contiene una dimensión epistemológica. Uno de los resultados de la dinámica dialógica de la correspondencia es la formulación o descubrimiento de nuevos conocimientos.

3. La carta como medio de discusión y creación del conocimiento

La carta en cuanto unidad de una correspondencia puede constituir, cuando el tema lo permite, una estrategia de indagación, más o menos planificada, que puede conducir a nuevos conocimientos.

La conexión entre las cartas y el conocimiento no ha desaparecido completamente de nuestra cultura. “Echar las cartas a alguien” es un modo de acceder al conocimiento de lo que será su futuro en algún aspecto concreto.

Pero en el sentido de “carta” que estamos manejando aquí hubo momentos en la historia en que se constituyó en uno de los modos fundamentales de discusión entre científicos, filósofos, teólogos o juristas. Era la época anterior a Internet y a las revistas y congresos científicos. Hay correspondencias que contienen el proceso de argumentación que condujo a determinados descubrimientos.

Retomando el caso de Leibniz, en su obra se pueden encontrar multitud de correspondencias de contenido científico. En el siglo XVII comienzan a fundarse revistas y sociedades científicas con el fin comunicar los resultados de las investigaciones a la comunidad, poner en relación a los científicos y estimular la discusión y desarrollo de los experimentos e indagaciones. Leibniz fue pionero en el impulso de la idea de “Europa” como unidad cultural; y para ello fundó Academias (Academia de Ciencias de Berlín), fundó revistas, luchó por la unidad de las confesiones cristianas, etc.

Un caso paradigmático de la capacidad de la correspondencia como medio de discusión científica y de alcanzar nuevos conocimientos fue la correspondencia con Johan Bernoulli. Esta correspondencia se mantuvo durante 23 años, hasta

la muerte de Leibniz y consta de 275 cartas³. A lo largo de la correspondencia Leibniz discute con Bernoulli multitud de problemas matemáticos y entre ellos el correspondiente al modo de calcular la razón de procesos naturales de sucesión infinita. En el intercambio se van forjando conceptos como vórtices, continuidad, vacío, logaritmo, series infinitas, tangentes inversas, cuadraturas, etc. Hasta que van apareciendo con un significado nuevo y específico las nociones de infinitésimo, sumatorio, integral y diferencial. Había nacido en este contexto el cálculo diferencial. Consiste fundamentalmente en un supremo esfuerzo por reducir la serie infinita de la sucesión de fenómenos naturales a una razón matemática manejable. La aproximación entre ambas variables es una tendencia a cero, que nunca se alcanza pero que permite a la razón humana atisbar la inteligibilidad de lo infinito.

4. La carta como desencuentro

La correspondencia tiene un componente de encuentro con el destinatario que puede afectar a muy diversas esferas de la personalidad de los corresponsales, según la índole del contenido de las cartas. Pueden llegar a expresar y transmitir el más profundo enamoramiento, o incluso ser el escenario en que se produce (por ejemplo, vía correo electrónico).

Pero en el intercambio epistolar no siempre tiene lugar una feliz y fructífera interacción personal o temática. A veces el cruce de mensajes conduce al más profundo de los distanciamientos, malentendidos o enfrentamientos. Todos tenemos experiencia o conocemos casos de cartas que parten el corazón, o que significan una despedida definitiva, o que producen una incontenible tristeza y llanto, o que ponen de manifiesto una incompatibilidad irreductible.

Esta posibilidad (tantas veces real) no es algo tangencial o externo a la dinámica del intercambio postal, sino que forma parte de su más profunda lógica interna. He aquí la dimensión que la correspondencia encierra de *desencuentro con el otro*.

³ La correspondencia entre Leibniz y Johan Bernoulli ha sido traducida completa por primera vez al castellano por B. Orio de Miguel en G.W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas*, vols. 17A y 17B: *Correspondencia III*.

Siguiendo con el caso de Leibniz, también hubo correspondencias de este tipo, no todas fueron apasionadas discusiones matemáticas o políticas con final feliz. Quizás el caso con más repercusiones históricas, científicas, filosóficas y políticas fue su intercambio con I. Newton. Esta correspondencia estuvo entretejida con la correspondencia con S. Clarke, defensor de la posición de Newton y otros que intervinieron en la discusión desde diversas posiciones. Así, tomaron parte en este intercambio, además de Newton, Leibniz y Clarke, la Princesa Carolina de Gales, Conti, Chamberlayne, Remond de Montmort, Keil, J. Bernoulli, etc.

La discusión entre Leibniz y Newton no sólo fue en torno a una cuestión matemática. Tenía un trasfondo metafísico (concepción del papel de Dios, noción de fuerza, de absoluto), científico (concepción del espacio y del tiempo), por supuesto matemático (cálculo diferencial e integral desde perspectiva matemática o físico-geométrica), y también político. Estaban en juego las relaciones entre la casa de Hannover (aún inexistente Alemania como tal) y la corona de Inglaterra. Leibniz estaba directamente relacionado con la casa de Hannover, de donde acababa de salir el rey de Inglaterra (Jorge I) y su esposa, la Princesa Carolina de Gales, posteriormente reina de Inglaterra. Por otro lado, Newton era presidente de la *Royal Society*, institución de alto prestigio científico. Este trasfondo es el que determina una polémica que se centró en la prioridad en la invención del cálculo infinitesimal y se desarrolló en medio de lo que hoy se consideran manipulaciones y falsedades desde el entorno de Newton, acusando a Leibniz de haber copiado a Newton. A estas alturas parece claro que ambos descubrieron el cálculo por vías diferentes (algo que Leibniz reconoció), y con signaturas y notaciones distintas. Pero no era principalmente una cuestión matemática lo que estaba en juego, ni tampoco es éste el lugar de discutir este aspecto de la polémica.

Lo que interesa aquí es que la carta como género literario y como medio de comunicación personal y profesional estuvo en medio de toda esta discusión. Y las acusaciones de ocultamiento de cartas, manipulaciones mediante añadidos y recortes fueron el formato que adquirió la polémica.

Sin entrar en más detalles, resumidamente lo que ocurrió fue lo siguiente. En 1673-4 estando Leibniz en París se dedicó al estudio de series numéricas. En 1674 recibe una carta de M. Oldenburg diciéndole que el Sr. Newton ya había conseguido cosas semejantes, aunque el método de Leibniz “fue muy aplaudido

por Newton”⁴. En 1676 llega Leibniz a la formulación del cálculo diferencial, año en que pasa por Londres a su vuelta de Francia a Hannover. Al llegar a Hannover, Leibniz recibe una carta de Newton (a través de Oldenburg) donde decía que disponía de dos métodos para hallar la figura de las tangentes; pero estos métodos fueron “encriptados” por Newton, de modo que no había una exposición de los mismos. En respuesta, Leibniz envía a Newton en carta de junio de 1677 su método, que según Leibniz podía conseguir las mismas cosas que Newton decía, aunque éste no lo había mostrado claramente.

Posteriormente, Leibniz publicó en el *Journal des Savans* de Leipzig en 1682 y 1684 sus avances sobre series para el círculo y sobre el cálculo de diferencias, “que había inventado y guardado casi nueve años sin preocuparme por publicarlo”.

En 1687 I. Newton publicó sus *Principia Mathematica* en la que dice:

En el intercambio de cartas que mantuve hace ya diez años con el Sr. Leibniz, muy hábil geómetra, donde le hacía saber que tenía un método para determinar las cantidades más grandes o las más pequeñas, de hallar las tangentes... que yo escondí bajo letras transpuestas... este célebre personaje me respondió que él había dado con un método que también hacía esto y lo comunicó; el cual no difería apenas del mío más que en los términos y en los signos.

Este texto lo comenta Leibniz diciendo que Newton no protestó en absoluto cuando le comunicó que había alcanzado el método por sí mismo. Y por otro lado, en la carta a Conti de abril de 1716 dice que “no hay el menor rastro ni sombra del cálculo de diferencias o fluxiones en todas las antiguas cartas del Sr. Newton que yo haya visto, excepto en la del 24 de octubre de 1676, en donde él sólo habla en enigma, y la solución de este enigma que no ha dado hasta diez años más tarde”.

Pero a partir de ahí, en 1711, según Leibniz “hubo gentes en Inglaterra que azuzados, a lo que parece, por sentimientos de envidia” se lanzaron a disputar la prioridad de la invención del cálculo diferencial. Se publicó por parte de la *Royal Society* (de la que I. Newton era presidente), sin conocimiento de Leibniz, un

⁴ Carta de Leibniz a la Baronesa de Kilmansegge de 7 de abril de 1716. Las cartas mencionadas a continuación están recogidas en *Obras filosóficas y científicas* de G.W. Leibniz, vol. 18: *Correspondencia V*. La traducción es de Eloy Rada.

libro titulado *Commertium Epistolicum* en el que se recogían las cartas intercambiadas por ambos autores y otros documentos y comentarios de los editores. Ahí se acusó a Leibniz de querer asumir la prioridad en el descubrimiento del cálculo diferencial. Todo dependía de cómo traducir e interpretar una frase de un trabajo publicado por Leibniz en las *Acta Eruditorum* de enero de 1705 que decía: “Pro differentiis leibnitianis D. Newtonus adhibet, semperque adhibuit fluxiones”. Esta es la frase de la discordia. En el libro *Commercium Epistolicum* los editores, del círculo de Newton, interpretaron que Leibniz reclamaba la prioridad sobre Newton en el descubrimiento del cálculo diferencial (cálculo de fluxiones en la terminología de Newton): “el sentido de las palabras es que Newton sustituyó las fluxiones por las diferencias leibnizianas”⁵, con lo cual Newton habría copiado a Leibniz. Pero Leibniz rechaza esta interpretación en carta a Conti de 9 abril de 1716 diciendo que”. “esta es una interpretación maliciosa de una persona que busca pendencia... no es en modo alguno que después de haber visto mis diferencias, sino que desde antes él se ha servido de las fluxiones. Y desafío a quien quiera que sea a dar otro sentido razonable a estas palabras, *semperque adhibuit*

Pero el mal ya estaba hecho, porque “el Sr. Newton lo ha hecho publicar en el mundo mediante un libro impreso para desacreditarme y lo ha enviado a Alemania, a Francia y a Italia, como en nombre de la *Royal Society*”.⁶ Este libro se imprimió y se difundió sin que Leibniz tuviera noticia de ello.

Por su parte, Leibniz defendió que nunca había dicho que Newton elaborara el cálculo de fluxiones a partir de su cálculo diferencial, pero que era igualmente falso que él hubiera tomado las ideas de Newton para llegar al cálculo diferencial. Su postura fue pensar que ambos descubrieron el cálculo diferencial por distintas vías. En la carta a Conti de abril de 1716 dice:

No es por las fluxiones de líneas sino por las diferencias de números como yo he llegado finalmente a considerar que estas diferencias aplicadas a las magnitudes que crecen continuamente se desvanecen en comparación con las magnitudes diferentes, en lugar de permanecer como hacen en las sucesiones de los números. Y creo que esta vía es la más analítica, el cálculo geométrico de las diferencias que es el mismo que el de las fluxiones”.

⁵ Carta de Leibniz a Conti de 9 de abril de 1716.

⁶ Carta de Leibniz a Chamberlayne de 17 de abril de 1714.

En la carta a Chamberlayne de 1714 escribe: “Yo siempre he hablado como si de su cosecha él [Newton] hubiera sabido cierta cosa semejante a mi método”. Y en carta a la Baronesa de Kilmansegge de abril de 1716 dice: “Yo he tenido la honestidad de decir públicamente, y hacer decir a mis amigos, que yo creía que el Sr. Newton había tenido de su propia cosecha cierta cosa similar a mi invención”.

En la disputa se le pidió su opinión a J. Bernoulli, prestigioso matemático del momento, y dijo en carta que después recogió Leibniz en su carta a la Baronesa de Kilmansege de 7 de abril de 1716:

Mi conjetura se apoya en un indicio muy fuerte. Es que en todas las cartas del *Commercium Epistolicum* no se encuentra la menor traza ni sombra de letras como x o y , puntuadas por uno, dos, tres o más puntos sobrepuestos, que ahora emplea en lugar de dx , ddx , $dddx$, dy , d^2y , d^3y , etc. E incluso en la obra de los *Principia Mathematica*, donde tenía tan frecuentemente ocasión de emplear su cálculo de fluxiones, no dice una palabra, y no se ve ninguna de estas señales... Estas letras puntuadas no han aparecido hasta el tercer volumen de las *Obras* del Sr. Wallis [en 1693], muchos años después de que el cálculo de diferencias hubiese sido recibido por todos.

Leibniz comparte esta misma opinión, que expresa en la *Charta Volans*, considerada de su autoría:

El Sr. Newton no había llegado aún a conocer el verdadero cálculo de diferencias en 1687, cuando publicó su libro *Principia Mathematica*, pues además de que no lo hizo aparecer, aunque tuvo muy buenas ocasiones para ponerlo en práctica, cometió errores que no son compatibles con el conocimiento de este cálculo.

En la carta a Conti de abril de 1716, Leibniz llega a decir sobre la prioridad del descubrimiento: “Si la cuestión consistiera únicamente en quién de los dos, el Sr. Newton o yo, halló primero el cálculo en cuestión, no me hubiera preocupado

en absoluto. Pues es difícil decidir lo que uno y otro puede haber guardado *in petto* y durante cuánto tiempo. Pero un seguidor del Sr. Newton ha pretendido que yo lo había tomado de él”. Esa fue la idea difundida en el *Commertium Epistolicum*, y por eso Leibniz se ve obligado a cambiar de opinión respecto a Newton: “El Sr. Newton dice que yo lo he acusado de ser un plagiaro, pero ¿dónde está el lugar en que lo he hecho? Son sus incondicionales quienes han parecido intentar esta acusación contra mí, y él ha entrado en connivencia con ellos”. Y en la carta Chamberlayne dice: “Pero engañado [Newton] por algunos de sus aduladores malinformados se ha dejado llevar a atacarme de manera muy sensible”.

Así, Leibniz se siente injustamente tratado (“mi honestidad ha sido mal reconocida”, “parece que se buscaba un pretexto de ruptura”) y pasa de “estar muy inclinado a creer al Sr. Newton por su palabra” a una opinión mucho más precavida y desconfiada: dado “su último proceder, me ha obligado a ser mucho más cauto a este respecto”. Y en la carta a Conti mencionada: “Tengo una tan gran opinión sobre el candor del Sr. Newton que le he creído bajo su palabra, pero al verle en connivencia con las acusaciones cuya falsedad le es conocida, era natural que empezase a dudar”.

La ruptura estaba consumada y además de forma definitiva. En carta de 29 de noviembre de 1716, Conti comunicaba a Newton: “El Sr. Leibniz ha muerto y la disputa ha terminado”.

Independientemente de la aclaración del fondo de la disputa, si es que fuera posible para la ciencia histórico-filosófica, en este contexto lo relevante es que se trata de toda una polémica científica, filosófica, matemática mantenida fundamentalmente en el formato de correspondencia en la que se cruzaron cartas de diversos corresponsales como Oldenburg, Conti, Bernoulli, Clarke, Princesa Carolina, Baronesa de Kilmansegge, etc., además de Leibniz y Newton. Todo este trasiego de cartas en diversos idiomas, países y ámbitos del saber acabaron en una desavenencia de alcance histórico.

He aquí un caso en el que el intercambio epistolar acabó en la incompreensión mutua y en la imposibilidad de llegar a un acuerdo. Es la posibilidad que la correspondencia contiene de *desencuentro con el otro*.

Bibliografía

- LEIBNIZ, G.W. (2011), *Obras filosóficas y científicas*, trad. B. Orio de Miguel, vols. 17A y 17B: *Correspondencia III*, ed. Comares, Granada.
- LEIBNIZ, G.W. (2016), *Obras filosóficas y científicas*, trad. E. Rada, vol. 18: *Correspondencia V*, ed. Comares, Granada.
- CUBELLS, M.R. (en prensa), “La correspondencia de Leibniz en el conjunto de la obra leibniziana” en J.A. Nicolás, M. Mendonça (eds.), *Guía Comares de Leibniz (Monadología)*, ed. Comares, Granada.
- GÄDEKE, N. (2009), “Leibniz lässt sich informieren. Asymmetrien in seinen Korrespondenzbeziehungen”, en K.D. Herbst, S. Kratochwil (Hrsg.), *Kommunikation in der frühen Neuzeit*, P. Lang Verlag, Frankfurt a.M., 25-46.
- GUILLÉN VERA, T. (1990), “Los *Nuevos Ensayos*. Ensayo de un diálogo pretendido”, *Azafra*, 3, 63-86.
- TATON, R. (1976), “Le rôle et l'importance des correspondences scientifiques aux XVIIe et XVIII siècles”, *Revue de Synthèse*, 81-82, 7-22.
- ÜTERMÖEHLEN, G. (1976) “La correspondance de Leibniz et son édition dans les ‘*Sämtliche Schriften und Briefe*’”, *Revue de Synthèse*, 81-82, 95-106.

Recibido: 1/09/2016

Aceptado: 20/10/2016

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



LA SOLUCIÓN LEIBNIZIANA AL PROBLEMA DE LA RELACIÓN CUERPO-ALMA DESDE UNA PERSPECTIVA ACTUAL¹

THE LEIBNIZIAN SOLUTION TO THE PROBLEM OF THE RELATIONSHIP BODY-SOUL FROM A CURRENT PERSPECTIVE

HANS POSER²

Technische Universität, Berlin

RESUMEN: El problema de la relación mente-cuerpo, a día de hoy, difiere de aquél del siglo XVII en la medida en que no es tanto discutido como problema ontológico cuanto como cuestión para las ciencias empíricas y, en el mejor de los casos, para la epistemología. Se remonta a Descartes y encontró su solución leibniziana gracias a la armonía preestablecida entre mónadas y sustancias, y entre los cuerpos de éstas como

¹ Presento aquí un trabajo (traducido por Roberto R. Aramayo y Concha Roldán) que desarrolla y completa el presentado al Congreso Internacional de la Sociedad española Leibniz *Ciencia, tecnología y bien común: La actualidad de Leibniz*, celebrado en Valencia entre el 21 y el 23 de marzo 2001 bajo el título “¿Qué cabe aprender de la solución leibniziana al problema de la relación alma-cuerpo?” y que fue recogido en las Actas de dicho Congreso (Valencia: Universidad Politécnica 2002). En esta versión desarrollada y más precisa de aquel trabajo tuvieron mucha relevancia las discusiones mantenidas con Quintín Racionero, por lo que me parece de la mayor justicia dedicarle estas páginas en un monográfico concebido como homenaje a su persona.

² Profesor Emérito en el Institut für Philosophie, Literatur-,Wissenschafts-und Technikgeschichte, Technische Universität Berlin. E-mail: hans.poser@tu-berlin.de

fenómenos; esto es, como sustancias corpóreas garantizadas de ‘arriba a abajo’ por la selección divina respecto del mundo. Esto supone ciertas presunciones que serán analizadas en el presente trabajo, a fin de señalar que las propuestas modernas de cara a una solución por medio de complejos procesos evolucionarios depende de una vía ‘de abajo a arriba’, y se puede someter a crítica por medio de conjeturas comparables.

PALABRAS CLAVE: Leibniz, relación mente-cuerpo, cogito,

ABSTRACT: The mind-body problem of today differs from that of the 17th century, as it is not so much discussed as an ontological one, but as a question of the empirical sciences—at best of epistemology. It goes back to Descartes, and found its Leibnizian solution by the pre-established harmony between Monads as substances, and their bodies as phenomena—namely, corporeal substances—warranted ‘top down’ by God’s selection of the world. This needs presumptions that are analysed here, in order to indicate that modern proposals for a solution via complex evolutionary processes depend on a way that is ‘bottom up’, yet by introducing comparable conjectures.

KEYWORDS: Leibniz, relation body-soul, cogito.

1. Situación del problema

Rudolf Carnap había publicado en el año 1928 su obra *Pseudoproblemas en la filosofía*, donde intentaba mostrar que la lucha entre idealismo y realismo carecía de sentido, al no ser posible de ninguna manera demostrar o refutar una de las dos posiciones. Poco después, en los años cincuenta del pasado siglo XX Ludwig Wittgenstein tuvo una gran repercusión al proponer como “solución” la idea de que los problemas de este tipo descansan sobre un hechizo de la mente, el cual se origina por una mezcolanza de diferentes juegos lingüísticos —descansando el uno sobre objetos físicos, el otro sobre sensaciones y estados anímicos. Por su parte, Gilbert Ryle casi convenció a dos generaciones de que hablar de la mente significa tanto como hablar de un fantasma dentro de una máquina y de ahí surgió la unánime apreciación de que la filosofía debería enterrar el antiguo problema de la relación alma-cuerpo. Pese a ello, las últimas décadas certifican un sorprendente renacimiento del problema. Ahora no se trata de la diferenciación que se puede hacer entre “cuerpo animado” (*Leib*) y “cuerpo físico” (*Körper*) por un lado y entre “mente” (*Geist*) y “alma” (*Seele*) por el otro —estos dos conceptos son manejados con significados equivalentes, cuando no debe subrayarse expresamente que “cuerpo físico” puede concernir también a lo inanimado (verbigracia una piedra) y “alma” puede concernir también a lo inconsciente (verbigracia un

alma animal); proceder de otra manera significaría generar una absurda diferencia entre el problema “alma-cuerpo” en lengua alemana y el problema angloamericano de “mente-cuerpo” (*mind-body*)³.

Sin duda, el problema actual de la relación alma-cuerpo es muy distinto al del siglo XVII, pues ya no es visto como un problema ontológico, sino como un problema de las ciencias empíricas o, a lo sumo, de la teoría del conocimiento. Los argumentos que se han renovado hoy en día a este respecto proceden de dos ámbitos diferentes; el primero es el criterio operacional de la conciencia señalado por Alan Turing, según el cual a un “X” -ya se trate de un hombre o de una máquina- colocado en una habitación separada ha de serle atribuida conciencia, cuando no cabe averiguar mediante preguntas a ese “X” desde otra habitación, y en base a una valoración de sus respuestas, si dicho “X” se trata de una máquina o de un ser humano. Frente al pensamiento de Turing cabe observar las siguientes secuelas críticas o refutaciones:

- a. La moderna fórmula de Hilary Putnam acerca de *la mente en la botella*,⁴ a saber, el experimento mental del *cerebro en un tarro*, que es dirigido por un gran ordenador y no está en situación de distinguir entre un mundo externo real y sus sensaciones internas -una concepción que, por una parte, desemboca en una especie de funcionalismo y, por la otra, en una ontología platónica de las matemáticas.
- b. La *habitación china* de John Searle,⁵ en la que a través de una hendidura se van mostrando signos chinos que, sin ser comprendidos por los seres humanos que se hallan en la habitación, son “respondidos” a partir de una lista dada de antemano con signos ordenados -un experimento mental que debe mostrar que es imposible reducir la semántica a la sintaxis, siendo esta última la única que puede ser programada en una máquina. Por ello, según Searle, es imposible una reducción tal, esto es, un reduccionismo de lo mental a lo material. De manera similar argumenta Roger Penrose con referencia a la necesidad de un platonismo mínimo en las matemáticas.⁶

³ N.T.: Hemos optado por conservar entre paréntesis los términos originales, pues el castellano no distingue y precisa los significados lo mismo que el alemán, y para que se vea la terminología usada en el mundo anglosajón.

⁴ Hilary Putnam: *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge UP 1981, c. 1.

⁵ John Searle: *Minds, Brains, and Programs*, en: *The Behavioral and Brain Sciences*, 1980 (3), 417-457.

⁶ Roger Penrose: *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds and The Laws of Physics*, Oxford: Oxford UP 1989.

- c. Umberto Maturana y Francisco Varela representan el denominado *constructivismo radical*,⁷ que saca las consecuencias ontológicas del funcionalismo y rechaza absolutamente la existencia de un mundo externo a mi conciencia.

Toda esta discusión gira en torno a la cuestión de la posibilidad de una inteligencia artificial, a cuyo efecto la mayoría sostiene una posición materialista, llevados por el convencimiento de que sólo es una cuestión de tiempo el que todas las funciones de la mente puedan ser simuladas mediante un ordenador.

La segunda manera en que se aborda la polémica en torno al problema de la relación alma-cuerpo deriva de la neurobiología y queda caracterizada por las siguientes posiciones:

- a. El neurobiólogo Paul M. Churchland defiende un *materialismo eliminativo*,⁸ el cual aspira a evidenciar como superflua toda expresión sobre lo mental, mientras
- b. los neurofisiólogos hacen suyos los argumentos de Searle y Penrose adaptándolos a su objetivo de un *materialismo funcional*, para mostrar que en particular con el trasfondo del problema de la *intencionalidad* resulta imposible reducir las expresiones mentalistas, tal como se emplean en la psicología, a expresiones no mentalistas.

También aquí las variantes del materialismo -eliminativo, reductivo, funcional y relativo a las teorías de la interpretación- suponen las posiciones más frecuentes. Esto se manifiesta en que Ryle fue un exorcista sumamente eficaz, cuando interpretó el término “mente” como un “fantasma”, para desterrarlo. Sin embargo, la actual polémica muestra en todos los casos que el viejo problema de la relación alma-cuerpo, que fuera considerado como una cuestión metafísica sin sentido, está todo lo más muerto sólo en apariencia. Mientras tanto, se están defendiendo enfoques no reduccionistas, comenzando con:

⁷ Humberto Maturana, Francisco Varela: *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile: Ed. Universitaria 1984.

⁸ Paul M. Churchland: *Matter and Consciousness*. Cambridge: PIT Press 1984.

- a. los argumentos a favor de un antireduccionismo, tal como son expuestos verbigracia por Thomas Nagel,⁹ cuando muestra que yo nunca estaré en situación de saber en qué consiste ser un murciélago; más aún:
- b. la propuesta de Nicholas Rescher, de que ambas partes, cuerpo y mente, sean vistas como *procesos*,¹⁰ de manera que en la concepción del proceso coincidan juntas operaciones físicas, bióticas, psíquicas y mentales; y finalmente:
- c. el enfoque de una *Monadología cuántica* (*Quantenmonadologie*) de Teruaki Nakagomi¹¹, completamente apoyada en el pensamiento de Leibniz, y que por el lado de la conciencia propone un significado teórico cuántico, mientras que por el lado material lo que sugiere es una interpretación causal.

Resulta particularmente llamativo que durante las últimas décadas la discusión se haya dirigido hacia un nuevo tipo de solución y con ello hacia una nueva variante del materialismo, el llamado *materialismo no reductivo*, que se caracteriza por la idea de un *sobreenimiento* o *emergencia*. Con el trasfondo de las conjeturas teórico-evolutivas de la biología, las teorías de la emergencia intentan explicar cómo pudo ocurrir que la materia se transfiriese a un biosistema de autoconservación, que los biosistemas desarrollasen cualidades sensibles y se transformasen en psicosisistemas, a la par que finalmente los psicosisistemas pretendían adquirir las nuevas cualidades de la reflexión -cualidades todas ellas no reducibles a cualidades meramente materiales. Este renacimiento del problema de la relación alma-cuerpo arroja una nueva luz sobre el planteamiento leibniziano y su solución.

⁹ Thomas Nagel: What Is it Like to be a Bat? En: *The Philosophical Review* 83.4 (1974) 435–450.

¹⁰ Nicholas Rescher: Process Philosophy and Monadological Metaphysics, en: *Monadisches Denken in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Sigmund Bonk, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 209-217.

¹¹ Teruaki Nakagomi: Quantum Monadology: A World Model to Interpret Quantum Mechanics and Relativity. En: *Open Systems & Information Dynamics* 1.3 (1992) 355-378.

2. Descartes y la dificultad sistemática del problema de la relación alma-cuerpo

Desde que Descartes escindió radicalmente la *res cogitans* y la *res extensa*, el problema de la relación alma-cuerpo quedó establecido como uno de los desafíos centrales de la modernidad, pues ¿cómo es posible que concuerden ambas facetas? Peter Bieri ha formulado el problema en forma de tres enunciados, enunciados que parecen aceptables tomado cada uno por separado, si bien no son conciliables entre sí:¹²

- 1) Los fenómenos mentales son fenómenos no-físicos (la mente es inmaterial).
- 2) Los fenómenos mentales pueden causar fenómenos físicos (la mente opera sobre el cuerpo, o sea, origina una diferencia en el mundo material).
- 3) El ámbito de los fenómenos físicos (esto es, el mundo material o corporal) es cerrado de manera causal.

El primer enunciado expresa nuestra convicción cotidiana de que mente y cuerpo pertenecen a dos ámbitos ontológicos distintos que se hallan claramente escindidos: el amor, el miedo, el pensar y la voluntad pertenecen al primero; la extensión, el peso, el calor y la impenetrabilidad al segundo. Así pues, este enunciado pone de manifiesto el dualismo ontológico.- El segundo enunciado implica la bien conocida experiencia de un puente tendido entre ambos ámbitos, como temblar de miedo, sonrojarse de indignación o hacer algo intencionadamente.- Por último, el tercer enunciado tiene su origen en la concepción de la física del siglo XVII, según la cual la naturaleza es comprendida como materia y no como algo animista, como se entiende en la alquimia: los fenómenos físicos son sólo causados por fenómenos físicos y explicar un fenómeno físico requiere una explicación basada en condiciones físicas y leyes naturales nada más: un experimento no depende de fórmulas mágicas (o conjuros). Bieri ha llamado a este enunciado *fisicalismo metodológico*. En realidad, el éxito de las ciencias naturales modernas descansa sobre este presupuesto.

Estos tres enunciados son susceptibles de aprobación tomados por separado, pero son incompatibles en tanto que tomados dos a dos contradicen al tercero. Eso es justo lo que ocasiona el problema de la relación alma-cuerpo. Ahora bien,

¹² Bieri, Peter: Generelle Einführung, en: P. Bieri. (ed.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim: Athenäum ²1993, 1-28, p. 5.

Descartes ensayó una solución para conciliar entre sí los tres enunciados, al seguir un camino que tradicionalmente es tomado de una exposición leibniziana de Descartes. En el contexto que aquí consideramos es irrelevante si Descartes defendió la posición que luego le atribuyó Leibniz, tal como piensan la mayoría de los investigadores cartesianos, o no (como algunos intentan mostrar). Lo que a mí me interesa es la solución leibniziana y esta a su vez desde el trasfondo de la actual discusión entre neurobiólogos, partidarios de una inteligencia artificial y filósofos.

Partamos, pues, de la reconstrucción y crítica leibnizianas de Descartes. En el §80 de su *Monadología* Leibniz escribe: “Descartes ha reconocido que las almas no pueden transferir fuerza alguna a los cuerpos, porque siempre hay la misma cantidad de fuerza en la materia. Creyó, sin embargo, que el alma podía cambiar la dirección de los cuerpos”. Esto hay que entenderlo de la siguiente manera: Descartes creía que la voluntad podía modificar en el interior de la glándula pineal, de la epífisis, la dirección del movimiento de los *spiritus animales* de los nervios. Merced a ello intentó hacer compatibles los tres enunciados de Bieri: partiendo de un dualismo ontológico como el expresado en (1), Descartes desarrolla una peculiar forma del influjo entre la voluntad y los *spiritus animales* de los nervios y con ello está de acuerdo con (2); y finalmente aboga por (3), porque este peculiar tipo de influjo no destruye la unidad de la física (como un sistema cerrado causal), al ser compatible con la ley del mantenimiento de la fuerza. Pero Leibniz se opone a esto: “La razón de ello fue que en su época no se conocía la ley natural que establece también la conservación de la misma dirección total de la materia. Si [Descartes] hubiese advertido esto, habría venido a parar a mi sistema de armonía preestablecida”¹³. Así pues, Leibniz muestra que una ley física, a saber, la conservación del impulso como un vector, hace imposible adherirse al enunciado (2).

Para decirlo con Peter McLaughlin, rechazó Leibniz (2), para solucionar el problema de la relación alma-cuerpo, rechazando por tanto el influjo de la voluntad sobre el mundo; en cambio Hobbes negaba (1), o sea, la inmaterialidad de la mente, mientras que hoy rechazamos al menos a (3) la tesis de la unidad

¹³ „Des Cartes a reconnu, que les Ames ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a tousjours la même quantité de force dans la matiere. Cependant il a crû, que l'ame pouvoit changer la direction des corps. Mais c'est par ce qu'on n'a point sù de son temps la loy de la nature, qui porte encor la conservation de la même direction totale dans la matiere. S'il l'avoit remarquée, il seroit tombé dans mon Systeme de l'Harmonie préétablie. “ *Monadología*, § 80.

causal del mundo material.¹⁴ Dedicemos nuestra atención tras estos preámbulos a la solución leibniziana.

3. La solución leibniziana: la armonía preestablecida

La pregunta de Descartes sobre la relación entre *res cogitans* y *res extensa*, el ocasionalismo de Malebranche y el monismo de Spinoza configuran los antecedentes de la solución leibniziana al problema de la relación alma-cuerpo. Precisamente en la polémica con Spinoza queda claro que para Leibniz no se trata de un mero problema ontológico, sino de hacer posible la libertad. Un determinismo que contemple estas dos facetas, la *res cogitans* y la *res extensa*, como plenamente acopladas en el sentido de Spinoza, excluiría por completo a la libertad -y con ella a la posibilidad de una ética y de un obrar responsable. Se trata de que tengamos esto siempre presente en lo que sigue, cuando se trata de la relación entre *monadas*, *cuerpos* y *sustancias corporales*.

La respuesta de Leibniz, la *armonía preestablecida*, fue asumida con reticencia por Christian Wolff, criticada por Johan Christoph Gottsched y rechazada por Kant. Su tesis central de un “paralelismo perfecto” de cuerpo y alma,¹⁵ expresada reiteradamente con la metáfora de dos relojes sincronizados, es bien conocida y no necesita verse repetida aquí. Lo que sí resulta de interés es el fundamento de la solución leibniziana, su valoración de ambas facetas y sus argumentos a favor del paralelismo -si la metáfora es en todo caso adecuada, pues presupone un dualismo de dos ámbitos ontológicos diferentes y equivalentes que se hallan en una armonía preestablecida. Al fin y al cabo, uno de los principales puntos de partida de la metafísica leibniziana es, como es sabido, su rechazo del materialismo *avant la lettre*. Sin presentar de modo exhaustivo su concepción, señalemos como significativo que todos los argumentos leibnizianos contra el carácter

¹⁴ Peter McLaughlin: “Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion”, en: *The Philosophical Review* 102 (1993) 155-182; p. 158.

¹⁵ „J'ay etabli un parallelisme parfait entre ce qui passe dans l'ame et entre ce qui arrive dans la matiere, ayant monstré, que l'ame avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matiere, mais que cependant elle est tousjours accompagnée des organes de la matiere, et qu'aussi les fonctions de l'ame sont tousjours accompagnées des fonctions des organes, qui leur doivent repondre, et que cela est reciproque et le sera tousjours.“ *Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*, GP VI 533.

sustantivo de la materia descansan sobre presupuestos metafísicos, como sobre el concepto de sustancia como un *Unum per se*, sobre el principio de continuidad con la consecuencia de una divisibilidad discrecional, sobre la coincidencia del pensar y el ser, así como sobre el principio de conservación de la *vis*. Todos ellos parecen excluir no sólo al cuerpo en el sentido de un dualismo ontológico, sino también a una “sustancia corporal” entendida como una unidad de alma y cuerpo. Sin embargo, Leibniz utiliza justamente este concepto tan a menudo que la unión entre cuerpo y mente ha de ser vista de tal modo que asegure que los argumentos contra el materialismo no destruyan al mismo tiempo la posibilidad de una sustancia corporal.

Ahora bien, la ontología leibniziana es mucho más rica que un estricto idealismo, pues abarca:

- *Ideas*, desde ideas simples sobre el concepto completo de una sustancia individual hasta los mundos posibles en la *Regio idearum*,
- *monadas* con *percepciones* y *apetitos* hasta el *mundo de las monadas*,
- *cuerpos materiales* que pertenecen al *mundo de la naturaleza* hasta todo el universo.

Según la *Monadología* los cuerpos son *agregados* de sustancias (*Mon.* §2) y al mismo tiempo, como escribe en una carta a Rémond, “sólo fenómenos bien fundados”. Además, cuerpo y alma están tan perfectamente separados que el influjo de una faceta sobre la otra sólo puede ser “ideal” (*Mon.* §51). Por eso este tipo de influjo ideal o de relación interna es el que ha de llevar la carga de la conexión entre la unidad sustancial de las mónadas y el cuerpo al cual pertenecen.

La libertad, la voluntad libre como problema central dentro del más amplio de la relación alma-cuerpo, es un peculiar e importante campo de este influjo ideal: una acción es *libre*, si resulta de una decisión racional al sopesar las posibilidades entre acciones alternativas conforme al principio de lo mejor. Esta decisión es parte de la ley interna de una mónada dotada de razón -con ello no presupone sólo el propio “concepto consumado de la sustancia individual” que contiene el transcurso vital, también reclama tanto la sintonía de todos los conceptos individuales de este mundo tomados uno por uno, como la supresión de otras posibilidades, esto es, de otros mundos posibles: la libertad fuerza este amplio margen.

El concepto completo de la sustancia individual, al igual que la relación interna, suele verse reducido a la construcción formal de mundos lógicos en el reino de las ideas. También esta fundamentación es bien conocida y supone un primer paso, muy importante, en la fundamentación; pero es insuficiente para comprender qué son las sustancias corporales. Leibniz define una “sustancia corporal” como algo “que consiste en una sustancia simple o mónada (esto es, en un alma o algo análogo al alma) y un cuerpo orgánico que está unido a ésta”.¹⁶ En una carta a Volder ofrece Leibniz su famosa quintuple respuesta a la pregunta sobre su concepto de sustancia:

“Por tanto, yo distingo entre:

1. la entelequia primitiva o alma,
2. la materia, a saber, la materia prima o fuerza pasiva primitiva,
3. la mónada íntegra, en la que están unidos ambos momentos,
4. la masa o materia segunda, esto es, la máquina orgánica en donde concurren innumerables mónadas subalternas,
5. el animal o la sustancia corporal, que obtiene su unidad por medio de la mónada dominante en la máquina”.¹⁷

“Entelequia primitiva significa aquí fuerza activa primitiva, la cual ha de ser considerada, al igual que la “fuerza pasiva primitiva”, como una propiedad de la mónada. Incluso si por ende “el cuerpo es un agregado de sustancias, pero

¹⁶ „Substantiam corpoream voco, quae in substantia simplice seu monade (id est anima vel Animae analogo) et unito ei corpore organico consistit.“ Carta a Bierling, 12 Aug. 1711.

¹⁷ „Distinguo ergo (1) Entelechiam primitivam seu Animam, (2) Materiam nempe primam seu potentiam passivam primitivam, (3) Monada his duabas completam, (4) Massam seu materiam secundam, sive Machinam organicam, ad quam innumerae concurrunt Monades subordinatae, (5) Animal seu substantiam corpoream, quam Unam facit Monas dominans in Machinam.“ En Correspondencia con De Volder, 20 June 1703, GP II 252.

estrictamente no es ninguna sustancia”,¹⁸ como Leibniz escribe a Arnauld, si bien cada sustancia está “dotada de un cuerpo”.¹⁹

6. De la idea al cuerpo: fuerzas y emanación

Lo que falta todavía es la conexión interna y no-lógica entre (i) ideas como construcción lógica del concepto completo de sustancias individuales, (ii) mónadas como unidades de actividad interna con percepciones, (iii) cuerpos vivos y activos que contienen una mónada, y (iv) simples agregados que siguen leyes físicas en sus movimientos. Leibniz da una doble respuesta: que ha de ser considerada como las dos caras de una moneda, al recurrir por un lado al concepto de *fuerza* y por el otro al concepto de *emanación*.

El concepto de fuerza es introducido por Leibniz en su *Dinámica*. Tiene una vertiente física; las fuerzas en el ámbito de los cuerpos son simplemente de naturaleza derivativa. En cambio, las fuerzas primitivas han de tener su fuente en las sustancias como “fuerza activa”, “que contienen un tipo de actividad o entelequia”.²⁰ En *Specimen dynamicum* Leibniz muestra que “fuerza activa”, en su terminología *vis activa primitiva*, “es inherente a cada sustancia corporal como tal”, mientras que la *vis activa derivativa* “a partir de la limitación -por así decir- de la fuerza primitiva, resultante de la colisión de los cuerpos entre sí, se presenta de diversas formas”.²¹

¹⁸ „Le corps est un aggregé de substances, et ce n'est pas une substance à proprement parler.“ En Carta a Arnauld, 23 de marzo de 1690, GP III 135.

¹⁹ Como escribe Adams. Véase: Adams, Robert Merrihew: Leibniz. Deist, Theist, Idealist, New York - Oxford: OUP 1994, p. 264.

²⁰ „Cujus rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Krafft, Galli la force) cui ego explicandae peculiarem Dynamices scientiam destinavi, plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur. Sed vis activa actum quendam sive entelechiean continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impeditenti.“ De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae, GP IV 469.

²¹ „Duplex autem est *Vis Activa*, nempe ut *primitiva*, quae in omni substantia corporea per se inest, aut *derivativa*, quae primitivae velut limitatione, per corporum inter se conflictus resul-

Ahora bien, esto es de gran interés para nuestra cuestión, tal y como continúa: “El uno primitivo (que no es sino la primera entelequia) corresponde al *alma* o *forma substancial*; pero justamente por ello no pertenece a las causas generales, las cuales no pueden ser suficientes para explicar los fenómenos”²². Dos puntos han de ser resaltados aquí, (i) la atribución de una fuerza primitiva a la forma substancial, al alma y a la sustancia corpórea al mismo tiempo, y (ii) la diferencia evidente entre alma y fenómenos, en tanto que estos últimos son vistos en conexión con causas y fuerzas derivativas. Esto se corresponde con la quintuple caracterización de la sustancia ofrecida a de Volder, lo que se mantiene también para el poder pasivo, para lo que Leibniz distingue entre fuerzas primitivas y derivadas, que se corresponden con la prima y la secunda materia. Al hacer un sumario de dichos puntos en la parte II de su *Specimen Dynamicum*, declara Leibniz que: “A partir de ahí, arrojaremos nueva luz algún día sobre la explicación de la unión del cuerpo y el alma”²³. Esto viene a mostrar cuán central es el concepto de fuerza para nuestro problema.

Sin indicarse cómo se procura la conexión entre fuerzas primitivas y derivativas, resulta claro sin embargo que Leibniz ve en ellas el elemento vinculante entre mónadas y cuerpos.

Otro tipo de fuerza, evidentemente diferente, que ha de tomarse en cuenta aparece tras la llamada *dinámica de las ideas* de Leibniz. Conciérne al puente tendido desde el reino de las ideas al mundo de las mónadas. Se puede añadir a la pura construcción lógica de los mundos posibles de dos maneras diferentes. El primer camino consiste en atribuir a las posibilidades una actividad; Leibniz emplea la expresión “*existiturire*” como un modo de presión de las posibilidades lógicas para ser realizadas,²⁴ para lo que describe a las posibilidades como algo que gracias a un “*conatus*” se encuentra en el camino que lleva de la posibilidad

tans, varie exercetur.” *Specimen dynamicum*, pt. I, GM VI 236.

²² „Et primitiva quidem (quae nihil aliud est, quam ἐντελέχεια ἢ πρώτη) animae vel formae substantiali respondet, sed vel ideo non nisi ad generales causas pertinet, quae phaenomenis explicandis sufficere non possunt.” *Specimen dynamicum*, pt. I, GM VI 236.

²³ „Ostendimus igitur in omni substantia vim agendi et, si creata sit, etiam patiendi inesse, extensionis notionem per se non completam esse, sed relationem ad aliquid quod extenditur cujus diffusionem sive continuatam replicationem dicat, adeoque substantiam corporis quae agendi resistendique potentiam involvit et ubique massa corporea existit praesupponi, huiusque diffusionem in extensione contineri. Unde aliquando lucem quoque novam explicandae corporis animaeque unioni accedemus.” *Specimen dynamicum*, pt. II, GM VI 247.

²⁴ „Omne possibile *exigit existiturire*“, GP VII.289. Véase *De ratione cur haec existant potius quam alia*, A VI 4,1634 y ss.

lógica a la realidad, como algo con el afán de existir, y ciertamente dependiendo del respectivo grado de *realitas sive perfectio* que cada realidad posee.²⁵ Esto significa atribuir al *dynaton* lógico un tipo de *entelecheia* en sentido aristotélico, que impulsa a los elementos posibles del reino de las ideas a existir como formas activas sustanciales.

El segundo camino se basa en la convicción de que las ideas no actúan por sí mismas, rechazando, por tanto, la identificación de posibilidad lógica con potencialidad. Así, escribió Leibniz criticando a Spinoza: “Las ideas no actúan. Actúa la mente”. Esta observación no es un caso aislado, provocado por Spinoza,²⁶ sino que su contenido se encuentra repetido en muchas otras ocasiones. Así, en su *Diálogo entre Theophile y Polidore* de la misma época leemos que: “Las posibilidades carentes de existencia no poseen la fuerza para existir hacerse a sí mismas.”²⁷

Leibniz escribe así dos años después a de Volder: “Una idea es –por así decirlo algo muerto e inmutable en sí, como la forma, mientras que el alma es algo vivo y activo, y en este sentido yo no sostengo que sea una idea la que tiende por sí misma al cambio”.²⁸ La actividad que estamos buscando no descansa pues en la idea, sino en la mente, lo que en relación con los mundos posibles viene a significar en la mente de Dios: “La mente divina es la causa del mundo”, escribe en su *Discusión con Wagner*.²⁹

Es Dios quien selecciona dichas posibilidades como candidatos para la creación, las cuales en tanto posibilidades contienen el máximo grado de *realitas sive perfectio*, no como su entelequia interna, sino a modo de su propia evaluación y elección. Esta interpretación concuerda con la cita del ‘existiturire’, en la que introduce Leibniz este neo-latín por medio del comentario por el cual “[Dios] o el Ser Necesario es la causa en razón de la cual algo existente es mejor que algo

²⁵ „ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam“, GP VII 289.

²⁶ - e.g. „Idea sunt aliquid mere abstractum ut numeri et figurae nec agere possunt“, F. Réf. 44.

²⁷ „Mais les choses possibles n’ayant point d’existence n’ont point de puissance pour se faire exister“, Grua 286 / A VI 4, 2232.

²⁸ „Idea est aliquid ut sic dicam mortuum et in se immutabile, ut figura, anima vero aliquid vivum et actuosum, et hoc sensu non dico esse unam aliquam ideam, quae ex se ad mutationem tendat“, a de Volder, 23 junio 1699, GP II 184.

²⁹ „Mens divina est causa mundi“, *Discusión con Gabriel Wagner*, 3 de marzo de 1698, Grua 397.

no existente”³⁰; siendo esto apoyado por una reflexión leibniziana en relación al elemento que Kant echará en falta y respecto al cual éste –criticando a Wolff– entenderá que no tiene sitio en la fundación de una metafísica sobre la base de posibilidades conceptuales tan solo: a saber, nos referimos al *complementum possibilitatis*. Leibniz claramente expone en su *Nuevo Sistema* que tal complemento, que produce el tránsito de la posibilidad a la actualidad, no es de naturaleza conceptual sino el *fiat* divino³¹. Ese acto inmediato e inmaterial de Dios, es el verdadero fundamento de la *vis primitiva activa* de cada una de las mónadas, y halla su expresión como el apetito que conduce a las mónadas de percepción a percepción, mientras que el cambio en el mundo corporal acontece de manera que la suma de esas fuerzas permanece constante en el mundo.

Resumiendo, con ello se presenta el cuadro siguiente: la armonía preestablecida depende de algunas premisas metafísicas esenciales, que contienen posibilidades y potencialidades, las cuales permiten desarrollar un orden no-reduccionista. Dicho orden tiene su punto de partida en estructuras lógicas, se enriquece por medio de valores y fuerzas, conduce al reino de las mónadas como sustancias, está presente en un perspectivismo en el nivel de las sustancias corpóreas y alcanza hasta los agregados de sustancia contingentes como materia. En este nivel se presentan nuevas cualidades, que se basan en transformaciones:

- desde las condiciones lógicas de un sujeto hasta la sustancia como un yo,
- desde las percepciones a los fenómenos,
- desde las leyes individuales de cada mónada individual hasta las leyes naturales en el mundo corporal,
- desde el apetito de la mónada hasta el *conatus* de los cuerpos orgánicos,
- desde la fuerza activa primitiva (*vis primitiva activa*) de las formas sustanciales hasta la fuerza derivativa activa (*vis derivativa activa*) de lo orgánico y, finalmente, de todos los cuerpos, y
- desde la fuerza primitiva pasiva (*vis primitiva passiva*) hasta la masa.

³⁰ „[Deus] Est ergo causa cur Existentia praevalet non-Existentiae, seu *Ens necessarium* est *Existentificans*.“ GP VII 289.

³¹ „l’acte ou le complement de la possibilité“, *Système Nouveau*, GP IV 479.

Todas estas transformaciones han de ser concebidas de modo neoplatónico como una *emanatio* de Dios por medio de las almas hasta los cuerpos orgánicos y, más hacia abajo, hasta la materia. “Emanación” no es ningún término técnico de la filosofía leibniziana de madurez, pero lo utiliza con frecuencia.

De este modo culmina la *Arquitectónica* de Robinet en un capítulo sobre “La ciencia de la visión: creación y emanación”³². En una de sus más tempranas listas de definiciones escribe Leibnit: “La *Causa Eficiente* es una causa fundada en acción. (La *Causa por emanación*) es causa eficiente sin alteraciones de sí”³³. Es significativo en grado sumo que Leibniz no use el concepto prácticamente en sitio alguno de forma coloquial, sino que lo use de manera técnica y además en conexión con la creación divina.

Así lo menciona tres veces en el *Discurso de Metafísica*, el texto clave, en el que se encuentran otros conceptos centrales como el de noción completa de una sustancia individual, el concepto de la forma sustancial y el concepto de sustancia corporal. Leibniz escribe: “En primer lugar, está muy claro que las sustancias creadas dependen de Dios, que las conserva e incluso las produce continuamente por una especie de emanación, como nosotros producimos nuestros pensamientos”³⁴.

Y algunas páginas después, continúa: “Uno reconoce con claridad que el resto de sustancias depende de Dios del mismo modo que el pensamiento emana de nuestra sustancia”³⁵. Este segundo tipo de emanación, esto es, nuestro pensamiento, tiene su fuente en Dios igualmente, como Leibniz escribe a Sophie: “El mismo Dios, que es la fuente de todo bien, es así el fundamento (príncipe) de todo nuestro conocimiento. Esto tiene validez en la medida que la idea de Dios incluye a la del Ser absoluto, que por así decir equivale a eso que es absolutamente simple en nuestros pensamientos, a partir de lo cual todo lo que comprendemos

³² André Robinet: *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendente dans l'oeuvre de G.W. Leibniz*, Paris: Vrin 1986, pp. 418-442.

³³ „CAUSA EFFICIENS est causa per actionem. (*Causa per emanationem*) est causa efficiens sine mutatione sui.“ Ca. 1671, A II 1, 490.

³⁴ „Or il est premierement tres manifeste que les substances créées dependent de Dieu qui les conserve et même qui les produit continuellement par une maniere d'emanation, comme nous produisons nos pensées.“ *Discurso de Metafísica* § 14 / A VI 4, 1549.

³⁵ „on voit fort clairement que toutes les autres substances dependent de Dieu comme les pensées emanent de nostre substance“, *Discurso de Metafísica* § 32 / A VI 4, 1580.

toma su origen”³⁶. En su *Monadología* Leibniz usa el término *fulguración* en ese mismo sentido³⁷; pero a nuestro entender, al no aparecer mencionado en ese uso en parte alguna más de la obra de Leibniz, uno podría tomarlo simplemente como sinónimo de *emanatio* ya que ambas expresiones son empleadas de manera sinónima dentro de la tradición neoplatónica.

No sólo es iluminador aquí el concepto de emanación o fulguración, sino a la misma vez dos cualidades adicionales que Leibniz le atribuye: en primer lugar, el paralelismo que se dibuja entre el pensamiento divino y el pensamiento de los seres humanos como clase de la emanación, y, en segundo lugar, que dicha clase de *emanatio* es la última fuente de la continuidad: Leibniz habla de una *creatio continua* como una “emanación continua” en el *Discurso de Metafísica*, en carta a Bayle³⁸, y como “fulguración continua” en la *Monadología*.

Esto está en consonancia con la afirmación “Ideae non agunt. Mens agit”, que muestra la fuente de la dinámica de la Creación, la cual, como algo continuo, garantiza la continuidad de todas las fuerzas, las primitivas y las derivativas, y que establece una jerarquía ontológica de Dios hacia abajo. En el así llamado *Sistema Teológico*, escrito el mismo año que el *Discurso de Metafísica*, Leibniz repite esta vinculación al decir que algunos “conciben a Dios como una clase de vis elevada de la cual todo emanaría”³⁹. En una pequeña obrita sobre Malebranche escrita 20 años después -es decir, tras 1706- podemos observar una posición similar

³⁶ „Dieu qui est la source de tous les biens, est aussi le principe de toutes les connoissances. C'est parce que l'idée de Dieu renferme en elle l'Estre absolu, c'est à dire ce qu'il y a de simple en nos pensées, dont tout ce que nous pensons prend son origine.“ A Sophie (?), GP IV.292.

³⁷ „Ainsi Dieu seul est l'Unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornées par la receptivité de la creature, à laquelle il est essentiel d'être limitée.“ *Monadologia*, § 47. Para un análisis adicional de ‘fulguratio’, véase André Robinet: “Fulgurationen”, en: *25 Jahre Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft*, Hannover 1992, pp. 27-39, donde Robinet muestra, que Leibniz utiliza ‘création’ y ‘émanation’ como combinando por un ‘o’ en el sentido de un ‘y’, de forma que la emanación, y a partir de ella la fulguración, no debe ser entendida como una forma de alucinación de Dios, o como algo menos real, sino como una analogía, la cual indica la realidad de la sustancia creada en su relación con el creador original e increado (p. 34).

³⁸ „Dieu, de qui tous les individus emanent continuellement“, *Discurso de Metafísica* §14 / A VI 4, 1550sq. - „l'auteur des choses, de qui toutes les réalités ou perfections emanent tousjours par une maniere de creation continuelle“, Carta a Bayle, GP III 58.

³⁹ „qui Deum concipiunt tanquam vim quandam summam a qua cuncta quidem emanent“, *Systema Theologicum*, A VI 4, 2357.

en la que “la emanación inmediata y continua” incluye “todas las perfecciones”⁴⁰. Asimismo, en sus notas sobre el primer libro del *Ensayo* de Locke Leibniz usa el término ‘emanar’ con respecto a Dios como una sustancia⁴¹. Y en su muy condensada afirmación acerca de su concepto de mónada dentro de sus comentarios sobre Bayle, deja claro Leibniz que una emanación a partir de los seres humanos como “imitación de lo divino” es un tipo de segunda emanación, regresando en esto a la primera que surge de Dios: “Él es el más elevado centro a partir del cual surge todo por emanación, y si es que algo emana de nosotros al exterior, no sucede de inmediato, sino como él quiso que las cosas estuvieran dispuestas en el exterior y de acuerdo con sus deseos”⁴². Todos estos aspectos vienen a confluír en una carta a Morell de 1698, en la que Leibniz le expone que, en lo que a una acción se refiere, para Dios del mismo modo que para cualquier otra mente, tres formas han de unirse: “fuerza, conocimiento, y voluntad”; y prosigue: “La más elevada esencia de cada sustancia consiste en esta fuerza; es esta fuerza en Dios la que hace que Dios exista con necesidad y que todo lo que existe haya de emanar”⁴³. En su intensa discusión con Gabriel Wagner, Leibniz bosqueja la base conceptual de sus nociones de posibilidad y de sustancia, concluyendo que: “Esta serie de posibilidades actuales o mundo emana de Dios sin necesidad, lo que significaría que otras series no serían posibles sino con la certeza y determinación

⁴⁰ „Et qu'il est vray cependant que Dieu nous donne tout ce qu'il y a de positif en cela, et toute perfection y enveloppée par une emanation immediate et continuelle, en vertu de la dependance que toutes les creatures ont de luy, et c'est par là qu'on peut donner un bon sens à cette phrase que Dieu est l'objet de nos ames, et que nous voyons tout en luy.“ GP VI 578 / A VI 6, 557ss. Véase también la carta a Bayle citada en la nota 37.

⁴¹ „Et comme on peut dire que c'est une verité des plus manifestes, qu'une substance dont la science et la puissance sont infinies, doit estre honorée, on peut dire qu'elle emane d'abord de la lumiere qui est née avec nous, pourveu qu'on y puisse donner son attention.“ GP V.23. „l'Estre parfait qui est la derniere raison des choses, et de ses emanations“, Grua 580.

⁴² „Mais qu'il y a en Dieu non seulement la concentration, mais encore la source de l'univers. Il est le centre primitif dont tout le reste emane, et si quelque chose emane de nous au dehors, ce n'est pas immediatement, mais par ce qu'il a voulu accommoder d'abord les choses à nos desirs.“ *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle*, GP IV 553.

⁴³ „Je serois plustost pour ceux qui reconnoissent en Dieu comme en tout autre esprit trois formalités: force, connoissance, et volonté. Car toute action d'un esprit demande *posse, scire, velle*. L'essence primitive de toute substance consiste dans la *force*; c'est cette force en Dieu qui fait que Dieu est necessairement, et que tout ce qui est en doit emaner.“ Carta a Morell, 29 de septiembre de 1698, Grua 139.

por la razón, es decir, por ser las mejores”⁴⁴. La ‘serie de posibilidades actuales’ es la serie de las sustancias que, sin dejar de ser un agregado, constituye el mundo⁴⁵.

Esto muestra que la emanación, que tiene su origen en Dios, produce las sustancias,⁴⁶ los cuerpos orgánicos⁴⁷ y toda la serie de cosas (*series rerum*) de los agregados. Muestra que la emanación expresa toda clase de fuerza que surge de la mente de Dios y expresa lo mejor, una fuerza que puede ser observada tanto en las sustancias como en los cuerpos. Precisamente esto vuelve a llevarnos al problema alma-cuerpo: la armonía preestablecida es asegurada por esta emanación continua, pues las diversas entidades emanadas están unidas por medio de la *representatio* como una concatenación ontológica y epistemológica, por medio del *perspectivismo* que determina la representación, y por medio de una *potencialidad activa* que alcanza hasta la causalidad desde el *actus purus* de Dios y el principio de lo mejor por medio de la finalidad de las mónadas. Ahora bien, esas transformaciones y representaciones no permiten ningún tipo de reduccionismo. Esto es lo que caracteriza la riqueza del idealismo leibniziano; pero al mismo tiempo se muestran aquí los presupuestos metafísicos sobre Dios y el mundo, sobre los que descansa esta solución al problema de la relación alma-cuerpo.

7. Viejas respuestas, problemas nuevos

¿En qué consiste entonces el significado de la respuesta leibniziana para la formulación actual del problema de la relación alma-cuerpo? El trasfondo ha cambiado radicalmente desde entonces, en parte a causa de los nuevos resultados científicos, que destruyen los principios leibnizianos de razón suficiente y continuidad. Nuestro concepto de materia es considerablemente más rico que

⁴⁴ „Series haec actualium possibilium seu Mundus emanat ex Deo non necessario, alioqui aliae series non essent posibles, sed tamen certa et determinata ratione, majoris scilicet boni.“ *Discusión con Gabriel Wagner*, 3 de marzo de 1698, Grua 396.

⁴⁵ „Mundus vero est aggregatum plurium substantiarum“, *Discusión con Gabriel Wagner*, 3 de marzo de 1698, Grua 396.

⁴⁶ „la supreme substance, dont toutes les autres ne sont que des emanations et des imitations“, *Remarque sur ...Characteriticks of Men*, *Anexo a la carta a Coste* del 30 de mayo de 1712, GP III 429ss.

⁴⁷ „Et rien ne pourra détruire tous les organes de cette substance, estant essentiel à la matiere d'estre organique et artificieuse partout, parce qu'elle est l'Effect et l'emanation continuelle d'une souveraine intelligence“, *Carta a Bassange*, 1696, GP III 122.

el del siglo XVIII; por eso no vacilamos lo más mínimo en considerar la energía como algo que -siguiendo a Einstein- posee un equivalente en masa. Conocemos muchos detalles del orden interno de un organismo hasta el análisis del genoma, y diariamente nos presenta la neurobiología resultados que son mucho más sutiles de lo que Leibniz se pudo imaginar nunca. Aún más, los problemas mismos se han transformado. Nadie intenta desarrollar una teoría acerca de la libertad de elección divina respecto a los mundos posibles, nadie busca una aclaración del paralelismo alma-cuerpo por medio de la armonía preestablecida como resultado de esa elección divina; y nadie querría pretender que todo el mundo sea orgánico. ¿Qué podemos aprender entonces de Leibniz?

Incluso cuando el horizonte se haya transformado, el problema nuclear permanece, a saber: ¿cómo es posible la libertad humana? ¿Cómo podemos explicar la relación alma-cuerpo? ¿Cómo podemos entender la conexión entre materia, organismo, datos neurobiológicos, hechos psicológicos y el pensamiento?

Presentemos en primer lugar esquemáticamente una tesis que es defendida con frecuencia: los neurofisiólogos explican que los filósofos deberían aprender que la voluntad libre es una absoluta ilusión, ya que esto ha sido probado claramente por experimentos: Cuando alguien cree levantar voluntariamente su brazo, lo que sucede es que el centro de su cerebro responsable del movimiento de su brazo, se vuelve activo algunas milésimas de segundos antes de que ese centro en el que solemos localizar las decisiones muestre una actividad. Por lo tanto, concluyen, tendríamos que aprender que no existe nada más que una serie de procesos electrónicos en el cerebro y que calificar a los mismos como libertad de la voluntad, incluso debido a su secuencia temporal, es una ilusión: No sólo Leibniz estaría por ello en un error cuando explica que Virgilio se equivoca al afirmar: “La mente mueve la masa, y se mezcla con todo el cuerpo”.⁴⁸ Ambos errores, el de Leibniz y el de Virgilio, son mucho más profundos, pues no hay ninguna mente. Lo que tenemos delante de nosotros es a lo sumo materialismo en toda su extensión. Pero esta tesis puede refutarse con ayuda de argumentos leibnizianos:

El primero de todos es que el *modelo teórico* de la neurobiología es hasta la fecha demasiado simple; pero su desarrollo subsiguiente es una cuestión de las ciencias empíricas, en todo caso, de la teoría de la ciencia, o, en lenguaje

⁴⁸ „Mens agitat molem, et magno se corpore miscet“. *Teodicea*, Discurso Preliminar § 8, en Virgilio *Eneida*.

leibniziano, de las conexiones internas dentro de la *Scientia generalis*. No continúo refiriéndome a él aquí porque no tiene una relación inmediata con el problema de la relación alma-cuerpo.

En segundo lugar, detrás de las apreciaciones actuales hay un *error categorial*: la libertad se basa en una elección racional entre alternativas previamente valoradas, y no en condiciones electroquímicas; estas condiciones pueden estar dadas simultáneamente con un *phenomenon bene fundatum*, pero su sentido, su semántica es completamente diferente de un estado fenoménico. Así, por ejemplo, las posibilidades representan alternativas; pero las posibilidades no son hechos, no pertenecen a este mundo como estados de cosas. Si existe un estado del cerebro que expresa una posibilidad, porque pensamos algo como una posibilidad, entonces esto es una cuestión que le compete a la semántica, y, como sabemos por Searle, la semántica no puede reducirse a la sintaxis, mientras que sólo reglas puramente formales, sintácticas pueden ser presentadas en la estructura de un estado electroquímico. Ahora bien, los neurobiólogos se defenderían en este punto aduciendo que la percepción de un estado de hechos está localizada en una región del cerebro diferente a aquella en la que se encuentra una mera posibilidad. Ciertamente, -pero para poder hacer esta distinción no sólo se requiere un conocimiento o una capacidad de discernir en sentido espacial, sino entre realidad existente y pura posibilidad; y esto ya no es una cuestión de neurología, sino de epistemología. En Leibniz aparece esto en la problemática de los conceptos primitivos como ideas atómicas, indescomponibles e indefinibles (como, por ejemplo, el concepto de la existencia y de la posibilidad), las cuales, para decirlo con Leibniz, pueden ser comprendidas por sí mismas: contienen en cierta medida su propia semántica. Aun cuando hoy día no consideremos válidos semejantes *prima possibilia*, estos indican el precio metafísico que tenemos que estar dispuestos a pagar, para conseguir una solución al problema de la relación alma-cuerpo.

Al rechazar hoy los *prima possibilia* de Leibniz, resta sin embargo la cuestión de cómo podemos entender conceptos como existencia, posibilidad, esencia, identidad o semejanza: Puesto que no podemos obtenerlos por medio de abstracción, tienen que ser presupuestos como forma prioritaria de pensamiento a la manera kantiana. El logicismo leibniziano-kantiano, a partir del que pueden reducirse objetos matemáticos a la lógica, apenas encuentra hoy día defensores, pero su trasfondo ontológico de un platonismo según el cual las estructuras matemáticas existen independientemente de la mente humana sigue siendo compartido por algunos eminentes científicos como Penrose. Incluso aun cuando no estemos dispuestos a aceptar ni ideas innatas ni formas a priori, desde que Chomsky

fracasara en la búsqueda de universales lingüísticos, no podemos explicar cómo es posible que en teorías científico-naturales encuentren aplicación formalismos matemáticos sin aceptar al mismo tiempo una especie de platonismo mínimo, un platonismo con una “p” minúscula –como lo ha denominado Paul Bernays. Todo esto muestra que la ontología neurobiológica no es lo suficientemente rica: necesita ser completada al menos con una semántica y un platonismo mínimo. Ahora bien, tan pronto como estamos dispuestos a ello, nos encontramos confrontados con la problemática de la mente o del alma, puesto que ni la matemática ni la semántica serían explicables sólo en el nivel de los cuerpos y de la materia.

Tercero, Leibniz transforma el cogito cartesiano y con ello aclara que debemos partir de nuestra propia experiencia como un individuo, como un yo unitario. Para hablar de los otros como mónadas, atribuirles individualidad y capacidad de pensar, presupone, por una parte, el concepto de analogía como forma de pensar, por otra parte, la existencia de otros cuerpos fenoménicos –no como amasijos de materia sino como individuos. Pero una forma de unidad tal no se encuentra en la materia, a no ser que yo se la atribuya; y no existiría nada que fuera responsable de sus acciones, si no existiera ninguna persona. Esto significa que los derechos humanos –o los principios leibnizianos de la justicia, esto es, *honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*– presuponen la unidad de la persona, que no está constituida de ninguna manera por la materia.

Cuarto, Leibniz creía que el mundo de las mónadas era un mundo lleno de vida. En esto ya no le seguiríamos hoy, pero nos encontramos ante el problema de explicar cómo en el comienzo de nuestro universo pudieron originarse, a partir de un plasma casi homogéneo y altamente energético, primero partículas, luego átomos y moléculas, y finalmente macromoléculas altamente complejas con capacidad de autoreproducción, las cuales, unidas a agregados bióticos, desarrollaron un sistema nervioso y, por último, llegaron a tener estados mentales. Al igual que Aristóteles, Leibniz incluyó en el mismo grupo a seres humanos, animales y plantas, atribuyéndoles percepciones, mientras que se distanció de Aristóteles al incluir en el mismo grupo a Dios y excluir la materia como fenoménica. Hoy ha cambiado el paradigma dominante y, por regla general, nos encontramos totalmente del lado opuesto: no Dios, sino la materia es escogida como punto de partida, mientras que prefiere excluirse el otro extremo, la mente, por no hablar de Dios. Pero precisamente lo mismo que Leibniz tenía que explicar qué eran las sustancias corporales en conexión con los cuerpos materiales como *phenomena bene fundata*, nos encontramos hoy con la dificultad de que una consideración que parte de una explosión originaria sería absolutamente incompleta, si

excluyese la mente como algo reducible a la materia, tal y como se ha propuesto el materialismo eliminativo.

En todo caso, el problema mente-cuerpo de hoy en día no es sino un paso en el desarrollo en cuestión desde el 'Big Bang'. Esto deja claro que hemos de introducir un concepto que nos permita describir (y quizás no explicar) y salvar el vacío entre un nivel y el siguiente en tanto *emergencia* de las nuevas propiedades en el nivel superior. Esto ha de ser emprendido de manera no reductivista, puesto que no hay posibilidad de predecir el desarrollo aquí en liza. Recordemos que Leibniz, a fin de solventar el problema mente-cuerpo por medio de la armonía pre-establecida, se vio forzado a introducir un tercer nivel, esto es, la región de las ideas en la mente divina, y a enriquecerlo por medio de una actividad dentro de dicha mente. Por lo tanto, en la actualidad el resultado no puede consistir en una reproducción de la doctrina aristotélica de las capas ontológicas únicamente, sino que se requiere la idea aristotélico-leibniziana de una *energeia* o potencialidad que impulsa los estados, de modo que esta potencialidad crea absolutamente nuevas clases de individuos que tienen absolutamente nuevas propiedades, como se sabe del caso especial que es la evolución, y que acaba en individuos con consciencia.

Probablemente no es de ayuda alguna el creer que ya en el primer estado plasmático a altas temperaturas se incluyeran todas las consecuencias, ya que no existe principio de razón suficiente detrás (incluso y aún en el caso de que la ley de desarrollo interno se tenga en cuenta en la discusión contemporánea como principio antrópico). Pero a fin de cuentas todo esto viene a significar que hemos de buscar una nueva y más apropiada respuesta que debería contemplar cuál es la manera en que Leibniz la intentaría contestar.

Las últimas reflexiones muestran que el problema de la relación alma-cuerpo, hoy lo mismo que para Leibniz, no puede considerarse únicamente como un problema de la mente humana y del cuerpo humano, sino como problema parcial en el desarrollo del universo en expansión desde la denominada explosión originaria. Solo en un marco semejante lo suficientemente amplio pueden concebirse las citadas conexiones, porque el problema de la relación alma-cuerpo ya para la tradición no se podía clasificar de otra manera. Con ello, se muestra que tiene que ser desarrollado un modelo que nos permita describir y quizá también explicar cómo puede entenderse el camino desde el comienzo esbozado, a través de los distintos niveles, como una *emergencia* de las respectivas nuevas cualidades sobre las respectivas del nivel más elevado. Esto debe suceder de una manera no reduccionista, porque no hay ninguna posibilidad de predecir las nuevas cualidades en el nivel precedente, o

en el nivel ontológicamente inferior, por decirlo en términos aristotélicos. Con ello recordamos que Leibniz, para solucionar el problema de la relación alma-cuerpo por medio de su armonía preestablecida, se vio obligado a aceptar como nivel más elevado la *regio idearum* del pensamiento divino y, además, a enriquecerlo con una actividad de la mente divina. De acuerdo con esto, no se puede volver a aceptar hoy simplemente la doctrina aristotélica de las capas ontológicas, sino que se requiere una concepción leibniziano-aristotélica de una *energeia* o potencialidad, la cual impulse las situaciones – ahora bien, de abajo hacia arriba –, de forma que esa potencialidad absoluta pueda producir nuevas especies de individuos con cualidades absolutamente nuevas, como es conocido a partir de las teorías evolutivas, en las que al final se consigue producir el individuo con conciencia. Probablemente no nos sea de mucha ayuda aceptar, en el sentido del principio antrópico, que el primer plasma altamente energético ya contiene en sí todos sus estados subsiguientes -tal y como Leibniz lo aceptó para cada mónada-, porque el principio de razón suficiente en su radio de alcance se nos presenta como limitado desde nuestra comprensión actual. En efecto, todo esto muestra cuán alejados estamos de una respuesta satisfactoria.

Si echamos una mirada retrospectiva al desarrollo del problema de la relación alma-cuerpo en Leibniz y hoy día, parece claro que se trata de dos formas de acceso muy diferentes, que descansan en modos de plantear cuestiones muy diversas. Leibniz intentó desarrollar un “sistema” como una “hipótesis” que conducía desde la emanación de Dios a través de los individuos y sus percepciones hasta el mundo percibido, mientras que hoy día partimos de un fundamento físico para, a partir de allí, llegar en una emergencia a la mente a través de biosistemas. Ambos puntos de vista son perspectivas externas *sub specie aeternitatis*, pues ambos admiten un topos externo: Leibniz intenta ver a Dios en los mapas, mientras que nosotros intentamos llegar detrás del enigma de la evolución desde una postura de observador. Los principios que se presuponen en ambos casos son absolutamente distintos. Leibniz desarrolla su representación sobre la base de la lógica y del principio de razón suficiente que, al mismo tiempo, es también el principio de causalidad suficiente; por ello aparecen vinculadas causas y principios, de forma que, lo que él desarrolla es válido tanto para las mónadas como para los cuerpos. Con lo cual viene a relacionar esto con una perspectiva teleológica, en tanto que incluye en el principio de razón suficiente el principio de lo mejor como un principio moral para regir las acciones divinas y humanas. Todo esto se diferencia radicalmente de los presupuestos actuales: desde que la teoría cuántica ha dejado de ser discutible, denegamos al principio de razón suficiente su validez universal, y desde la *Crítica del Juicio* de Kant hemos dejado de buscar interpretaciones teleológicas de la naturaleza. Antes bien, lo que intentamos es diseñar una teoría de una nueva forma de

desarrollo fuera o junto al desarrollo causal, como se ve, por ejemplo, en la relación de la teoría cuántica de campos y la física clásica, junto con las interpretaciones que aseguran la independencia de la conciencia; o en una perspectiva teórica procesual, que acopla con procesos de conciencia los procesos evolutivos finales debilitados; o en los modelos del caos determinista, de la evolución y de la autoorganización, ejemplos en los que la no predecible aparición de algo completamente nuevo, es posible seguida de selección o estabilización. Esta nueva forma de ver es tan poderosa que ha encontrado su camino en muchos campos científicos en los que era válido estructurar procesos temporales; ahora bien, hoy ha alcanzado en la forma de teorías de la emergencia al problema de la relación alma-cuerpo.

El esquema de la evolución es la nueva visión del mundo, que ha aparecido en el lugar de la visión causal mecanicista; y con ello se ha desplazado la cuestión con la que confrontarse científicamente. Ya no se trata de cómo llevó Dios la emanación al mundo, sino —en lugar de una solución *top-down*, una *bottom-up*— de cómo algo completamente nuevo pudo convertirse en real. También aquí aparece un notable paralelismo con Leibniz: para su teoría de la emanación necesitaba Leibniz una especie de fuerza (*vis*), que tenía que hacer su aparición como *vis primitiva* y *fiat!* Divino ante las posibilidades de la *regio idearum*, para entrar a formar parte como *appetitus* en las mónadas y como *vis derivativa* en la dinámica del mundo de los cuerpos, —en ambos casos combinada además con un tipo especial de potencialidad activa: este es en realidad el precio metafísico de la solución leibniziana. Si miramos a partir de aquí hacia las teorías de la emergencia, se muestra que precisan algo análogo, esto es, una especie de potencialidad dinámica. Ésta no puede ser de naturaleza teleológica, sino que ha de permanecer abierta hacia el futuro, impulsando a su vez la evolución de manera que, con las características de la emergencia, surjan nuevos niveles con nuevos objetos y nuevas cualidades, que revelen un tipo especial de necesidad. También aquí se presenta el problema, el problema de la sustancia corporal, pero ahora sólo como un problema *bottom-up*: la *prima materia* es un apeiron anaximándrico de elevada energía, pero ¿cómo podemos introducir entonces orden por así decirlo contra la segunda ley de la termodinámica? ¿cómo puede llegar éste a la auto-organización y auto-reproducción de biosistemas y, finalmente, a la mente?

Mientras que Leibniz colocaba en el nivel superior el reino de las ideas y la actividad de la mente divina, nosotros tenemos que ampliar nuestro nivel inferior: el plasma lleno de energía no es de ninguna manera la materia tradicional —sobre todo tienen que ampliarse las potencialidades que determinan el universo en expansión con su dinámica interna. Todo esto suena a pura física, pero de hecho se trata de

una metafísica de estados hipotéticos, que posibilitan la libertad en el nivel superior; quizá deberían por ello los científicos naturales denominar también a sus nuevos sistemas como hipótesis, tal y como lo hizo Leibniz. En cualquier caso, la teoría de la emergencia es una teoría metafísica, quizá fértil, si estamos dispuestos a sondear y analizar a la manera leibniziana sus presupuestos metafísicos.

Si el neurobiólogo tuviera razón con su supuesta demostración a favor de la no existencia de la libertad de la voluntad, ni su afirmación sería libre, ni la consecuencia de una reflexión, sino el resultado de un acto de habla o escritura que tuvo lugar antes de que comenzara a pensar. Si no aceptase esto, su propio modelo fracasaría. En cualquier caso, seguimos con nuevas preguntas y viejas respuestas –respuestas que no solucionan el problema actual, pero que nos muestran porqué algunas de las nuevas propuestas de solución son insostenibles y qué tipo de metafísica tiene que entrar en escena, para que pueda ser posible una solución hipotética.

Recibido: 1/10/2016

Aceptado: 21/10/2016

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



SOBRE LA ESPECIFICIDAD DEL ATEÍSMO MODERNO

ON THE SPECIFICITY OF MODERN ATHEISM

DIEGO SÁNCHEZ MECA¹

Facultad de Filosofía

UNED

RESUMEN: En este ensayo se trata de analizar el tipo específico de ateísmo que caracteriza y peculiariza al pensamiento filosófico contemporáneo, representado en tres autores: Marx, Nietzsche y Freud. Para todos ellos la religión es una ilusión que debería quedar superada y desplazada por la ciencia, el progreso de la civilización y la autosuperación del individuo. La religión es el fruto de una proyección subjetiva, es decir, de una invención a la vez individual y colectiva, de naturaleza compensatoria, propia de un estadio infantil e inmaduro de los individuos y de la sociedad que debería superarse para acceder a una situación de más libertad, de más salud psíquica y, en definitiva, de mejor realización humana. Por eso, estos tres pensadores exhiben su ateísmo en íntima conexión con una crítica de la cultura cuyo fin es propugnar una liberación del ser humano de todo aquello que lo aliena, lo anula o lo neurotiza, es decir, de todo aquello que le impide ser todo lo que los seres humanos podríamos llegar a ser. No se trata, por tanto, de una destrucción de lo religioso como dimensión existencial propia y distintiva de lo humano, sino de una crítica de determinadas expresiones que la religión y la fe en Dios han adoptado en nuestra cultura.

PALABRAS CLAVE: Religión, ateísmo, Marx, Nietzsche, Freud.

¹ Departamento de Filosofía, UNED. C/ Paseo Senda del Rey, 7. Madrid (28040). E-mail: dsanchez@fsof.uned.es

ABSTRACT: In this paper we try to analyze the specific type of atheism that characterizes and distinguishes contemporary philosophical thought, represented by three authors: Marx, Nietzsche and Freud. Religion is for them an illusion that should be overcome and displaced by science, the progress of civilization, and the individual self-improvement. Religious is the result of a subjective project, that is, an invention that is, at the same time, individual and collective, of a compensatory nature, belonging to an infantile, immature stage of individuals and society which should be overcome in order to gain access to a situation of greater freedom, greater psychological health and, in short, improved human fulfillment. Because of this, these three thinkers exhibit their atheism in intimate connection with a criticism of culture, in order to foment the liberation of human beings from all that alienates, annuls, or neurotizes them, that is, everything that prevents them from being all that they could be. It is not, therefore, a destruction of all that is religious as an existential dimension in itself, something distinctive to being human, but rather a criticism of certain expressions that religion and faith in God have adopted in our culture.

KEYWORDS: Religion, atheism, Marx, Nietzsche, Freud.

Que Marx, Nietzsche y Freud son los tres grandes pensadores ateos de la filosofía europea postilustrada creo que es algo de todos suficientemente conocido. Es conveniente, sin embargo, especificar qué clase de ateísmo caracteriza y peculiariza al pensamiento de cada uno de estos autores y qué pueden tener en común. Si hubiera que señalar algún aspecto común en lo referente a la comprensión de la religión en estos tres autores, probablemente el que más inmediatamente salta a la vista es la caracterización que hacen de la religión como una ilusión que debería quedar superada y desplazada por la ciencia, el progreso de la civilización y la autosuperación del individuo. Por ejemplo, para Marx, la religión es la ilusión consolatoria que los seres humanos se procuran, a la manera de un opio, en situaciones sociales, económicas y políticas de injusticia e inhumanidad para evadirse de ellas y poder soportarlas. Nietzsche, por su parte, afirma que fueron los nihilistas, es decir, los despreciadores del cuerpo y de la tierra quienes inventaron las cosas celestiales, los trasmundos y a Dios como clave de bóveda de toda una construcción metafísica y moral de la vida que ha mostrado finalmente su nada constitutiva en nuestra época. Y Freud define la religión como la ilusión fruto de la estrategia de los impulsos inconscientes y ofrece analogías entre ella,

los sueños y los síntomas neuróticos con los que se satisfacen de manera sustitutoria y disfrazada necesidades psicológicas.

Es decir, ninguno de estos autores afronta la religión y la creencia en Dios como un error en sentido lógico o gnoseológico señalando, por ejemplo, la falta de valor probatorio de estas o aquellas pruebas; ni tampoco, de manera directa, como una mentira en sentido moral, sino, que la afrontan como el fruto de una proyección subjetiva, es decir, de una invención a la vez individual y colectiva, de naturaleza compensatoria, propia de un estadio infantil e inmaduro de los individuos y de la sociedad que debería superarse para acceder a una situación de más libertad, de más salud psíquica y, en definitiva, de mejor realización humana. Por eso, estos tres pensadores exhiben su ateísmo en íntima conexión con una crítica de la cultura cuyo fin es propugnar una liberación del ser humano de todo aquello que lo aliena, lo anula o lo neurotiza, es decir, de todo aquello que le impide ser todo lo que los seres humanos podríamos llegar a ser. No se trata, por tanto, de una destrucción de lo religioso como dimensión existencial propia y distintiva de lo humano, sino de una crítica de determinadas expresiones que la religión y la fe en Dios han adoptado en nuestra cultura, así como de los efectos que han tenido contrarios a ese fin positivo que es la liberación de los seres humanos. Pues bien, vamos a analizar la formulación del ateísmo y la crítica a la religión en cada uno de estos tres autores.

En el caso de Marx², partimos de esa definición que hemos señalado de la religión como la falsa conciencia del ser humano sobre sí mismo que se produce en condiciones sociales, económicas y políticas injustas. En este sentido, la religión forma parte de las superestructuras ideológicas sin las cuales tales condiciones injustas y opresivas no podrían mantenerse, de modo que su función habría sido la de narcotizar a los individuos para que soporten mejor la miseria, la explotación y la opresión. Puesto que somos seres sociales, los seres humanos nos encontramos siempre inmersos en un conjunto de relaciones de producción, de trabajo, de sistema político, de creencias y de costumbres que son como son sin que nuestra voluntad y libertad tengan muchas posibilidades de intervenir para cambiarlas sustancialmente. Este sistema de relaciones de producción y de trabajo es lo que constituye la infraestructura económica de nuestra sociedad, y por tanto es la base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica

² Para la crítica de Marx a la religión véanse sus *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, Barcelona, 1974. También se consultarán con provecho sus *Textos selectos*, Gredos, Madrid, 2011 y sus *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1981.

(que son el derecho y las leyes vigentes) y una superestructura política (que es el Estado), a las que corresponden formas determinadas de conciencia social por parte de los individuos como son la moral, la filosofía, y naturalmente la religión.

Tenemos, por tanto, aquí uno de los principios más distintivos del pensamiento marxista, y es que las formas de producción de los medios materiales necesarios para vivir condicionan de manera decisiva todo el proceso social, político, pero también cultural y espiritual de una sociedad. Con esto, Marx se opone a lo que afirmaba la filosofía tradicional, en el sentido de que no es el espíritu o la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino al contrario, su ser social y las condiciones de su medio económico y político son las que determinan su conciencia, su pensamiento y su cultura. O para decirlo más brevemente, la superestructura no es sino un subproducto de la infraestructura. Y esto significa que la cultura en su conjunto, o sea, la moral, la política, el arte, y, por supuesto, la religión, no serían más que un reflejo de las condiciones económicas en las que se vive, por lo que no serían más que ideología. Y aquí entramos en un aspecto muy polémico que es precisamente el específico del ateísmo marxista. Pues para el marxismo, ideología son todas las ideas y discursos con los que trata de justificarse y legitimarse el estado social de hecho, por lo que de ningún modo reflejan con veracidad esa situación, sino que la presentan falseada, tergiversada y enmascarada.

Lo que los seres humanos piensan y creen estaría siempre influido y hasta determinado, según el marxismo, por los condicionamientos económicos y políticos de la sociedad en la que se vive. Y esto es lo que genera la alienación de esos individuos, alienación que Marx interpreta en los mismos términos que lo había hecho antes Feuerbach. Para Feuerbach, la alienación es un mecanismo de proyección objetivadora que los seres humanos hacen indeliberadamente de productos de su propia actividad y fantasía, tomándolos luego como realidades en sí y sometiéndose a ellos³. Por ejemplo, alienación sería ese tipo de proyección que tiene lugar, de un modo particularmente relevante, en la religión y que consiste en que en vez de ser Dios quien crea al hombre, es el hombre –dice Feuerbach– quien crea a Dios. Por lo tanto la religión es alienación que conduce a la evasión de la realidad hacia un mundo trascendente lleno de creaciones ilusorias que sirven de consuelo y de esperanza ante este “mundo injusto y sin esperanza”. Las religiones –dice Marx– surgen de esas situaciones de injusticia para consolar a

³ Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2009.

los individuos del sufrimiento que les produce un mundo malvado, desalmado e inhumano, ya que sin el opio de la religión, estas situaciones no podrían subsistir.

De ahí que la religión induzca a apartar la mirada de este mundo para volverse hacia la esperanza en un más allá. Al prometer una felicidad en la otra vida, enseña a aceptar la desdicha en la tierra y disuade de la protesta y de la rebelión. Adormece, en definitiva, la lucha revolucionaria y entorpece así la liberación de los seres humanos. Por eso dice Marx que la religión, como el resto de la ideología, se encuentra siempre e invariablemente al servicio y en beneficio de la clase dominante. Y esta es la razón por la que rechaza todas las religiones y niega toda transcendencia. La falsa conciencia de la religión debería quedar superada, según él, como primer requisito para cambiar el mundo de tal modo que dejara de necesitar semejantes ilusiones⁴.

En cuanto a Nietzsche⁵, hay algunas analogías entre este ateísmo de Marx y el de Nietzsche, como vamos a ver, aunque Nietzsche, en realidad, lo que hace es un análisis de la religión en la historia de Occidente, así como de los efectos y consecuencias que la fe en el Dios cristiano ha supuesto para el desarrollo y el estado actual de nuestra civilización occidental. Todos saben, sin duda, o lo habrán oído decir, que Nietzsche es el filósofo del “Dios ha muerto”. Y algunos hasta creen que Nietzsche es quien lo ha matado. Esto sería, creo yo, tener una idea demasiado elevada del poder de Nietzsche, por lo que no tiene mucho sentido eso que se cuenta sobre cierta inscripción encontrada en el muro de Berlín. Por lo visto había un grafiti que decía: Dios ha muerto, firmado Nietzsche. Y debajo otro que decía: Nietzsche ha muerto, firmado Dios, como desafiando a ver cuál de las dos afirmaciones era la más verdadera. No. Yo creo que este no es el modo de enfocar la cosa. Nietzsche no es el asesino de Dios, ni hubiese podido serlo por mucho que lo hubiese querido ser. Borrar a Dios de nuestras vidas y

⁴ Para seguir leyendo sobre el ateísmo marxista, aún sigue siendo sugerentes los libros de Gardavsky, Vitezslav, *Dios no ha muerto del todo: reflexiones de un marxista sobre la Biblia, la religión y el ateísmo*, Salamanca, Sígueme, 1972, y el de González Ruiz, José María, *Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo*, Fontanella, Madrid, 1969. Un enfoque más reciente es el de MacIntyre, Alasdair C., *Marxismo y cristianismo*, Buenos Aires, Nuevo Inicio, 2007.

⁵ La crítica de Nietzsche a la religión está diseminada por toda su obra. Son muy importantes, no obstante, algunas obras últimas como *El Anticristo*, *Crepúsculo de los ídolos* o *Más allá del bien y del mal*. También las primeras obras de madurez, *Humano, demasiado humano* y *La gaya ciencia*, que pueden encontrarse en Nietzsche, F., *Obras Completas*, edición de D. Sánchez Meca, vol. III, ed. Tecnos, Madrid, 2013. Así mismo son insustituibles sus fragmentos póstumos, cfr. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, edición de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2007-2010, 4 vols.

de nuestra historia no es un acontecimiento pensable como un acto voluntarista o un ejercicio terrorista de destrucción de alguien en particular aunque se trate de Nietzsche.

La expresión “Dios ha muerto”, lo único que significa es la constatación, ya en tiempos de Nietzsche (o sea en el s. XIX), de que la fe en el Dios cristiano se había debilitado hasta el punto de no servir ya de fundamento a los valores y a las verdades sobre las que se había sostenido antes la civilización europea. Esta disolución de la fe en Dios fue el resultado de todo el proceso de críticas que tuvieron lugar por parte de los científicos y filósofos modernos, especialmente franceses e ingleses, en lo que se ha dado en llamar el proceso de secularización. Y Nietzsche lo que hace es proseguir este proceso de desenmascaramiento y deslegitimación con la conciencia de que al hacerlo así está respondiendo a la exigencia de búsqueda de la verdad y de autenticidad moral que siempre habían propugnado la metafísica y la moral cristiana. Porque es esta exigencia la que termina conduciendo finalmente a la disolución de Dios y de la religión, a la manera de un proceso de purificación que no tolera ya lo falso e ilusorio con lo que muchas veces, históricamente, se han construido la teoría y la praxis de nuestra cultura occidental.

No creo que sea preciso aclarar que este dios que muere es, en realidad, el Dios de la teología, de la metafísica y de la política. O sea, es el Dios de la ontoteología que al fin se ha descubierto como simple ilusión, o sea, como máscara de la nada, pero a la vez, sin embargo, como instrumento importante de determinadas formas de ejercicio histórico del poder. Como para Marx, también para Nietzsche la fe surge como respuesta al sufrimiento y es creación infantil de ilusiones sustitutorias. Sólo que para él eso ha formado parte de la estrategia de unos pocos que astutamente lograron dominar a grandes masas mediante la estrategia de utilizar a Dios como el principal instrumento para debilitar y domesticar al ser humano. La estrategia consistía en arrebatar, mediante el concepto de pecado y de culpa, el amor por la vida, la autoafirmación, la adhesión a este mundo y a la felicidad de esta tierra. La religión se habría desarrollado así como una especie de intoxicación para sumir a los seres humanos en el desprecio de sí mismos logrando convertir al europeo de hoy en un animal enfermo.

En este sentido, la religión cristiana habría funcionado promoviendo unos valores y unas actitudes que han favorecido la rebañización de las masas, la desaparición sistemática de las individualidades fuertes, independientes y creativas, convirtiendo, por tanto, nuestro mundo en el reino del nihilismo y de la

mediocridad. Por esta razón, Nietzsche plantea su crítica a la religión cristiana como el primer paso de un proyecto de transvaloración de los valores morales. Si el Dios cristiano ha servido durante siglos de fundamento de todo el edificio de verdades y valores sobre los que se sostenía nuestra cultura nihilista, la muerte de Dios implica que ahora los seres humanos podemos darnos a nosotros mismos unos valores, unas metas y unos fines que proporcionen un nuevo sentido a nuestra vida y ofrezcan a nuestro mundo un nuevo centro de gravedad. Para Nietzsche, la muerte de Dios ha sido, en este sentido, un acontecimiento positivo, porque una vida sometida a un Dios eterno e inmutable no podía evolucionar, ya que tenía que atenerse a un orden de valores y verdades fijado de una vez por todas. Como después para Sartre, Nietzsche piensa que este Dios no debería existir, ya que si existiese el ser humano no sería libre para crear su ser individual, su sociedad y su proyecto de vida.

Ahora es posible una transvaloración, es decir, una nueva creación de valores que se base, no en la promoción de la debilidad y el rechazo a esta vida, sino en su aceptación y afirmación, a ejemplo del paganismo antiguo que sirvió de fuente a una cultura sana y creativa, como fue la de los antiguos griegos. Lo que caracterizó a esta religión pagana, dice Nietzsche, fue que nunca pretendió la moralización de la sociedad, sino que su razón de ser fue la exaltación de una imagen de la felicidad representada en la pluralidad de los dioses olímpicos. Es decir, no consistía en la sacralización de ningún código moral que proclamara las tablas de un bien y de un mal trascendentes, sino que era la expresión sublimada de impulsos eróticos que tienden al amor universal y de una crueldad que se liberaba mediante los sacrificios y rituales litúrgicos.

Por tanto, contra la religión cristiana como consuelo, opio, deseo de muerte, neurosis, martirio, crucifixión, y obsesión con el dolor, Nietzsche propone abrir paso ahora a la religión como serenidad y afirmación de la vida en su totalidad simbolizada en la figura del dios Dioniso. Ya no se identificaría, por tanto, la religión con una Iglesia en cuanto institución de poder que conduce a las almas como un rebaño, sino que se entendería como libre espiritualidad y vida interior, que siente la vinculación del hombre con la tierra y le impulsa a identificarse con la totalidad de todo lo que existe, afirmándola y comprendiéndose parte de ella. Esta religión promovería un nuevo amor espiritualizado y un profundo

reconocimiento hacia la vida, al enseñar al individuo a vivir religado con la totalidad universal perfecta en todos los momentos de su devenir⁶.

Veamos, por último lo que nos dice Freud⁷. Para Freud, la religión nace de la misma necesidad que las demás formas de la cultura (ciencia, técnica, política, etc.), que es la necesidad de defensa del individuo humano frente a las fuerzas de la naturaleza y la violencia de los demás hombres. Su origen es, por tanto, el desamparo del adulto, que continua y repite el desamparo infantil. La mayoría de los seres humanos estamos destinados, según este autor, a seguir siendo siempre niños, y por eso, cuando se trata de la religión, lo que se hace es invertir a las potencias desconocidas y terribles del mundo y de la vida con los rasgos de la imagen paternal. La fuente de la religión, lo mismo que la de la moral, es la situación de indefensión propia del ser humano y el miedo que nace de esta indefensión, ya se trate de un miedo real o de un miedo neurótico, frente al cual se recurre a la figura del padre como defensor y protector.

Ahora bien, lo específico de la religión es, para Freud, que tanto sus creencias como su ceremonial remiten a una realización de ese deseo del padre según el modelo del sueño, o sea, produciendo ficciones, mitos, relatos que entran todos en su concepto de ilusión. La ilusión sería, por tanto, una estratagema del deseo para realizarse al margen del principio de realidad. Y esto es lo que permite a Freud ver una simple diferencia de grado entre la mitología religiosa y el delirio, porque el conflicto con la realidad está disimulado en la ilusión mientras que se hace patente en el delirio. Por esta razón, algunas creencias religiosas resultan, en este sentido, para él, claramente delirantes. En cualquier caso, la religión es, para Freud, la realización de un deseo disimulado según el modelo proyectivo-imaginativo propio del sueño, que surge de una situación de sufrimiento y malestar profundos como deseo de consuelo (o sea, lo mismo que para Marx y para Nietzsche). Puesto que el ser humano es un ser básicamente infeliz al no poder conciliar nunca la satisfacción de sus deseos más profundos con la tarea histórica de la cultura y con su realización objetiva como hombre, necesita de una institución como la religión que le ofrece justamente, junto al rostro severo y cruel de la prohibición y del castigo, también la cara amable del perdón y del

⁶ Para la crítica de Nietzsche a la religión, sigue siendo imprescindible el libro de Valadier, Paul, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1982. También continúa siendo interesante el de Jaspers, Karl, *Nietzsche y el cristianismo*, Buenos Aires, Leviatán, 1990.

⁷ Las principales obras en las que Freud desarrolla su crítica a la religión son *El porvenir de una ilusión*, *Totem y tabú* y *Moisés y el monoteísmo*, que pueden consultarse en Freud, S., *Obras completas*, ed. James Strachey y Anna Freud, Buenos Aires, Amorrortu, 1972 ss.

consuelo. Por eso es por lo que históricamente se han representado a los dioses en forma humana de modo que el individuo los pueda ver frente a sí como seres susceptibles de ser aplacados e influidos. Se ha creado, por ejemplo, la figura de la Providencia, como dios benévolo capaz de dejarse sobornar con ofrendas y promesas para realizar a cambio los deseos del hombre, porque sólo un cosmos regulado por esta providencia favorable, justa, paternal y sabia resulta adecuada a los deseos del hombre. De modo que la religión promete así al ser humano alivio de su pesada carga de sufrimiento, le reconcilia con su destino ineluctable y le compensa de todos sus sacrificios.

La historia de las religiones habría evolucionado, en consonancia con esto, en función de sucesivos desplazamientos de esta figura paterna, de modo que primero esa figura paterna es el totem, luego son los espíritus y los demonios, luego es una pluralidad de dioses y, finalmente, es un dios único. Por tanto, el momento culminante de la historia de las religiones sería el monoteísmo judaico y luego cristiano, que es el momento en el que la multiplicidad de lo divino se reduce a una persona única, de tal modo que la relación de los individuos con él puede adoptar ya esa intimidad y esa cercanía que es propia de las relaciones infantiles del niño con su padre. Por tanto, nótese que el consuelo ofrecido por la religión en compensación por el sufrimiento de la vida está implicando un retroceso de los individuos a la situación infantil anterior a ese sufrimiento. El mecanismo sobre el que se forma y se consolida la religión sería, pues, éste: del mismo modo que todas las situaciones de impotencia y de dependencia en la que los seres humanos nos encontramos repiten nuestra situación infantil de desprotección y desamparo, también la consolación de la religión actuaría repitiendo y reactivando el prototipo de todas las figuras consoladoras que es la figura del padre protector y omnipotente, que queda así instituido como Dios. En definitiva, en la religión, el ser humano seguiría siendo presa de la nostalgia paterna, porque nunca deja de ser débil como un niño. Entonces, si todo desamparo es nostalgia del padre, todo consuelo es reiteración del padre. Y por eso, frente a la desgracia, la violencia, el terror, las catástrofes, el hombre-niño sigue recurriendo a dioses a imagen del padre.

Una vez aclarado lo que para Freud constituye la esencia de la religión, querría decir un par de cosas más, una sobre lo que piensa acerca de la práctica de la religión y otra sobre cuál fue su origen en los comienzos de nuestra civilización. En relación con las prácticas religiosas, Freud establece una significativa analogía entre estas prácticas y la neurosis obsesivo-compulsiva. En un escrito de 1907, titulado *Actos obsesivos y ejercicios religiosos*, la práctica religiosa, y, más

concretamente, la observación de un ritual, de una ceremonia o de un sacramento, es comparada elemento a elemento con el ceremonial del neurótico. En ambos casos, dice Freud, se da el mismo cuidado por respetar los detalles del ritual, la misma atención por no omitir nada, la misma tendencia a complicar su ordenamiento, la misma tortura de conciencia cuando se ha omitido algún fragmento. Y, por último, el mismo carácter defensivo y protector del ceremonial frente a un vago miedo al castigo procedente de fuera. Naturalmente, en el caso de Freud, esta comparación apunta a la pregunta: ¿habría que comprender entonces la neurosis obsesiva como una cierta religión privada y la religión como una neurosis obsesiva universal? En cualquier caso, sea cual sea la respuesta que se le quiera dar a esta pregunta, lo cierto es que esta analogía se ha utilizado en exceso para presentar cualquier práctica religiosa como una caricaturización de la neurosis, y esto no puede hacerse así sin más, sin antes no haber determinado razonadamente si toda religión o religiosidad puede quedarse reducida a esta caricatura trágico-cómica, o bien se trata sólo de determinadas formas regresivas de religión que, en efecto, suponen y se aproximan a la neurosis.

La segunda cosa a la que quería referirme, ya en el ámbito del psicoanálisis de la cultura, es a esa reconstrucción de los orígenes de la humanidad que Freud lleva a cabo en su obra *Totem y tabú*, en la que presenta la figura de Dios como la proyección de la omnipotencia del deseo según el modelo de la paranoia. Ayudándose de estudios etnológicos y antropológicos, elabora en esa obra una especie de mito de los orígenes que dice lo siguiente: la sociedad humana habría dado comienzo con un crimen, concretamente con un parricidio, porque en la horda prehumana, un padre tiránico y cruel impedía a sus hijos tener contacto sexual con las mujeres que él tenía sólo para sí, de manera que los hijos se unieron y mataron al padre. Pero como ese padre era al mismo tiempo el defensor y el protector del clan, una vez cometido el crimen los hijos se arrepintieron y su remordimiento les llevó a estas dos cosas: Primera, a aceptar la ley del padre, o sea, la prohibición del incesto, con la que da comienzo la sociedad propiamente humana, y segunda, a instaurar una rememoración periódica de ese crimen originario con el establecimiento de un ritual en el que el animal-totem (que simboliza la figura del padre) es muerto y comido su cuerpo y bebida su sangre. Este ritual de rememoración disfrazada de la muerte violenta del padre tendría la función de reavivar la reconciliación con su imagen interiorizada y sublimada, por lo que, con el tiempo, este totem se terminó convirtiendo en Dios.

La explicación que da Freud de esta institución de Dios es la que ya hemos dicho antes, o sea, si la angustia es nostalgia del padre, el consuelo tiene que ser

reiteración del padre. En cuyo caso, también aquí la explicación freudiana apunta a la pregunta: ¿sería entonces la religión una pura repetición monótona y casi neurótica de sus propios orígenes arcaicos? Y también, como antes, creo que no todas las formas de religión y de religiosidad pueden quedar reducidas a esto, sino sólo aquellas que han hecho, por ejemplo, un mal uso de la culpabilización y del pecado para hundir a los individuos en la regresión, o que han creado mecanismos de consuelo promoviendo determinado tipo de devoción interesada e idólatra que mantiene a los individuos fuera del principio de realidad⁸.

Bien, no querría terminar sin decir que, según me parece, un ateísmo como el de estos tres autores no puede agotar su significación en la simple negación y destrucción de la religión a partir de sus efectos negativos en la cultura o en la psicología de los individuos, sino que debe tener también el sentido de servir para despejar el horizonte a lo que podríamos llamar, de manera paradójica, una cierta religiosidad postreligiosa. Lo que critican y tratan de destruir Marx, Nietzsche y Freud es la religión y sus secuelas como fenómeno histórico-cultural, no tanto la religiosidad como actitud existencial y personal que debe ser propia de cualquier ser humano que se pregunta por el sentido de su vida y el valor de su existencia⁹. En este sentido, decía Paul Tillic, que la clave para comprender la situación de desorientación del hombre contemporáneo es la pérdida de su dimensión de profundidad. Nuestro mundo, tan avanzado científica y técnicamente, ha creado un entorno social que impulsa a los individuos hacia delante en dirección horizontal. Es decir, no tiene actualidad preguntarse hoy por el sentido de la vida, de dónde venimos, adónde vamos, qué debemos hacer, qué somos los seres humanos. Si la dimensión de profundidad es hacerse apasionadamente estas preguntas y estar abierto a una respuesta, entonces esta dimensión es algo que tienen en común la filosofía y esa religiosidad que no tiene por qué estar en dependencia de ninguna religión concreta. Yo creo que es posible una religiosidad postreligiosa, y creo que lo que mejor la definiría sería justamente esta dimensión de profundidad de la que habla Tillic¹⁰.

⁸ Para la crítica del psicoanálisis a la religión es sugerente el libro de Kristeva, Julia, *Al comienzo era el amor: psicoanálisis y fe*, Barcelona, Gedisa, 2002.

⁹ Sobre la discusión general acerca del ateísmo son orientadores los libros de Puente Ojea, G., *Ateísmo y religiosidad: reflexiones sobre un debate*, Madrid, Siglo XXI, 2005 y, del mismo autor, *Elogio del ateísmo: los espejos de una ilusión*, Madrid, Siglo XXI, 1997.

¹⁰ Véase, sobre todo, Tillic, P., *Filosofía de la religión*, Buenos Aires, Megápolis, 1973. Otras obras suyas importantes son *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974 y *Teología sistemática*, Salamanca, Sígueme, 1982, 3 vols.

El ser humano ha demostrado a lo largo de su historia una amplia capacidad para comprender y transformar el mundo, y hoy le anima la idea de que ningún límite se impone ya a esta capacidad. Qué sea lo que empuja así a los seres humanos hacia delante, en dirección horizontal, es difícil saberlo. En su caminar por el espacio y el tiempo, al ir transformado el mundo, el ser humano ha ido convirtiendo en instrumento todo lo que le salía al paso, y eso ha hecho que también él mismo se haya convertido finalmente en instrumento. Sin embargo, a la pregunta de para qué haya de servir el instrumento, no sabe darle respuesta. Siente el vacío y lo absurdo de su vida en este funcionamiento ininterrumpido de producción de medios para fines que a su vez se convierten en medios y que no apuntan nunca a ningún fin último. De modo que la vida del individuo actual está llena a cada instante con algo que tiene que ser hecho, que tiene que ser visto, dicho, planeado o disfrutado. Vive, pues, en un movimiento incesante de cosas y actividades. Sin embargo, no puede saber lo que es profundidad sin quedarse quieto, en silencio y reflexionar sobre él mismo. Sólo cuando deja de preocuparse por lo de fuera puede experimentar la plenitud del instante aquí y ahora, de ese instante en el que espontáneamente se despierta en él la pregunta por el sentido de su vida.

Bibliografía

- FEUERBACH, L. (2009), *La esencia del cristianismo*, Madrid: Trotta.
- FREUD, S. (1972), *Obras completas*, ed. James Strachey y Anna Freud, Buenos Aires: Amorrortu.
- GARDAVSKY, V. (1972), *Dios no ha muerto del todo: reflexiones de un marxista sobre la Biblia, la religión y el ateísmo*, Salamanca: Sígueme.
- GONZÁLEZ RUIZ, J. M. (1969), *Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo*, Madrid: Fontanella.
- JASPERS, K. (1990), *Nietzsche y el cristianismo*, Buenos Aires: Leviatán.
- KRISTEVA, J. (2002), *Al comienzo era el amor: psicoanálisis y fe*, Barcelona: Gedisa.
- MACINTYRE, A. C. (2007), *Marxismo y cristianismo*, Buenos Aires: Nuevo Inicio.
- MARX, K. (1974), *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Barcelona: Grijalbo,
- (1981), *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza.
- (2011), *Textos selectos*, Madrid: Gredos.
- NIETZSCHE, F. (2013), *Obras Completas*, edición de D. Sánchez Meca, vol. III, Madrid: Tecnos.
- (2007-2010), *Fragmentos póstumos*, edición de D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 4 vols.
- PUENTE OJEA, G. (2005), *Ateísmo y religiosidad: reflexiones sobre un debate*, Madrid: Siglo XXI.
- (1997), *Elogio del ateísmo: los espejos de una ilusión*, Madrid: Siglo XXI.
- VALADIER, P. (1982), *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid: Cristiandad.

Recibido: 31/03/2016

Aceptado: 19/09/2016

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



EL LENGUAJE Y LA ESTRUCTURACIÓN

PRÁCTICA DE LA EXISTENCIA

LANGUAGE AND PRACTICAL ESTRUCTURATION OF EXISTENCE

SAMUEL M. CABANCHIK

UBA/UNL/CONICET, Argentina

RESUMEN: En el presente trabajo me propongo explorar diversos aspectos implicados en la concepción práctica del lenguaje. Desde el punto de vista metodológico, se argumentará en favor de la pertinencia de las consideraciones ontogenéticas y filogenéticas, desde la perspectiva del hablante/intérprete, para el tratamiento de los problemas semánticos y semióticos del lenguaje. Descripto este contexto, se hará foco en la estructura actancial que atraviesa el lenguaje, mostrando su irreductibilidad para una representación teórica del mismo. Desde el punto de vista práctico así concebido, se expondrán imágenes del lenguaje en la mayoría de las cuales, más allá de sus profundas diferencias, parece imponerse un elemento mítico que fungiría como sustituto de la imposibilidad de fundamento teórico. Así, se compararán las estampas producidas en las obras de Bajtín, Benjamin, Rosenzweig, Sartre y Wittgenstein, valorando el componente mítico y el componente crítico en sus respectivas concepciones del lenguaje. La pregunta que guiará este trabajo comparativo, es el papel que cabe asignarle a la polarización conciencia-comunidad en la constitución práctica del lenguaje, y las diferentes maneras en que las estructuras materiales y objetivas se integran en ella. A partir de este punto pivote, se establecerá una gradación entre las imágenes referidas, según la cual iremos del extremo mítico de un Benjamin al extremo crítico de un Bajtín. Finalmente, más allá de esta gradación, se intentará responder si es posible una concepción práctica del lenguaje puramente crítica, esto es, más allá de todo mito.

PALABRAS CLAVE: Filosofía del lenguaje, Bakhtin, Benjamin, Rosenzweig, Sartre, Wittgenstein.

ABSTRACT: In this paper, I intend to explore various aspects involved in the practical conception of language. From a methodological point of view, we will argue in favor of the relevance of ontogenetic and phylogenetic considerations; from the perspective of the speaker / performer, we will study the treatment of semantic and semiotic problems of language. Having described this context, we shall focus on the actantial structure that is transversal to language, showing it to be non-reducible for a theoretical representation of language. Conceived in this way, from a practical point of view, images of language will be presented, most of which, beyond their profound differences, seem to impose themselves upon a mythical element that would function as a substitute of the impossibility of any theoretical foundation. Thus, the impressions produced in the works of Bakhtin, Benjamin, Rosenzweig, Sartre, and Wittgenstein are compared, valuing the mythical component and the critical component in their conceptions of language. The question that will guide this comparative work is the role that can be assigned to the consciousness-community polarization in the practical constitution of language, and the difference ways in which the material and objectives structures are integrated in it. Starting with this pivotal point, a gradation among the images mentioned will be established, according to which we shall go from the mythical extreme of Benjamin to the critical extreme of Bakhtin. Finally, beyond this gradation, we shall try to respond to the question of whether a practical conception of purely critical language is possible, that is, beyond all myth.

KEYWORDS: Philosophy of language, Bakhtin, Benjamin, Rosenzweig, Sartre, Wittgenstein.

A través de su historia, la filosofía se manifiesta cifrando su autoconciencia en diversas configuraciones esenciales. Se impone con evidencia irrefutable que lo propio de la contemporaneidad filosófica ha encontrado en el lenguaje su pivote o configuración esencial. (Con mayor audacia, podría pretenderse que esa dimensión axial es connatural a la filosofía como tal, y que de hecho así se ha manifestado en su origen en las más diversas tradiciones, de oriente a occidente).

Los afanes más profundos de la filosofía buscaron en la esencia del lenguaje la comunicabilidad de lo originario, entendido como lo absoluto. Absoluto significa a la vez libre y absuelto, de modo que, si el lenguaje es lo absoluto, ha de tratarse de la concreción misma de lo espiritual, esto es, de una potencia inagotable e irreductible, o, como también cabe especificar, infinita.

La consecuencia inevitable de este reconocimiento, es que el lenguaje permanece más allá del concepto, porque todo concepto lo traiciona, al menos parcialmente. Es una situación desesperada para la filosofía, pues también el concepto le es connatural, con lo que debe servir a dos dioses cuya tensa convivencia es el precio de su hipoteca no cancelable: lo que vuelve posible a la filosofía, es lo que la lleva a fracasar en su aspiración máxima, la de dar caza al absoluto *diciéndolo*.

Anoticiados de ese límite infranqueable, somos confinados a ubicar al lenguaje en la base de todas las mediaciones a través de las cuales esa Unidad o Totalidad, amenazada con devenir mítica, se diferencia y articula. Se abre así el abanico de todas las dicotomías – o *n*-cotomías, si se me permite el neologismo – con las que el pensamiento filosófico se organiza, tanto en la formulación de sus problemas como en la sistematicidad de sus soluciones.

Heráclito, Parménides o todas sus mezclas dan igual, pues “el logos quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus” y, como ese camino es un no camino, tendríamos que seguir a Parménides en su ecuación entre Ser y Pensar, lo que nos dejaría chapoteando en el pantano extendido entre la tautología y el silencio, como al Wittgenstein del *Tractatus*... (Y si quisiéramos salirnos con la nuestra a pesar de todo o, mejor dicho, *con el Todo*, todos seríamos eternamente Hegel).

Somos invitados entonces a un juego aristotélico: *el lenguaje se dice de muchas maneras*. Como facultad puede ser estudiado y, en el mejor de los casos, explicado, en términos de la filogénesis y la ontogénesis, en sentido amplio, esto es, reuniendo los esfuerzos de la antropología, la biología, la historia, la lingüística, la psicología y la sociología en una teoría unificada o, más plausiblemente, en una ciencia básica en la que se formulen las leyes correspondientes a las que todo ese amasijo de conocimientos se reduciría.

Otra de las maneras en las que se dice el lenguaje es en términos de la pluralidad de las lenguas existentes – alrededor de 6000 según algunos lingüistas -. Es un terreno más manejable en el que el trabajo interdisciplinario, por ejemplo, entre la etnolingüística y la neurología, promete mucho.

Sin embargo, el avance en el conocimiento científico del lenguaje como facultad y en el de las lenguas como sus diversas manifestaciones, nos daría una teoría del lenguaje en la que los problemas de la filosofía que se agitan dentro

de esa búsqueda del absoluto a la que hicimos referencia, no tendrían respuesta, pues ni siquiera podrían ser formulados.

Podríamos sencillamente desestimar por mítica esa dimensión soñada, como dejamos atrás, al parecer, las explicaciones teológicas según las cuales el lenguaje es un don con el que Dios distinguió al ser humano por encima de todo el resto de su creación. Pero ese gesto de autosuficiencia sería tirar al bebé con el agua sucia.

Por otra parte, el campo de lo que seguiremos llamando *filosofía del lenguaje*, no fusiona todos sus problemas típicos en esa única búsqueda del lenguaje como absoluto: también en la filosofía, el lenguaje se dice de muchas maneras. A continuación, veremos algunas de las principales imágenes o figuraciones que el lenguaje ha adoptado en la filosofía contemporánea, ponderando de qué modo el enfoque filosófico logra su mayor pertinencia, no cuando compite con las teorías científicas, de las que puede beneficiarse, sino cuando expresa, en una representación integral, al lenguaje como articulación práctica de la existencia.

El modo en que los grandes filósofos de la Grecia antigua se interrogaron por el lenguaje nos sitúa en la proximidad del hambre de absoluto que respecto de él tienta al filósofo. Una expresión culminante de ello es el diálogo *El Sofista* de Platón, en donde se inquiere, con profunda perplejidad, acerca de cómo es posible decir lo que no es. Se admite el no ser a través de un “giro lingüístico”, por así decir, pues se lo introduce a fin de explicar el discurso falso. Por este camino, Platón, en su afán de derrotar al sofista, condena a la filosofía a divorciarse del absoluto.

Esta posibilidad, la de decir lo falso, sería, en la concepción platónica, conatural al lenguaje, tanto como su capacidad de ser verídico, - sin embargo, sólo aquella parece configurar el problema filosófico allí, como si el discurso verdadero fuera de suyo-. Aquí Platón se vuelve el parricida de Parménides, al condescender con la tesis de que el no ser también pertenece al lenguaje y al pensamiento. Más aún, por albergar la falsedad en el discurso, este queda marcado en su ser, pues será de la índole del *logos* la bipolaridad proposicional, por ende, su capacidad de ser verídico -.

Haber recordado la doctrina platónica del lenguaje y el no ser es un buen preámbulo para acercarnos a la concepción benjaminiana. Dar cuenta de esta compleja y extraordinaria perspectiva de forma esquemática no es satisfactorio,

pero en este contexto será inevitable. Para introducirnos de golpe y rápidamente en ella comenzamos por señalar que Benjamin, si bien reivindica la teoría de las ideas de Platón, en lo que concierne al lenguaje su referencia fundamental es la tradición bíblica. Veámoslo más de cerca.

La representación benjaminiana pretende dar cuenta de tres planos del lenguaje: el de la facultad, el de su ser en tanto lenguaje humano en relación al sentido en general y, por último, el de la pluralidad de las lenguas y la posibilidad y función de la traducción. Benjamin adopta el relato bíblico en la siguiente interpretación:

(Resumo en mis propios términos) Dios crea todas las cosas al nombrarlas, menos al hombre, al que hace con barro y le insufla el aliento, tal que él pueda nombrar todas las cosas a su vez, siendo esta su facultad exclusiva, convergente con – por momentos pareciera incluso dependiente de – el hecho de no haber sido creado por un nombre de Dios. En segundo lugar, debido a que todas las cosas han recibido un nombre de Dios y la capacidad nominativa del humano deviene del artificio de Dios, con lo que se le supone una participación en lo divino, el lenguaje adánico, que sería la vida secreta de todo lenguaje, puede comunicar su espiritualidad y la de todas las cosas. Es decir, el ser lingüístico que somos presta su voz a un mundo pleno de sentido, pero mudo, voz que resuena en los nombres de las cosas, o se vislumbra en la representación de sus ideas, vistas estas bajo el modelo platónico. Finalmente, cada lengua es una expresión parcial, incompleta del lenguaje adánico, por lo que la traducción es el lugar de, en cierta forma, su restitución en el mundo de los pecadores. A pesar de ello, debido a que el lenguaje humano introduce el juicio, a quien compete la polaridad bien-mal (o verdadero-falso podríamos agregar) y la capacidad de la referencia a lo abstracto, la recuperación de un lenguaje puramente nominativo como el adánico, próximo al lenguaje de la creación, nos resulta inaccesible.

Despojada de su sugestivo ropaje alegórico, esta idea de lenguaje puede ser asociada a tesis destacables: 1) el lenguaje no puede fundarse a sí mismo, siempre hay un lenguaje dado del que se parte: la lengua materna, por caso, o paterna, en la alegoría benjaminiana, respecto de la cual no hay fundamento racional – hasta ahora tampoco hay explicación empírica, agreguemos - ; 2) la alegoría de Benjamin aleja una imagen envolvente, causada por una

comprensión equivocada del giro lingüístico, al sugerir que *no estamos hechos de palabras*; 3) el vínculo entre las palabras y las cosas no es meramente convencional. (Por otra parte, si lo fuera, las cosas igualmente no serían escindibles de las propiedades o significados que las palabras le han transferido); 4) la traducción acrecienta el ámbito de la significación auténtica, de las cosas mudas al lenguaje humano que le da su voz y de cada lengua potencialmente a todas las demás, camino por el cual la experiencia y el lenguaje limitado de una lengua en particular se redimen a través de su renacimiento en la matriz de las otras lenguas. Por el camino de la traducción, la supuesta inefabilidad de lo que cada lengua muestra, pero no es capaz de decir, es tangencialmente comunicable en su despliegue hermenéutico.

En esta perspectiva, nuestra experiencia del mundo es relativa a la lengua con la que hacemos esa experiencia, pero esto no vuelve a las cosas nómenos inalcanzables ni transforma a cada lengua en una especie de cárcel que nos condena a hablar de palabras según un esquema autista.

Esos planteos, como los del convencionalismo, son producto de una división o dicotomía entre las palabras y las cosas que resulta arbitraria. Quizá inducidos por la modernidad, - en la que fue posible, por ejemplo, que un Kant dijera que el escándalo de la filosofía radica en no poder dar cuenta de cómo algo en la mente representa algo fuera de la mente -, partimos de la separación entre las palabras y las cosas para luego buscar reunirlos, lo que parece condenado al fracaso.

Pero nuestro mundo de cosas encarna propiedades que no tendría sin nuestras palabras, al punto que, como puede apreciarse con ayuda de estudios lingüísticos, ya al nivel del sector en donde más próximo nos encontramos de lo que pudiera considerarse independiente de nosotros, nuestras representaciones varían en función de idiosincrasias lingüísticas: la representación espacial de los objetos, su distribución en géneros y la clasificación de sus colores, por ejemplo. Es que hay una normatividad del lenguaje, de cada lengua, respecto de la cual no somos libres.

Por otra parte, y mal que le pese a Benjamin, los nombres y las cosas viven su vida común en el seno del discurso en donde reina, para reponer sus términos, “la palabra juzgadora”, es decir, aquello que liga el sentido a la norma veritativa. Pero esto sería de lamentar sólo si siguiéramos siendo preplatónicos, en contra de lo que el filósofo ateniense desarrollara en su *Sofista*. (Tal vez Benjamin piense

especialmente en el lenguaje poético, en el que puede reinar el nombre/cosa sin discurso. Por otra parte, hay que recordar que en su concepto la verdad es del ser, no de la proposición, o, dicho de otra manera, en su visión alegórica, la verdad no es objeto de conocimiento, sino que se percibe al nombrar las ideas que conectan los fenómenos entre sí, pero no nos interesa ahora indagar en estas peculiaridades de su representación del lenguaje).

Benjamin no pretendió que su filosofía del lenguaje tuviera algún poder explicativo, algo que sólo es dable esperar de las teorías científicas del lenguaje, pues en ese caso se procura incrementar nuestro conocimiento, algo que la filosofía no podría proporcionarnos en la visión del filósofo berlinés. Su importancia debe evaluarse bajo la luz de lo que pretendía con ella, a saber: dar una representación o constelación de ideas en las que el lenguaje tomara su papel junto a muchas otras, todas ellas relativas a una comprensión práctica y existencial de la condición humana.

(Cabe señalar, incidentalmente, que lo mismo corresponde decir, sin embargo, de un libro tan diferente de los textos de Benjamin como lo es el *Tractatus...* de Wittgenstein, aun desde la propia concepción de la filosofía del filósofo vienes. Como se recordará, según se afirma en esa obra, la filosofía no aporta nuevo conocimiento acerca de hechos sino más bien una clarificación del marco dentro del cual se dan sus descripciones. Es lo que luego llamará *representación perspicua*, cuyo sentido último es práctico y existencial, no teórico y cognoscitivo. (La palabra alemana que traducimos por representación es en ambos casos, en Benjamin y en Wittgenstein, la misma: *darstellung*). Comparando ambas representaciones, las analogías son notables, sin por ello obviar las también notables diferencias. En particular, ambas imágenes aluden a un lenguaje fundamental en el que el señorío corresponde al nombre y con el que el lenguaje natural guarda un vínculo esencial. En el *T* esos nombres originarios no son los de Adán, ciertamente, sino los inscriptos eternamente en la forma lógica, pero como ha dicho Isidoro Reguera, la forma lógica es el Dios del *T*).

Volviendo a nuestras “tesis benjaminianas”, me interesa enfatizar la dimensión comunitaria implicada en su concepción de la traducción. Si bien pareciera haber un criterio trascendente de corrección, proporcionado por el hecho de que el referente último es el nombre originario, parcialmente comprendido en los diferentes nombres de las distintas lenguas, este criterio no es directamente operativo, ya que no poseemos ni podemos poseer ese lenguaje, sino que permanece como un ideal inspirador para realizar lo que verdaderamente importa: el

lenguaje de la traducción en el cual nos es dada la comunicación del mundo en el lenguaje verbal y de cada lengua en todas las demás en las que nos logramos instalar.

Una breve comparación con ideas similares de otro filósofo judío alemán de la misma época y del mismo ambiente cultural, nos ayudará a clarificar la idea. Me refiero a Franz Rosenzweig, de quien cito:

No hay nada a lo que la palabra no siga de cerca. El lenguaje es apéndice del mundo. No es el mundo, ni pretende serlo. ¿Pero qué es entonces? [...] ¿Qué lugar queda entonces todavía para el lenguaje? [...] Sólo le cabe una cosa: tender un puente entre el mundo y lo demás. Y eso es lo que hace. [...] La palabra no es una parte del mundo. Es el sello del hombre (1994, pp. 54 y 55).

Como en Benjamin, esta palabra del hombre no es pura convención, ni arbitraria ni relativa. Y si no lo es, es en virtud de la confianza con la que se la renueva, se la traslada y traduce, más allá de su comienzo, pero conservando su fuerza originaria hasta alcanzar la palabra final, que coincidirá con la palabra de Dios. (Nuevamente, esto puede sonar extraño si se lo contempla a través de la asepsia habitual del abordaje lógico-analítico del lenguaje, pero no está muy lejos de un gran “racionalista”, en sentido amplio, como Peirce, si se recuerda su peculiar pragmatismo semiótico sobre el conocimiento y la verdad).

Mundo, hombre y Dios, las tres dimensiones de la existencia en la perspectiva de Rosenzweig, armonizan en estos términos por obra y gracia del lenguaje:

Hasta en la más pequeña de las cosas actúan así, unas sobre otras, las tres potencias. Hay un trozo de mundo; unos hombres le dan su nombre; Dios le pronuncia, a esa cosa múltiplemente nombrada, la sentencia de su destino. [...] Pues el mundo sólo es realmente en este acontecer que comprende cada punto de su ser en el intervalo entre palabra humana y sentencia divina. No hay un mundo en sí. Hablar del mundo quiere decir: hablar del mundo que es nuestro y de Dios (*Idem*, p. 59).

En las imágenes de Benjamin y de Rosenzweig, como vemos, el lenguaje se presenta con una duplicidad: como lenguaje del mundo, entendido este

como creatura, y como lenguaje del hombre. Pero esta doble vida del lenguaje se sostiene dentro de una concepción deísta. Si prescindimos del deísmo, ¿se cancela dicha duplicidad? ¿Cuáles son las consecuencias más vastas cuando la presencia de Dios abandona nuestras palabras?

Estas figuras alegóricas del lenguaje encuentran en Dios su fundamento. Pero en ausencia de Dios, ¿conservaría aún nuestro lenguaje algo así como un fundamento? Ocurre que en la idea de fundamento se integran muy diversas cosas: explicación, origen, causa, norma, ser...; nada como Dios para reunir en una sola instancia todo eso. Por ello, en su ausencia, las preguntas se separan, abriendo diversos campos de investigación sobre el lenguaje.

De todos esos caminos nos interesa indagar por el ser del lenguaje para, a partir de ello, esclarecer el modo en que éste se constituye en una instancia estructural de la existencia. Si bien exposiciones como las de Benjamin y Rosenzweig parecen apuntar a lo mismo, la dimensión deísta sólo podría admitirse como símbolo expresivo, de ningún modo como descripción o análisis, que es el modo con el que estamos comprometidos.

Tienen razón esos autores en ubicar al lenguaje como una dimensión social, comunitaria de la existencia, forjada a través de la comunicabilidad plena – potencialmente infinita – del mundo en el lenguaje, de cada lengua en todas las demás.

Es la redención de Babel con Pentecostés, como ha señalado Murena: al confundir las lenguas, nos dice el ensayista argentino, Yahveh libera al hombre, irónicamente, de la locura del discurso único, de la obsesión del regreso: le indica que el camino de retorno está para él sólo a través de la aceptación de la diversidad. Pero, completa, el símbolo de Babel ha de leerse junto al de Pentecostés:

Pentecostés es paralelo a Babel, pero es, sobre todo, lo contrario. [...] En Pentecostés late de manera singular el afán de *comunicar*. ¿Comunicar qué? La Unidad. Como en el reino de la diversidad esto es absolutamente imposible, se desfigura el orden natural del mundo, se hace que unas criaturas hablen en lenguas que hasta ese instante ignoraban.

Estas criaturas se hallan inspiradas de manera especial. Así logran anular de manera repentina la distancia y, con su fervor en el Otro Mundo, consiguen traerlo a éste, que se ve por ello transfigurado (2002, p. 458).

Pero, nuevamente, el símbolo, la imagen, la metáfora permiten el fulgor intuitivo del rayo. Es necesario irradiar esa luz a través de su difusión analítica y descriptiva. A tales fines, nuestro punto de partida es el reconocimiento pleno de que el ser del lenguaje es la base material que estructura nuestra existencia, nuestro “ser en el mundo”. Para dar cuenta del mismo, han de integrarse en una reconstrucción unitaria el punto de vista del hablante, tanto en el contexto ontogenético en el que un no hablante se transforma en hablante, como en el contexto normalizado en el que la conciencia adquiere su consistencia como ser social en la comunicación, es decir, en la vida dinámica de los signos en su realidad semiótica.

Adoptar este punto de partida es aceptar, en vena wittgensteiniana, que quien está en el lenguaje está en las cosas mismas y, viceversa, que nadie está en las cosas mismas sin estar en el lenguaje. Estar en las cosas mismas es estar en la forma de vida y estar en el lenguaje es haber aceptado tomar la palabra como respuesta a la invocación recibida de parte de la comunidad de habla en la que se ha nacido, integrándose a ella como un hablante más.

Palabra y cosa son anverso y reverso de una sola y única realidad, por lo que cualquier tesis filosófica que implique la imagen de una unidad formal llamada “lenguaje” como una especie de red arrojada sobre lo real para pescar cosas, es el alimento de mitologías conceptuales variopintas. De igual manera que pretender dar cuenta de una realidad estructurada más allá del lenguaje, pero emparejada con él como su reflejo en un espejo –a cada proposición verdadera el hecho que la hace tal; a cada cosa su exclusivo y esencial nombre–.

La falsa alternativa a la que nos enfrenta esa mirada abstracta sobre el lenguaje es la siguiente: o bien hay una separación radical entre las palabras y las cosas, –y entonces algo más básico que el lenguaje y el mundo comunes debe unirlos–, o bien hay una unidad esencial, más allá de tal aparente separación –pero ya no concebible como lenguaje y mundo comunes–. Quien acepte esta alternativa, será llevado a preguntar dónde y cómo está dada o se alcanza esa unidad, sin que el trabajo de la filosofía deba nada al lenguaje ya enraizado en el mundo con el que se articula, ni a éste, en tanto instancia articulada con aquél.

Sostenida por el presupuesto de esta alternativa, la filosofía se transforma en una vía de desarraigo de toda forma de vida, adoptando una perspectiva abstracta sobre los vínculos entre lenguaje y la realidad. Una vez emprendida esa marcha, la incomprensión de nuestra condición como hablantes de un lenguaje

es inevitable, generando la perplejidad filosófica y la subsecuente necesidad de teorías que la disipen.

La alternativa en cuestión es aparente, pues *entre* las palabras y las cosas no hay lugar alguno en el que habitar. (Diferente es concebir un más allá de la unidad palabra-cosa como el fondo inaccesible de lo sensible, terreno movedizo en el que sería impropio ubicar lo discreto y estructurado, rasgos tanto de los nombres y las proposiciones, como de la referencia y las situaciones que hacen verdadera o falsa a éstas –por limitarnos sólo a la función asertiva del lenguaje–).

En consecuencia, sólo queda en pie una de las dos opciones: la que concibe una unidad originaria de naturaleza peculiar, separada del lenguaje común, pero también del mundo común. ¿En qué podría consistir esta rara unidad? El mejor candidato, si no el único, es precisamente, *el mundo de lo privado*, uno de cuyos lados se pretendería aun lenguaje, mientras el otro estaría habitado por su correlato inmediato, sea esto lo que fuere.

Para comprender cómo se llega a este postulado, podemos valernos del problema russelliano que originara su teoría de las descripciones. Recuérdese el célebre ejemplo: “El actual rey de Francia es calvo”. El análisis de Russell trató la expresión “el actual rey de Francia” como un nombre aparente, cuya función en la oración no era realmente ser su sujeto lógico. En este ejemplo, lo que hace de esa expresión un nombre aparente no es, naturalmente, el hecho de que Francia no sea ya una monarquía, sino que sea una descripción. Cualquier descripción, aun una de cuyo objeto se pueda afirmar con verdad que existe –y lo que la descripción le atribuye–, tampoco sería un nombre.

Para Russell, un auténtico nombre no puede en ningún caso carecer de denotación, constituyéndose ésta en su única significación. Para garantizarlo, se requieren *pronombres que funcionen como nombres propios*. A su vez, las significaciones o denotados de estas expresiones tienen que ser forzosamente algo de lo que se tenga experiencia inmediata, respecto de la cual no quepa error de juicio alguno.

La consecuencia anómala de este resultado es que las proposiciones obtenidas a través de este análisis, a pesar de no ser tautologías ni verdades necesarias bajo ningún concepto, nunca pueden ser falsas. Para ellas, tener sentido y ser verdaderas son lo mismo.

En cambio, las proposiciones que no contienen nombres genuinos retienen la bipolaridad verdadero-falso, pero al precio de perder el vínculo denotativo entre el lenguaje y su referencia. Pagado este precio, las proposiciones que no contienen nombres genuinos pueden ser significativas y, como tales, verdaderas o falsas. Así resulta porque su forma lógica contiene afirmaciones existenciales y, como tales, generales. Por contraste, las proposiciones cuyo sujeto lógico es un pronombre en función nominativa, no contienen generalidad, denotan *lo simple*.

En la concepción russelliana, el modelo objeto-designación, como lo llamaremos con Wittgenstein, puede generalizarse a todo el lenguaje, pues las proposiciones que contienen generalidad constituyen lo que Russell llamó conocimiento por descripción, pero todo el contenido de este conocimiento, para ser tal, debe poder remitirse en última instancia a lo que llamó conocimiento directo, precisamente el que se expresa en las proposiciones que contienen sólo nombres genuinos.

Ahora bien, es claro que accede al conocimiento directo sólo aquel que experimenta directamente los estados de cosas por él descriptos. Pero el lenguaje que expresa esta experiencia y conocimiento directos agota su significado en los denotados así experimentados. ¿Cómo puede ahora concebirse este lenguaje como común a distintos sujetos de distintas experiencias? Que la experiencia no puede ser común se sigue de que, si lo fuera, podría ser objeto de un conocimiento por descripción, o bien permanecer cierta exclusivamente en el propio caso, pues ¿cómo podría alguien estar cierto de que lo que experimenta el otro es lo mismo que experimenta él mismo?

Si hemos presentado sumariamente la concepción russelliana del modelo objeto-designación, es porque constituye un paradigma filosófico poderoso que induce a una concepción mitológica que desnaturaliza el ser social del lenguaje, al exigir como complemento de su noción de significado, una determinada imagen del pensamiento, esto es, la de un proceso interno, oculto, que acompaña como una sombra al lenguaje en su alcance semántico.

Para superar la atmósfera mitológica en la que queda envuelta la comprensión del lenguaje en esta y otras representaciones similares, es necesario reponer los contextos dinámicos en los que el hablante/viviente articula su existencia a través del lenguaje en su dimensión práctica, sea el ontogenético en el que el aún viviente no hablante se vuelve hablante, sea en los más diversos contextos

en los que, lo que es una vivencia propia y singular desde el punto de vista de la conciencia individual, alcanza su realidad social de signo.

En el modelo privado objeto-designación, ¿podríamos acaso tener un nombre común para referirnos a un tipo de ese algo que queremos mencionar? ¿Podríamos incluso tener nombres propios?

En ambos casos lo único que tendríamos, como muestra Wittgenstein en *If* 258-261, es un sonido asociado a una experiencia a través de una especie de *ostensión privada*, pero este sonido, de no estar vinculado normativamente con esa experiencia, volvería a ser tan sólo un sonido inarticulado, que era lo que por caso tenía el niño antes de adquirir el lenguaje natural a partir del enseñamiento del adulto.

Lo que queríamos era pasar del sonido inarticulado al lenguaje y, por este camino, no nos hemos movido aun un paso. La clave está en la exigencia de normatividad, una *regla* respecto de la cual quepa la distinción correcto/incorrecto cuando se la aplica. Ahora debiera concebirse una regla en términos puramente privados, ¿puede concebirse una regla así? Si lo que oficia de regla es nuevamente la asociación de un signo arbitrario —o un grito inarticulado— con una experiencia, el caso se homologa al anterior, por lo que la fundamentación buscada no habría procedido, es decir, careceríamos aún de la fuerza normativa requerida.

Cabe no obstante señalar, que no se trata de acusar de mitológica solamente a la visión del lenguaje que nos proporcionan los partidarios del lenguaje privado, sino también y por lo mismo al platonista del sentido, al realista de la mente o del significado, al naturalista científico, sea en la variante natural o social, al fenomenólogo trascendentalista y a todo aquél que pretenda suprimir la tensión y el movimiento dialéctico que se establece en nosotros entre las palabras, el sentido y la experiencia. La moraleja es que no hay atajos para la filosofía, condenada a enfrentar el arduo trabajo de la crítica de sí misma y de las condiciones subjetivas y objetivas de su realización en cada situación.

La filosofía del último Wittgenstein es un poderoso antídoto crítico para curarnos de todas esas mitologías filosóficas. Sin embargo, su antimentalismo le jugó una mala pasada, porque le impidió lograr restituir adecuadamente la perspectiva de la comprensión, al no proporcionarnos una imagen en la que la vivencia consciente se integre por derecho propio al vínculo semiótico.

A fin de avanzar en ese sentido, sumaremos sucintamente dos referencias contemporáneas más en nuestro camino de completar una figura del lenguaje que nos permita recuperar lo que puede ser conservado de aquella búsqueda de absoluto con la que comenzamos.

Prometedora en esa orientación crítica, es la filosofía del lenguaje elaborada por Volóshinov y por Bajtín. Dar cuenta cabal de la misma implicaría recorrer y sistematizar muchos textos, lo que estaría fuera de lugar en el presente trabajo. Nos contentaremos con unas pocas citas de *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, cuya autoría se le atribuye al primero de los nombrados.

Para apreciar la fuerza y el alcance de las citas que seguirán, necesito explicitar la orientación general del libro. En dicha obra se afirma que la filosofía del lenguaje es la herramienta básica para el estudio crítico de las ideologías, pues el lenguaje como tal es concebido como una estructura ideológica, aunque neutral en relación a ideologías más específicas que lo presuponen.

El estudio del lenguaje, según Volóshinov, debe dar a quien lo suyo: a las perspectivas del hablante y del intérprete la soberanía relativa de la realidad dinámica que articula la vivencia individual en el medio de la comunicación social, y a la estructura de la lengua la normatividad inmanente a su historia y a la dinámica de la comunicación, que sólo metodológicamente puede aislarse para considerarla como una estructura o sistema formal de señales que presionan normativamente sobre la comunicación. Teniendo presente esta contextualización leamos los siguientes pasajes:

Sin contar con una objetivación, con una expresión mediante un material determinado (el material del gesto, de la palabra interna, del grito), la conciencia es una ficción. [...] Pero la conciencia en cuanto expresión material organizada (mediante el material ideológico de la palabra, del sonido, del signo, del dibujo, del color, de la música), es un hecho objetivo y una enorme fuerza social. Es verdad que la conciencia no se encuentra por encima de la existencia ni la puede determinar constitutivamente, pero en cambio es una parte de la existencia, una de sus fuerzas y por lo mismo posee una eficacia, juega un papel en la arena de la existencia (2009, p. 144).

Y más adelante:

El mundillo de una vivencia puede ser muy estrecho y oscuro, la orientación social de la vivencia puede ser eventual e instantánea... Una semejante vivencia fortuita permanece aislada en la vida psíquica de una persona determinada. No es capaz de consolidarse y encontrar una expresión diferenciada y acabada... Tales vivencias constituyen el estrato inferior, inestable y sumamente cambiante de la ideología cotidiana. [...] Los estratos superiores de la ideología cotidiana, que son contiguos a sistemas ideológicos, resultan más consistentes, responsables y de índole creativa. [...] Lo que suele llamarse “individualidad creativa” representa la expresión de una línea firme y permanente en la orientación social de una persona [...] (pP. 147-8).

Finalmente:

El centro organizador de cada enunciado, de cada expresión no se encuentra adentro sino afuera: en el medio social que rodea al individuo. Sólo un grito animal inarticulado aparece organizado, en efecto, desde el interior del aparato fisiológico de un individuo aislado. Este grito no agrega ningún matiz ideológico a la reacción fisiológica. Pero incluso el enunciado más primitivo de un hombre, realizado por un organismo singular, se organiza fuera de este, en las condiciones extraorgánicas del medio social (p. 149).

En resumen, para Volóshinov el lenguaje no es una estructura normativa abstracta desvinculada de la faz intersubjetiva en la que se manifiesta, pero tampoco es engendrada en la intimidad de sujetos constituidos como tales fuera del lenguaje. Por el contrario, el desafío para una filosofía del lenguaje consiste en dar cuenta de la comprensión como centro generador del signo en tanto vínculo social entre conciencias.

Por otra parte, a mayor inserción de la espontaneidad subjetiva en la significación social, -ideológica en los términos del autor-, mayor creatividad y libertad en relación a las fuerzas alienantes de los dispositivos ideológicos. Es decir que la pertinencia de la conciencia, eliminada en la estrategia descriptiva wittgensteiniana, radica en ser la instancia dinámica en la que la realidad de la lengua como forma normativa, alcanza su concreción y su capacidad de renovar la expresión de la vida colectiva, tanto en su articulación con el organismo como con el mundo material que lo circunda.

No se trata de afirmar ninguna autonomía de la conciencia en relación al lenguaje, ya que, por fuera de la materialidad del signo, aquella se desintegraría, subsistiendo solamente el proceso vital del organismo. Para éste, volverse signo y expresarse en la conciencia son una y la misma cosa. Más allá o más acá de esa expresión, nos reencontraríamos con la vida sin lenguaje, como en el animal o en el niño no socializado, con ambiente más que mundo, como se ha dicho desde hace tiempo y, por otro lado, con una estructura abstracta fantasmagórica, a la que sólo imaginariamente podría representársela como un lenguaje. (En este punto, deberíamos discutir con el posestructuralismo, pero no hay posibilidades de hacerlo aquí y ahora).

Observemos que, paradójicamente, por este camino crítico en el que aceptamos perder el absoluto al que aludíamos al comienzo, y del que también apartamos toda divinidad, en cualquiera de sus posibles metamorfosis, hemos conseguido finalmente una representación del lenguaje que conserva algo del absoluto soñado o perdido. En efecto, y para terminar con una última referencia, afirmaremos con Sartre que el lenguaje...

[...] no puede ser separado del mundo, de los otros y de nosotros mismos: no es un enclave extraño que me puede cercar o desviarme de mi propósito; soy yo, en tanto que estoy más cerca de ser yo mismo cuanto más lejos estoy, con los otros, y entre las cosas. Es la indisoluble reciprocidad de los hombres y sus luchas, puestas de manifiesto, conjuntamente, por las relaciones de ese todo lingüístico sin puertas ni ventanas, en el que no podemos *entrar*, del que no podemos *salir* y *en el que estamos* [...] nada precede al lenguaje...hemos pasado sin esfuerzo, merced a nuestra simple afirmación práctica de nosotros mismos, del alma hablada al alma hablante (1975, pp. 23, 24 y 51).

Referencias bibliográficas

- BENJAMIN, W. (2007). “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, reproducido en Walter Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia*, Caronte, Buenos Aires, pp. 91 a 108.
- MURENA, H.A. (2002). *La metáfora y lo sagrado*, reproducido en Héctor A. Murena, *Visiones de Babel*, F.C.E., Buenos Aires.
- ROSENZWEIG, F. (1994). *El libro del sentido común sano y enfermo*, Caparrós Editores, Madrid.
- RUSSELL, B. (2013). “Sobre la denotación”, reproducido en Bertrand Russell, *Lógica y conocimiento*, RBA, Barcelona, pp. 69 a 94.
- SARTRE, J.-P. (1975). *El idiota de la familia*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- VOLÓSHINOV, V. N. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Ediciones Godot, Buenos Aires.
- WITTGENSTEIN, L. (1973). *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza, Madrid.
- (1999). *Investigaciones filosóficas*, Altaya, Barcelona.

Recibido: 16/03/2016

Aceptado: 12/09/2016

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



HISTORIA DE LA POLÉMICA SOBRE LA INTRODUCCIÓN DE LA LÓGICA DIFUSA

HISTORY OF THE CONTROVERSY ON THE INTRODUCTION OF FUZZY LOGIC

ÁNGEL GARRIDO¹

Facultad de Ciencias

UNED

RESUMEN: Los problemas de incertidumbre, imprecisión y vaguedad se han debatido durante muchos años. Estos problemas han sido temas importantes en los círculos filosóficos, con muchos debates, en particular, acerca de la naturaleza de la vaguedad y la capacidad de la lógica booleana tradicionales para hacer frente a los conceptos y percepciones que son imprecisas o vagas. La lógica difusa (que se suele traducir al castellano por “Lógica Borrosa”, o “Lógica Difusa”, pero también por “Lógica Heurística”) puede ser considerada una lógica divergente o una “deviant logic” (lógica multivaluada, MVL, en su acrónimo). Se basa en, y está estrechamente relacionada con, la teoría de los conjuntos fuzzy –borrosos o difusos–, y está aplicándose con creciente éxito en el tratamiento de información y el control de distintos sistemas difusos. Se podría pensar que la lógica difusa es muy reciente y que ha funcionado sólo desde hace poco tiempo, pero sus orígenes se remontan al menos a los filósofos griegos. Incluso parece posible rastrear sus orígenes en la China y la India antiguas. Porque parece que fueron ellos los

¹ Profesor de Análisis en el Departamento de Matemáticas Fundamentales, Facultad de Ciencias, UNED. E-mail: agarrido@mat.uned.es

primeros en tener en cuenta que todas las cosas no tienen por qué ser de un determinado tipo o dejar de serlo, sino que puede haber – y de hecho los hay- una amplia gama de estados intermedios. Es decir, que habrían de ser los pioneros en considerar que no deben ser sólo considerados un par de grados absolutos y totalmente contrapuestos, sino que puede haber –y de hecho la hay- toda una escala que abarca desde el mayor al menor grado tanto de verdad como de falsedad. En el caso de los colores, por ejemplo, entre el blanco y el negro hay toda una escala infinita: la de los tonos de grises. Algunos teoremas recientes muestran que, en principio, la lógica difusa se puede utilizar para modelar cualquier sistema continuo que se base en la inteligencia artificial, o la física o la biología, o la economía, ..., por tanto, en muchos campos se puede encontrar que los modelos difusos y la lógica de sentido común son los más útiles, y mucho más convenientes o adecuados que aquellos que son estándar, entre los que podríamos considerar la matemática clásica. Analizaremos aquí la historia y el desarrollo de este problema: el de la Vagueness, o de la Fuzziness, “Borrosidad” en castellano, que resulta esencial para trabajar con la incertidumbre.

PALABRAS CLAVE: Lógica Matemática, Lógicas No Clásicas, Lógica Difusa, Tratamiento de la Incertidumbre, Aspectos filosóficos de la Lógica Difusa.

ABSTRACT: The problems of uncertainty, imprecision and vagueness have been under discussion for many years. These problems have been important themes in philosophical circles, with many debates, specifically regarding the nature of vagueness and the capability of traditional Boolean logic to deal with concepts and perceptions that are imprecise or vague. Fuzzy logic can be considered a “divergent” or “deviant” logic (a many-valued logic, with the acronym MVL). It is based on and closely related to the theory of fuzzy sets, and is applied with increasing success in the treatment of information and to control various fuzzy systems. Fuzzy logic might seem to be very recent and not to have been functioning for long, but its origins date back at least to the Greek philosophers. The origins of fuzzy logic may even be traceable to ancient China and India, where philosophers seem to have been the first to note that not everything has to belong to a certain type or not, but that there may be - and indeed are- a wide range of intermediate states. That is, they seem to have been the pioneers in feeling that not only should a few absolute and totally opposed degrees be considered, but that there might be and, indeed is, an entire scale from the highest to the lowest degree of both truth and falsehood. For colors, for example, there is an infinite scale of gray tones between black and white. Recent theorems show that, in principle, fuzzy logic can be used to model any continuous system based on artificial intelligence, or physics or biology, or economics... Therefore, in many fields fuzzy logic models and commonsense logics are found to be the most useful, and more convenient or a better fit than standard logics, including classic mathematics. We will discuss the history and development of the problem of vagueness or fuzziness, a concept that is essential to working with uncertainty.

KEYWORDS: Mathematical logic, non-classic logics, fuzzy logic, treatment of uncertainty, philosophical aspects of fuzzy logic.

Lema:

“Todo es vago en un grado del que no te das cuenta hasta que tratas de especificarlo.”
Bertrand Russell, *Vagueness*²

1. Introducción

Como sabemos, la lógica es el estudio de la estructura y los principios del razonamiento correcto, y más específicamente, los intentos de establecer los principios que garantizan la validez de los argumentos deductivos. El concepto central de la lógica es el de validez, porque cuando afirmamos la validez de un argumento se nos está diciendo que es imposible que su conclusión sea falsa si sus premisas son verdaderas.

Las proposiciones son descripciones del mundo, es decir, son afirmaciones o negaciones de eventos en diferentes mundos posibles, de los cuales el “mundo real” es sólo uno de los posibles. Existe una larga tradición filosófica de distinguir entre la verdad como algo necesario (a priori, o “lógico”), y los hechos “contingentes” (a posteriori, o “de hecho”, factuales).

Ambos han abarcado realmente los dos conceptos de la verdad lógica, sin que se opongan entre sí, aunque son muy diferentes: la concepción de la verdad como coherencia, y la concepción de la verdad como correspondencia. De acuerdo con el punto de vista de la coherencia, una proposición es verdadera o falsa dependiendo de su relación con respecto a un determinado conjunto de proposiciones, puesto que se han aplicado las normas de dicho sistema. Bajo los términos de dicha correspondencia, una proposición es verdadera o falsa, si está de acuerdo con la realidad, es decir, con el hecho de referencia.

² Bertrand Russell 1922.

Otras opiniones han tratado de superar tal dicotomía. Entre las más notables se puede mencionar el punto de vista semántico, planteado por el brillante matemático y filósofo polaco Alfred Tarski (1902-1983).

2. Verdad o falsedad

Para incrementar todavía más la complejidad del problema, hay que tener en cuenta que no sólo se predica la verdad o falsedad de las proposiciones, sino también de las teorías, ideas y modelos. Y así admitiremos una concepción nueva y diferente de lo que es la verdad.

La idea básica que subyace a todos estos enfoques es el de una dicotomía intrínseca entre lo verdadero y lo falso. Esta oposición implica el necesario análisis sobre la validez de dos leyes fundamentales de la lógica clásica:

- *Principio del tercero excluido (tertium non datur)*: Toda proposición es verdadera o falsa, y no hay otra posibilidad.

- *Principio de no contradicción*: No puede haber una proposición que sea verdadera y falsa al mismo tiempo.

Esta idea básica genera una serie de paradojas y una insatisfacción que se basa en la necesidad de superar la rigidez del concepto de verdad, esto es, la cómoda, pero estrecha bivalencia de la lógica clásica.

Aceptar que una proposición acerca de un evento futuro es verdadera o falsa hace necesario o imposible, respectivamente, el evento expresado por la proposición. La solución propuesta por Jan Lukasiewicz en su artículo clásico de 1920, es la aceptación de una lógica de tres valores de verdad (o de tres grados), también llamada trivalente o trivaluada, que además de verdadero y falso, acepta un valor de verdad indeterminado, al que le atribuye un valor de verdad o grado de pertenencia del 0.5.

Charles Sanders Peirce (1839-1914) lo anticipó en alguno de sus trabajos, pero ha habido muchos otros que también han ido contribuyendo a su construcción, así como al muchas veces agrio y tenso debate generado en torno a

su introducción, como el mantenido contra el científico de la computación americano Bart Kosko.

Bertrand Russell (1872-1970) es considerado por algunos como el padre de la Lógica Difusa, pues partió de la idea según la cual la lógica clásica, inevitablemente, conduciría a contradicciones, lo que expuso con su habitual agudeza en una conferencia sobre la “vagueness” del lenguaje³, llegando a la conclusión de que dicha vaguedad es precisamente cuestión de grados.

3. Los orígenes de la Lógica Difusa

Según esta nueva teoría, tenemos una función de transferencia que procede de la generalización de la llamada función característica. Se suele llamar la “función de pertenencia” (membership function), y se extiende desde el universo de discurso, U , hasta el intervalo unidad cerrado de los reales, que es el $I = [0, 1]$, contenido en $\mathbf{R}$. No así en los llamados ‘crisp’ sets (conjuntos “clásicos”, o “conjuntos nítidos”), donde el rango de la función se reduce a un conjunto que consta de tan sólo dos elementos, a saber, el $\{0, 1\}$. Por lo tanto, la teoría de conjuntos difusos sería una generalización de la teoría de conjuntos clásica.

Las nuevas ideas surgieron del estudio de varios pensadores de diversas disciplinas, quienes tenían una visión divergente de los problemas respecto de la presentada por la lógica tradicional. La paradoja del conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos, que es muy famosa, o la del barbero, que fue propuesta por Bertrand Russell. O el principio de incertidumbre de la física cuántica, de Werner Heisenberg, muy emparentado con lo anterior.

La teoría de conjuntos “fuzzy” (los llamados conjuntos borrosos) parte en los tiempos modernos del físico cuántico y filósofo alemán Max Black (1937), que también analizó la cuestión de modelizar la “vaguedad”. Pero Black se diferencia de Russell en que admite que la lógica tradicional puede ser reinterpretada por la vaguedad, que representa un nivel adecuado de detalle, y sugiere que

³ Bertrand Russell, “Vagueness”. Texto leído ante la Sociedad de Jowett, Oxford, 25 de noviembre de 1922. Publicado por primera vez en *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 1 (junio de 1923, pp. 84-92). Este texto puede también ser encontrado en sus *Collected Papers* (1988, pp. 147-154).

la definición de Russell de la vaguedad confunde la vaguedad con la generalidad. El mencionado autor analizaba la vaguedad de los términos o los símbolos mediante el uso de casos extremos, en donde no está claro si el término puede ser utilizado para describir la situación. Cuando habla de tal medida, señala que “la indeterminación que es consustancial en la vaguedad está presente también en todas las mediciones científicas”. Una solución propuesta por Max Black es la idea de un perfil de consistencia o de una curva que nos permita el análisis de la ambigüedad de una palabra o de un símbolo. Para el investigador de la lógica difusa de hoy en día, estas curvas tendrían un gran parecido con las llamadas funciones de pertenencia de los conjuntos difusos de Tipo-1.

También puede considerarse como clave y de lo más esencial la contribución -algo posterior- del lógico y matemático polaco Jan Lukasiewicz (1878-1956). Por lo tanto, se debe en buena medida a tales influencias intelectuales el que Lofti Asker Zadeh (n. 1921) publicara su el conocido artículo [2] en la revista *Información y Control*, y tres años después (en 1968), otro sobre el llamado “algoritmo de aproximación”⁴.

Al dar a conocer de nuevo estas ideas en un modo más consistente y formalizado, los artículos publicados por Lotfi A. Zadeh no fueron nada bien recibidas en Occidente, sino que en muchos casos fueron rechazados con una extrema dureza por los elementos más conservadores de la comunidad científica. No obstante, con el tiempo comenzaron a ir ganando más y más adeptos, lo que llevó a que estas teorías se extendieran cada vez más, estableciéndose con firmeza entre los científicos más innovadores y especialmente, entre sus mejores profesionales. Más que en cualquier otro lugar lo fue inicialmente en el Japón, y luego en Corea del Sur, China y la India. Europa y Estados Unidos van siendo incorporadas a esta nueva matemática, pero más lentamente.

Como cuestión pintoresca o anecdótica, si se quiere, pero que es bien cierta, podemos referirnos a que el ahora reconocido por muchos como “el padre de la Lógica Difusa”, Lotfi A. Zadeh, en su día se reunió con los ejecutivos de la empresa IBM, quienes le dijeron que “a su descubrimiento no le veían ningún interés, ni utilidad futura ninguna”. Por supuesto, esto puede ser considerado como un modelo muy claro, un paradigma, de la inteligencia y de la visión comercial de ciertas grandes empresas de Occidente. Si no hubiera sido así, probablemente se hubieran desarrollado en los Estados Unidos, y en otros países

⁴ Zadeh (1965).

occidentales, muchos de los notables avances tecnológicos derivados de la nueva ciencia.

La intención de Lofti Zadeh fue la de crear un formalismo que permitiera manejar de manera más eficiente la imprecisión del razonamiento humano. Sería en 1971 cuando él publicara los elementos formales que condujeron a la metodología de la lógica difusa y sus aplicaciones, tal como se conocen hoy en día.

De lo anterior se deduce que es posible que necesitemos un replanteamiento radical de nuestros conceptos clásicos de la verdad y la falsedad, mediante la introducción del concepto de borrosidad (vaguedad o imprecisión), y como resultado de lo cual la verdad o falsedad de los casos serían sólo sus situaciones extremas. Por “vagueness” (o borrosidad) se puede entender el hecho de que una proposición puede ser parcialmente verdadera y parcialmente falsa al mismo tiempo. Una persona no es sólo alta o baja, sino que parcialmente puede participar de ambas características, mientras que en la zona intermedia de las dos alturas extremas debe existir como una graduación por la que está dejando de ser alta o empezando a ser baja. Parece intuitivamente claro que el concepto de borrosidad tiene sus raíces en gran medida dentro de nuestras formas de pensar y de hablar. Otra cuestión distinta es la valoración que cada individuo concede un carácter difuso (el vaso medio lleno o medio vacío), que dependen de los problemas psicológicos subjetivos y difíciles de evaluar.

El principio difuso clave es el mencionado, según el cual todo es cuestión de grados. Podría ser ese su más famoso “leitmotiv”. Todas las proposiciones adquieren un valor de verdad entre uno (totalmente verdadera) y cero (totalmente falsa), admitiendo ambos inclusive. La asignación de estos valores extremos sólo se dará en el caso de las verdades lógicas o falsedades o inducciones fuertes: “Todos los hombres son mortales” puede ser un ejemplo de inducción fuerte, ya que no se han producido hasta el momento contraejemplos, aunque sí muchos candidatos a serlo, pero una vez y otra resultan fallidos.

Los argumentos para introducir el concepto de borrosidad en la lógica ya han sido expuestos, pero será necesario examinar en detalle algunos aspectos clave:

- a) Los antecedentes históricos y el concepto metodológico.
- b) La posibilidad de construir un lenguaje formal de valor infinito, y si es así, que tratemos de definir sus propiedades y leyes.

- c) Las consecuencias filosóficas y prácticas derivadas de dicha introducción.

4. Punto de vista Oriental vs. Punto de vista Occidental

El profesor norteamericano Bart Kosko⁵ puso de relieve las diferencias entre las filosofías orientales y occidentales con respecto del concepto de la verdad, que resume en la oposición de Aristóteles contra Buda. De hecho, B. Kosko cree que la filosofía occidental, en cuanto sucesora directa de Aristóteles, ha aceptado acríticamente la bivalencia como el sistema que resulta útil, pero que es demasiado simple para una realidad que es cada vez más compleja. En pocas palabras: lo que ha ganado en simplicidad se ha perdido en precisión. Por el contrario, las filosofías orientales: el Buda, Lao Tse, Confucio, etc., siempre han aceptado la estricta unidad de los opuestos, de lo que llaman (como sabemos), el yin y el yang, adoptando con naturalidad la teoría de los grados de verdad.

No está muy de acuerdo el profesor Julián Velarde ni con la predicación ni con el personaje de Bart Kosko, y menos aún con sus críticas sobre las opiniones del Estagirita, pues como él dice “primero hay que leerlo”, y Aristóteles es mucho Aristóteles para trivializarlo así⁶.

Por otro lado, si bien es cierto que Aristóteles puede considerarse como el introductor de la bivalencia, no debemos por ello pensar que se le pasara por alto la existencia de las características o propuestas difusas, como cuando comentó que:

“En cualquier caso, lo que se dice de acuerdo con ellos (cualidades) apoya sin duda el más y el menos”

O cuando nos habla de que podemos llegar al conocimiento, pero sin la certeza de ello. Si Aristóteles (una mente tan brillante como aquella) no llegó a estudiar este concepto fue posiblemente porque faltaba aún el conocimiento matemático necesario para su desarrollo. No fue sino hasta la aparición de un Cálculo cada vez más sistemático y operacional, la combinatoria y la teoría de la probabilidad, la teoría de juegos, o la nueva teoría, conocida ahora como “Crisp

⁵ Bart Kosko (1993).

⁶ Julián Velarde (1996).

Set Theory”, o teoría clásica de conjuntos, iniciada por Cantor, así como la estadística moderna y el cálculo matricial, entre otros.

Como se dijo anteriormente, Aristóteles no tenía el aparato matemático que posibilitara el desarrollo de una lógica difusa. La gestación de esa construcción se inicia con Newton y Leibniz, que desarrollaron el cálculo en el siglo XVII. Tal vez por la obsesión con la exactitud de las matemáticas, se ha hecho perfectamente aplicable la famosa cita de Einstein:

“En la medida en que las matemáticas se refieren a la realidad, no son ciertas. Y en la medida en que son ciertas, no se refieren a la realidad”.

Pero lo que no dijo Einstein es que, sin duda, el aparato deductivo desarrollado por la matemática nos facilita y mucho la comprensión de la realidad. La explicación dada por el movimiento de Aristóteles se sustituye por el más innovador tratamiento de Newton, pero gracias a una fuerte apoyatura en el Cálculo, sin el cual no habría sido esto posible. Sin embargo, el cálculo infinitesimal en profundidad sólo fue utilizado para el estudio de la física en los siglos siguientes, experimentando luego un crecimiento espectacular, con Euler, Laplace, Lagrange, Fourier, y así sucesivamente. Hoy en día impregna todas las ciencias, tanto sociales y humanas como naturales. Pero también con el *Calculus* se introdujo –al menos, subliminalmente– la esencial cuestión del grado.

La Lógica Clásica (de esencia aristotélica) se ha demostrado durante mucho tiempo muy eficaz en las ciencias llamadas “duras”, tales como las matemáticas o la física. Sin embargo, resulta insuficiente cuando los predicados contienen imprecisión, incertidumbre o vaguedad. Ahora bien; resulta que así es como el cerebro funciona realmente y se desenvuelven el razonamiento humano y el lenguaje natural; en general, es el modo como se comportan todos los sistemas que nos rodean. La lógica difusa también ha ayudado a que el software sea capaz de interpretar las sentencias de este tipo.

5. Aplicaciones de Lógica Fuzzy

En la lógica difusa, las declaraciones no son absolutamente ciertas o absolutamente falsas⁷. Una cosa puede ser fiel a un 5% (técnicamente, su “grado de verdad” es de 0,05). Y las variables (o categorías) no son números, manifestándose sin nombres ni fronteras lingüísticamente precisas (alto o bajo, rico o pobre, gordo o delgado, sano o enfermo, viejo o joven, caliente o frío, o bien si es “normal” o con qué grado esto ocurre, etc. Los operadores que los modifican son los de “bastante”, “mucho”, “demasiado”, “casi”, “apenas”, o “no demasiado”. Son los llamados “fuzzy modifiers” (“linguistic hedges”, o “modificadores difusos”). Con esto se consigue atribuir un valor a cada una de esas características difusas, y ese valor se acentúa o se diluye según, por ejemplo, las diversas potencias o raíces de los valores iniciales o con expresiones polinómicas que dependan de dichas funciones. Por ello son llamados modificadores de la “intensificación” (el operador INT), o de la “expansión” (dilatación, el operador DIL), respectivamente, con efectos graduales y admitiendo todas las variaciones y combinaciones posibles. Las herramientas para trabajar con estas regiones fronterizas no se encuentran totalmente definidas en esta nueva área de las matemáticas⁸.

En 1973, con la teoría básica de Zadeh de los controladores borrosos, otros investigadores comenzaron a aplicar la lógica difusa a diversos procesos mecánicos e industriales, contribuyendo cada vez más a las mejoras existentes.

Se establecieron varios grupos de investigación en universidades japonesas sobre procesos difusos. De este modo, los profesores Terano y Shibata en Tokio, junto con los profesores Tanaka y Asai en Osaka, hicieron importantes contribuciones tanto para el desarrollo de la teoría de la lógica difusa como de sus aplicaciones⁹.

En 1980 el profesor Ebrahim Mamdani, en el Reino Unido¹⁰, diseñó el primer controlador difuso para un motor de vapor, que se aplicó para controlar una planta de cemento en Dinamarca, y lo hizo -por cierto- con gran éxito.

⁷ D. Dubois y H. Prade (1980).

⁸ Ángel Garrido (2011).

⁹ J. S.R. Jang; C.T. Sun (1995 y 1997).

¹⁰ E. H. Mamdani; S. Assilian (1975 y 1977).

En 1987, Hitachi utilizó un controlador de lógica difusa para el control del tren de Sendai, que utiliza un innovador sistema para ser guiado autónomamente. Desde entonces, el controlador ha estado haciendo su trabajo de manera muy eficiente. Fue también durante este año de 1987 cuando la compañía Omron desarrolló los primeros controladores difusos con fines comerciales. Así que el año 1987 se considera el “fuzzy boom”, debido a la gran cantidad de productos basados en lógica difusa creados para ser objeto de comercio. En 1993, la lógica difusa fue aplicada por la casa Fuji al control químico de inyección en las plantas de tratamiento del agua, por primera vez en Japón. Fue allí mismo, en el país nipón y en Corea del Sur, donde la lógica difusa ha estado brillando a mayor altura, sobre todo, en su vertiente tecnológica, debido a una estrecha colaboración entre el gobierno, las universidades y la industria¹¹.

Paralelamente al estudio de las aplicaciones de la lógica difusa, los profesores Takagi y Sugeno ha desarrollado el primer método para la construcción de *Fuzzy Inference Rules* (Reglas Difusas de Inferencia), a partir de los datos de formación o de Aprendizaje Automático (Fuzzy Learning).

Las aplicaciones de la lógica difusa en la vida cotidiana han crecido desde entonces con suma rapidez. De hecho, ya es parte fundamental de ella. Por ejemplo, algunas marcas de lavadora utilizan la lógica difusa, entre las que podemos citar las de Electrolux, AEG y Miele, empleando esos métodos computacionales para moderar el programa, por ejemplo, si el programa de lavado ha de ser para ropa “no muy sucia”, que es un caso paradigmático de concepto vago. La técnica también está extendida para el ABS, esto es, los sistemas de frenado para los automóviles, las cámaras de enfoque automático o el control de los ascensores, los filtros de correo basura, también conocido como “spam”, y los videojuegos que ahora están en todas partes. Aunque los fabricantes no quieren dar mucha publicidad a la “fuzziness” implícita en estos hechos por una razón obvia. Decir que el freno de los vehículos está controlado por la lógica difusa no pertenece a la clase de mensajes que permite vender más coches.

Para construir un sistema difuso, un científico o ingeniero podría comenzar con un conjunto de reglas difusas diseñadas por un experto. El científico-ingenero puede definir los grados de pertenencia en la entrada de varios conjuntos borrosos, y los de salida mediante conjuntos de curvas. El sistema difuso se aproxima a una función matemática, o a una ecuación de causa y efecto.

¹¹ M. Sugeno (1977 y 1985).

Un resultado muy importante dice que mediante los sistemas difusos se puede aproximar cualquier función matemática continua. Bart Kosko (1993) demostró este teorema de la convergencia uniforme, mostrando que, si tomamos los “parches” borrosos lo suficientemente pequeños, estos permiten recubrir suficientemente la gráfica de cualquier función, o bien la entrada/salida de una relación. El teorema también muestra que podemos elegir de antemano el error máximo de la aproximación y estar seguros de que existe un número finito de reglas difusas para lograrlo.

Y los últimos avances en las llamadas Neural Networks, las redes neuronales o redes neurales (en términos de los programas que aprenden de la experiencia), y en los Algoritmos Genéticos (programas que evolucionan con el tiempo) son sin duda un complemento adecuado a la lógica difusa. Otra de las razones clave para una mayor investigación en este campo sería el interés en dichas redes neuronales por el parecido con los sistemas difusos. Buscando las relaciones entre las dos técnicas, y obteniendo de esta manera Tecnologías y Lógicas Neuro-Fuzzy (Neuro-Difusas), que utilizan métodos de aprendizaje basados en redes neuronales para identificar y optimizar sus parámetros¹². Entonces, como se dijo, aparecen los algoritmos genéticos, que junto con las redes neuronales y los sistemas difusos “son herramientas muy poderosas y por lo tanto de gran interés para la investigación futura, tanto para las matemáticas actuales como para la mayoría de las nuevas, que ya están aquí, y rápidamente van tomando forma”¹³.

Las redes neuronales son un modelo diseñado a partir de conjunto de “neuronas” y “sinapsis” artificiales, que cambian sus valores como respuesta a las entradas de las neuronas circundantes y de las sinapsis. La red neuronal actúa como una computadora, ya que asigna recursos y resultados. Las neuronas y las sinapsis pueden ser tanto componentes de silicio, o chips cuánticos, como ecuaciones en el software, que simulan su comportamiento.

El Aprendizaje Supervisado (o “Supervised Learning”) llegó a través de las llamadas redes supervisadas, ajustando las reglas de un sistema difuso, como si fueran las sinapsis. El usuario proporciona el primer conjunto de reglas, que son refinadas por las redes neuronales mediante la ejecución a través de cientos de miles de entradas, que varían ligeramente de modo “fuzzy”, estableciendo cada vez cómo de bien está funcionando el sistema. La red tiende a mantener los

¹² J. S. R. Jang (1997).

¹³ M. Sugeno (1985).

cambios que vayan en la dirección de la mejora del rendimiento, y hacer caso omiso de los demás.

El modelado difuso es muchas veces utilizado para transformar el conocimiento de un experto en un modelo matemático. El énfasis está en la construcción de un sistema experto difuso que sustituya al experto humano. Asimismo, como una herramienta que puede ayudar a los observadores humanos en la difícil tarea de transformar sus observaciones en un modelo matemático. En muchos campos de la ciencia, algunos observadores humanos han proporcionado descripciones lingüísticas y las explicaciones para los diferentes sistemas. Sin embargo, a la hora de estudiar estos fenómenos, existe una necesidad de construir un modelo matemático adecuado, un proceso que normalmente requiere una comprensión matemática muy sutil. El modelado difuso resulta, pues, un enfoque mucho más directo y natural para la transformación de la descripción lingüística en dicho modelo.

Un modelo difuso representa el sistema real en una forma que se corresponde estrechamente con la manera en que los seres humanos lo percibimos. Así, el modelo es claramente comprensible, y cada parámetro tiene un significado fácilmente perceptible. El modelo puede ser hábilmente modificado para incorporar nuevos fenómenos, y si su comportamiento es diferente de lo esperado, por lo general es más fácil encontrar la regla que se debe modificar y saber cómo hacerlo. Además, los procedimientos matemáticos utilizados en el modelado difuso se han probado muchas veces, y sus técnicas están relativamente bien documentadas.

La posible “mala reputación”, aparte de la agria polémica sobre la lógica difusa, además de los consabidos prejuicios, está posiblemente –al menos, en parte- basada en un nombre que debió ser posiblemente mal elegido, como se ha señalado muchas veces. Porque la lógica llamada difusa no es difusa en sí misma, ya que tiene una definición matemática precisa, aunque sí lo es, en cambio, el mundo sobre el cual se aplica, incluida nuestra percepción de sus límites y de las categorías¹⁴.

¹⁴ J. Velarde (1996); R. Yager (1980).

6. Conclusiones

La investigación sigue adelante con el apoyo de la lógica difusa, lo que sirve para seguir avanzando la Ciencia en los principales países¹⁵, si hablamos en términos de progreso económico y tecnológico, incluso en países con menor cultura científica, o más tradicional y de tipo más estático, como bien puede ser la del territorio español, o países similares. Pero los grupos que se han formado al menos intentan hacer avanzar la ciencia siempre bastante precaria en diferentes “grados”, pero siguiendo esa misma y prometedora dirección. También cuando se analizan en profundidad tienen grandes derivaciones y consecuencias (sobre todo, en los fundamentos matemáticos y filosóficos), lo que influye –querámoslo o no- en los más apasionantes desafíos del futuro¹⁶.

Hay dos obstáculos principales que vienen impidiendo su divulgación completa, así como la absorción de esta nueva forma de pensar frente a la ciencia, por lo menos en algunos de sus campos. Se trata de la visión tradicional de los temas matemáticos, repetidos del mismo modo, hasta la saciedad, incluso cuando hace mucho que ya han perdido interés y eficacia. Por lo tanto, hay quienes ignoran esta nueva ciencia, en parte por ignorancia, por arraigados prejuicios, y en parte también por un visceral desprecio.

Otra dificultad importante es que por algunos se vea la “fuzzy logic” como una herramienta útil para todo, pero no muy consistente desde el punto de vista teórico, considerada por ello con desdén, ya que son a menudo cuestiones técnicas ajenas a la torre de marfil en que se han atrincherado no pocos matemáticos. Y es que puede ser muy perniciosa y absurda esta situación, si por mucho tiempo subsiste, para determinados países no precisamente muy avanzados.

La ciencia (con la filosofía) y la tecnología se perderán o se salvarán juntas. Todas ellas tienen un origen común y son poco más que una diferente visión, desde distintos enfoques, pero a menudo convergentes, de una misma realidad, que presenta muchas facetas. Lógicamente, si una cosa resulta además útil, será esta la mejor situación posible. Pues cuenta no sólo la belleza, sino también la utilidad. El mundo real no es preciso y las nociones de vaguedad, la incertidumbre,

¹⁵ Lofti A. Zadeh (1975 y 1989).

¹⁶ Ángel Garrido (2011); T. Williamson (1994).

la imprecisión..., estos son conceptos y percepciones que resultan fundamentales en la manera en que los seres humanos abordan y resuelven los problemas.

Es preciso señalar que algunos avances, como por ejemplo los operadores de agregación (las T-normas, las T-conormas, etc.), así como en el modelado difuso, son cruciales. Y junto a todo este desarrollo, nuevas generalizaciones de las teorías matemáticas que nos permitan avanzar en el tratamiento de la incertidumbre, a la espera de crear una nueva matemática, más “pegada” y próxima a la realidad.

Es también importante observar que en ciertos otros campos, aparentemente alejados del tratamiento de la borrosidad, tales como son los de la simetría y la entropía, se ha entrado en nuevas vías de investigación, como la simetría aproximada, la entropía aproximada, los gráficos borrosos, y así sucesivamente.

Acerca de mi país, por poner algunos ejemplos, debemos mencionar el grupo de trabajo que funciona en el Departamento de Inteligencia Artificial de la Universidad de Granada, o el Centro de Investigación en Inteligencia Artificial y Soft Computing, establecido en la localidad de Mieres, y que ha sido creado por el Gobierno del Principado de Asturias. También hay un esforzado grupo de investigadores trabajando en Barcelona, en Granada, Navarra o en Madrid, sobre diversos temas de Lógica Difusa.

Agradecimientos.

Este trabajo se ha realizado bajo los auspicios del Proyecto de Investigación FFI 2011-29623, que lleva por nombre *“El papel de las polémicas en la producción de las prácticas teóricas y en el fortalecimiento de la sociedad civil”*, cuyo investigador principal fue hasta su fallecimiento el añorado Profesor Quintín Racionero Carmona, y actualmente lo dirige la Profesora Cristina de Peretti. La institución convocante es el MYCINN español. Agradecemos públicamente su ayuda y sabio consejo.

Referencias

- DUBOIS, D. Y PRADE, H. (1980), *Fuzzy Sets and Systems: Theory and Applications*, New York: Academic Press.
- GARRIDO, A. (2011), "Searching the Arcane Origins of Fuzzy Logic", *BRAIN (Broad Research in Artificial Intelligence and Neuroscience)*, vol. 2/2, pp. 51-57, Bacau.
- (2015). *Las lógicas de nuestro tiempo*. Madrid: Dykinson.
- JANG, J. S. R. (1991), "Modelado Difuso: su uso generalizado en Redes Neuronales y el algoritmo de Kalman Filter", *Proceedings de la Conf. Nacional en Inteligencia Artificial (AAAI-91)*, pp. 762-767.
- JANG, J. S. R. AND SUN, C. T. (1995), "Neuro-fuzzy modeling and control". *Proceedings of the IEEE*, March.
- (1997), *Neuro-Fuzzy Computing and Soft Computing*. Prentice Hall.
- KOSKO, B. (1993), *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*, Hyperion.
- MAMDANI, E. H, AND ASSILIAN, S. (1975), "Un experimento en la síntesis lingüística con un controlador de lógica difusa". *International Journal on Man-Machine Studies*, vol. 7/1, pp. 1-13.
- (1976), "Avances en la síntesis lingüística de los controladores difusos". *International Journal on Man-Machine Studies*, vol. 8, pp. 669-678.
- (1977), "Aplicaciones de la lógica difusa para el razonamiento aproximado utilizando la síntesis lingüística", *IEEE Transactions on Computers*, vol. 26/12, pp. 1182-1191.
- RUSSELL, B. (1988), "Vagueness". Texto leído ante la Sociedad de Jowett, Oxford, 25 de noviembre de 1922. Publicado por primera vez en *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 1 (junio de 1923, pp. 84-92). Este texto puede también ser encontrado en sus *Collected Papers*, vol. 9: *Essays on Language, Mind and Matter 1919-26*, London: Routledge.
- SUGENO, M., "Fuzzy Measures and Fuzzy Integrals" (MM Gupta, Saridis GN, y Gaines BR, editores), *Fuzzy Automata and Decision Processes*, pp. 89-102, North-Holland, NY, 1977.
- (1985), *Industrial applications of Fuzzy Control*, Elsevier Science Pub. Co.
- VELARDE, J. (1996), "Pensamiento difuso, pero no confuso: de Aristóteles a Zadeh y vuelta". *Psicothema*, vol. 8/ 2, pp. 435-446.
- WILLIAMSON, T. (1994), *Vagueness*. London: Routledge.

YAGER, R. (1980), “Sobre una clase general de conectivas difusas”, *Fuzzy Sets and Systems*, 4, pp. 235-242.

ZADEH, L.A. (1965), “Fuzzy Sets”, *Information and Control*, vol. 8, pp. 338-353.

— (1973), “Esbozo de un nuevo enfoque para el análisis de sistemas complejos y los procesos de toma de decisiones”, *IEEE Transactions on Systems, Man, and Cybernetics*, vol. 3/1, pp. 28-44.

— (1975), “El concepto de una variable lingüística y su aplicación al razonamiento aproximado, partes 1, 2 y 3”, *Ciencias de la Información*, vols. 8, pp. 199-249 y pp. 301-357; 9: pp. 43 -80.

— (1988), “Fuzzy Logic”, *Informática*, vol. 1, N ° 4, pp. 83-93, 1988.

— (1989), “La representación del conocimiento en lógica difusa”. *IEEE Transactions on Knowledge and Data Engineering*, vol. 1, pp. 89-100.

Recibido: 10/02/2016

Aceptado: 16/11/2016

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



RESEÑAS

VV.AA., *Controversias del pensamiento. Homenaje al profesor Quintín Racionero*, A. Escudero Pérez, C. de Peretti, C. Rodríguez Marciel y P. Yuste Leciñena (eds.), Madrid, Dykinson, 2016, 326 pp.

Kilian Lavernia Biescas

Bajo el título *Controversias del pensamiento. Homenaje al profesor Quintín Racionero*, amigos y compañeros de Quintín Racionero (1950-2012) se dan cita en una obra coral en torno “al papel de las controversias en la producción de las prácticas teóricas y en el fortalecimiento de la sociedad civil”. Tal fue, de hecho, el título del último proyecto de investigación iniciado por el profesor Racionero, proyecto que, tras su lamentado fallecimiento, los demás miembros y colaboradores han sabido llevar a muy buen puerto, aunando homenaje, admiración y cariño con el estudio de casos paradigmáticos de controversias filosóficas.

La obra colectiva se abre con una contribución de Óscar Nudler titulada “De los espacios controversiales a los conflictos entre mundos” (pp. 11-28). En un primer movimiento, Nudler desarrolla teóricamente su particular noción de “espacios controversiales”, concebidos como conjuntos interrelacionados de controversias a partir de los cuales se puede reconstruir una suerte de historia intelectual. Partiendo de algunos ejemplos fuertes que aporta la historia de la filosofía (Sócrates platónico vs. sofistas) y la historia de la ciencia (Galileo vs. jesuitas), los espacios controversiales revelan un innegable valor epistémico, porque remiten a estructuras cambiantes y evolutivas que se van formando gradualmente más allá del fenómeno aislado de una controversia. Los cuatro tipos de controversia presentados por el autor (reales, ficcionales, ocultas y aparentes) remiten, por un lado, a diferentes estrategias retóricas de persuasión, por el otro, a distintas velocidades de resolución controversial, en el caso de que haya una base de acuerdo efectivo. Pues cuando en un conjunto dado no hay un mínimo de presupuestos compartidos, “un terreno común como para que un debate racional de los presupuestos sea *en principio* posible” (p. 19), la estructura se transforma en términos no controversiales. En este segundo movimiento de su argumentación, Nudler estudia por tanto la naturaleza problemática de estos “espacios no controversiales”, otorgándoles un sólido marco conceptual (pp. 20-24). Un conflicto no controversial irrumpe siempre que en un conflicto entre dos mundos –lo que el

autor denomina “crisis de mundo” –, al menos una de las dos partes da muestras de intolerancia e intransigencia a la hora de acercar puentes entre dos mundos aparentemente inconmensurables. Ampliando así la noción de inconmensurabilidad del segundo Kuhn, Nudler ilustra, tanto en el conflicto epistemológico, doctrinario y sobre todo político entre Galileo y la Iglesia católica, como en el *topos* de la condena a Sócrates, la renuncia a una apertura mínima hacia el mundo, y ejemplifica, con inusitada actualidad, “la aterradora facilidad con que se da el paso del diálogo al no diálogo en épocas de crisis de mundo” (p. 28).

Tras la aportación de María José Abella en torno a la posibilidad de entender las controversias religiosas del cristianismo como fuente de polémica e identidad humanas (pp. 29-42), Carmen Revilla Guzmán reflexiona sobre la actualidad o falta de actualidad de uno de los debates filosóficos más representativos de nuestro presente, a saber: la controversia entre Maurizio Ferraris y Gianni Vattimo sobre el llamado “nuevo realismo” (pp. 43-60). En realidad, la reflexión de la autora adopta los rasgos de una metarreflexión sobre las condiciones de posibilidad de un debate filosófico productivo en el seno teórico –transversal y difuso– de la hermenéutica posgadameriana, en el cual se generan nuevas dinámicas comunicativas y mediáticas propias del siglo XXI, así como una pluralidad de agentes e interlocutores extrafilosóficos que modifican la textura de la huella intelectual que se busca dejar. Su propuesta se centra, por tanto, en el “estilo” de sus protagonistas, atendiendo “a la posición y al modo de intervención” (p. 46), es decir, a la particular relación que se establece entre contenido y forma, desde la cual se puede medir también la eficacia de los correspondientes argumentos y, en última instancia, el desplazamiento parcial, relativo o total del marco teórico que ambos comparten. Un enfoque de esta naturaleza evita, a su entender, dicotomías simplificadas, y permite acercarse a la crítica de Ferraris, iniciada en 2011, en su doble vertiente teórica y política: como crítica, por un lado, al debilitamiento de la noción de “realismo” por parte de la “ideología posmoderna” y sus posiciones constructivistas, a la practicada disolución de los hechos en interpretaciones mediante un “uso irresponsable de la idea de verdad” (p. 48); por el otro, como crítica a la irrupción de los populismos políticos y mediáticos que se desprendían de aquella desprotección teórica de esas nociones fuertes de “verdad” y “realidad”. Esta imbricación teórico-política ha sido rechazada –aunque sólo de manera indirecta y sin voluntad de continuidad– por el propio Vattimo (pp. 50-52), de ahí que el centro de gravedad se desplace finalmente hacia la pregunta sobre la efectividad de un estilo como el de Ferraris: como paradigmática controversia en el trillado contexto de la postfilosofía, la reivindicación de su ontología social podrá demostrar su continuidad teórica en la medida en que reduzca su

carácter mediático y le sea útil, en definitiva, a la propia hermenéutica. El que una controversia perviva “depende, por una parte, de que de las perplejidades y problemas que suscita surjan perspectivas de desarrollo y, por otra parte, del modo en que este consiga desarrollarse” (p. 58).

Como interesante contrapunto, el artículo de Cristina de Peretti, titulado “Derrida y Habermas: ¿un enfrentamiento resuelto?” (pp. 61-80), pasa revista a los enfrentamientos más representativos y a la posterior reconciliación entre el filósofo francés y el pensador alemán. En primer lugar, la autora critica con contundencia las conocidas y manifiestas carencias y adulteraciones de la “no-lectura” habermasiana del pensamiento derrideano, tal como quedó evidenciada en *El discurso filosófico de la modernidad* (cap. 7 y sobre todo en el “Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre Filosofía y Literatura”). La imagen simplificada de Derrida que construyó Habermas no sólo confundía sus fundamentales distinciones teóricas entre concepto y metáfora, entre lógica y retórica o entre filosofía y literatura, sino que las leía básicamente a través del prisma de la recepción norteamericana de la deconstrucción y la crítica literaria (pp. 64-65). La sutil respuesta de Derrida, expresada en una largo posfacio en *Limited Inc.* (1988), dejó pasó sin embargo a una posterior reconciliación a partir del nuevo milenio, propiciada ciertamente por las urgencias políticas y éticas del momento. Desde *Juidéités* (2000) se perfila un acercamiento amistoso, público y siempre respetuoso, que culminará finalmente en la contribución conjunta *La filosofía en una época de terror*. Pero incluso en este segundo momento, la autora ve importantes diferencias filosófico-políticas de fondo. La saludable voluntad intelectual de pensar conjuntamente el carácter excepcional de aquel *major event* que fue el 11 de septiembre no pudo esconder ni sus distintas actitudes filosóficas ni, desde luego, sus correspondientes estilos discursivos. La importancia otorgada por Derrida a los pliegues y matices ideológicos del lenguaje —el 11 de septiembre como *chiffre*, como inscripción de la excepcionalidad de un “acontecimiento sin precedentes”— contrasta con la visión académicamente solemne de Habermas, contrastes que se repiten, aunque con matices, en sus respectivos análisis del fenómeno del terrorismo global (pp.73-75) o en la reevaluación de la noción ilustrada de tolerancia (pp. 75-79). En definitiva, la autora concluye su aportación sugiriendo la idea de que, incluso tras su reconciliación y reconocimiento mutuos, las controversias entre Derrida y Habermas no sólo se debieron a meros malentendidos: mostrar esas diferencias de fondo, esos desacuerdos profundos, pasará en todo caso por reactivar sus propuestas filosófico-políticas allí donde nuestro presente más las necesite.

Después de las originales aportaciones de Teresa Aguilar (“*Posmodern/Post-mortem: arte necrófilo*”) y Santiago Caneda Lowry (“Canon corporal y educación estética de la existencia”) sobre algunas derivas imprevisibles de la estetización global y el lugar que en tales discursos estéticos ocupa el cuerpo humano en connivencia con la dimensión política, social o cultural, la obra coral avanza con una muy recomendable revisión del clásico debate entre comunitarismo y liberalismo firmada por Mariano C. Melero (pp. 119-140). Precisamente porque los últimos años de la vida política en nuestro país han incorporado aceleradamente nuevos lenguajes y cartografías de lo político cuya consolidación y éxito están todavía por determinar, reactualizar este viejo y clásico *topos* de la teoría política y la filosofía del derecho contemporáneas me parece más que acertado, porque ratifica no sólo su rendimiento teórico, sino demuestra que la *longue durée* de cualquier controversia del pensamiento político o filosófico-jurídico hace justicia a la complejidad y riqueza inherentes a toda gran aporía de la *res publica*. La pregunta, lejos de estar agotada, tiene un estatus paradigmático: ¿cómo escapar del atrincheramiento mutuo tanto del racionalismo liberal como del relativismo comunitarista? En este sentido, el autor estudia el posicionamiento del liberalismo y el comunitarismo –entendidos ambos como “paradigmas epistemológicos” (p. 121)– en el trillado debate constitucional contemporáneo (constitucionalismo liberal vs. constitucionalismo político), presentando tres marcos de discusión a partir de los cuales seguir pensando nuestro orden jurídico, su encaje y fundamentación en la dimensión moral y los enfoques epistemológicos desde los cuales intentar mejorar ese difícil encaje: 1) el marco de las limitaciones entre el individuo y la sociedad en la cuestión de la protección judicial de los derechos individuales (pp. 122-129); 2) el marco controversial entre el primado de la neutralidad del Estado y el compromiso republicano con un Estado promotor de la virtud ciudadana, tensión que hace aflorar la necesidad de fijar el papel y los actores de la deliberación racional en el procedimiento democrático (pp. 129-134); 3) el marco teórico de la controversia del universalismo frente al relativismo. El autor desemboca, finalmente, en una interesante propuesta de signo constructivista, pues “la *cuestión central* no es quién tiene la autoridad final, sino qué tipo de estructuras institucionales son necesarias para asegurar una adecuada justificación de cualquier límite legal de los derechos” (p. 137). Frente a la satisfacción de una determinada teoría sustantiva de la justicia à la Rawls, Melero defiende una concepción procedimental y estructural de la legalidad, en la cual se discutan los presupuestos compartidos y se acuerden las leyes de aquel diseño institucional que mejor favorezca la interacción y la interdependencia entre los diversos poderes del Estado.

Tras un estudio de Luis Ferrero Carracedo sobre la relación biográfica y teórica entre Foucault y Deleuze que explora las ricas afinidades de su *rencontre*, de su enriquecedora “polémica sin polémica” (pp. 141-169), la obra colectiva prosigue con la presentación de otros tres “espacios controversiales”, a saber: en la biología evolucionista de la mano de Eloy Rada (pp. 171-182), en la llamada lógica multivaluada de la mano de Ángel Garrido (pp. 183-203), y por último, como interesante contraste a la aproximación de Garrido, en las sugerentes concepciones de la lógica en la filosofía budista de la mano de Piedad Yuste Leciñena (pp. 205-253). No obstante me parece adecuado concentrarme, para concluir, en las tres últimas aportaciones de Alejandro Escudero Pérez, Simón Royo Hernández y Óscar Sánchez Vadillo, ya que en ellas se refieren explícitamente a la obra de quien fuera su maestro Quintín Racionero y, por consiguiente, ofrecen un valioso acceso a la producción del homenajeado desde los distintos enfoques e intereses que se articularon en dicha producción.

El texto de Escudero se titula “La postmodernidad explicada por Quintín Racionero” (pp. 235-249), y resume, desde una atenta lectura de algunos textos clave de Racionero dedicados al trillado debate de la condición postmoderna, sus aportaciones para pensar, en primer lugar, un diagnóstico crítico de nuestra actualidad basado en un análisis *sincrónico* de la difusa “postmodernidad” (pp. 236-242). De acuerdo con Racionero, la especificidad de este ambiguo y equívoco fenómeno, que está enraizado en una “severa y profunda crisis del mundo moderno”, radica en su carácter polémico, controversial. La (auto)legitimación de nuestro mundo moderno a través del *master narrative* de una optimista historia universal se alimenta de un dispositivo metafísico que busca siempre la clausura del mundo anclándolo en un fundamento. Sin embargo, lejos de haberse clausurado, la crisis de la modernidad sigue abierta y exige pensar, en segundo lugar, una apuesta de futuro (pp. 242-245) que indague los atisbos de pluralidad de una sociedad abierta, porque lo que está en juego es una ineludible pugna interpretativa entre, por un lado, procesos emergentes de una cultura de la diversidad, de la diferencia, y, por el otro, procesos ideológicos cerrados de una cultura de la homogeneidad y del pensamiento único. De ahí que, en tercer lugar, Escudero recupere con acierto la apuesta de Racionero en torno a la llamada “ontopraxeología”, dividiendo esta compleja trama teórica en tres claros apartados, que implican un giro retórico, una razón polémica y el principio de la *praxis* (pp. 245-249). La ontopraxeología es, en definitiva, una propuesta fuerte que trata de rehabilitar, para nuestro presente, (1) la radicalidad de la retórica de la argumentación como pulsión de persuasión sobre la verdad de algo, (2) la consiguiente rehabilitación de una razón polémica, crítica y no dogmática en un espacio

controversial dado, (3) la recuperación de cierta comprensión y experiencia del mundo como *praxis*, es decir, como actividad organizada, institucionalizada, como un saber atravesado por un poder en el que está en juego la propia verdad.

Los textos de Royo Hernández y Sánchez Vadillo acaban de completar algunos de los rasgos decisivos de este programa filosófico de Racionero. El primero (pp. 251-272) reconstruye su larga labor de traducción y reinterpretación hermenéutica de la *Retórica* aristotélica, poniéndolas en íntima relación con su propuesta ontopraxeológica y, desde luego, con la necesidad de reconfigurar –partiendo del Estagirita– un modelo de racionalidad más adecuado a un marco pragmático, argumental y controversial. En esa rehabilitación de la retórica como elemento fundamental de la filosofía (práctica), la re-lectura de Aristóteles realizada por Racionero es recuperada como teoría de la argumentación, como discurso de la razón persuasiva, mientras que su interpretación de la *Metafísica* (pp. 262-272) rompe con la comprensión escolástica más clásica y aboga, como Aubenque, por una visión integral de ese rico programa de investigación. Sánchez Vadillo (pp. 273-308), por el contrario, sugiere un recorrido por el pensamiento de Racionero señalando en qué sentido su búsqueda en pos de los enfrentamientos de las razones, en pos del papel ontológico de las controversias –releyendo a Aristóteles, Leibniz, Hegel, Wittgenstein o Heidegger–, desembocó en la necesidad de pensar un nuevo modelo crítico de racionalidad en el inevitable horizonte nihilista de la contemporaneidad. Nuevamente es la ontopraxeología la clave de bóveda para señalar una salida posible a la filosofía de la identidad, a la nostalgia de la metafísica, pero sobre todo para reevaluar el papel de la controversia como *praxis* fundante, como trabajo de la razón pragmática que sondea la posibilidad de la libertad en un escenario no relativista.

Como excelente colofón, la obra se cierra con un inédito de Racionero titulado “La postmodernidad explicada a estudiantes de arquitectura” (pp. 309-326). Surgida de una lección informal a unos estudiantes de arquitectura en el año 2004, este brillante texto clarifica, en un primer movimiento, la tesis fuerte de Racionero según la cual la postmodernidad, en tanto que objeto de estudio heterogéneo y difuso, debe ser concebida no como filosofía, sino como cultura, como una nueva sensibilidad y forma de mirar la realidad (pp. 310 s.). Ese mirar lo igual de otra manera, ese reajuste de la mirada, implica pensar, en un segundo movimiento, una realidad en común habitable dentro de la perpetuación ampliificada de las estructuras capitalistas en una sociedad de información globalizada. Se trata de un horizonte ineludible que, sin embargo, al tiempo que distorsiona el estado de las cosas, nos invita a tomar conciencia de la emergencia de la

pluralidad y de la dislocación de los referentes histórico-conceptuales de sentido, rasgos imprescindibles para delinear un modelo epistémico de una racionalidad unificada que garantice el respeto y el diálogo en igualdad de condiciones (pp. 315-321). Desde estas dos coordenadas, Racionero salta, en un tercer y último movimiento, a las relaciones entre arquitectura y postmodernidad (pp. 321-326), tomando como punto de partida un concepto de objetividad trasladado al lenguaje de la arquitectura. Al mostrar cómo las tradiciones arquitectónicas del racionalismo, que han venido confrontándose desde principios del siglo XX, han reafirmado sucesivamente su adhesión a ciertos modelos mínimos racionales de satisfacción de las necesidades humanas de acuerdo con criterios de necesidad y funcionalidad, se puede hablar de una “afirmación de la diferencia y la pluralidad como estados *convertidos en objetivos*”. Racionero cierra así el círculo de su argumentación: “No hay, pues, una arquitectura postmoderna. Hay un modo distinto de ver, de concebir, la arquitectura que tenemos. Y la postmodernidad es una invitación a esa mirada, a esa concepción distinta de lo mismo, en la que se juega, frente a la lógica de la repetición, la lógica del simple y respetuoso cuidado de sí” (p. 326).

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



REVISTAS RECIBIDAS POR INTERCAMBIO:

Nombre	Institución
Almogaren	Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias
Alpha Omega	Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Roma
Anámnesis / Analogía Filosófica	C. de EE. de Teología Sto. Tomás de Aquino. México
Areté. Revista de Filosofía	Universidad Pontificia Católica de Perú
Araucaria	Universidad de Sevilla
Cuad. Ilustración y Romanticismo	Facultad de Filosofía y Letras. Univ. de Cádiz
Cuadernos Agon	Universidad de Barcelona
Cuadernos Empresa y Humanismo	Instituto Empresa y Humanismo. Univ. de Pamplona
Cuadernos Pedagógicos	Universidad de Antioquía. Medellín, Colombia
Dilema. Revista de Filosofía	Facultad de Filosofía. Univ. de Valencia
El Basilisco	Universidad de Oviedo
Enrahonar	Universidad Autónoma de Barcelona
Er. Revista de Filosofía	Universidad de Sevilla
Escritos de Filosofía	Academia Nacional de Ciencias. Buenos Aires
Études Phénoménologiques	Institut Supérieur de Philosophie. Univ. de Louvain
Exemplaria Classica	Servicio de Publicaciones de la Univ. de Huelva
Dókos. Revista FilosóficaD	Universidad de Castilla - La Mancha
Fragmentos de Cultura	Universidad Católica de Goiás. Brasil
Interdisciplinaridade, Humanismo	Facultad de Letras do Porto. Portugal
Isegoria	Instituto de Filosofía CSIC. Madrid

Nombre	Institución
La Ciudad de Dios	Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial
Laguna. Revista de Filosofía	Universidad de La Laguna
Logos. Revista de Filosofía	Universidad La Salle. México
Pensamiento	Univ. Pontificia de Comillas. Madrid
Philosophica	Vakgroep Wijsbegeerte. Univ. de Gante. Bélgica
Philosophy Today	Society for Phenomenology & Philosophy. De Paul Univ.
Praxis Filosófica	Universidad del Valle. Colombia
Re. Revista de Filosofía	Facultad de Filosofía. Universidad de Chile
Revista Agora	Universidad de Santiago de Compostela Madrid
Revista Agustiniiana	Universidad dos Açores. Portugal
Revista Archipelago	Facultad de Filosofía y Letras. Univ. de León
Revista Contextos	Universidad de Málaga
Revista Contrastes	Filosofía Teorètica i Pràctica. Univ. de Barcelona
Revista Convivium	Filosofía Teorètica i Pràctica. Univ. de Barcelona
Revista Crítica / Revista Dianoia	Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM
Revista Daimon	Universidad de Murcia
Revista de Filosofía	Facultad de Filosofía. Univ. Complutense
Revista Diálogo Filosófico	Universidad Autónoma de Madrid
Revista Eidos	Universidad del Norte. Barranquilla. Colombia
Revista Filosófica de Coimbra	Instituto de Estudios Filosóficos. Portugal
Revista Latinoamericana de Filosofía	Centro de Invest. Filosóficas. Argentina
Revista Llull	Facultad de CC Matemáticas. Univ. de Zaragoza
Revista Manuscrito	Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Revista Mathesis	Dpto. de Matemáticas. Fac. Ciencias. UNAM
Revista Norba	Universidad de Extremadura

Nombre	Institución
Revista Recerca	Universidad Jaume I. Castellón
Revista Sociedad y Utopía	Fac. de CC Políticas y Sociología León XIII. Madrid
Revista Studia Philosophica Theoria	Universidad de Oviedo Facultad de Filosofía. UPV
Veritas. Revista de Filosofía	PUC Río Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil

INFORMACIÓN PARA LOS COLABORADORES

Envío de originales: Los originales se presentarán en la página digital de la revista: <http://e-spacio.uned.es/revistasuned/index.php/endoxa/index>; el autor/a habrá de registrarse en ella y seguir las instrucciones que se indican. Los manuscritos no han de estar publicados en otro lugar o soporte ni haber sido enviados simultáneamente a otras revistas. El Consejo de Redacción revisará los originales recibidos antes de remitirlos a los evaluadores.

Aceptación: Todos los originales serán evaluados mediante informes de doble ciego por dos personas expertas designadas por el Consejo Editorial y ajenas a la Facultad de Filosofía de la UNED. Los autores podrán sugerir nombres de posibles revisores que no pertenezcan a su propia institución; el Consejo de Redacción se reserva la decisión final. El autor será informado del resultado de la evaluación en un plazo máximo de dos meses.

Libros para recensión: Deben enviarse a la Secretaría de la revista: Facultad de Filosofía, Paseo Senda del Rey, nº 7, Madrid 28040.

Réplicas: Se aceptarán réplicas a artículos y reseñas aparecidos en *Éndoxa*. Serán publicadas bajo idénticos criterios de calidad.

Formato y estructura de los textos originales: Los manuscritos estarán escritos en formato Word o similar. No deben utilizarse negritas ni subrayados, únicamente cursivas, «comillas angulares» y «comillas inglesas», según los casos. No se fijarán márgenes ni Retornos Manuales, salvo en los puntos y aparte. El texto se dividirá en epígrafes, incluyendo una introducción, conclusión y bibliografía.

Notas: Siempre con la función «pie de página».

Extensión: Para Estudios o Artículos, hasta 35.000 caracteres, incluidos los títulos, resúmenes y bibliografía. Para Reseñas y Comentarios: 3.000 palabras. Interlineado doble. Fuente: Times New Roman, 12 ptos.

Figuras y Tablas: Se incorporarán al texto; irán numeradas y con sus respectivas leyendas al pie, en cursiva y tamaño 10 ptos.

Abstract y keywords: Todos los manuscritos incorporarán título, resumen y palabras clave en español y en inglés. El autor indicará la institución a la que pertenece debajo de su nombre y escribirá su dirección postal y electrónica mediante un asterisco de llamada al pie de página insertado después de su nombre.

Bibliografía: Alfabética, el apellido del autor en VERSALES, seguido de la inicial del nombre y el año de publicación (éste entre paréntesis). Para los Artículos se utilizarán «comillas» y para los títulos de libros y revistas, cursiva. Seguirá por este orden: Lugar: Editorial, página (p. ó pp.)

Éndoxa. Series Filosóficas, puede solicitarse en las condiciones usuales a: Librería UNED: C/ Bravo Murillo, 38 - 28015 Madrid. Tels. 91 398 75 60/73. E-mail: libreria@adm.uned.es.

ÍNDICE

<i>Presentación</i> Piedad YUSTE	11
<i>Recordando a un amigo</i> Cristina DE PERETTI	19
<i>Paisajes no duales en el pensamiento oriental</i> María Teresa ROMÁN LÓPEZ	23
<i>Fundamentos áureos de la teoría política platónica: sobre el mito del Político y la tradición religiosa</i> David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE	47
<i>Ni realismo ni anti-realismo: el escepticismo como raíz del constructivismo filosófico</i> Ramón ROMÁN ALCALÁ	75
<i>El desafío del cinismo antiguo en la Polis (s. III-IV a C.): una vida de esfuerzo y de reacuñación de los valores</i> Pedro Pablo FUENTES GONZÁLEZ	97
<i>El primer principio Potencia de todas las cosas en Plotino</i> José María ZAMORA CALVO	131
<i>Ciencias no divinas: ciencia y cultura en el helenismo</i> Eloy M RADA GARCÍA	145
<i>Sentimiento de decadencia y espíritu de regeneración en la filosofía política española del siglo XVII: Álamos Barrientos</i> Lola CABRERA TRIGO	169
<i>Historia conceptual y Filosofía de la Historia desde una perspectiva leibniziana</i> Concha ROLDÁN	217
<i>La filosofía leibniziana de la subjetividad</i> Adelino CARDOSO	239
<i>La carta como abstracción, conocimiento y desencuentro. El Caso de G.W. Leibniz</i> Juan Antonio NICOLÁS	255
<i>La solución leibniziana al problema de la relación cuerpo-alma desde una perspectiva actual</i> Hans POSER	271
<i>Sobre la especificidad del ateísmo moderno</i> Diego SÁNCHEZ MECA	297
<i>El lenguaje y la estructuración práctica de la existencia</i> Samuel M. CABANCHIK	311
<i>Historia de la polémica sobre la introducción de la lógica difusa</i> Ángel GARRIDO	329
RESEÑAS	
<i>Alejandro ESCUDERO et al. (eds), Controversias del pensamiento: homenaje al Profesor Quintín Racionero</i> Kilian LAVERNIA BIESCAS	347