

**Actas del II Congreso internacional
de la Red española de Filosofía**

Las fronteras de la humanidad

Volumen VI

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
<http://redfilosofia.es>
Primera edición: septiembre 2017
ISBN: 978-84-370-9680-3

Actas del II Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Las fronteras de la humanidad

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Cruz ANTÓN JIMÉNEZ, Enrique ALONSO GONZÁLEZ, Txetxu AUSÍN DÍEZ,
Elvira BURGOS DÍAZ, Fina BIRULÉS BERTRAN, Francesc CASADESÚS BORDOY,
Ángeles JIMÉNEZ PERONA, José Luis MORENO PESTAÑA, Eugenio MOYA CANTERO,
Carlos MOYA ESPÍ, Ricardo PARELLADA REDONDO, Ricardo Jesús PINILLA BURGOS,
Ángel PUYOL GONZÁLEZ, Rafael RAMÓN GUERRERO, Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN,
Ana RIOJA NIETO, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Nuria SÁNCHEZ MADRID,
Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, Manuel SANLÉS OLIVARES, Marta TAFALLA GONZÁLEZ,
Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Francisco VÁZQUEZ GARCÍA

Equipo técnico

Carlos RIVAS MANGAS

Volumen VI

Sección temática 10: Historia de la filosofía

Coordinación: Francesc CASADESÚS BORDOY (U. de las Islas Baleares) y Rafael RAMÓN GUERRERO (UCM) / Jacinto RIVERA DE ROSALES CHACÓN (UNED) y Nuria SÁNCHEZ MADRID (UCM)

Sección temática 11: Lógica, lenguaje y argumentación

Coordinación: Enrique ALONSO GONZÁLEZ (UAM) y Margarita VÁZQUEZ CAMPOS (U. de La Laguna)

Sección temática 12: Ontología y teoría del conocimiento

Coordinación: Carlos MOYA ESPÍ (U. de Valencia) y Ángeles JIMÉNEZ PERONA (UCM)

Madrid, 2017

ÍNDICE

	Páginas
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	
Filosofía antigua y medieval	
La naturaleza del filósofo platónico: entre las fronteras de lo humano y lo divino <i>Francesc CASADESÚS BORDOY</i>	9-19
Poesía para los mortales. La poesía en la antigua Grecia y las fronteras de lo humano y lo divino <i>Lucas DÍAZ LÓPEZ</i>	21-27
Filosofía moderna y contemporánea	
Aspectes del «De Homine» de Thomas Hobbes <i>Josep MONSERRAT MOLAS</i>	29-41
Pensar más allá de lo extenso. Una interpretación del pensar «sub specie aeternitatis» como disposición existencial fundamental en Spinoza <i>Julio Alejandro CARREÑO GUILLÉN</i>	43-51
La imposibilidad (biográfica y ontológica) de hallar en la filosofía de Friedrich Nietzsche elementos para un pensamiento político emancipador <i>Jorge POLO BLANCO</i>	53-65
¿Cambio de paradigma o continuidad? Una lectura crítica del posthumanismo de Rosi Braidotti <i>Francisco CONDE SOTO</i>	67-78
LÓGICA, LENGUAJE Y ARGUMENTACIÓN	
Putnam y el cambio de referencia <i>Luis FERNÁNDEZ MORENO</i>	81-89
ONTOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO	
Hale on McFetridge's Thesis <i>Víctor CANTERO-FLORES y Héctor HERNÁNDEZ-ORTIZ</i>	91-100

Sección temática 10:

Historia de la filosofía

La naturaleza del filósofo platónico: entre las fronteras de lo humano y lo divino

Francesc CASADESÚS BORDOY

Universitat de les Illes Balears

A nadie se le escapa la importancia que posee la educación en el proyecto político y filosófico de Platón. De hecho, la conclusión que se extrae tras la lectura de un diálogo tan señero como la *República* es que esta se puede entender tanto como un tratado sobre la política, *Peri politeias*, como un tratado sobre la educación, *Peri paideias*. Y esto es así, porque Platón se muestra consciente a lo largo de toda la obra de que la construcción de su estado ideal depende directamente del nivel de educación que hayan adquirido sus ciudadanos. Platón, de hecho, detalló con profusión el método para conseguirla, incluyendo lo que podríamos denominar el primer programa educativo de la Antigüedad. De hecho, la preocupación de Platón por supervisar y controlar la educación que debía impartirse a los jóvenes demuestra algo que en nuestra época y en el país que vivimos conocemos muy bien: que cada partido defiende su propio sistema educativo, el que más encaja con su ideología y proyecto político, hasta el punto de estar dispuesto a imponerlo a costa de eliminar el de sus oponentes. En este sentido, Platón dejó asentado un principio ideológico que le ha generado grandes críticas, sobre todo en la modernidad: que el modelo educativo debe ser el fundamento del ideario político que se pretende imponer a una sociedad. La primera consecuencia de la aplicación de este principio es la censura de todo aquello que pueda impedir o distorsionar su aplicación como, en el caso del proyecto platónico, la nociva influencia de los sofistas y los poetas en la formación de los más jóvenes.

En este sentido la advertencia platónica es clara: una sociedad y polis sana solo puede conformarse a partir de ciudadanos instruidos. Y que su instrucción sea correcta depende de quien sea el responsable de garantizarla. La ideología que rezuma la *República* está orientada a defender la audaz propuesta de que, para asegurar la mejor organización de la polis, es el filósofo quien debe gobernarla porque es el único que puede asumir la responsabilidad de impartir la mejor formación de sus ciudadanos. Esta propuesta, de hecho, cuadra con uno de

los postulados más conocidos de la filosofía socrático-platónica: que los ciudadanos formados y educados serán respetuosos con la ley, buenos y justos y los faltos de educación e ignorantes, indisciplinados, malos y, por tanto, injustos. En esta ponencia pretendo desarrollar básicamente dos aspectos: cuál es la función educativa del filósofo y cuál debe ser su naturaleza para que pueda alcanzar su objetivo de ser el gobernante de la ciudad.

Platón fue muy claro al respecto: solo mediante un “guardián”, *phylax*, adecuado podrá asegurarse el control y supervisión de la educación que asegure la enseñanza a los ciudadanos de lo que es bello, justo y, en consecuencia, bueno. Así lo declara Sócrates, al final del libro VI de la *República*:

-Creo, en efecto, que si se desconoce de qué manera las cosas justas y bellas son buenas, no es digno de mucho poseer un guardián que ignore esto de ellas. Vaticino que nadie lo hará antes de conocerlas suficientemente.

-Lo vaticinas bien.

-Entonces para nosotros el Estado estará perfectamente ordenado si tal guardián lo vigila, el que es conocedor de estas cosas¹.

Οἶμαι γοῦν, εἴπον, δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἔστιν, οὐ πολλοῦ τινος ἄξιον φύλακα κεκτήσθαι ἂν ἐαντῶν τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα· μαντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ πρότερον γνώσεσθαι ἵκανῶς.

Καλῶς γάρ, ἔφη, μαντεύῃ.

Οὐκοῦν ἡμῖν ἡ πολιτεία τελέως κεκοσμήσεται, ἐὰν ὁ τοιοῦτος αὐτὴν ἐπισκοπῇ φύλαξ, ὁ τούτων ἐπιστήμων;

Este breve pasaje, posterior a la solemne declaración de que el filósofo es quien debe gobernar la polis, merece un comentario más detallado, porque sintetiza algunos de los rasgos epistemológicos, éticos y políticos más característicos del pensamiento platónico. En efecto, en el texto se establece una división gnoseológica tajante entre el conocimiento y la ignorancia y se equipara lo justo y lo bello con lo bueno, que es lo que debe ser objeto de conocimiento. Asimismo, advierte de la necesidad de que ese conocimiento debe poseerlo con anterioridad, *proteron*, el guardián de la polis pues solamente así, si el guardián que tiene la “función episcopal” e inspectora, *episkepe*, es un conocedor de estas cosas, *epistemon*, la ciudad estará completa y bellamente organizada, *teleos kekosmesetai*. Casi sobra decir que, en este contexto, la elección del verbo *kosmeo* resulta especialmente reveladora de los objetivos de Platón, pues mediante el uso de ese verbo identifica la organización política del Estado con un orden “cosmético”, es decir como un compendio de la ética y la estética al servicio de la política, al plasmarse en el Estado de manera definitiva, *teleios*, gracias al saber del guardián de la ciudad, la belleza, la bondad y la justicia. A todo ello, cabe añadir en este pasaje un detalle que podría pasar inadvertido, pero que en el caso de Platón, dado su sutil uso del lenguaje debe ser considerado: que Platón, al proclamar esta idea, hace que Sócrates, al utilizar el verbo *manteuomai*, se exprese como si fuera un adivino. Si bien es cierto que este verbo se utiliza en Platón en numerosas ocasiones en el sentido de aventurar una opinión, en este caso su significado, reforzado por la repetición de Glaucon en su respuesta, “lo vaticinas bien”, *καλῶς μαντεύῃ*, podría aludir también a la capacidad mántica y naturaleza divina de Sócrates². De este modo, se sugiriría la mediación, participación e intervención divina en la deseada perfecta organización del Estado, de la que el filósofo sería su intermediario o exégeta.

¹ Pl. R. 506a-b.

² En la *República* se utiliza la misma forma verbal *μαντεύομαι* en cinco ocasiones más, cuatro en boca de Sócrates y una en boca de su interlocutor. Cf. 394d; 523a; 531d; 538a; 538c.

De hecho, tras esa declaración Platón incide en la separación que hay entre opinión y ciencia, entre *doxa* y *episteme*, hasta el punto de afirmar que las opiniones, *doxai* sin ciencia, *episteme*, son todas vergonzosas, τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, (...) πᾶσαι αἰσχραί.³ Esto a su vez orienta el discurso hacia la existencia de un verdadero conocimiento, accesible tan solo mediante la inteligencia, frente a la opinión que se genera con los sentidos, lo que finalmente conduce a la postulación de la existencia de una idea única de belleza o bondad, identificada con lo que es, frente a la multiplicidad de las cosas sensibles que participan de ellas. En este contexto, Platón introduce la figura divina del sol y la luz que del astro mana como el responsable de que las cosas puedan ser vistas con mayor o menor claridad. De este modo, se establece la tajante división gnoseológica del alma que, de manera metafórica, constituye uno de los tópicos epistemológicos platónicos más conocidos: a mayor luminosidad, mayor grado de conocimiento; a mayor oscuridad, mayor grado de ignorancia:

Cuando (sc. el alma) fija la mirada hacia donde la verdad y lo que es brilla, intelige, conoce y parece tener inteligencia. Pero cuando se dirige hacia lo que está mezclado con la oscuridad, que nace y perece, opina y ve con dificultad, cambiando las opiniones de arriba abajo y parece no tener inteligencia.

508.d.5 Οὗτοι τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὥδε νόει· ὅταν μὲν οὖν καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸν καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὐτὸν οὐκ ἔχοντι.

Llegado este momento, Sócrates hace responsable al Bien, que equipara al sol, no solo de que las cosas cognoscibles sean conocidas, sino también de que gracias a él les llegue el ser y la esencia, aunque el Bien no sea el ser sino algo que está más allá, en dignidad y potencia.

Una ubicación tan excelsa, celeste y elevada que, en la *República*, obliga a Glauco, tras haber oído a Sócrates, a exclamar irónicamente:

¡Por Apolo! ¡Qué elevación demónica!
Καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Απολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

Con la alusión a Apolo, y con la expresión *daimonias hyperboles*, Glauco sugería, en efecto, que era consciente del ámbito oracular y la dimensión divina que habían adquirido las palabras de Sócrates y preludiadas con el verbo *manteuomai*. De hecho, gracias al *Fedro*, sabemos que Platón ubicó geográficamente ese “más allá” en el que se ubican las Formas divinas en un *topos hyperouranios* por encima incluso del lugar en donde moran los dioses.

Para dejar claro de manera gráfica la clasificación de los grados de conocimiento y el modo de acceder a los más elevados y divinos, como es bien sabido, Platón los ilustró mediante la alegoría de la línea, al final del libro VI y, sobre todo, el mito de la caverna, al comienzo del VII. Lo que nos interesa resaltar de este último es que Platón lo utilizó para indicar el camino, el método a seguir para poder alcanzar la visión divina del Bien que es la que en última instancia, gracias a la decisiva intervención del filósofo, debe asegurar la correcta organización del Estado.

En este contexto, interesa resaltar un detalle que, en mi opinión, no ha sido resaltado suficientemente: que, como acabamos de ver, el paso de la ignorancia al conocimiento, de la oscuridad al conocimiento, consiste en un “giro epistemológico”, en un cambio radical de la

³ Pl. R. 506c.

mirada que debe ser reorientada y dirigida hacia el lugar correcto. En el mito de la caverna este giro se produce cuando el prisionero, que junto a sus demás compañeros está atado mirando hacia lo más profundo y oscuro de la cueva, es liberado de sus cadenas y es “forzado a levantarse de repente (*exaiphnes*), volver el cuello y marchar mirando a la luz”⁴. τις λνθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν. Es decir, en el momento en que el prisionero descubre que la verdad, y la idea de Bien, se encuentra justo en la dirección opuesta a la que siempre había creído y mirado. De hecho, Platón insistirá en la *República* en que la verdadera educación y aprendizaje consiste precisamente en este giro que debe realizar el alma:

En el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar la oscuridad si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos Bien⁵.

Este radical giro epistemológico lo repite Platón en el discurso de Diótima en donde, de manera análoga al mito de la caverna, explica el método que debe conducir del mundo sensible, mortal y humano que nos rodea al de las formas ideales, divinas y eternas. Cabe recordar, además, que no es una cuestión menor que Diótima, la guía que conduce a Sócrates por el camino que lleva a las Formas, sea presentada como un mujer sabia de Mantinea, en clara alusión a su capacidad mántica, y que presente su discurso como una iniciación misteriosa, como una progresiva transición de lo terrenal a lo divino. Algo a lo que, como intentamos demostrar, alude el verbo *manteuomai* con el que Sócrates anuncia en la *República* que el guardián-filósofo es el conocedor de estas cosas y, por tanto, quien debe gobernar. En este contexto, el iniciado Sócrates tras seguir las indicaciones de la adivina Diótima, llega al momento decisivo en que debe abandonar su interés por los cuerpos y objetos terrenales para, en nuevo y radical giro epistemológico, volverse hacia el mar de lo bello en donde moran las formas divinas, entre ellas, la Belleza en sí⁶. Es por ello que el único capacitado para alcanzar el conocimiento que se encuentra en estas alturas divinas es el filósofo, tal como Glaucón en su respuesta había sugerido irónicamente al aludir a la “elevación demónica” de Sócrates.

En el *Fedro*, como es bien sabido, Platón dedicó muchas líneas a describir ese proceso y la posición privilegiada y divina alcanzada por el filósofo:

Conviene que el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio el alma en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando de lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso es justo que solo la mente sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El hombre que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, solo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es “entusiasmado”.

De este modo tan gráfico, Platón describió la situación del alma del filósofo tras haber

⁴ Pl. R. 515c.

⁵ Pl. R. 518c.

⁶ Pl. *Symp.* 210d.

alcanzado las alturas divinas y haber conseguido la perfección del perfecto iniciado. Así, de manera tan expresiva Platón señala, jugando magistralmente con las etimologías, que el filósofo, tras haber pasado por las respectivas iniciaciones, está entusiasmado, es decir, poseído por la divinidad, como un inspirado poeta, la Sibila de Delfos o un seguidor del cortejo de Dioniso. De hecho, Platón en la *República* deja claro que el ascenso a la luz del conocimiento, es semejante al de algunos que han “ascendido desde el Hades hasta los dioses” y que ese giro, περιαγωγή, de lo nocturno hacia la verdad del día, es un camino ascendente al que verdaderamente llamamos “filosofía”, εἰς φῶς, ὥσπερ ἐξ Ἀΐδου λέγονται δή τινες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν [...] ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὗσαν ἐπάνοδον, ἦν δὴ φιλόσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι, 521c.

Platón aclara así, sin que sean necesarias otras interpretaciones, en qué estaba pensando al elaborar su mito de la caverna en la que el fondo representa la oscuridad del Hades y el sol, la luminosidad del mundo divino. De modo análogo debe ser entendido el discurso de Diótima.

Sin embargo, como sucede en todo viaje iniciático, el iniciado deberá ayudar a realizar el camino a otros no iniciados. Por ello, el filósofo, dada su privilegiada elevación divina, al estar en posesión de la verdad, del conocimiento de la Belleza y del Bien, se verá obligado, “tras haber ascendido y contemplado suficientemente”, a descender de nuevo hacia los prisioneros que había abandonado en la caverna, un trasunto del mortuorio Hades, R. 519d, para intentar liberarlos de sus cadenas y rescatarlos de su ignorancia. Platón es muy claro al respecto: a quienes como los filósofos han alcanzado las alturas, no se les permitirá que “cada uno se vuelva hacia donde le dé la gana, sino que se los utilizará para que consoliden el Estado”. Es decir, tras el vuelco gnoseológico que le condujo, girándose hacia la luz, a la adquisición del conocimiento de la Belleza y el Bien, el filósofo tiene la obligación de abordar la completa ordenación cosmética, *keskosmēsetai*, estética y ética de la polis. Y para ello, debe descender de las alturas divinas para educar a sus ciudadanos que, como los prisioneros de la caverna, siguen sumidos en la ignorancia.

El filósofo, en efecto, está legitimado a hacerlo por haber convivido con lo divino y ordenado, y haberse vuelto él mismo ordenado y divino, en la medida en que esto es posible en un hombre.

Θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὄμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται· διαβολὴ δ' ἐν πᾶσι πολλῇ 500 c-d.

Con estas palabras, Platón insiste en la función mediadora del filósofo que se encuentra entre la perfección divina y la realidad de su naturaleza humana a partir de la cual se esfuerza en aplicar su proyecto político. Por este motivo, Platón afirma con solemnidad que “hasta que la raza filosófica adquiera el poder, τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται, no habrá un cese de los males para la ciudad y los ciudadanos, ni alcanzará su fin el Estado que hemos expresado míticamente en palabras, μυθολογοῦμεν λόγῳ”. 501e.

En este contexto, el uso del verbo μῆθολογέω vuelve a situar el discurso platónico en un ámbito divino que, por desbordar el conocimiento humano, debe ser expresado como un cuento mítico. De hecho, este recurso a la utilización del mito ya había sido anticipado por Sócrates al fijar el marco educativo en el que deben ser formados los ciudadanos:

Como si estuviéramos contando mitos, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές, disponiendo de tiempo, eduquemos con un discurso, λόγῳ παιδεύωμεν, a los hombres, 376e.

El contraste en este pasaje entre *mythos* y *logos* es muy significativo y queda

inmediatamente aclarado cuando Sócrates matiza que hay dos clases de discurso, uno verdadero y otro falso. Entre los falsos se encuentran los de poetas como Homero y Hesíodo y, entre los verdaderos, sin duda, los que el filósofo, en este caso Sócrates, pueda utilizar para afianzar sus tesis divinas. De hecho, esto conduce a la necesidad de establecer un control sobre los creadores de mitos para “admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos cuando no lo estén”. Esta distinción legitima a Platón a elaborar, como ciertamente hizo con profusión, mitos, alegorías e historias de todo tipo con la intención de ilustrar y reforzar su discurso filosófico. Lo que los diferencia de los mitos poéticos es que los filosóficos elaborados por Platón tenían, como él mismo acabamos de ver que afirmaba, una finalidad pedagógica y educativa.

Lo que en definitiva garantiza la capacidad educativa del guardián filósofo es su conocimiento de las Formas ideales eternas y divinas que él, como paradigmas, debe aplicar en su intento de ordenar cosméticamente la polis. Por eso mismo solo el filósofo será capaz de diseñar, a partir del paradigma divino, como si fuera un delineante, los planos de la ciudad y conseguir así que esta llegue al mayor grado de felicidad. ὡς οὐκ ἀν ποτε ἄλλως εὐδαιμονήσειε πόλις, εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψειαν οἱ τῷ θείῳ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι; 500e. Platón, en efecto, sostiene que los guardianes filósofos de la polis debe ser lo más exactos posible, ὅτι τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας φιλοσόφους δεῖ καθιστάναι, 503b. Es decir, el filósofo debe ser muy meticuloso y preciso a la hora de aplicar su proyecto político, de *kosmein* la polis, como un aparejador o arquitecto, un demiurgo, que levanta los planos de un edificio siguiendo una planificación, en este caso divina, previamente elaborada.

El filósofo por naturaleza

Una vez asentada la dimensión divina del filósofo, Platón debe reconocer que para que se genere un individuo con esta capacidad sobrehumana es esencial que la naturaleza, *physis*, colabore. Un recordatorio al hecho de que el filósofo, aunque tenga una proyección divina, es humano y su procedencia es terrena. De hecho, si se analiza con atención, se comprueba que Platón recurrió a dos ejemplos extraídos de la *physis* más básica y elemental, la animal y vegetal, para ilustrar cuál era su concepción de la noción de naturaleza aplicada al filósofo. Así, en primer lugar, Platón sostiene que para adquirir la condición de guardián, se requiere que, además, de la fogosidad innata, θυμοειδεῖ, se añada la exigencia de que sea “filósofo por naturaleza”. Ἀρ' οὖν σοι δοκεῖ ἔτι τοῦδε προσδεῖσθαι ὁ φυλακικὸς ἐσόμενος, πρὸς τῷ θυμοειδεῖ ἔτι προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν. 375e.

Para que no hubiese ninguna ambigüedad en qué tipo de *physis* tenía en mente, Platón aduce un ejemplo tomado de la naturaleza animal, los perros de raza, γενναίων κυνῶν, que, por carácter natural, τοῦτο φύσει αὐτῶν τὸ ἥθος, son muy mansos con los que conocen y todo lo contrario ante los desconocidos. Esta predisposición natural de los perros, amistosos con los conocidos y agresivos con los desconocidos, es algo de admirar en ellos, y sirve para explicar que, incluso en el caso del perro, existe un sentimiento natural de inteligencia que lo induce hacia el conocimiento y hace que sea verdaderamente filósofo, Άλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον. 376 a-b.

Resulta evidente que para explicar esta sorprendente naturaleza filosófica del perro, hay que entender la palabra “filósofo” en su sentido más estrictamente etimológico, tal como debía de ser entendida esa palabra por un hablante griego: “amante del saber”. Así, para disipar las dudas sobre el sentido de la analogía del conocimiento que posee el perro de sus allegados y su condición de filósofo, Sócrates aclara inmediatamente que ser “amante del

conocimiento es lo mismo que ser filósofo”, τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταῦτόν. 376c. Equiparación epistemológica que permite concluir cuál ha de ser, por naturaleza, la naturaleza del phylax o guardián de la polis:

Filósofo, fogoso, rápido y fuerte, ha de ser, por naturaleza, el que vaya a ser el noble guardián de la ciudad.

Φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδῆς καὶ ταχὺς καὶ ἵσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως 376.c.

En la comparación canina del perro con el guardián filósofo se realza la imagen de una de las funciones más características de un perro: advertir ladrando a sus amos de la presencia de desconocidos, característica que, por cierto, Heráclito sintetizó en su conocido fragmento: “los perros ladran a quienes no conocen”. Una imagen que, en la mentalidad griega, tenía un impactante y bien conocido antecedente en el perro de Odiseo, Argos, el cual a pesar de su longeva edad y de que su amo estuviera disfrazado de mendigo, fue capaz de reconocerlo. Perro que, además, como se resalta en la *Odisea*, poseía las características filosóficas naturales exigidas por Platón pues reconoció a su amo, tras veinte años de ausencia y del que Homero también destaca y alaba la admirable fuerza y rapidez, ταχυτῆτα καὶ ἀλκήν, que poseyó en su juventud. Las mismas características que Platón destacó en la *República* del perro filósofo. Llegados a este momento de la explicación de la analogía filosófico-canina se me permitirá sugerir la atracción e influjo que esta, puesta por Platón en boca de Sócrates, debió de tener en los más genuinos de los perros filosóficos, los cínicos...

Sea como fuere, la analogía canina sirvió a Platón para dar por sentado que, quien siente un impulso amoroso por naturaleza, ama todo lo que es congénere y está emparentado con las cosas que ama. Οὐ μόνον γε, ὃ φίλε, εἰκός, ἀλλὰ καὶ πᾶσα ἀνάγκη τὸν ἐρωτικῶς του φύσει ἔχοντα πᾶν τὸ συγγενές τε καὶ οἰκεῖον τῶν παιδικῶν ἀγαπᾶν. 485c. Y este principio, basado en la máxima griega de que lo semejante tiende hacia lo semejante, es el que hace que el filósofo, en la medida que se lo permite su naturaleza humana, por haber convivido con lo divino, conozca y ame la verdad, que también es divina. Esta actitud y predisposición abierta al conocimiento tiene, como consecuencia, que una naturaleza contraria es imposible que pueda dedicarse a la filosofía: A una naturaleza cobarde y servil no le corresponde participar de la verdadera filosofía. Δειλῇ δὴ καὶ ἀνελευθέρῳ φύσει φιλοσοφίας ἀληθινῆς, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἀν μετείη 486b. El motivo de esta incapacidad es que, como reiterará Sócrates, el amor por el conocimiento y la sabiduría, “no se puede practicar como es debido si no se está por naturaleza dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y gracia y no se es amigo y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación”. Ἐστιν οὖν ὅπῃ μέμψῃ τοιοῦτον ἐπιτήδευμα, ὃ μή ποτ' ἄν τις οἴος τε γένοιτο ικανῶς ἐπιτηδεῦσαι, εἰ μὴ φύσει εἴη μνήμων, εὐμάθης, μεγαλοπρεπής, εὐχαρις, φίλος τε καὶ συγγενής ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης; 487a.

Sin embargo, el propio Platón, consciente de las dificultades, debe reconocer que “hallar una naturaleza de tal índole, dotada de todo cuanto acabamos de prescribir a quien haya de convertirse completamente en un filósofo, surge pocas veces entre los hombres y en pequeño número”, τοιαύτην φύσιν καὶ πάντα ἔχουσαν ὅσα προσετάξαμεν νυνδή, εἰ τελέως μέλλοι φιλόσοφος γενέσθαι, ὀλιγάκις ἐν ἀνθρώποις φύεσθαι 491b.

Obsérvese que en este pasaje de la *República*, Platón se muestra consciente, mediante la repetición del substantivo φύσιν y del verbo φύεσθαι, de lo que significaba etimológicamente la palabra *physis*, es decir, el proceso natural, de nacimiento, crecimiento, reproducción y

muerte que afecta a todos los seres vivos y, en su origen, muy particularmente a las plantas, como intenté demostrar en mi intervención en el Congreso de Ontología realizado hace cuatro años. De hecho, como tantas veces en ocurre en los textos platónicos, con esta repetición de las palabras φύσιν y φύεσθαι, no hace más que preparar el camino de la argumentación basada en la segunda analogía extraída de la naturaleza.

En efecto, al haber comparado las capacidades y cualidades de los filósofos con las que posee un perro de raza, Platón era consciente de que están coincidían básicamente con dos de las tres partes en que había dividido el alma, la fogosa o *thymetica* y la intelectiva. Esta circunstancia comporta que, sobre todo en lo que se refiere a la parte *thymetica*, debido a su naturaleza animal, esta pueda desviarse y corromperse, algo especialmente grave en almas preparadas en un principio para formarse en la excelencia. Por este motivo, Platón, por boca de Sócrates, se ve obligado a advertir que “las almas bien nacidas, si se encuentran con una mala educación κακῆς παιδαγωγίας, se convierten en especialmente malas, τὰς εὐφυεστάτας κακῆς παιδαγωγίας τυχούσας διαφερόντως κακὰς γίγνεσθαι 491e.

Nótese que Platón en este texto, para referirse a las almas inicialmente “bien dotadas” utiliza el adjetivo superlativo εὐφυεστάτας, conservando al raíz de *phyo*, y utiliza, para referirse a la educación la palabra παιδαγωγία, en lugar de la más habitual *paideia*. El uso de ambos conceptos, como se verá inmediatamente, y como es habitual en Platón, no resulta casual.

Así, la repetitiva alusión a la *physis*, al proceso que la rige, *phyesthai* y la constatación de que hay almas que son *euphyestatas*, conduce a Platón a esbozar la segunda imagen que resulta más “natural” en este contexto: recurrir a la imagen de la semilla que, para desarrollarse, debe hacerlo en un ambiente que la favorezca:

Toda semilla o criatura, ya sean vegetales o animales, si no encuentra el alimento, la estación y el lugar que le conviene a cada una, cuanto más fuerte sea más estará necesitada de lo que le conviene. Y ello es así, concluye Platón porque, incluso la mejor naturaleza, si se encuentra con una alimentación extraña, se echa a perder más que una mala.

Παντός, ἦν δ' ἐγώ, σπέρματος πέρι ή φυτοῦ, εἴτε ἔγγειων εἴτε τῶν ζῷων, ἵσμεν ὅτι τὸ μὴ τυχὸν τροφῆς ἡς προσήκει ἐκάστῳ μηδ' ὥρας μηδὲ τόπου, ὅσῳ ἀν ἐρρωμενέστερον ή, τοσούτῳ πλειόνων ἐνδεῖ τῶν πρεπόντων. (...) τὴν ἀρίστην φύσιν ἐν ἀλλοτριωτέρᾳ οὖσαν τροφῇ κάκιον ἀπαλλάττειν τῆς φαύλης 491d.

Platón, consciente de lo fértil que resultaba en este contexto su metáfora agrícola concluye que

Si la naturaleza del filósofo encuentra la enseñanza adecuada es necesario que crezca hasta alcanzar la completa excelencia. Pero si tras ser sembrada y plantada, φυτευθεῖσα, crece en un lugar inadecuado, será todo lo contrario, si un dios por casualidad no acude en su ayuda.

Ἡν τοίνυν ἔθεμεν τοῦ φιλοσόφου φύσιν, ἀν μὲν οἵμαι μαθήσεως προσηκούσης τύχῃ, εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἀνάγκη ἀνέξανομένην ἀφικνεῖσθαι, ἐὰν δὲ μὴ ἐν προσηκούσῃ σπαρεῖσά τε καὶ φυτευθεῖσα τρέφηται, εἰς πάντα τὰναντία αὖ, ἐὰν μή τις αὐτῇ βοηθήσας θεῶν τύχῃ, 492a.

Con la mención a una ayuda divina, reforzada por el azar, Platón sugería la posibilidad de que esta intervenga en el proceso natural, si la naturaleza del filósofo no acaba de germinar. Una advertencia, como se verá al concluir esta ponencia, de que la divinidad, y en su caso el azar, sigue siendo determinante en la consecución del fin último: que el filósofo acabe gobernando la polis.

Platón, tras su imagen seminal, que, por cierto, anticipa la parábola cristiana del sembrador

y la noción de “seminario” como el lugar adecuado en donde deben crecer las semillas intelectuales hasta alcanzar su plenitud, aclara, para que no quede ninguna duda, cuál es el tipo de “enseñanza no adecuada” en la que estaba pensando: la impartida por los sofistas que corrompen a los jóvenes y educan completamente y conforman en la dirección que quieren tanto a jóvenes como viejos, a hombres y mujeres. ή καὶ σὺ ἡγῆ, ὥσπερ οἱ πολλοί, διαφθειρομένους τινὰς εἶναι ὑπὸ σοφιστῶν νέους, διαφθείροντας δέ τινας σοφιστὰς ἴδιωτικούς, ὅτι καὶ ἄξιον λόγου, ἀλλ' οὐκ αὐτοὺς τοὺς ταῦτα λέγοντας μεγίστους εἶναι σοφιστάς, παιδεύειν δὲ τελεώτατα καὶ ἀπεργάζεσθαι οἷους βούλονται εἶναι καὶ νέους καὶ πρεσβυτέρους καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας; 492a-b.

De este modo, Platón desvela que había utilizado la expresión “mala educación”, κακῆς παιδαγωγίας, para referirse, a la perniciosa influencia de los sofistas, enemigos directos de su proyecto educativo. Asimismo, en este contexto, resulta evidente que utilizó la palabra “pedagogía” nuevamente en su sentido etimológico de “conducción de niños”, de “educación”, en sentido latino. Para Platón, los sofistas son unos pésimos guías por lo que decidió combatirlos para intentar erradicarlos e intentar imponer la educación filosófica como único proyecto pedagógico viable para formar a los mejores ciudadanos y constituir la mejor ciudad posible. La diferencia pedagógica entre un sofista y un filósofo, como acabamos de ver, es que el primero modela a sus discípulos en la dirección que se le antoja, por muy errónea y errática que esta sea, y el filósofo, en cambio, debe dirigirlos hacia único camino posible: a realizar el giro epistemológico que les conduzca, desde este mundo, a contemplar las verdades divinas.

Sin embargo, ninguna constitución política existente permite el desarrollo de la naturaleza filosófica en el seno de una comunidad política porque, por continuar con la metáfora vegetal, esta está llena de malas hierbas que, como los sofistas y la multitud de sus seguidores, impiden su crecimiento. Para ilustrarlo, Platón recurrió a otro ejemplo de la naturaleza de las plantas, bien conocido por todos aquellos que se dedican a la siembra y en sus campos hacen sus pinitos y pruebas con semillas importadas.

Así, tras la pregunta directa de Adimanto sobre cuál de los gobiernos vigentes es el más adecuado para la filosofía, Sócrates responde:

Ninguno, sino que me quejo de que ninguna de las constituciones políticas actuales sea digna de la naturaleza filosófica. Por este motivo se la desvía y altera. Como una semilla extranjera, ξενικὸν σπέρμα, sembrada en una tierra extraña, se debilita y, sometida, tiende a acomodarse a las propias del territorio, del mismo modo este género (sc. el filosófico) no conserva su capacidad, sino que cae en un modo de ser ajeno. Pero si se encuentra el mejor gobierno, dado que este género es el mejor, entonces se mostrará que este era realmente divino, mientras que el resto de las naturalezas y hábitos, humanos.

Οὐδὲ ἡντιοῦν, εἴπον, ἀλλὰ τοῦτο καὶ ἐπαιτιῶμαι, μηδεμίᾳν ἀξίαν εἶναι τῶν νῦν κατάστασιν πόλεως φιλοσόφου φύσεως· διὸ καὶ στρέφεσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι αὐτήν, ὥσπερ ξενικὸν σπέρμα ἐν γῇ ἄλλῃ σπειρόμενον ἔξιτηλον εἰς τὸ ἐπιχώριον φιλεῖ κρατούμενον ἔνει, οὕτω καὶ τοῦτο τὸ γένος νῦν μὲν οὐκ ἵσχειν τὴν αὐτοῦ δύναμιν, ἀλλ' εἰς ἀλλότριον ἥθος ἐκπίπτειν· εἰ δὲ λήψεται τὴν ἀρίστην πολιτείαν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ἄριστόν ἐστιν, τότε δηλώσει ὅτι τοῦτο μὲν τῷ ὄντι θεῖον ἦν, τὰ δὲ ἄλλα ἀνθρώπινα, τὰ τε τῶν φύσεων καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων. 497b-c.

De este modo, con su nueva metáfora agrícola, Platón forzó una más de las numerosas paradojas que jalona su pensamiento filosófico: la naturaleza del filósofo, que como sabemos es una semilla muy escasa, debe encontrar el campo abonado para nacer, crecer y desarrollar en su plenitud su carácter divino. El riesgo es que, como lo demuestra la propia naturaleza de

las plantas, una semilla exótica, ξενικὸν σπέρμα, sembrada en tierra extraña, corre el riesgo de contaminarse de las autóctonas que la rodean, degenerar y convertirse en una más de ellas. Hasta aquí una observación que subscribiría cualquier campesino, naturalista o biólogo observador de la naturaleza. Sin embargo, la analogía platónica oculta un fundamento de su propio pensamiento filosófico que él mismo acaba desvelando: lo que hace que la naturaleza del filósofo sea una semilla exótica es precisamente su condición divina que choca con la inmensa mayoría de naturalezas humanas que la rodean. Dicho de otro modo, el germen divino cuando cae en un terreno humano corre el riesgo real de palidecer y contagiarse de la imperfección mortal que la rodea y corromperse. La paradoja platónica consiste en la constatación de que solo se puede desarrollar la filosofía en una ciudad gobernada por el filósofo, lo que conduce, a su vez, a una aporía inevitable: solo podrá germinar la semilla filosófica y gobernar el filósofo si el filósofo previamente gobierna y crea las condiciones para que esta se desarrolle. Y como acabamos de ver, esto es muy difícil que suceda, pues, paradójicamente, la propia naturaleza es hostil a que la exótica semilla filosófica germine.

Llegado a este punto a Platón, como ya hemos visto, en última instancia no le queda otra alternativa que invocar la presencia de la divinidad y, en su caso el azar, como única vía posible para enderezar lo que la naturaleza, incluida la humana, parece reticente a ofrecer. Así, de entrada, a falta del divino filósofo que dirija las actuales constituciones políticas, es precisamente la intervención de un dios, θεοῦ μοῖραν, la única que puede salvarlas: ἀν τωθῆ τε καὶ γένηται οἷον δεῖ ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν, θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἔρεις, 493a.

De hecho, la conclusión que esta situación sugiere es que la naturaleza del filósofo, la *physis philosophou*, dada la posición intermedia que, como ya hemos visto ocupa entre lo humano y lo divino, debe verse auxiliada de alguna manera por la divinidad para que pueda alcanzar su perfección definitiva. Así lo expresó Platón en la *República*:

Ni una ciudad ni una constitución política ni igualmente un hombre alcanzarán la perfección, antes de estos pocos filósofos, calificados ahora no de malos, sino de inútiles, por intervención del azar, alguna necesidad, lo quieran o no, los constriñe a cuidarse de la ciudad, y la ciudad a obedecerles, o bien que un verdadero deseo de filosofía, por alguna inspiración divina, ἐκ τινος θείας ἐπιπνοίας, caiga sobre los hijos de los reyes o en ellos mismos.
οὗτε πόλις οὕτε πολιτεία οὐδέ γ' ἀνὴρ ὄμοιώς μή ποτε γένηται τέλεος, πρὶν ἀν τοῖς φιλοσόφοις τούτοις τοῖς ὀλίγοις καὶ οὐ πονηροῖς, ἀχρήστοις δὲ νῦν κεκλημένοις,
ἀνάγκη τις ἐκ τύχης περιβάλῃ, εἴτε βούλονται εἴτε μή, πόλεως ἐπιμεληθῆναι, καὶ τῇ πόλει κατηκόφ γενέσθαι, ἢ τῶν νῦν ἐν δυναστείαις ἢ βασιλείαις ὅντων ύέσιν ἢ αὐτοῖς
ἐκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως ἐμπέσῃ, 499b.

No resulta casual que Platón apele de nuevo al azar y a la intervención divina en la carta VII:

Todas las ciudades actuales están mal gobernadas, pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria acompañada del azar. Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la correcta filosofía, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los que filosofan correcta y verdaderamente, o bien los que ejercen el poder en las ciudades filosofen realmente por alguna intervención divina.

περὶ πασῶν τῶν νῦν πόλεων ὅτι κακῶς σύμπασαι πολιτεύονται – τὰ γὰρ τῶν νόμων αὐταῖς σχεδὸν ἀνιάτως ἔχοντά ἔστιν ἀνευ παρασκευῆς θαυμαστῆς τινος μετὰ τύχης – λέγειν τε ἡναγκάσθην, ἐπανῶν τὴν ὄρθην φιλοσοφίαν, ώς ἐκ ταύτης ἔστιν τά τε πολιτικὰ δίκαια καὶ τὰ τῶν ιδιωτῶν πάντα κατιδεῖν· κακῶν οὐ

λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἡ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὄρθως γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἡ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐκ τινος μοίρας θείας
ὅντως φιλοσοφήσῃ, Pl. *Ep.* 77, 326a-b.

Platón dio a entender así que la única manera de conseguir que el filósofo gobierne es que colabore el azar o que la divinidad de la que participa se anime a obrar el milagro de transformar a los gobernantes o sus hijos en filósofos. Y es que la *physis*, con en el ejemplo de sus perros de raza y semillas vegetales, se lo había puesto tan difícil a Platón que finalmente tuvo que reconocer que el gobierno del filósofo dependía de algo tan volátil y veleidoso como el azar y la voluntad divina más que de la capacidad de adivinación y la elevación demónica de la que parecía gozar el Sócrates...

Poesía para los mortales

La poesía en la antigua Grecia y las fronteras de lo humano y lo divino

Lucas DÍAZ LÓPEZ

Universidad Complutense de Madrid

Poesía y piedad

Para ilustrar el carácter explícito de la exigencia de demarcación entre mortales e inmortales pueden destacarse las palabras que Apolo, protegiendo a Eneas, le dirige a Diomedes en el canto V de la *Ilíada*. Allí le dice: “¡Reflexiona, Tidida, y repliégate! No pretendas tener / designios iguales a los dioses, nunca se parecerán la raza de los / dioses inmortales y la de los hombres que andan a ras de suelo”¹. Ante la pretensión de Diomedes, Apolo señala aquí los límites de su condición, estableciendo tajantemente la diferencia entre dioses y hombres. Y no es baladí que sea Apolo el que profiera estas palabras. Esta exhortación apolinea a la moderación y al ajuste a los límites establecidos es paralela a la célebre sentencia que se hallaba inscrita en su templo oracular en Delfos: “Conócete a ti mismo”, es decir, conoce tus límites, conócete en tanto que hombre (y no dios). En esta sentencia se expresa uno de los núcleos principales de la piedad griega: el reconocimiento de lo divino en cuanto dimensión inaccesible para el hombre y, por tanto, como límite de su condición. Es de notar que, en ambos ejemplos, la demarcación de unos y otros es algo que se ejecuta, que se exige; no algo que se da por sentado. Es decir, es preciso sostener la diferencia entre dioses y hombres, es preciso reconocer los propios límites. Precisamente, tal ejecución constituye el sentido de los actos piadosos griegos.

1 Homero, *Ilíada* V, 440-442:

La explicación hesiódica de la génesis de la práctica sacrificial así lo confirma. El relato de las argucias de Prometeo comienza señalando al acto sacrificial como un momento de demarcación explícita de lo que corresponde a los dioses y lo que corresponde a los mortales. Así, la *Teogonía* dice:

Ocurrió que, cuando dioses y hombres mortales se separaron [*ekrínonto*]
en Mecona, [Prometeo] presentó un enorme buey que había dividido
con ánimo resuelto, buscando engañar a la inteligencia de Zeus.
Por un lado, la carne y las ricas entrañas con la grasa
las introdujo en la piel, ocultándolas en el vientre del buey.
Por otro, organizó los blancos huesos del buey, con sapiencia astuta,
y los presentó, ocultándolos con la grasa brillante².

La selección y adjudicación prometeica de las partes del animal, como ha expuesto Jean-Pierre Vernant, inaugura, alineándolos, los principales rasgos de oposición entre los dioses y los hombres³. Del buey a repartir, Prometeo realiza dos porciones (*moíras*) «desigualmente hechas», como señala Zeus⁴, que van a definir la especificidad propia de cada uno de los miembros de esa oposición: los hombres, que se quedan con la porción que escondía la carne y las entrañas, son mortales, sujetos a la descomposición, a la corporalidad, al envejecimiento; los dioses, que inhalan el humo de los huesos quemados del buey, viven de olores y perfumes, livianos, incorruptibles, inmortales. En las consecuencias de la astucia prometeica se explicitan más aún los rasgos de la oposición: la necesidad de un control técnico del fuego y de la agricultura, la mortalidad y la procreación sexual, los males y las enfermedades⁵. Lo que aquí realiza Hesíodo es, pues, una suerte de fenomenología del ser del hombre, en contraposición al ser divino: la condición mortal se caracteriza por el desamparo y la menesterosidad que requieren del trabajo y el esfuerzo como mediadores para su supervivencia, y también de la sexualidad reproductiva, que implica la supervivencia general. En la práctica del sacrificio, según indica el texto de Hesíodo, habría una aceptación de esta distinción, de este reparto de dos porciones desiguales. En la asunción de este reparto, de esta correspondencia en la que al dios se le asigna una parte, hay, por tanto, un reconocimiento del modo de ser divino en cuanto ajeno que es, al mismo tiempo y como tal, un reconocimiento de lo propio, de la mortalidad. La práctica sacrificial ejecuta así el “conócete a ti mismo” dífico.

Ahora bien, si este motivo característico de la religiosidad griega, es decir, el reconocimiento de la distinción entre dioses y hombres, tiene como hemos visto un carácter normativo, es decir, si es algo que debe ejercerse, entonces, tal y como la dibuja la poesía, la distinción entre hombres y dioses se asemeja más a una frontera, es decir, a algo que puede ser traspasado aunque quizá de ello se sigan consecuencias perniciosas. La lírica arcaica y la tragedia ática abundarán en esta cuestión mediante la descripción de una dinámica constitutiva del mundo que asume este horizonte piadoso como un punto de partida⁶. El

2 Hesíodo, *Teogonía* 535-542.

3 Véase J.-P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1991, pp. 56-60.

4 Hesíodo, *Teogonía* 544.

5 Sobre su relación con el dominio del fuego, véase Hesíodo, *Teogonía* 564; *Trabajos y días* 47. Sobre la relación con las técnicas agrícolas, véase Hesíodo, *Trabajos y días* 42, 90. Sobre la relación con la mortalidad y la procreación, véase Hesíodo, *Teogonía* 585, 603. Sobre la relación con los males y enfermedades, véase Hesíodo, *Trabajos y días* 90.

6 No querría dejar de señalar aquí cómo la obra soloniana, tanto sus poemas como su actividad legislativa,

proceso descrito suele ser, incluso terminológicamente, el siguiente: a una situación de éxito o de supremacía, nombrada como *ólbos* o *ploútos*, le corresponde una situación de «insaciabilidad», el *kóros* o la *pleonexía*, que tiene como contrapartida un «orgullo», *hýbris*, en el que se realiza la transgresión, la *adikía*, y se cae así en la *átē*, la perdición, a la que sobrevendrá, tarde o temprano, el castigo, la *tísis*, con la que se restituye el estado primario y se corrige así lo excepcional⁷. De esta forma, el castigo por la transgresión del límite lo hace relevante como tal. Este esquema lírico y trágico, por lo tanto, transmite el mensaje piadoso que antes señalaba: muestra la irrebasabilidad de la condición mortal por medio del hundimiento de quienes no se atienden a ella.

La ambigüedad homérica

En la obra homérica, el modo poético de realizar este reconocimiento de la diferencia entre mortales y dioses conlleva un momento problemático que, a mi juicio, permite comprender la deriva específica de algunas producciones literarias de la Grecia antigua. Se trata del papel que juega el poeta en toda esta cuestión, en cómo es capaz él, que al fin y al cabo no es más que un mortal, de romper el “velo” que oculta la presencia de los dioses en el mundo y hacerlos comparecer ante su audiencia. Esta aporía se torna paradoja si atendemos, además, que el contenido de las afirmaciones piadosas del poeta es el de exhortar a la limitación y, por tanto, a no hacer lo que el propio poeta parecería estar haciendo.

Para abordar cómo aparece esta cuestión dentro de la propia obra homérica, quiero destacar un par de momentos que pueden ayudar a esclarecer la autorrepresentación que tenía de sí y de su actividad el poeta homérico y, por tanto, el estatuto de esta paradoja.

El primero de ellos es un pasaje en el que el poeta destaca su propia limitación al identificarse como un mortal más como lo es su audiencia. Son unos versos del libro II, que anteceden al larguísimo catálogo de las naves, y dicen lo siguiente: “Decidme ahora, Musas, dueñas de olímpicas moradas, / pues vosotras sois diosas, estáis presentes y sabéis todo [ísté te pánta], / mientras que nosotros sólo oímos la fama [*kléos*] y no sabemos nada, / quiénes eran los príncipes y los caudillos de los dánaos”⁸. Lo que me interesa destacar es que este pasaje afirma de un modo explícito que el enunciador del poema, el yo que habla (implícito en el “nosotros”), es un mortal. Y sin embargo, esta confirmación a la vez se realiza en un marco de ambigüedad enunciativa, ya que se está pidiendo que sean las musas las que “digan” lo que efectivamente el poeta va a decir⁹. La cuestión no es baladí desde el momento en que percibimos que las dos epopeyas homéricas arrancan con una similarapelación a la musa (*Ilíada*) o a la diosa (*Odisea*) para que se ella la que a partir de entonces se haga cargo de la narración.

En la actividad del poeta, pues, hallamos una dualidad, un cruce, de lo divino y lo mortal, de la musa y del poeta. En este punto es preciso tratar de evitar la tentación hermenéutica de

solo cobra sentido, a mi juicio, si se la inserta en estas contraposiciones y en una reflexión sobre, precisamente, los límites que conciernen a la conducta de los hombres. He esbozado un acercamiento semejante a la obra política soloniana en mi “La eunomía de Solón y su herencia ilustrada” (*Revista Tales* 5, 2015, pp. 188-201. Sobre la dinámica constitutiva del mundo destacada por la lírica y sus implicaciones políticas, véase mi “La envidia de los dioses y los límites de los hombres”, *Revista Tales* 6, 2016, pp. 217-226).

7 Véase R. Schmiel, «The Olbos Koros Hybris Ate Sequence», *Traditio* 45, 1989-1990, pp. 343-346.

8 Homero, *Ilíada* II, 484-487.

9 Sobre la ambigüedad enunciativa del narrador homérico, véase I. J. F. de Jong, *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad*, Amsterdam, B. R. Grümer, 1987, pp. 44-47.

reducir uno de los polos al otro. En efecto, tanto si pensáramos que el poeta apela a la musa como un recurso estilístico, es decir, que finge (por las razones que sean) una descarga de responsabilidad enunciativa (reducción de lo divino a lo mortal), como si pensáramos que el poeta entra en una suerte de trance y habla “endiosado”, es decir, que se produce una auténtica descarga enunciativa (reducción de lo mortal a lo divino), en ambos casos disolvemos la ambigüedad y simplificamos el problema. Ahora bien, quizá esa ambigüedad sea precisamente la clave, por lo que la simplificación sería a costa del núcleo de la cuestión.

Para entender mejor esa situación de ambigüedad quiero ahora destacar otro pasaje de la obra homérica. El texto se encuentra en la *Odisea* y tiene la notable diferencia de que ya no es un texto de narrador, sino que son las palabras de un personaje. Ahora bien, este personaje es un aedo, es decir, un poeta, tal y como lo es el propio narrador; de esta forma, se puede comprender a esta figura (así como la del feacio Demódoco) como una “figura espejo” en la que el propio narrador se refleja a sí mismo¹⁰. En la matanza de los pretendientes con el regreso de Odiseo a Ítaca, el aedo Femio suplica por su vida y dice entonces lo siguiente:

A tus pies estoy, noble Odiseo; respeta mi vida,
ten compasión, que bien pronto te habrá de doler si matases
a un cantor [*aoidòn*] que canta a dioses y a hombres.
Aprendí por mí mismo y un dios mis múltiples tonos
en la mente me inspira [*en phresín enéphysen*] y aun creo poder celebrarte
como a un dios a ti mismo: (...)¹¹

Me interesan los versos 347-348: “Aprendí de mí mismo (*autodidaktós*) y un dios mis múltiples tonos / en la mente me inspira”. La ambigüedad es aquí sostenida explícitamente: Femio sabe por él mismo y, al mismo tiempo, es un dios el que le inspira. Es decir, Femio es el responsable directo de sus poemas pero, a la vez, es el dios el que le permite hacer lo que hace. No es el único pasaje homérico que desdobra la explicación de alguna actividad en un aspecto humano y otro divino. En efecto, hay abundantes momentos en los que, al igual que en la declaración de Femio, se sostiene la responsabilidad mortal a la vez que se afirma la asistencia divina¹². Este tipo de pasajes duales han sido pensados por Albin Lesky bajo la noción de “doble motivación”¹³. Se busca entender con ella cómo actúan los dioses en los poemas homéricos y, en líneas generales, en el corpus griego, sin reducir su complejidad a nuestros esquemas mentales. La recurrencia de estos pasajes en Homero exige que interpretemos esa situación desde lo que ella misma afirma y que sostengamos que, en el horizonte simbólico griego, la motivación humana y la divina no son excluyentes. Siendo esto

10 Véase I. J. F. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge, Cambridge UP, p. 191.

11 Homero, *Odisea* XXII, 344-349.

12 Véase, por ejemplo, Homero, *Ilíada* V, 171-176 (Eneas, tras señalar que Pándaro es célebre por su habilidad con el arco, le dice que se encomienda a Zeus y lanza su flecha contra Diomedes); VIII, 311 (Teucro yerra al disparar a Héctor, Apolo desvíala flecha); IX, 600-601 («pero tú no proyectes en tus mientes estas cosas, ni que un dios [*daímon*] / te induzca a ello»); XV, 636 (los aqueos huyen ante Héctor y Zeus); XVI, 725 (Apolo, transfigurado en Asio, dice a Héctor que puede ser capaz de matar a Patroclo, que Apolo quizás le conceda esa gloria); XVI, 103 (a Ajax lo doblegan la voluntad de Zeus y las flechas de los troyanos); XXII, 359 (Hector le dice a Aquiles que Paris y Apolo le matarán); *Odisea* XIV, 480-489 (la insensatez de dejarse el manto se convierte en engaño de un dios); XVIII, 158-168 (Atenea inspira a Penélope a mostrarse a los pretendientes; ella sostiene que es su corazón quien le ha impulsado a ello); XIX, 485 (Euriclea ha descubierto a Odiseo y un dios la ha iluminado); etc.

13 Véase A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg, Winter, 1961.

así, la actuación del dios, pues, no mermaría la responsabilidad del aedo, del mismo modo que esa misma responsabilidad no excluiría la intervención de un dios.

De esta forma, el recurso de la doble motivación posibilita y justifica la ambigüedad enunciativa del poeta homérico. Las musas hablan en su poesía sin que el poeta pierda la responsabilidad del poema. Por lo tanto, no se trata de que el poeta entre en éxtasis y sea poseído por una entidad divina que hablaría por su boca. Pero, a su vez, tampoco parece que el poeta pudiera ser capaz, por sí solo, de hacer lo que hace. La relación del poeta con las musas es ilustrada de un modo negativo en la anécdota que se nos cuenta de pasada en la *Ilíada* sobre el poeta Tamiris, quien, al jactarse de rivalizar con las musas en el canto y por tanto de ser independiente de ellas, fue privado por estas de la voz¹⁴. Debe entenderse esta anécdota en el sentido fuerte de que no hay canto posible sin la intervención de las musas, es decir, como un reverso de la exigencia poética de apelación a las musas. Con ese gesto, el narrador enfatiza su propia narración pero, sobre todo, demuestra que la presencia divina no es una cuestión de «estilo literario» ni un recurso embellecedor: el poeta requiere de su asistencia para poder hacer lo que efectivamente hace, y es consciente de ello. Solo así es capaz el poeta de presentar una dimensión inaccesible al resto de los mortales sin rebasar él mismo la condición de mortal.

En el gesto de apelar a la musa del poeta homérico se cumplen así esos mismos códigos que eran sostenidos en el acto piadoso del sacrificio. Se reconoce a los dioses; se tiene en cuenta el aspecto divino del mundo y no se renuncia a él; antes bien, se reconoce que es ese aspecto el que hace posible el que se esté haciendo lo que se está haciendo. Las musas actúan aquí en calidad de diosas asistentes, al igual que el dios al que se está sacrificando constituye un “aliado” de aquello que se quiere conseguir o simplemente celebrar¹⁵.

Debemos preguntarnos: ¿sortea de esta manera el poeta homérico la paradoja que he subrayado antes? Mi tesis es que sí y no, es decir, que en cierto modo sí, pero en cierto modo no. En efecto, es verdad que el poeta reconoce su sujeción a las musas, y en ese sentido se desmarca de ellas, pero también es verdad que mediante ese recurso consigue instalarse en el punto de vista de las musas mismas y ejecutar un discurso capaz de acceder a una dimensión del mundo que, según él mismo dice, le estaría velada. El poeta homérico se mueve en este filo de navaja, en un equilibrio difícilmente sostenible. Mientras la ambigüedad no se torne relevante, mientras permanezca implícita, las dos voces permanecerán confundidas, aunque explícitamente se diferencien y se reconozcan distintas, y el poeta homérico conseguirá hacer visible lo que es constitutivamente invisible. Dicho de otra forma: mientras lo que haya sea “Homero”, es decir, una tradición oral en la que no tenga sentido aplicar la categoría “autor”, no hay problema, puesto que en tal supuesto el poeta o, si se quiere, la musa dice lo que dice en cada momento (por así decir, no hay otro ejecutor que “Homero”, con lo que no tiene sentido plantear si hay una verdadera inspiración o no); el problema empieza a surgir cuando, aparte de “Homero”, esté también Hesíodo o cualquier otro: entonces, cobra sentido contraponer diferentes enunciaciones de cada uno de los poetas y plantearse en cuál de ellos

14 Homero, *Ilíada* II, 594-600.

15 Esta vinculación de lo poético y lo piadoso se encuentra explícitamente desplegada en Hesíodo, cuando nos describe en sus poemas el horizonte religioso en el que se inscribe la actividad cotidiana del hombre. Asimismo, las tragedias que he mencionado antes constituyan un “espectáculo”, una “contemplación”, que tenía un carácter religioso; eran, en concreto, los festivales de Dionisio, el dios de las máscaras. Sobre el aspecto piadoso de la poesía hesiódica, véase Marcel Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiode*, Bruselas, Latome, 1963, pp. 19-27. Sobre Dionisio y la tragedia, véanse los análisis de Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet en *Mito y tragedia en la Grecia antigua* II, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 19-25

habla la musa y en cuál no. Es decir, entonces se dan las condiciones para que se pueda afirmar, a modo de proverbio, que “los poetas mienten mucho” (proverbio que da por sentado, dicho sea de paso, que se suele pensar que dicen siempre verdad). En este momento, la paradoja se hace visible: ¿cómo es posible que Homero pueda decir lo que dice si, en función de lo que dice, no debería poder decirlo?

Una sabiduría siempre buscada

Esta paradoja, a mi juicio, constituye uno de los acicates de la deriva intelectual de la Grecia antigua. En este sentido, la crítica griega al estatuto epistémico de la poesía homérica no es patrimonio exclusivo de Platón, ni mucho menos. La relevancia de la ambigüedad del poeta homérico constituye el trasfondo de la temprana discusión en torno al papel del poeta como “sabio” que se va a dar a lo largo del devenir histórico de la Grecia antigua. Algunas de las diferentes propuestas literarias pueden entenderse en su especificidad al hilo de este debate. Por ejemplo, un modo de intentar sortear la ambigüedad del poeta será el recurso del *Poema* de Parménides, introduciendo a la “diosa” como personaje enunciador explícito, contrapuesto al “joven” que la escucha. Un intento distinto será la vía de Heráclito, en la que podríamos introducir también a Hecateo o Heródoto: se trata de una “hiperpiedad”, por así decir, que se niega a la transgresión poética y busca reconocer la diferencia entre dioses y hombres ateniéndose estricta y enfáticamente al lado mortal.

No puedo detenerme en este punto, pero sí quisiera destacar que, si esto es así, el debate que comienza a surgir en la civilización griega en torno a la *sophía* (en el que se inscribirían los textos que englobamos desde el siglo XIX bajo la categoría de “presocráticos”, aunque no se reduzca a ellos) puede vincularse a la borrosa posición del poeta griego dentro de los códigos que él mismo maneja. De esta forma, adoptamos un modo de entender la historia de la Grecia antigua sustancialmente distinto del relato decimonónico del “paso del mito al lógos”. Ya no se trata de la emergencia de una característica inherente a todo ser humano, la racionalidad, que además se encontraría completamente desplegada en nuestra civilización moderna, sino que la deriva histórica griega constituye por así decir un debate “interno” a sus propios planteamientos, que no requiere de la apelación a ningún principio transhistórico que, en última instancia, no supone sino una celebración narcisista de nuestros propios códigos epistémicos.

A modo de confirmación de lo que vengo diciendo, puede resaltarse que el propio Aristóteles, en el primer libro de la *Metafísica*, discutiendo acerca del estatuto de la *sophía*, inscribe su propia actividad teórica en el mismo horizonte ambiguo en el que se envolvía el poeta. Así, dice:

Por ello incluso podría pensarse con justicia que su posesión [la de la *sophía*] no es humana; pues en muchos aspectos la naturaleza de los hombres es esclava, de modo que, según Simónides, “solo el dios tendría ese privilegio”. Pero no sería digno del hombre no buscar aquel conocimiento que le corresponde por sí mismo. Ahora bien, si lo que dicen los poetas tiene sentido y lo divino es constitutivamente envidioso, sería muy verosímil que se diera aquí y que fueran desgraciados todos los que sean excesivos en eso. Pero ni lo divino puede ser envidioso, sino que, como se dice, “los poetas dicen muchas mentiras”, ni se puede considerar a ningún otro [conocimiento] más estimable que este. Es, en efecto, el más divino y el más estimable. Y es el único que lo es, y doblemente: pues es divino aquel de los conocimientos que más le corresponde tener al dios, pero también aquel que fuera [un conocimiento] sobre los dioses. Y solo en este [conocimiento] coinciden ambos aspectos: pues a todos les parece que el dios es causa y un cierto principio, y este [conocimiento] o

solo o sobre todo le corresponde tenerlo al dios. Todos los demás [conocimientos] serán más necesarios que este, pero ninguno es mejor¹⁶.

Vemos que aquí Aristóteles vincula su proyecto de “*epistéme* buscada” a los motivos poéticos antes señalados, manteniendo el alcance de la ambigüedad. Las referencias que hace a la divinidad, aun cuando buscan confrontarse con la retórica tradicional de la “envidia divina”, sin embargo, son enteramente coherentes con el horizonte que dibuja Homero al atribuir a las musas la capacidad de “saber todas las cosas”¹⁷. El conocimiento de lo divino es algo propio de lo divino mismo. Pero este horizonte es a su vez movilizado para ser transgredido. La *sophía* constituye una *epistéme* que, por un lado, el hombre debe buscar; en esta búsqueda, precisamente, condensa Aristóteles lo más estimable del hombre; pero, por otro, su hallazgo parece específico del dios. De esta forma, Aristóteles define al hombre por una privación, lo que por lo demás constituye el presupuesto de la búsqueda. En este sentido, notemos que Aristóteles dice de la *sophía* que “o solo o sobre todo le corresponde tenerla al dios”. Esta salvedad es esencial para no desdibujar el horizonte heurístico y el sentido mismo del proyecto aristotélico. Si fuese que “solo le corresponde tenerla al dios” se estaría diciendo que al hombre le es imposible hallar la *sophía* y, por tanto, la búsqueda estaría condenada de antemano. Aristóteles, al dejar abierta la posibilidad con el *málista* (“sobre todo”) del texto, no hace otra cosa que posibilitar una búsqueda que no por estar condenada al fracaso, digamos, por ser búsqueda perpetua, es menos estimable. El Sócrates platónico, interpretando las palabras del oráculo en función del examen al que sometió a aquellos que “parecían ser sabios”, ya apuntaba en esta misma dirección cuando decía en la *Apología*:

Y quizá ocurre, atenienses, que el dios es el que es sabio, y que en este oráculo diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y aparece diciendo estas cosas de Sócrates, sirviéndose de mi nombre, y hace de mí un ejemplo, como si dijera: ‘de vosotros, hombres, es el más sabio quien, como Sócrates, conoce que no es en verdad digno de nada respecto a la sabiduría’¹⁸.

Los límites de los hombres aquí vuelven a afirmarse y, desde este punto de vista, es el más sabio de los hombres aquel que reconoce en sí sus límites y es capaz de afirmar, como Sócrates, que sabe que no sabe. La ambigüedad poética reaparece aquí, pues, como *atopía* socrática¹⁹. Al cabo de la época clásica, pues, se seguirá repitiendo, de forma distinta y sin embargo semejante, la admonición del poeta homérico: los dioses saben todo, nosotros no sabemos nada.

16 Aristóteles, *Metafísica* I 2, 982b27-983a10.

17 Sobre la retórica de la “envidia divina” y su coherencia respecto del planteamiento aristotélico a pesar de lo señalado en este texto, véase mi “La envidia de los dioses y los límites de los hombres”, *op.cit.*, pp. 225-226.

18 Platón, *Apología de Socrates* 23a-b.

19 La *atopía* socrática constituye, como es sabido, el núcleo del elogio que Alcibíades le dedica en *Banquete* 215a. Otros pasajes de la obra platónica inciden en esta singularidad de Sócrates que es la que le habilita para poder hacer lo que hace en los diálogos.

Aspectes del «De Homine» de Thomas Hobbes

Josep MONTSERRAT MOLAS

Universitat de Barcelona

§1/ Els *Elements de filosofia* de Thomas Hobbes, que havien de ser la seva obra capital, no aparegueren en l'ordre previst de les seves parts o seccions (*De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*), ni tampoc dins d'un termini temporal relativament curt: entre la publicació del *De Cive* (1642) i el *De Corpore* (1655) passen tretze anys, i el *De Homine* encara haurà d'esperar tres més (1658) per a veure la llum¹. Hobbes, emfasitza, en l'Epístola dedicatòria del *De Cive*, datada el 1641, que treballava simultàniament en totes tres seccions i justifica el desordre en l'aparició degut a les greus circumstàncies polítiques del seu país, a les quals no era pas aliè. Les violentes discussions que trasbalsaven Anglaterra sobre el «dret del poder i de l'obediència deguda» foren la causa d'ajornar la publicació de la resta de seccions i madurar i acabar primer la temàtica dedicada a la política. Amb tot, però, a més dels motius circumstancials, Hobbes pensava que, en estar fonamentada aquesta tercera part en principis propis coneguts per l'experiència, tampoc no necessitava del tot de les seccions anteriors sinó que podia fer camí tota sola. Del *De Cive* se'n podia fer una publicació prèvia perquè es fonamentava en uns postulats incontrovertibles, que són *la natural cobdícia* «que porta a cadascun dels homes a desitjar tenir com a pròpies totes les coses que la naturalesa ha donat als homes en comú (*unum cupiditatis naturalis, qua quisque rerum communium usum postulat sibi proprium*)» i el *postulat de la raó natural*, pel qual «els homes s'esforcen tant com els és

¹ Hobbes en parla a *Thomas Hobbes Malmesburiensis Vita*: «Nam philosophandi Corpus, Homo, Civis continet omne genus. Tres super his rebus statuo conscribere libros; materiemque mihi congero quoque die» (OL, I, p. xc), i es refereix a una data anterior que Karl Schuhmann situa a finals de l'any 1636 (K. Schuhmann, *Hobbes. Une chronique*, Vrin, París, 1998, p. 54).

possible per tal d'evitar la mort violenta com el més gran de tots els mals de la naturalesa (*alterum rationis naturalis, qua quisque mortem violentam tanquem summum naturae malum studet evitare*)»². Si bé l'experiència i la reflexió política immediata donarien raó suficient d'aquests dos postulats, les coses resulten ser una mica més complicades, perquè el *De Cive* aparegué quan el sistema no estava del tot complet. Quanta raó no tenia Hobbes, quan en la carta a un seu amic, parlant del retard en l'edició de les parts que faltaven dels *Elements de filosofia* deia que aquell retard es devia en part a la mandra però, sobretot, a no saber-se explicar a si mateix de manera fàcil les dificultats. I com s'equivocava quan deia que ho enllestitria aquell mateix any³. De fet, els anys següents ocuparen Hobbes sobretot en la projecció política del seu pensament, que culminarà amb la publicació del *Leviathan* el 1651.

En la *Carta prefaci* que encapçala el *De Corpore*, publicat per primera vegada a Londres el 1655, Hobbes prova de seguir justificant la sistematicitat de l'empresa conjunta que eren els *Elementa Philosophiae*⁴. De la voluntat de sistema, ja en parlava al Prefaci als lectors del *De Cive*, quan aclaria les raons del llibre, després d'haver-ne presentat els continguts: «Em dedicava a la filosofia per afició i reunia els seus primers elements de tota classe escrivint-los a poc a poc en tres seccions: en la primera es tractava del cos i de les seves propietats generals; en la segona, de l'home i de les seves facultats i afeccions; en la tercera, de l'estat i dels deures dels ciutadans. D'aquesta manera, la primera secció contenia la filosofia primera i alguns elements de la física, i en ella es tractaven qüestions sobre el temps, el lloc, la causa, la potència, la relació, la proporció, la quantitat, la figura i el moviment. La segona s'ocupava de la imaginació, la memòria, la intel·ligència, el raciocini, l'apetit, la voluntat, el bé, el mal, l'honest i l'indecènt i coses semblants. El contingut de la tercera part ja queda dit»⁵. Però en el *De Corpore* la ciència ja no se li presentava a Hobbes com una enorme cadena en la qual les conclusions deductives no serien altra cosa que derivacions del contingut dels principis primers i dels conceptes de cos i moviment posats al capdamunt de la ciència demostrativa de la física, sinó que la cadena deductiva necessària deixaria lloc en el camp propi de la física a un procediment inductiu el qual, a partir dels fenòmens, prova de trobar les causes hipotètiques. «Confio —diu Hobbes al *De Corpore*— que tot ha quedat legítimament demostrat partint, en les tres primeres parts d'aquest llibre [Lògica, Filosofia primera, i

² *De Cive. The Latin Version entitled in the first edition Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive and in later editions Elementa Philosophica de Cive*, a critical edition by Howard Warrender, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 27, OL II 139.

³ «Quod in Elementorum meorum sectione prima tamdiu vursor, partim quidem causa est pigritia, sed maximè quod in sensibus meis explicandis non facile placeo mihi met ipsi [...] Attamen de ea absoluenda intra annum vertentem [...] minime dubito» (a Samuel Sorbière, [22Maig/] 1 Juny 1646 (*The Correspondence of Thomas Hobbes*, ed. Noel Malcolm, Clarendon Edition, Oxford, I, p. 131, 133.)

⁴ «Elementorum Philosophiae, obsequii mei tuaeque erga me benigitatis futurum monumentum, Sectionem primam (post editam tertiam) diu dilatam tandem tibi (excellentissime Domine) absolutam offero dedicoque» (Thomas Hobbes, *De Corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima*, édition critique, notes appendices et index par Karl Schumann, introduction par Karl Schumann avec la collaboration de Martine Pécharman, Vrin, París, 1999, p. 3).

⁵ «Dabam operam Philosophiae animi causâ, ejusque in omni genere Elementa prima congerebam, & in tres Sectiones digesta paulatim conscribebam, ita ut in prima, de corpore proprietatibusque ejus generalibus; in secunda, de Homine & facultatibus affectibusque ejus speciatim; in tertia, de Civitate, civiumque officiis ageretur. Itaque Sectio prima, Philosophiam primam, & Physicae elementa aliquot continet. in ea Temporis, Loci, Causae, Potentiae, Relationis, Proportionis, Quantitatis, Figurae, Motus rationes computantur. Secunda circa imaginationem, memoriam, intellectum, ratiocinationem, appetitum, voluntatem, Bonum, Malum, Honestum et Turpe, aliaque ejus generis occupatur. Tertia haec quid agat, jam antè dictum est». (*De Cive*, Praefatio ad Lectores, ed. Warrender, p. 35, OL II, 150).

Proporciona de magnituds i moviments], de les definicions, i en la quarta [Física] d'hipòtesis no absurdes»⁶. A la declaració segons la qual la política es pot deduir per compte propi, a més de deduir-se sistemàticament (*De Cive* II 151), tot i que l'autonomia de la política té en aquell moment un caràcter d'excepcionalitat i no exclou la possibilitat de la deducció sistemàtica, s'hi afegia ara aquesta ruptura metodològica en el si de la Física.

A la segona secció dels *Elements de filosofia*, el *De Homine*, confluiran, a més dels continguts exposats en el prefaci als lectors del *De Cive* que venim de citar, una breu història natural, un tractat òptic sobre la visió i uns capítols sobre la constitució moral, religiosa i social de l'ésser humà. També aquí es constata la distinció metodològica que afeblia la sistematicitat del *De Corpore*⁷. Però ara esdevé un fort greuge: Hobbes ho reconeix des de l'inici amb la imatge del precipici (*praecipitum*) que separa en dues grans parts del *De Homine*. Aquesta segona secció dels *Elements* se situa a continuació de la Física del *De Corpore*, amb el mateix estatut (cf. *De Corpore* I,VI.6), però introduceix un primer capítol clarament hipotètic on s'hi tracta el suposat origen de totes les coses en general i de l'ésser humà en particular. A continuació, Hobbes compona vuit capítols amb el tractament geomètric de la visió, creant una segona ruptura dins de la ruptura metodològica. Encara més, després dels capítols dedicats a la física geomètrica de la visió, torna a produir-se un trencament per permetre el tractament de l'ésser humà que el conduirà cap a la política.

Per tal d'entendre que Hobbes es baralla sovint amb aquest problema metodològic des de bon començament, podem recordar el primer paràgraf del *Tractatus Opticus II* (1644) on es conté la distinció entre dues classes de ciència que recollirà el *De Corpore* (cap. VI. 6-7) i que després precisaran tant les *Six Lessons to the Professors of Mathematics* (1656) com *De Homine* (X.4-5)⁸. Els dos tipus de ciència, ciències a priori i ciències a posteriori, es distingeixen per la forma de la demostració; així en geometria, model de les ciències a priori, no es requereixen ni s'admeten altres fonaments i principis primers de la demostració fora de les definicions dels termes o veritats primeres. Resulta, però, que en l'explicació de les causes naturals és necessari oferir un altre gènere de principis, que es diu hipòtesi o suposició; en física (model de les ciències a posteriori), només s'exigeix que els moviments que s'hi construeixen siguin imaginables i que, una vegada concedits, es demostri la necessitat del fenomen.

§2/ La història de la publicació del *De Homine* no presenta la trama de complicacions i aventures de l'edició de la primera secció, el *De Corpore*, trama que Karl Schumann va saber desenredar exemplarment en la seva edició crítica.⁹ Ni abans, ni després: ni robatoris de quaderns mentre l'edició estava en marxa ni tampoc polèmiques posteriors que portessin els contendents a uns nivells d'expressió indignes. Tampoc no presenta els continuats malentesos amb els editors de les primers edicions del *De Cive*, com va mostrar amb tot detall l'acurada edició de Howard Warrender.¹⁰ La història de la publicació del *De Homine* fa més l'efecte

⁶ «Confido enim [...] in tribus libelli hujus partibus prioribus ex definitionibus, in quarta ex hypothesibus non absurdis omnia esse legitime demonstrata» (*De Corpore*, ed. Schumann, p. 5, lin. 26-29).

⁷ Com expressa el mateix títol del §5 del capítol X del *De Homine*: «*Theoremata demonstrabilia sunt in iis tantum rebus quarum causae in nostra potestate sunt, in cæteris tantum demonstrabile est ita esse posse*».

⁸ Cf. D. P. Gauthier, «Hobbes on Demonstration and Construction», *Journal of the History of Philosophy*, 35, 4 (1997): 509-521.

⁹ Hobbes, *De Corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima*, édition critique, notes, appendices et index par K. Schumann, introduction par K. Schumann avec la collaboration de M. Pécharman, Vrin, Paris, 1999.

¹⁰ Hobbes, *De Cive. The Latin Version entitled in the first edition Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De*

d'alguna cosa arrossegada i portada al límit mateix d'un deute: «Enlestida aquesta secció, *De l'home*, acompleixo el meu compromís [*Absoluta Sectione hac de Homine solvi tandem fidem meam*]», es diu en la primer línia. Encara que hi havia hagut una expectativa per aquesta part central del sistema (com mostren, per exemple, la carta de François de Verdus a Hobbes (27/08/1656) o la que li envia Samuel Sorbière (23/12/1656)), així com també diverses ofertes per a publicar-la, des de Londres, on va finalment aparèixer, o bé des de París per part de Samuel de Fermat i de Thomas de Martel, l'any 1657¹¹, sembla, però, que el mateix Hobbes no hi esmercés l'interès que va posar en d'altres obres, com evidenciaria, per exemple, que no hi hagi cap rastre de voluntat de promoure una traducció a l'anglès, com sí que tingueren les altres dues parts dels *Elements de filosofia*, o la poca cura amb els detalls propis d'un procés editorial, com ara les remissions a d'altres passatges del mateix llibre.

Quan es publicà el *De Homine* el 1658, Hobbes sembla renunciar a la construcció de nou d'una sencera antropologia i es conforma, tot i l'evidència de caure en una perillosa cesura, a reunir «quasi en precipici» el material que ja tenia a disposició per tal d'acomplir formalment la tasca sistemàtica. El *De Homine* havia de fornir la connexió entre la física del *De Corpore* i la política del *De Cive*, però la física, malgrat avançava en les seves especificacions, no arribava a assolir l'altre extrem. La consideració de l'home com a «corpus naturale», és a dir, la consideració fisiològica, no eliminava la discontinuïtat de considerar-lo com a «ciutadà». La cesura és tan evident que Hobbes s'excusa en l'Epistola dedicatòria per la precipitació amb què es passa d'una òptica rigorosa i complexa que ocupa més de la meitat del llibre, a la consideració sobre el discurs i la ciència, les passions, els costums, la religió i, finalment, la noció de personalitat jurídica, però no comenta ni el canvi de mètode ni el diferent valor dels resultats.

Cinc anys després de l'edició de Londres, a iniciativa dels seus amics, especialment Samuel Sorbière, tornà a parlar-se del projecte d'una edició conjunta dels *Elements de filosofia*. Samuel Sorbière, que havia freqüentat Hobbes al cercle de Mersenne a París a partir de 1639, i que coneixia i tractava el món editorial holandès, on ja havia aconseguit l'edició del *De Cive* a Amsterdam el 1647 a Elzevier, proposà a Hobbes d'editar en llatí el conjunt de la seva obra filosòfica. Hobbes passà a Sorbière a tal efecte els exemplars de les seves obres per tal de fer les gestions oportunes. El 21 de setembre de 1663, Sorbière pot comunicar a Hobbes que l'impressor Blaeu està disposat a fer-se càrrec de l'empresa: «Je n'ay pas voulou Vous donner aucunes nouvelles de mon arrivee à Paris, ny de mon voyage en Hollande, que je n'eusse entierement conclu Vostre affaire. J'ay mis vos ouvrages¹² entre les mains de Monsieur Blaeu¹³. Il fera une belle edition in 4°, & aura grand soin de la correction¹⁴. La

Cive and in later editions Elementa Philosophica de Cive, a critical edition by Howard Warrender, Clarendon Press, Oxford, 1983. Hobbes. *De Cive, or The English Version: The Citizen*, a critical edition by Howard Warrender, Clarendon Press, Oxford, 1983.

¹¹ Cf. K. Schumann, *Hobbes. Une chronique*, Vrin, París, 1998, pp. 147, 154.

¹² Les obres i també unes «taules», que suposem que són les planxes amb la part gràfica del *De Corpore* i del *De Homine*: «Audio... Volumen Operum tuorum Latinorum in lucem prodisse. Spero Blauium sponte mihi suâ missurum Exemplar quod jure debet ob Codicem Manuscriptum & Tabulas traditas [en el viatge a Holanda de 1663]... distracta statim fuere quae hûnc venerant Exemplaria». (*Samuel Sorbière (Paris) a Hobbes*, (1/02/1669); *The Correspondence of Thomas Hobbes*, éd. Noel Malcolm, 2 vol., Clarendon Edition, 1994, II, 706sq., *Hobbes. Une chronique*, p. 201).

¹³ Johan Blaeu, 1596-1673, cartògraf, impressor i editor holandès. Ell amb el seu fill Pierre, s'encarregaran finalment de l'edició.

¹⁴ *Samuel Sorbière (Amsterdam) a Hobbes*, (21/09/1663), Chatsworth, carta 54, *Correspondence*, II, p. 556, *Hobbes. Une chronique*, p. 184.

fama de Blaeu de treballar acuradament era reconeguda,¹⁵ però sembla que l'edició hagué de ser massa ràpida, perquè Sorbière escriu a Hobbes el 4 de desembre de 1663 i el 9 de gener de 1664 que té notícies de Blaeu que començarà a imprimir a finals de gener¹⁶.

Sabem també que els editors treballaren directament amb Hobbes i que hi varen tenir un tracte personal, com escriu Samuel Sorbière des de París a Hobbes el primer de juliol de 1664: «Puis que Vous avés veu M. Blaeu à Londres, & que Vous avés maintenant commerce directement avecque lui je ne mets plus en peine de l'impression de Vos oeuvres, si ce n'est pour Vous prier & lui aussi d'y adjouster Vostre Leviathan, dont Vous devriès faire une version Latine, ou bien permettre qu'il la fit faire...»¹⁷. Ara bé, l'edició es va retardar per problemes per les dues bandes, estant Hobbes com estava entretingut amb les seves polèmiques i les seves xacres i, per altra banda, no ho passaven millor a Amsterdam (com diu Samuel Sorbière a René-François de Sluse el 7 d'octubre de 1664: «Pestilentia quae Amstelodami grassatur, Editionem Operum Hobbianorum moratur quemadmodum mihi Blauius renunciavit»)¹⁸. El resultat final no fou tan òptim com s'esperava, però finalment, es reuneix en una edició a Amsterdam l'obra llatina de Hobbes en tres volums titulats *Opera philosophica qua latinè scripsit omnia. Antè quidem per partes, nunc autem, post cognitas omnium objectiones, conjunctim & accuratiūs edita.*

§3/ Acabada l'edició dels *Elements de filosofia* amb la publicació del *De Homine*, Hobbes es va desprendre de materials òptics que eren de la seva propietat¹⁹. El *De Homine* representa, pel que fa a algunes qüestions, l'elaboració més evolucionada dels seus estudis sobre òptica, però no ho és pas en referència a problemes dels quals l'explicació més detallada es presenta en *A Minute or First Draught of the Opticques* de 1645, obra de la qual el *De Homine* en depèn en molts aspectes. És el cas que tant *De Homine* com *De Corpore* no presenten al públic l'estat més evolucionat d'algunes de les qüestions tractades, com demostrà Schumann en la seva edició, sinó que Hobbes, potser per prudència en no considerar-los prou aclarits, els deixà en el calaix a l'espera de posteriors elaboracions.

A l'epistola dedicatòria del *De Homine*, Hobbes diu que els capítols òptics ja estaven preparats per a la impremta de feia anys («est quod pars prior Typis parata»). No haver-ne fet una total reelaboració sinó aprofitar materials ja redactats explicaria alguns dels errors en les referències internes (confusió de la numeració dels capítols) que des del manuscrit es van repetint en les dues edicions impresaes. La primera edició del *De Corpore* (1655), i també en la traducció anònima a l'anglès (*Concerning Body*, de 1656), els capítols òptics preparats eren només sis, però al final seran vuit, com dóna la versió corregida de l'edició d'Amsterdam²⁰. El final del *De Corpore* indicava clarament que la continuació en el *De Homine* passaria per la consideració dels fenòmens del cos humà on, es mostrarien les causes de l'òptica, així com

¹⁵ Samuel Sorbière (Paris) a Hobbes, (9/11/1663): «Spem mihi Blauius noster se breui typis suis elegantioribus Editionem Voluminis in 4º procuraturum...». (*Correspondence*, II, 560-564, *Hobbes. Une chronique*, 184).

¹⁶ *Correspondence*, II, 573, 585, *Hobbes. Une chronique*, 185, 187

¹⁷ Chatsworth, carta 60; *Correspondence*, II, 617; *Hobbes. Une chronique*, 190.

¹⁸ *Hobbes. Une chronique*, 192.

¹⁹ Vegeu al respecte el MSE3, «A Note of Ye Prospective Glasses bought of Mr. Hobbes ye 13 day of April 1659», un manuscrit de la mà de Hobbes mateix on es proporciona un llistat dels instruments òptics que ha venut i el nom dels fabricants, F. Fontana, E. Torricelli, E. Divini.

²⁰ «Restat jam sectio secunda *De Homine*, cuius partem eam qua tractatur *Optica*, sex capitibus scriptam figurarumque singulis capitibus adjudicendarum tabulas ante sex annos sculptas paratasque habeo» , (*De Corpore*, Epistola Dedicatòria, ed. Schumann, p. 6).

dels caràcters, de les passions i dels costums humans²¹.

Però els treballs òptics de Hobbes procedien de molt abans. «Sixteen yeares» eren els que Hobbes recorda que havien passat entre la conversa mantinguda amb el comte de Devonshire i el moment en que li fa lliurament del text de l'*A Minute or First Draught of the Opticques* (1645). En l'epistola que encapçala aquesta obra, diu que es posarà a fer la versió llatina, perquè això que li dóna és només un «esborrany». Aquesta «versió llatina» s'ha vinculat de manera unànime al *De Homine*, però no es pot afirmar que en sigui estrictament una traducció. Una simple comparació permet veure que el text llatí correspon només a la segona de les dues parts del text anglès (concretament la segona, la referida a la visió, mentre que es deixa del tot de banda la primera, la referida a la llum). En el *De Homine*, a més, no hi ha reflexió anatòmica, gairebé no es fa referència a l'ull, i ha desaparegut bona part de l'aportació experimental que és constant en el *A Minute*. És fa èmfasi sobretot en la demostració geomètrica, que apareix en general més simple. Ara bé, el *De Homine* tampoc no és una mera traducció d'aquella segona part, sinó que en certs moments la resumeix, corregeix, modifica, amplia o no inclou o evita. A l'espera d'una exposició més exhaustiva al respecte, que acompanyarà la nostra traducció i comentari del *De Homine*, assenyalem mentrestant que el *First Draught* és una obra circumscrita a una qüestió («concerning this subject»), l'òptica, mentre que l'abast del *De Homine* és més gran: completar l'exposició del conjunt del sistema filosòfic. El *First Draught* està escrit a instàncies de William Cavendish, Marquès de Newcastle, amic i patró de Hobbes. Era resposta d'una qüestió que havien començat a debatre cap al 1640 en el marc favorable del coneut com a Cercle de Welbeck, amb la recerca sobre la refracció i la naturalesa de la llum, en el context que acompanyava la recepció de la *Dioptrique* (1637) de Descartes, per exemple, i la producció per part de Hobbes dels seus tractats òptics durant la dècada dels quaranta. El *De Homine* prové, però, d'una altra sol·licitud, de més abast, i en la qual Hobbes es jugava el prestigi per les expectatives creades respecte del seu paper com a filòsof de qui els seus amics, especialment al continent, n'esperaven la darrera paraula en l'exposició sistemàtica de la seva filosofia que havia començat amb l'èxit del *De Cive*.

§4/ Les edicions que hem usat per a preparar la nostra edició han estat les següents:

*/ Edició de 1658 que porta per títol ELEMENTORUM / PHILOSOPHIÆ / SECTIO SECUNDA / DE / HOMINE. / AUTHORE / THOMA HOBBES, / Malmsburiensi. / LONDINI, / Typis T. C[hilde]²². sumptibus Andr. Crooke, & væneunt / sub insigni viridis Draconis in Cæmetirio / Paulino, 1658. L'hem anomenada (A), i sovint «edició de Londres».

L'edició és de factura molt sòbria. Hi ha, a més d'un ornament en la pàgina del títol, ornamentals al capdamunt de l'Epistola dedicatòria, de la pàgina 1 i també al capdamunt de la pàgina 86, que conté l'índex. La primera lletra de l'Epistola dedicatòria i la primera lletra del capítol primer són lletres capitals ornades, mentre que la resta de les primeres lletres dels capítols següents són lletres majúscules d'un cos més gran que l'ordinari i, a més, la segona lletra de cada paraula està en majúscula (excepte la segona lletra de la primera paraula del capítol IV, pàgina 19, que apareix en minúscula en cos normal)

²¹ «Transeo nunc ad Phaenomena corporis humani; ubi Opticae, item ingeniorum, affectuum morumque humanorum (Deo vitam tantis per largiente) causas ostendemus» (*De Corpore*, cap. XXX, ed. Schumann, p. 353).

²² La referència completa de l'impressor la facilita la fitxa bibliogràfica de la British Library i l'obté de Wing C. Citation/references note: Wing (CD-Rom, 1996), H2231.

Les pàgines estan numerades a partir del número 1, corresponent a l'inici pròpiament del text (capítol I), primer full del plec B, i fins a la pàgina 85. La pàgina 56 està en blanc sense numerar. La pàgina 86, que conté l'índex (*Lemma Capitum*), tampoc no està numerada. Les pàgines tenen 42 línies.

Els capítols comencen en pàgina nova (sigui pàgina parell o senar), excepte el capítol III, que comença després de tres línies del capítol II que passen a la pàgina 12, el capítol VII, que comença després de sis línies del capítol anterior que passen a la pàgina 38, i el capítol IX, que s'inicia a meitat de la pàgina 49, després de 14 línies del capítol anterior. Aquestes tres pàgines tenen, al final del capítol que acaba, un filet consistent en set segments que ocupen l'ample de la pàgina, cosa que es repeteix al capdamunt de la pàgina 26, on comença el capítol V. Al finals dels capítols XII i XIII hi ha un filet continu.

L'edició està formada per 11 plecs, tots de vuit pàgines excepte el primer, que en té només quatre. El primer plec, sense numeració, té quatre pàgines, on apareixen, a la primera, el títol, la segona en blanc i, finalment, la carta dedicatòria (i en el marge inferior la numeració A2). La resta de plecs té una doble anotació al marge inferior: la primera anotació correspon a la primera pàgina del plec (que correspon a les pàgines exteriors –prima, segona, setena i vuitena de cada plec–, mentre que la segona anotació apareix a la tercera pàgina –que correspon a les pàgines interiors, de la tercera a la sisena del plec). Els plecs següents segueixen aquesta numeració: A2, B, B2, C, C2, D, D2, E, E2, F, F2, G, G2, H, H2, I, I2, K, K2, L, L2, M, M2. En la major part dels exemplars consultats, pot observar-se que les planxes amb els dibuixos de l'òptica estaven enquadernades al final del capítol IX, quan acabava la part dedicada a l'òptica, mentre sembla que la intenció de Hobbes era que accompanyessin cada un dels capítols, com fa, per exemple, l'exemplar de la Beinecke Rare Book and Manuscript Library de la biblioteca de la Universitat de Yale, que les insereix al final del corresponent capítol. Ara bé, que la pàgina 56 estigui en blanc és un senyal que, en qualsevol cas, l'edició tenia previst marcar el final de la part òptica, perquè no és el cas que no hi hagi capítols que no comencin a pàgina imparell.

Encara una altra peculiaritat: a les pàgines 11, 19, 27, 39, 47, 55, 63, 71 i 79 falta el punt del text escrit al marge superior a partir de la p. 2 ('De Homine.') . Els títols dels capítols acaben també amb “.”, excepte el capítol III (p. 12) on hi ha “:”.

Hem tingut al davant els exemplars de la Biblioteca Nacional de França i reproduccions d'alta qualitat especialment la de la Biblioteca de Yale. L'exemplar de Paris havia format part de la biblioteca reial, segons el segell que té en la pàgina del títol ('Bibliothecæ Regiæ' al voltant i en el centre del segell la corona reial i tres flors de lis). És un exemplar en 4º amb iv+87 pàgines més els gravats. L'hem pogut consultar a la «Bibliothèque nationale de France» (FRBNF 30608183 cota R-4667).

*/ Edició de 1668, que està inclosa com a part de: THOMÆ HOBBES / Malmesburiensis / OPERA / PHILOSOPHICA, / Quæ Latinè scripsit, / OMNIA. / Antè quidem per partes, nunc autem, post cognitas omnium / Objectiones, conjunctim & accuratiùs Edita. / AMSTELODAMI, / Apud IOANNEM BLAEV, / MDCLXVIII. Per a l'edició l'hem anomenada (B) i sovint «edició d'Amsterdam».

En aquesta edició, el *De Homine* formava part del primer volum, que contenia les tres parts dels *Elementa Philosophiae*, tal com les havia pensades Hobbes en un inici: *De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*. (Tanmateix, no tots els exemplars han corregut la mateixa sort i tal com explica Noel Malcolm en la seva edició crítica del *Leviathan*, perquè es van fer enquadernacions amb ordres i continguts diferents. El *De Homine* té una paginació pròpia,

que s'inicia en la pàgina on apareix el títol (*Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Homine*), la pàgina dos amb l'índex (*Lemma Capitum*), la tercera i quarta amb l'epístola dedicatòria i, finalment, el text dels capítols, que van de la pàgina cinc a la vuitanta-sis. En aquesta edició els capítols no inicien pàgina, sinó que són consecutius al text, sense deixar espai en blanc. Cada pàgina té quaranta línies.

Es tracta també d'una edició molt austera. En l'epístola dedicatòria, en cursiva, com en l'edició de Londres, la primera lletra del text apareix ornada, i la segona lletra en majúscula. La primera lletra del text del primer capítol també apareix ornada, tot i ser més petita que la que hem comentat, i la segona lletra és en majúscula en el cos del tipus ordinari. La resta dels capítols presenten la primera lletra, sense cap ornament, en un cos més gran, i la segona en majúscula en el cos del tipus ordinari. A la meitat inferior de la darrera pàgina, i abans del 'FINIS' centrat, apareix un ornament floral, típic de la casa editorial dels Blaeu, per a omplir el blanc que deixaven les set línies impresaes.

El llibre està compost per 11 plecs de vuit pàgines amb la següent numeració: [en blanc], AA2, AA3, BB, BB2, BB3, CC, CC2, CC3, DD, DD2, DD3, EE, EE2, EE3, FF, FF2, FF3, GG, GG2, GG3, HH, HH2, HH3, II, II2, II3, KK, KK2, KK3, LL, LL2, LL3.

S'han consultat exemplars que pertanyen a la «Bayerische Staatsbibliotek» de Munich (cota: 4Ph.u.72) i a la «Bibliothèque Cantonale et Universitaire» de Lausana²³. El volum de la biblioteca bavaresa inclou els textos dels tres volums de les *Opera Omnia*, però en un ordre que no és el de l'edició original. El volum de la biblioteca suïssa havia format part de la biblioteca del monestir parisenc de Saint-Germain-de-Prés (com consta per l'escript a mà entre línies de la portada: «moñrij [monasterii] S. Germ. a pratis»; també consten per la mateixa mà escrites les paraules «Cong. S. Mauri 1670», que corresponen a la congregació de sant Maure que des de 1631 renovaren l'abadia com a centre d'una notable importància cultural. El segell afegit que hi ha a l'esquerra del dibuix de la portada és el segell del monestir de Saint-Germain-de-Prés).

Pel que fa a les 8 làmines sense numerar que contenen les figures dels capítols dedicats a l'òptica, estan titulades correlativament (de cap. II fins a cap. IX). Cal notar que en les figures són idèntiques a les que apareixen en l'edició de Londres de 1558, la qual cosa fa suposar que s'aprofitarien les mateixes planxes que devien restar en propietat de Hobbes entre una i l'altra edició²⁴. L'única diferència que hem constatat és que en l'edició de 1558 la figura 1 del cap. 6 està cap per avall i en l'edició de 1668 està posada en el sentit que permet la lectura normal de les lletres. L'autoria dels gravats s'ha atribuït a William Petty [1623-1687], que va fer de secretari de Hobbes a Paris el 1645²⁵.

Les planxes que es reproduueixen en aquesta edició són de l'exemplar de l'edició de 1668 que es conserva a la «Biblioteca Històrica Marqués de Valdecilla» de la Universitat Complutense de Madrid (sig. BH FG 1732) que també hem pogut consultar. És un exemplar que va ingressar a aquesta biblioteca el 2006 procedent de la Biblioteca de don Francisco Guerra. Presenta algunes tares, però pel que fa referència al *De Homine* està conservat en la seva integritat.

*/ Finalment, hem consultat el *manuscrit MS5* que conté la integritat del capítol tercer, a més d'un fragment del capítol segon, així com també una reproducció de la planxa amb

²³ Es pot trobar en xarxa <http://books.google.com/books?vid=BCUL109244742>; no són accessibles, però, els gravats.

²⁴ Cf. les cartes de Samuel Sorbière a Hobbes de 9/11/1663 1/02/1669, citades abans.

²⁵ Cf. A. P. Martinich, *Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 194.

demostracions geomètriques corresponent al capítol III. Aquest manuscrit pertany als arxius dels comtes de Devonshire, a Chatsworth²⁶. Aquest manuscrit consta de 8 fulls (16 pàgines) d'una mida de 260x183mm i de 2 fulls (4 pàgines) de mida 248x184mm enquadernats en un volum des de 1938. El primer full, al davant, conté gravats sis diagrames geomètrics, encapçalats amb el títol 'AD CAPVT'; la pàgina del darrere, en blanc. La resta de pàgines apareixen numerades a la cara del davant al marge inferior a llapis de l'1 a l'11. Es pot observar escrit d'una altra mà, la numeració 1-16 al marge superior (dret, imparell; esquerra, parell). La numeració 13-14 està repetida [per a nosaltres consecutivament 13a, 14a, 13b, 14b]. 13a i 14a corresponen a les pàgines inserides del full del gravat inicial; 13b i 14b corresponen al fragment del cap. II. Les pàgines 1 a 11 contenen el text del capítol II, i a l'encapçalament de la pàgina 1 apareix 'CAPVT__'; la pàgina 12, en blanc; 13a i 14a corresponen al full inserit, en blanc a les dues cares, si no fos que hi ha uns esborrany a llapis de dibuixos geomètrics a 14a. Les pàgines 13 a 16 contenen un text que correspon a un fragment del capítol II del *De Homine*. La lletra sembla de la mateixa mà que el MSA3²⁷.

En total són 20 pàgines en paper de dues qualitats diferents. D'una qualitat més fina, les quatre pàgines més petites, corresponen a un sol full plegat (0r, 0v, 13a, 14a), i és on apareix el gravat en la primera (sense numerar), en blanc la segona (sense numerar), i en blanc la 13a i 14a (amb dos gargots geomètrics a llapis a la 14). Aquesta pàgina plegada conté en el seu interior les pàgines numerades 1-12 que corresponen al capítol III del *De Homine*. A continuació, i en el mateix tipus de paper i mida que 1-12, les pàgines 13b-16 que contenen un fragment del capítol II del *De Homine*. Cal notar que la p. 11 només té una línia, i la p. 12 està en blanc. Clarament aquest manuscrit reuneix el que seria un material complet inicialment complet, el capítol III, incloent text i gravats, i un material fragmentari que s'hi ha afegit al darrera malgrat que el text correspon a un capítol anterior. La raó de l'ordre és el caràcter fragmentari del text del capítol segon, que el fa menys vàlid que el primer grup, que té sentit complet.

El manuscrit presenta a la pàgina 0r una impressió de les demostracions geomètriques que corresponen al capítol III, tot i que l'encapçalament de la planxa no indica el número del capítol. La impressió és molt neta i clara, a més de molt ben conservada. Sobre la pàgina està clarament marcada la forma de la planxa, que mesura 197+140mm. Aquesta impressió presenta tres diferències respecte de les planxes que impresaes tant en l'edició de Londres com en la d'Amsterdam: /1/ Falta el número 'III' després de l'encapçalament 'AD CAP.'; /2/ La figura 4 està mancada de la lletra 'I' a la part inferior esquerra, en el segment amb línia de punts que va de 'A' fins a 'C'; /3/ La figura 6 no presenta una línia intermitent entre les lletres 'D' i 'E' que sí que presenten les altres planxes impresaes. Pel que fa a la resta de figures, tant l'encapçalament com les indicacions són idèntiques a les de les planxes impresaes en les edicions consultades.

²⁶ Pot consultar-se el *Report on the MSS and papers of Thomas Hobbes (1588-1679), Philosopher, c 1591-1684 in the Devonshire Collections, Chatsworth, Bakewell, Derbyshire*. Reproduced for the Trustees of the Chatsworth Settlement by The Royal Commission on Historical Manuscripts. Quality House, Quality Court, Chancery Lane, London. 1977. N. 77/22.

²⁷ El *Report* citat a la nota anterior proporciona aquesta informació, que no acaba de quadra per la datació: «MS.A3=Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive. On vellum. // In a very fine formal hand. The same hand is seen in A.4 [*Philosophia Prima Caput 19*], A.5, A.7 [*Dictionary of Geometrical Axioms and Definitions in Latin*], B.4 [*Opus D. Fermat*] and B.6 [*Geostaticae dissertatio mathematicae*]. All there MSS may therefore be presumed to be of approximately the date of 1641.» La comparació dels manuscrits no avala aquesta hipòtesi.

§5/ La falta d'absoluta uniformitat en l'ortografia de les paraules, vist des de la rigorosa consideració actual, es manifesta en vacil·lacions en el llatí de Hobbes des dels manuscrits fins a les mateixes edicions a l'hora d'escriure determinats mots (com ara 'reflexionem', però de vegades, 'reflectionem') i això pot atribuir-se a l'autor, al copista del manuscrit, al compaginador de la impremta, al possible revisor. A més, el text presenta el que són errors sintàctics, com ara és el cas en el *De Homine* on, per exemple, apareix 'in oculum' quan hauria de ser 'in oculo', en ablatiu, 'possumus' quan hauria de ser 'possimus', primera persona plural del present actiu de subjuntiu, 'admiratur' quan hauria de ser 'admiretur', tercera persona singular del present actiu de subjuntiu, o 'alii', nominatiu plural, quan hauria de ser 'alios' (acusatiu plural). Mentre que l'edició de Molesworth regularitza sistemàticament l'ortografia de les paraules a la forma del llatí clàssic, sense deixar constància de les seves intervencions (per exemple, dóna 'fidejussor' quan Hobbes posa 'fide iussor'), en aquesta edició hem preferit deixar constància del llatí de les edicions perquè testimonia el seu ús al segle XVII i perquè, en el cas del *De Homine*, aquestes variants poden ser les úniques que donen algun rastre del procés d'escriptura i edició del llibre.

És per aquest motiu que les intervencions de l'editor s'han procurat reduir al mínim. Per a deixar-ne també aquí constància (a més de la que queda registrada en l'aparell crític), en l'índex es posa en majúscula 'Planis'; es corregeixen totes les errades en la numeració dels apartats; i pel que fa a les demostracions geomètriques, es corregeixen les errades de referència respecte dels gràfics impresos en l'edició.

De totes les intervencions de l'editor queda constància en l'aparell de notes, excepte del canvi de la grafia de la essa llarga 'ſ' en 'ſ' perquè és una grafia que dificulta la lectura i és constant la seva aparició. Fins i tot en aquest cas, es fa constar una única aparició de 'ſ' en el manuscrit de Chatsworth (D). 'Et' i '&' (i 'etc.' I '&c.') es respecten. Es nota que a l'inici de frase es prefereix 'Et' en els manuscrits perquè en queda algun rastre en les edicions impresaes. Es mantenen les variants 'i' / 'j', 'u' / 'v', els accENTS i les abreviatures en l'aparell crític (la més comuna ';' en lloc de '—que' l'enclític, en un cas q^c). Pel que fa a les possibles errates, si es corregeixen, l'original consta a l'aparell crític.

Respecte dels termes grecs, s'han usat fonts tipogràfiques actuals. Són molt poques les paraules gregues usades per Hobbes i les variacions del text són ben segur degudes a les tipografies. En un cas, el text d'ambdues edicions usa dues tipografies per a la lletra β.

En l'edició d'Amsterdam la numeració apareixia a partir de la pàgina 5, amb el capítol primer. La paginació es proporciona al marge indicant-ne l'edició: en cursiva de la pàgina 1 a la 4 perquè no estaven numerades en l'edició d'Amsterdam; de l'edició de Londres es posen en nombres romans les pàgines anteriors a la primera numerada (amb el número 1, corresponent a la primera pàgina del primer capítol). Quan alguna paraula queda tallada pel canvi de pàgina, aleshores es marca '/' en el lloc on hi ha la partició i després de la paraula es posa el nombre de la pàgina.

En l'edició de Londres els títols dels capítols estan en un cos de lletra més gran i sense cursiva. En la d'Amsterdam, estan en cursiva i en el mateix cos de lletra que el text. L'índex dels apartats, que es presenta després del títol de cada capítol, està en cursiva en totes dues edicions (en una mida més petita en el manuscrit). Es dóna el cas que la numeració dels apartats presenta seriosos defectes perquè n'hi ha sense numerar o bé amb la numeració errònia o mal situada. En tots aquests casos hem intervenint introduint entre claudàtors la numeració adequada i suprimint les errònies. Cal indicar que es tria la lectura d'A (eventualment, D) quan coincideix amb la majoria de lectures del mateix terme en B o perquè en hi ha un error i la lectura triada és la correcta.

§6/ Pel que fa a les remissions a d'altres parts del text, a d'altres obres de Hobbes o a d'altres obres en general, cal fer algunes precisions. Les referències internes al *De Homine* presenten problemes perquè delaten un procés d'elaboració dilatat del qual no ha fet una revisió final prou acurada. És per això que vàries remissions es fan al capítol primer quan de fet ho són al segon (que era, en el primer estadi d'elaboració, el primer capítol del tractament d'òptica), o bé es confonen la numeració dels apartats o dels corol·laris. En aquesta edició aquests errors es corregeixen però fent constar en l'aparell el text de les edicions. Pel que fa a la resta d'obres pròpies, Hobbes només es refereix al *De Corpore* i el que s'ha procurat és contrastar la citació i, si és el cas, completar-la.

Sobre les fonts que Hobbes va poder usar per a l'elaboració dels seus treballs, la seva discussió queda per a l'estudi que acompañarà la nostra traducció. En l'edició s'ha corregit en el text la referència, si estava errada, amb una mínima intervenció sempre consignada en l'aparell crític, i es procura donar la referència completa en les notes d'edició. El que ara es pot dir és que Hobbes fa un treball de simplificació de les fonts, que es poden recuperar via textos anteriors (especialment *A Minute*, però també *De Corpore*) i procura, en general, no citar-les (especialment les referències a Descartes). Les poques obres que se citen en el text són d'una banda, la Bíblia, tant en el primer capítol, dedicat a l'origen del món, com en el capítol dedicat específicament a la religió. No sabem del cert quina versió o versions usava Hobbes i sembla que sovint citi de memòria i de vegades sense massa cura. Per a la nostra edició s'han usat com a contrast l'edició *Vulgata* de 1599 i l'*Authorized Version* de 1611. En el primer capítol també se cita Diodor Sícul, de qui s'obté bona part del contingut. En els capítols d'òptica apareixen referències a Mydorge, Niceron i Gassendi, que s'expliquen per diferents raons: les de Mydorge perquè pertanyen als darrers estudis que Hobbes ha incorporat en les seves reflexions, concretament sobre les còniques, i les de Niceron i Gassendi perquè proven la seva implicació personal en el cercle de Mersenne i aquells amb qui es discutí d'òptica, no en va Mersenne havia publicat, com a part del seu *Universae geometriae synopsis* (1644), el que es coneix com a *Tractatus Opticus I* de Hobbes. Les possibles referències implícites a d'altres obres, com per exemple quan a XI.2 Hobbes escriu «*scire est posse*», que és una formulació que recorda sens dubte a Bacon, però que no necessàriament és una citació, seran també objecte de comentari a l'edició de la traducció.

§7/ Mentre que l'edició de Londres de 1658 presentava un text vacil·lant pel que fa a la puntuació, l'ortografia o les fòrmules de contracció, el text d'Amsterdam de 1668, en canvi, és molt més homogeni en qüestions ortotipogràfiques. L'edició d'Amsterdam incorpora moltes a esmenes d'estil degudes en bona part als operaris i correctors de la casa Blaeu. Cal advertir, però, que l'extremada fidelitat per part de l'edició d'Amsterdam al text de l'edició de Londres fa que es copiïn també molts errors d'aquella primera edició (com ara les referències internes equivocades o la falta de numeració d'alguns paràgrafs), proporcionant un text més «net» però no prou corregit. Si bé s'havia considerat en general que Hobbes no hi havia intervenit gaire²⁸, sembla difícil descartar que els materials enviats a l'editor a través de Sorbière, com consta a partir de la correspondència de Hobbes, no continguessin, pel que fa al

²⁸ Noel Malcolm no considerava que Hobbes hi hagués intervenit significativament, i aquest mateix argument l'havia usat Warrender per a no considerar entre les autoritats per a l'edició del *De Cive* l'edició de les *Opera Omnia*. Cf. N. Malcolm, «The Printing and Editing of Hobbes's *De Corpore*: A Review of Karl Schumann's Edition», *Rivista di storia della filosofia*, 2004, 1: 329-357.

De Homine, esmenes o indicacions de l'autor. Podria dubtar-se, per exemple, si és de Hobbes l'esmena de canviar ‘propiore’ per ‘remotiore’ en l'índex del capítol VIII, però cal atribuir-li el passatge que s'incorpora al text (V.2) i la supressió de dos breus passatges en referència als teòlegs i als sacerdots que apareixen en la primera edició i que són remoguts en la segona (cf. XI.2 i XIV.13). Que siguin dues exclusions relacionades disminueix la probabilitat que es tracti d'una supressió accidental i permet pensar que fos obra de Hobbes mateix, sobretot perquè coincideix amb el que Hobbes va fer també en l'edició llatina del *Leviathan*, que va preparar personalment per al tercer volum de l'edició de les obres completes, quan evita traduir expressions agres, com ara al final del capítol XII, quan en anglès incloïa també els preveres reformats entre aquells «unpleasing Priests» als que atribuïa «all the changes of Religion»²⁹.

Hem preferit, doncs, com a text base l'edició del *De Homine* continguda en les *Opera philosophica qua latine scripsit omnia. Ante quidem per partes, nunc autem, post cognitas omnium objectiones, conjunctim & accuratiūs edita*, publicada a Amsterdam el 1668 a l'impressor Blaeu, a l'hora de fixar el text, sense perdre, però, cap detall de la primera edició, ni tampoc dels manuscrit fragmentari conservat. Les raons per a no regularitzar el text i presentar-lo lliure de vacil·lacions i amb llatí més acurat, són vàries. Per una banda, aquesta tasca ja la va fer Molesworth al segle XIX, però els avantatges que presenta el seu procedir són inferiors als inconvenients³⁰. A més, que l'edició del 1668 del *De Homine* no tingui fe d'errates, com sí que té el volum dedicat al *Leviathan* pot entendre's com que Hobbes va poder incloure en les proves les esmenes que considerava oportunes, a diferència del *Leviathan* que només va poder fer notar les errates amb pàgines ja impresaes i abans d'enquadernar.

Per altra banda, mantenir el màxim respecte pel text i consignar les variants de les edicions i del manuscrit permet, per exemple, plantejar si les variants responen a estadis diferents dels originals o a tipògrafs diferents. Finalment, en la mesura que Hobbes no donava gaire importància als detalls d'ordre material d'impressió, no sembla tampoc possible construir una edició acurada sense disposar dels criteris que Hobbes hauria avalat.

§8/ Les diferències més importants entre les dues edicions impresaes del *De Homine* afecten a una addició i a dues supressions. L'addició de text es produeix en el capítol V, concretament al final de l'apartat 2 i correspon a una demostració geomètrica que fa referència a la figura 2. Es tracta clarament d'un oblit en el desplegament de la qüestió de la reflexió sobre els miralls plans perquè sense aquest fragment demostratiu l'apartat es quedava en l'edició de Londres en una pobra exposició. Altra raó sembla ser la que es pot donar sobre les supressions. Aquestes afecten dos fragments molt breus, però especialment significatius. És per la seva concordança i significació, a més de ser coherent la seva supressió amb algunes altres que Hobbes va realitzar en segones edicions de les seves obres, i especialment en el *Leviathan* llatí, que considerem que són supressions de la mà de Hobbes i no pas dels editors Blaeu. D'entrada, cal recordar l'excessiva fidelitat de l'edició d'Amsterdam respecte de la de Londres. Si sempre pot haver lloc a una supressió accidental, la probabilitat que es doni dues vegades i, precisament sobre dos fragments separats i que tracten del mateix sembla molt reduïda. El

²⁹ Cf. Hobbes, *Leviathan*, edited by Noel Malcolm, Clarendon Press, Oxford, vol. I, p. 175sq.

³⁰ Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, vol II, Londini: apud Joannem Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, MDCCXXXIX.

primer fragment («eosdemque celebres Theologos») apareix a l'apartat 2 del capítol XI i el segon a la darrera línia de l'apartat 13 del capítol XIV («Bene se habet, quod similes eorum non sunt Sacerdotes nostri»). La primera supressió s'esdevé en el context de la discussió sobre la llibertat, sobre la qual precisament Hobbes havia protagonitzat una encesa polèmica amb el bisbe Bramhall. La segona, forma part de l'apartat on la crítica als costums dels sacerdots és més punyent, fent-ne causa dels canvis de religió. Malgrat que la frase sembla exculpatòria per als sacerdots contemporanis, la lectura irònica de la mateixa era prou evident. Resulta, així, que entre la segona edició fa més suau l'expressió crítica de Hobbes respecte de l'estament religiós. Fos per una millor acomodació al seu medi immediat per tal d'evitar irritacions innecessàries, o fos per una relaxació de la seva posició crítica, en tot cas, prenem aquestes supressions, i l'addició que hem comentat, com obra de Hobbes, de manera que reforcen la tria de l'edició d'Amsterdam com l'edició sobre la que construir aquesta edició.

§9/ Haurà resultat finalment que els criteris per a editar les tres seccions dels *Elements de filosofia* de Hobbes hauran seguit també criteris diferents. Tampoc no és d'estranyar perquè les circumstàncies d'edició de cada una d'aquests seccions va ser ben diferent per a Hobbes, com pot veure's en les molt documentades edicions del *De Cive* de Howard Warrender i del *De Corpore* de Karl Schumann. Aquestes dues edicions crítiques són també mostra de com les vicissituds de la recerca va portar als respectius editors a prendre decisions que acabarien donant criteris contraposats. L'edició del *De Homine* no pretén omplir el precipici que hi ha entre les dues, però apareixent en la col·lecció que apareix, ha d'advertir que es reconeix que el sentit d'una edició d'aquest tipus no és establir el text més perfecte possible que l'autor hagués publicat, sinó donar els instruments suficients als estudiosos perquè pugui, en una sola obra, disposar de tota la informació que pugui ser rellevant respecte de les edicions publicades en vida de l'autor i dels manuscrits que estan a l'abast. Una nova edició del *De Homine* el situa en el sistema hobbesià tal com ell el va concebre, no en va n'era la part central. Té tot el sentit, doncs, una edició separada, sense que això vulgui dir, ans al contrari, que no hagi de ser de profit, una edició conjunta de tots els textos òptics de Hobbes³¹.

³¹ Aquest text s'inscriu en els treballs del grup de recerca 2014SGR507: «EIDOS: platonisme i modernitat» i del Proyecto I+D Ministerio de Economía y Competitividad FFI2013-46339-P.

Pensar más allá de lo extenso

Una interpretación del pensar *sub specie aeternitatis* como disposición existencial fundamental en la filosofía de Baruch Spinoza

Julio Alejandro CARREÑO GUILLÉN

Universidad de La Laguna

El pensar *sub specie aeternitatis* como disposición existencial fundamental en la filosofía de Baruch Spinoza

Desde muy diversas perspectivas ha sido interpretado el pensamiento de Baruch Spinoza, tanto en el contexto intelectual de su época como en el actual, resultando llamativo para cualquier lector de su filosofía de hoy en día la sorprendente antelación con que expuso muchas de sus más conocidas propuestas filosóficas, en concreto aquellas férreamente vinculadas a *lo ético*. Inaudito y controvertido ya en el siglo XVII, su pensamiento no pasó desapercibido para sus coetáneos al igual que no lo hace en la actualidad; caracterizado como *antimoderno* por Antonio Negri¹, Spinoza pretende con su reflexión dar forma a una nueva ética que asegure la liberación humana y, por lo tanto, haga factible cierta forma de plenitud, entendida ésta a modo de posibilidad inmanente y no trascendente. Y todo ello desde una posición ajena y contraria a los postulados modernos predominantes en el siglo XVII. La ética ontológica spinozista supone un reto para la modernidad en tanto que perspectiva vital que cuestiona la propia ontología moderna, llegando hasta nuestros días como alternativa no sólo

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

ante tal forma de pensamiento sino también como opción entre diversas perspectivas filosóficas contemporáneas. Con la intención de despejar toda posible confusión a posteriori y asentar el discurso teórico que conforma este trabajo, creo conveniente señalar uno de los aspectos más significativos en el seno del pensamiento de Spinoza, traído aquí como elemento determinante para poder desarrollar las pertinentes explicaciones respecto al pensar *sub specie aeternitatis* y su tentativa de recuperación de la máxima tranquilidad de ánimo o *acquiescentia*. Perfilando los puntos de interés del itinerario discursivo de Spinoza, se debe prestar atención a la forma en la que nos precisa a aludir al concepto de Dios. Como todo lector de la obra de Spinoza sabe, este término comparte su significado con otros vocablos quizás más acordes al léxico del pensador del siglo XVII, siendo Sustancia o Naturaleza² términos que pueden ser asumidos como sinónimos de aquél. Pensar *sub specie aeternitatis*, con la tentativa de alcanzar aquella *acquiescentia*, implica un saber, un conocimiento y asunción de la Naturaleza³ como entidad omnipresente y omnipotente que *somos*. Epistemológicamente inabarcable e imposible de acotar desde la finitud que nos caracteriza, la Naturaleza o Sustancia infinita sí puede ser *intuible*, si se sigue el discurso spinozista manteniendo el rumbo en el progresivo avance en los géneros de conocimiento. Desmarcándose de pesimismos antropológicos de toda índole, Spinoza celebra el potencial que detenta el modo humano para fundirse en/con “(...) aquel ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza”⁴, siempre y cuando se procure para sí mismo el progreso inmanente en los mentados géneros; en la *Ética* no hay posibilidad alguna de liberación del y para el ser humano que no esté vinculada a la inmanencia. Experimentarnos a nosotros plenamente como modo humano nos brindará el conocimiento de los *infinitos atributos infinitos* de los que, en tanto que seres humanos, podemos disponer, tal y como indica Spinoza en el Escolio de la Proposición XXI del Libro II: “(...), la mente y el cuerpo son uno y el mismo individuo, que se concibe ora bajo el atributo del pensamiento ora bajo el atributo de la extensión.”⁵ La ardua tarea de mediar en el mundo con las cosas del mundo exige al pensar *sub specie aeternitatis* una responsabilidad para consigo mismo, en aras de la consecución del género de conocimiento supremo, siendo necesario para ello que desde su finitud *modal* pueda intuir la Sustancia. Dado que de entre los infinitos modos posibles es del modo humano del que en la *Ética* se da cuenta, puede plantearse una nueva forma de interpretar el fundamento de la obra, modificando levemente la perspectiva interpretativa según la cual la ética ontológica, desplegada desde el Libro I hasta el V, podría asumirse como ética antropológica. Ahora, avanzando desde su condición modal, el ser humano pasa a conocer de forma *eudaimonista*, es decir, conoce de forma que el afecto implícito en dicho conocimiento repercute en la totalidad de su ser. Alcanzada la *acquiescentia* es cuando será reconducida la perspectiva antropológica hacia la ontológica, y todo ello gracias al conocimiento intuitivo de la Sustancia, que sólo puede darse en el tercero de los géneros. Puesto que “cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser”⁶ y que “el *conato*⁷ con el que cada

² Empleando este término para aludir al concepto de Dios, Spinoza no solamente se muestra coherente con su propio pensamiento, sino que además elimina radicalmente la posibilidad de cualquier lectura en clave teológica de su obra, distanciándose simultáneamente del cartesianismo.

³ Para Spinoza existen dos formas esenciales de Naturaleza, la *Natura naturans* (*Naturaleza naturante*) y la *Natura naturata* (*Naturaleza naturada*), siendo la primera de ellas la que concede el rasgo ontológico a su ética.

⁴ E, IV, pro. (d).

⁵ E, II, pr. 21 sch.

⁶ E, III, pr. 6.

⁷ Cursivas mías. Spinoza recupera la noción de *conatus* empleada por Galileo Galilei. Dicha noción alude a la

cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es más que la esencia actual de la misma”⁸, el conocimiento eudaimonista será lo que favorezca el avance a través de los géneros de conocimiento. El avance inmanente puede ser posible, pero por ello no se debe obviar el género que queda superado. En cierto sentido, el tercer género de conocimiento es deudor tanto del segundo como del primero, en el que la afección de la alegría puede ser correctamente estimulada y potenciada gracias a la *imaginatio*. La imaginación, rasgo característico del primer género de conocimiento, no sólo acontece en éste sino que también tiene lugar en el segundo, sirviendo de elemento capacitado para “ordenar y concatenar correctamente las afecciones del cuerpo”⁹. Antes de adentrarme en las necesarias explicaciones acerca de los diferentes géneros, creo conveniente advertir que todo este proceso, genérico e inmanente, tiene como sustento aquellos atributos característicos del modo humano. Extensión y pensamiento, o lo que es lo mismo, cuerpo y mente, evolucionan a la par; no hay posibilidad en la propuesta spinozista de disolver la interrelación entre ambos ya que no hay forma de separar las ideas de la mente de los afectos del cuerpo, tal y como puede comprobarse si se acude a la Demostración de la Proposición XXVI del Libro II, en la que Spinoza afirma que “en la medida en que el cuerpo humano es de alguna manera afectado por algún cuerpo exterior, también la mente percibe el cuerpo exterior.”¹⁰

A pesar de la importancia del tercer género de conocimiento para este trabajo, los dos géneros precedentes necesitan ser expuestos con el fin de visualizar correctamente el progreso inmanente recientemente mentado. He de puntualizar que dicha evolución no implica un abandono absoluto del género que se deja atrás. El modo humano, en su esfuerzo por perseverar en su ser, no avanza en un esquema que podría representarse de forma 1º / 2º / 3º, en el que cada género es independiente e infranqueable; el modo humano discurre en la inmanencia siguiendo un esquema configurado tal que 1 > 2 > 3, en el que cada estadio cognitivo es *permeable*, es decir, cada género de conocimiento detenta, potencialmente, al que le sigue. Spinoza *dixit*:

(...) resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: 1º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento; y por eso he solidamente calificar tales percepciones de conocimiento por experiencia vaga. 2º) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas. A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*. 3º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a este le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género. Además de estos dos géneros de conocimiento existe, (...), un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.¹¹

idea de movimiento y reposo de los cuerpos y está vinculada, en última instancia, a la autoconservación de los mismos. El pensador neerlandés se sirve de esta idea galileana y la sitúa en su *Ética*, ya que es aplicable, según su criterio, al ser humano entendido como modo finito.

⁸ E, III, pr. 7.

⁹ E, V, pr. 10 sch. (a).

¹⁰ E, II, pr. 26 dem.

¹¹ E, II, pr. 40 sch. II (a).

El ser humano llegado al mundo es caracterizado en el discurso spinozista como modo *carente*, como entidad finita necesitada de *affectos*¹², siendo causas externas a él las que generarían tales afecciones. En este primer género de conocimiento el modo humano, en cierto sentido, no es responsable de ninguna de sus acciones (aunque en ocasiones crea serlo), mostrándose como ser pasivo, pleno de *experiencias vagas*; aquí, la naturaleza de las ideas generadas por dichas afecciones es *confusa*, tal y como puede leerse en el Escolio de la Proposición XXIX del Libro II: “(...) la mente no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan solo confuso, siempre que percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada exteriormente, por el choque fortuito de las cosas, a contemplar esto o aquello, y no siempre que es determinada internamente, a saber, porque contempla muchas cosas a la vez, a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones.”¹³

El modo humano, en tanto que ser pasivo, experimenta todo tipo de emociones *primarias* sin saber la causa que las ha provocado, lo que fomenta, en última instancia, cierto grado de dependencia ingenua de tales emociones. Entendidas como pasiones en este primer género de conocimiento, las mentadas emociones juegan un papel fundamental en el progreso inmanente del modo humano, siendo clasificadas de manera sistemática por Spinoza en dos formas totalmente antagónicas, pasiones alegres y pasiones tristes. Saber distinguir las unas de las otras es crucial en el proyecto ético spinozista, ya que unas harán del modo humano una entidad más perfecta. En palabras del propio Spinoza: “(...) la mente puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. En lo sucesivo entenderé, pues, por *alegría* la pasión por la que la mente pasa a una perfección mayor; por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor.”¹⁴

Teniendo en cuenta el potencial obnubilador que posee toda religión, superstición y demás formas de pensamiento *depotenciador*, inocular en el modo humano la conciencia de que puede ser *causa sui*, de que puede abandonar su estado de pasividad pasional para abrazar una nueva forma de estar en el mundo, es tarea compleja pero no imposible, si seguimos el discurso spinozista desplegado en la *Ética*. Si partimos de la idea de que la externalidad de las causas de lo que pudiese afectar al modo humano es lo que promueve la formación de ideas confusas, las cuales condicionan las ideas del modo humano inscrito en la pasividad incapacitándole para poder discernir entre qué ideas son proclives a su progreso genérico, el ser humano deberá situarse en su propio centro, siendo origen de *sus* causas. Dado que en nuestro ser va la autoconservación y “puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza”¹⁵, todo apunta en la ética spinozista a que tales pasiones mutan, convirtiéndose en acciones gracias al conocimiento de las repercusiones que tienen las pasiones alegres en el modo humano. Ser consciente de las implicaciones que pueden derivarse de la alegría es ser consciente de nuestra propia *potentia*; asumiendo esto, el modo humano toma conciencia, valga la redundancia, de sí mismo como entidad desde la cual se inicia toda acción que

¹² El concepto de *affectus* es fundamental en el sistema filosófico spinozista. Alude, directamente, a toda afección del cuerpo que provoca un aumento o una disminución de la potencia de actuar de dicho cuerpo y, por ende, de la idea generada por tal afección.

¹³ E, II, pr. 29 sch.

¹⁴ E, III, pr. 11 sch. (a).

¹⁵ E, IV, pr. 28 sch. (b).

pudiese afectarle. Una vez percibida la experiencia beneficiosa de la pasión alegre por su propio ser, el modo humano pasa a estar capacitado para comprender lo que Spinoza denomina *nociones comunes*¹⁶. Podría decirse que, en este instante progresivo, queda fijada una pauta interna en la disposición reflexiva del ser humano que le permite reconocer qué le es común a su propia naturaleza de forma individual y, por ende, a la naturaleza del modo humano en general. Esto nos sitúa en un punto en el que puede deducirse fácilmente que la transición del primer al segundo género de conocimiento implica un tránsito colectivo¹⁷. Asumido todo ello, el modo humano, capacitado para reconocer las ideas confusas, y por lo tanto inconvenientes, medita toda acción e idea desde una nueva forma de estar fijada por el concepto de *fortaleza*. Ahora: “Todas las acciones que se siguen de los afectos que se refieren a la mente en cuanto que entiende, las refiero a la fortaleza, que yo divido en firmeza y generosidad. Pues por *firmeza* entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por *generosidad*, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad.”¹⁸

Esta fortaleza interiorizada por el modo humano, esta *fortitudo animi*, siguiendo la voz latina, podría reconocerse en este momento como la “virtud representativa del ejercicio de la libertad”¹⁹, en la que la acción racional que el modo humano inicia, tanto para consigo mismo como para otro modo, queda plenamente optimizada gracias a la mentada fortaleza. Inserto en el progreso inmanente y reincidiendo en su propio *conatus*, todo ser ocupa en este instante un lugar en el origen de la acción gracias a cierta forma de medida o cautela que hace que, de forma clara y distinta, pueda reconocer la alegría, tan próxima como beneficiosa para su propia naturaleza.

El itinerario descrito por el modo humano durante el progresivo avance en los géneros de conocimiento provoca, en cierta medida, que nos preguntemos por el sentido de la consecución del género supremo, ya que en este estadio cognitivo, en el que la acción racional y las nociones comunes hacen acto de presencia, parece que el modo humano alcanza su plenitud y máxima libertad. Anticipándome a posibles interpretaciones de corte metafísico o místico, he de decir que el logro del tercer género de conocimiento no implica ninguna suerte de conocimiento trascendental. Anunciado ya en el Escolio II (a) de la Proposición XL del Libro II, el género de conocimiento supremo queda asimilado como *ciencia intuitiva* y no viene a representar otra cosa que la simple consecuencia lógica del progreso inmanente de todo modo humano. Salvando la complejidad que detenta tanto ofrecer una explicación más profunda sobre el controvertido paso del segundo al tercer género de conocimiento como desarrollar una exposición más amplia de la significancia de este último en el *corpus*

¹⁶ Las *nociones comunes*, entendidas en el marco de la filosofía spinozista como una suerte de posibilidad fenomenológica, dotan al modo humano de la capacidad de discernir entre lo alegre y lo triste, calificando simultáneamente toda acción puesta en práctica por dicho modo como *racional*. En este tránsito entre el primer y segundo género de conocimiento la razón adjetiva toda acción, concediendo así la suficiente potestad a las nociones comunes como para poder asegurar el progreso desde el género primario al secundario.

¹⁷ Esta aplicación de lo individual sobre el común de los seres constituyentes de una comunidad, podría ser el preámbulo introductorio a la vertiente política de la filosofía spinozista. La idea de *comunidad democrática*, desarrollada y expuesta en el *Tratado teológico-político*, no es más que la manifestación político-social de algo que le es propio al modo humano, según Spinoza.

¹⁸ E, III, pr. 49 sch. (a).

¹⁹ Hernández Pedrero, Vicente, «*Fortitudo animi*. Sobre la presencia del otro en la ética de la inmanencia» en *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna. San Cristóbal de La Laguna, 2012. pp. 51-59.

filosófico spinozista, sí creo necesario apuntar algunas nociones constituyentes del último género, fundamentales para poder exponer la explicación del tema que me ocupa. Obviando aquellas explicaciones por innecesarias, el modo humano, entendido como realidad finita ubicada en el tercer género de conocimiento, parece estar capacitado para intuir la Sustancia infinita; el proyecto eudaimónico que subyace a la progresiva sucesión de géneros de conocimiento culmina en el *amor Dei intellectualis*, instante en el que cada modo, habiendo intuido aquella Sustancia, participa de la “mayor alegría que puede darse” y, por lo tanto, de la “mayor tranquilidad de la mente”²⁰ que pudiera experimentar. Aquí, lo que supone e implica la potencialidad del pensar *sub specie aeternitatis* rebasa lo temporal y durable para abrazar lo *eterno*; ahora “sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos.”²¹ El potencial del modo humano, entendido como finitud inmanente, eclosiona por completo en el momento en el que concibe su cuerpo en su esencia, formando parte de la extensión finita vinculada a una forma de pensamiento infinita. La mente, proyectada desde el tercer género de conocimiento “cuya mayor parte es eterna”²², se muestra capacitada para crear y asumir un sentimiento que, en vida del cuerpo, hace que la *idea de la idea* de la mente, es decir, “la forma de la idea, en cuanto que ésta es considerada como un modo de pensar, sin relación al objeto”²³, pueda adoptar la forma de pensar eterna. Pensar desde lo finito bajo cierta forma de eternidad amplía al máximo las posibilidades de autorrealización del modo humano. Las implicaciones y suposiciones del pensar *sub specie aeternitatis* superan la propia finitud del cuerpo que *lo* acoge, transgreden lo temporal y/o durable, situándose en un plano caracterizado fundamentalmente por la *atemporalidad*. Del conocimiento abstracto de la razón, característico del segundo género de conocimiento, se llega a un tipo de conocimiento específico del tercer género, el conocimiento de las *cosas singulares*, el cual nos permite en última instancia superar el miedo a la idea de la muerte.

Con la exposición de esta peculiar forma de conocimiento, Spinoza subvierte las *limitantes* propiedades de todo modo humano adjudicadas por el pensamiento religioso. La idea de la posibilidad de la existencia de un alma inmortal está totalmente excluida de la filosofía spinozista; posibilidad que, si se sigue el discurso del pensador holandés, comienza a fraguarse en el temor ante la idea de la desaparición del cuerpo, dada su propia finitud. En el discurso de Spinoza, la finitud del cuerpo no supone ningún tipo de impedimento para poder alcanzar la mayor tranquilidad de la mente y, por ende, poder diluir el temor ante la idea de la muerte ya que “quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna.”²⁴ En vida del cuerpo, de una extensión finita cualificada para muchísimas cosas, la mente está capacitada como para poner en práctica el pensar *sub specie aeternitatis*, forma de pensamiento spinozista que permite al modo humano ser partícipe de la esencia de *aquella* Sustancia mediante la intuición de la misma. La limitación temporal, fijada por la duración de lo extenso, se interpreta por tanto como espacio de tiempo en el que el modo humano despliega su potencia hasta *pensar* la eternidad, hasta experimentar el *amor Dei intellectualis* y con ello la *acquiescentia*: “El amor intelectual de Dios, que surge del tercer género de conocimiento, es eterno.”²⁵ Por otra parte, como del tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse, se sigue que la mente humana

²⁰ E, V, pr. 32 dem.

²¹ E, V, pr. 23 sch.

²² E, V, pr. 39.

²³ E, II, pr. 21, sch.

²⁴ E, V, pr. 39.

²⁵ E, V, pr. 23.

puede ser de tal naturaleza que aquello que hemos mostrado que perece con el cuerpo, no tenga importancia alguna en proporción a aquello que de ella permanece.”²⁶

Expuestas someramente las principales características de cada uno de los géneros de conocimiento, en función de los intereses de la temática de este escrito, creo oportuno rescatar para finalizar la lectura que de la *Ética* hace Antonio Negri, y en concreto aquella que se centra principalmente en el Libro V de dicha obra. La caracterización que Negri realiza del pensamiento spinozista adjetivándolo como subversivo es fundamental, si lo que se pretende es percibir el impacto que supuso, y supone, la aparición de la obra de Spinoza en su conjunto. La interpretación del pensador italiano conveniente para este escrito puede encontrarse en *Spinoza subversivo*, en concreto en alguno de los capítulos que constituyen dicha obra y en los que aborda conceptos aquí tratados. Es en «Democracia y eternidad en Spinoza. Metamorfosis de los cuerpos y de la *multitudo*», capítulo VII de la citada obra de Negri, el lugar en el que el pensar *sub specie aeternitatis* hace acto de presencia, junto a las *nociones comunes* y al *amor Dei Intellectualis*, característicos del segundo y del tercer género de conocimiento respectivamente. La lectura en clave política que Negri despliega en este capítulo da cuenta del potencial que detenta el modo humano para autorrealizarse, en tanto que extensión finita, en el devenir inmanente de los géneros de conocimiento. Desmarcándose de sus primeras interpretaciones²⁷ de la *Ética*, Negri modifica su postura pasando a entender como posible el hermanamiento entre ideas irreconciliables en un principio. Ahora: “La idea de democracia y la de eternidad se tocan, se contienen la una a la otra, se cruzan, en definitiva, en la metamorfosis de los cuerpos y de la *multitudo*. El materialismo se practica en torno a un tema incongruo: el «devenir eternos».”²⁸

La imbricación de ambas dimensiones, a saber, la colectiva y la individual, aunque cuestionable²⁹, parece darse a la perfección tanto desde una valoración cuantitativa como desde una cualitativa si seguimos a Negri en su autocrítica. El proyecto democrático spinozista, fundado en las premisas expuestas en la *Ética* y explicitado en el *Tratado político* y en el *Tratado teológico-político*, representa ahora la mejor forma de gobierno posible para que el modo humano pueda desarrollar plenamente su potencia, como elemento constituyente de la “forma más perfecta de socialización política.”³⁰ Recordando la definición spinozista de democracia como *omnio absolutum imperium*, Negri rescata la figura de pensamiento *sub specie aeternitatis*, situándola en un punto en el que la praxis de lo absoluto, si tenemos en cuenta la definición de democracia de Spinoza indicada recientemente, y el pensamiento de lo eterno, confluyen en un mismo lugar y un mismo tiempo. Con esta adaptación de ambos contextos, la eternidad se percibe entonces como guía, como referente vital que determina el pensar que aspira al absoluto ideal. Desde la perspectiva de la temática aquí tratada resulta fundamental señalar la concatenación de Proposiciones que Negri emplea para argumentar qué implicaciones y suposiciones afectan al pensar *sub specie aeternitatis*, en concreto

²⁶ E, V, pr. 38 sch.

²⁷ Véase Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Traducción de Gerardo de Pablo. Editorial Anthropos (en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México). Barcelona, 1993.

²⁸ Negri, Antonio, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. pp. 128-129.

²⁹ Depositar toda la confianza en el compromiso ético latente en este modelo democrático, interpretado aquí como manifestación colectiva de potencia, puede resultar arriesgado, en vista de la posible merma que podría sufrir el conocimiento del modo humano a título individual.

³⁰ Ibídem. p. 130.

aquellas que vinculan eternidad con la superación de la idea de la muerte. El modo humano partícipe del tercer género e inserto en la sociedad democrática spinozista, eleva a eterno aquellas *nociónes comunes* haciendo de la *praxis* un acto eterno en sí. Si tenemos esto en cuenta partiendo de lo que Spinoza anuncia en la Proposición LXI del Libro IV, es decir, que “el deseo que surge de la razón, no puede tener exceso”³¹, la *cupiditas* spinozista disuelve con su incesante impulso el temor ante la idea de la muerte. Todo apunta a que el pensar bajo una especie de eternidad garantiza la liberación del modo humano en muchos sentidos. En palabras de Negri: “La experiencia de la muerte como experiencia de un absoluto límite negativo da un relieve de eternidad al movimiento del deseo; y esta luz de eternidad se refleja en el movimiento de socialización política, en la democracia, como horizonte de la *multitudo*, contra el conjunto de todas las resistencias y los obstáculos que la soledad, la guerra y el poder oponen al deseo de comunidad.”³² Desaparecido el temor ante la idea de la muerte, como implicación del pensamiento que ya es eterno, la libertad queda desvelada como *devenir eternos*, tal y como apunta el pensador italiano. Ahora bien, es necesario puntualizar que experimentar la muerte o asumir la idea de la misma son cuestiones fácticamente diferentes, por lo que tener claro en qué consiste cada una de ellas es crucial para esclarecer el propósito de Negri respecto a la propuesta ética spinozista. Recordemos aquella aclaración realizada anteriormente respecto a la duración de lo extenso: el cuerpo perece, se percibe de forma clara y distinta sin duda alguna, pero ello no implica que el pensamiento también lo haga. Spinoza *dixit*: “Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que ellos son sin duda conscientes de la eternidad de su mente; pero que la confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación, o sea, a la memoria que permanece después de la muerte.”³³

Siguiendo ahora la terminología de Negri, la *metamorfosis* que implica la muerte limita toda pulsión de la *cupiditas*, culminando en la total *destrucción* de lo extenso, pero esto no conlleva que la idea que se pueda tener de la desaparición absoluta del cuerpo condicione el pensar del modo. La posibilidad de la existencia de un alma inmortal quedaría abierta gracias al temor al cese vital de lo extenso, lo que limitaría en última instancia el desarrollo potencial del modo humano; la negación de la existencia de un alma inmortal sitúa en la finitud del modo su propia posibilidad de expansión gracias al pensamiento que lo acompaña, siempre y cuando dicho modo se adhiera a la “idea de una metamorfosis positiva, expresada únicamente por la alegría que no puede tener exceso.”³⁴

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

³¹ E, IV, pr. 61.

³² Negri, Antonio, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. p. 132.

³³ E, V, pr. 34 sch.

³⁴ Negri, Antonio, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. p. 134.

del propio ser de todo modo, persistencia que en la experiencia de la praxis constitutiva, amparada en el género de conocimiento supremo, sirve como fundamento de lo eterno.

Secundando lo advertido por Negri, no cabe duda de que los conceptos manejados durante el desarrollo de este escrito se prestan fácilmente a ambiguas interpretaciones, sobre todo el de eternidad, tan cercano al de inmortalidad, conceptualmente hablando. Aun así, y ahora también con Negri, la “alusión a una metamorfosis de lo eterno de la materialidad existencial resulta irresistible.”³⁵ Abrazar la eternidad desde la finitud impuesta por lo durable, y por lo tanto limitada por el tiempo, sólo será posible en un devenir eterno, es decir, en una consecución de un pensamiento atemporal procurado bajo una especie de eternidad, el cual confiere al modo un *estar* al margen de lo durable.

(...), aunque no recordemos que hemos existido antes del cuerpo, sentimos, no obstante, que nuestra mente, en cuanto que implica la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es eterna y que esta existencia suya no se puede definir por el tiempo o explicar por la duración. Así, pues, sólo puede decirse que nuestra mente dura y que su existencia es definida por cierto tiempo, en cuanto que implica la existencia actual del cuerpo, y sólo en ese sentido tiene el poder de determinar la existencia de las cosas por el tiempo y de concebirlas bajo la duración.³⁶

Bibliografía

Benito Olalla, Pilar (2015), *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

Hernández Pedrero, Vicente (2012), *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, San Cristóbal de La Laguna.

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

Negri, Antonio (2000), *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. Traducción y edición de Raúl Sánchez Cedillo, Ediciones Akal, Madrid.

Spinoza, Baruch (2009), *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción de Atilano Domínguez Basalo. 3^a ed. Editorial Trotta, Madrid.

Spinoza, Baruch (1990), *Tratado breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid.

Spinoza, Baruch (1986), *Tratado teológico-político*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid.

³⁵ Ibídem. p. 137.

³⁶ E, V, pr. 23 sch.

La imposibilidad (biográfica y ontológica) de hallar en la filosofía de Friedrich Nietzsche elementos para un pensamiento político de signo emancipador

Jorge POLO BLANCO

Universidad Técnica del Norte (República del Ecuador)

Introducción

Trataremos de mostrar que la filosofía de Nietzsche, contrariamente a lo que se ha sostenido en demasiadas ocasiones, es antes que cualquier otra cosa una filosofía eminentemente *política*. Pero, y en esto también intentaremos contravenir ciertas lecturas casi hegemónicas durante las últimas décadas, nuestra propuesta se fundamentará en la imposibilidad de hallar en el pensamiento nietzscheano elementos teóricos capaces de sustentar un pensamiento político de signo emancipador. Para ello, impugnaremos todas las “lecturas expurgatorias” que han pretendido ignorar al Nietzsche concreto y viviente, un pensador radicalmente reaccionario y anti-socialista (entendiendo esto último en un sentido amplio, toda vez que los anarquistas también merecieron su odio visceral) que reaccionó con sumo horror ante los hechos de la Comuna de París y que aplaudió su sangriento aplastamiento. Veremos que siempre estuvo al tanto de la coyuntura sociopolítica de su época, y detestó profundamente al movimiento obrero. De hecho, estuvo muy conmocionado por la expansión de lo que él mismo denominó la “Hidra Internacional”. Su moral aristocrática no encerraba ninguna metáfora empleada para trazar una crítica “cultural” y “estética” de la civilización occidental; esa visión aristocrática del mundo, por el contrario, era absolutamente literal. Pero, además, comprobaremos que la propia ontología nietzscheana, basada en la “voluntad de poder”, y que nosotros calificamos de *darwiniana*, es incompatible con cualquier visión política de signo transformador, progresista y emancipador.

La biografía de un reaccionario radical

Creemos que los análisis de Georg Lukács en *Die Zerstörung der Vernunft*, obra aparecida en 1954, siguen siendo cruciales para situar e interpretar la filosofía nietzscheana en su justa medida; y ello a pesar de que sobre dicha interpretación se superponen densísimas “décadas posestructuralistas”, que vinieron a ofrecer una lectura muy distinta de la obra de Nietzsche. En muchas ocasiones se ha podido acusar a Lukács de caricaturizar el pensamiento nietzscheano, construyendo una suerte de anacrónico “Nietzsche hitleriano”. Pero también se ha hecho una caricatura de “lo que Lukács dijo sobre Nietzsche”, pues en verdad los análisis del filósofo húngaro son mucho más refinados:

Lo coherente y lo sistemático radica precisamente en el contenido social de su pensamiento: en la lucha contra el socialismo. Si consideramos desde este punto de vista los abigarrados y multiformes mitos nietzscheanos, contradictorios entre sí, descubrimos en seguida su unidad final, su intrínseca concatenación: todos ellos son mitos de la burguesía imperialista encaminados a movilizar todas las fuerzas contra su enemigo fundamental. No resulta difícil descifrar que la lucha entre los señores y la horda, entre los hombres superiores y los esclavos, es simplemente la contrafigura míticamente caricaturesca de la lucha de clases”¹.

Su obra es una polémica constante con y *contra* el socialismo, y ello a pesar de que “en materia de economía la ignorancia de Nietzsche es tan supina como la del intelectual medio de su tiempo”². Pero olfateó un peligro tremendo. “Los filósofos saben instintivamente lo que tienen que defender y dónde está el enemigo. Se percantan instintivamente de las tendencias «peligrosas» de su tiempo, e intentan darles la batalla en el terreno de la filosofía”³. Una serie de acontecimientos y procesos históricos causaron honda impresión en su espíritu, y entre ellos no ocupan un lugar menor la Comuna de París de 1871, el desarrollo (particularmente fuerte en Alemania) de los partidos obreros de masas y las leyes de excepción dictadas por Bismarck contra los socialistas en 1878. Ése es el marco sociopolítico en el que piensa y escribe Nietzsche, y no puede soslayarse de ningún modo salvo que queramos elaborar de su obra una hermenéutica radicalmente descontextualizada. Esta premisa de Lukács nos sigue pareciendo esencialmente correcta, y en ella abundaremos.

Uno de los países más solidarios y humanitarios con los refugiados de la Comuna derrotada, que huían de la feroz represión desatada en toda Europa, fue precisamente Suiza. Allí se encontraba en esos precisos momentos Nietzsche, que contemplaba horrorizado esta acogida ofrecida por el país helvético. Los *communards* asilados editaban folletos, periódicos y libros; delegados de la Internacional llegaban desde todos los puntos del continente, y celebraron sus congresos en Ginebra, Lausana y Basilea, ciudad esta última donde Nietzsche obtuvo su cátedra en filología. Y todo ello, no cabe la menor duda, commocionaba al pensador dionisiaco. “¿Nietzsche estaba absorto e indiferente a los sucesos histórico-políticos, como sostiene la escuela de interpretación tradicional, la hermenéutica de la inocencia del *Nietzschiéisme*? ”⁴. Resultaría insostenible responder afirmativamente a semejante cuestión,

¹ Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 322.

² Ibídem, p. 256.

³ Ibídem, p. 253.

⁴ González Varela, Nicolás, *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Madrid, 2010, p. 94.

toda vez que mantenía correspondencia con el reaccionario Carl Ernst von Gersdorff, un oficial en activo del ejército prusiano que, durante los episodios de la Comuna, permaneció acampado en Saint Denis, a tan solo nueve kilómetros del centro de la ciudad y participando en el sitio de la misma. Desde allí, a tan corta distancia del núcleo ardiente del mayor conflicto social que jamás hubiera azotado a la Europa moderna, escribía al filósofo alemán, el cual seguía los acontecimientos con vivo interés.

Gersdorff, a primeros de Abril de 1871, justo una semana antes de la proclamación de la Comuna, le decía a su amigo Federico con tono de extremada preocupación que dónde estaban los hombres de acción capaces de ponerle un freno perdurable al “movimiento de los rojos”⁵. E inmediatamente después de que los comuneros fueran sanguinariamente derrotados, Nietzsche le respondió con estas palabras:

Si hay algo que puede subsistir para nosotros tras este bárbaro período de guerra, es el espíritu heroico y al mismo tiempo reflexivo de nuestro ejército alemán, espíritu que para mi sorpresa, como descubrimiento casi bello e inesperado, he encontrado fresco y vigoroso, con el antiguo vigor germánico. Sobre esta base se puede construir. ¡Nuestra misión alemana aún no ha acabado! [...] Todavía hay valentía, y valentía alemana. Más allá del conflicto de las naciones, nos ha dejado aterrorizados, por lo terrible e imprevista, la sublevación de la Hidra Internacional, presagio de muchas otras luchas futuras⁶.

Nietzsche sentía verdadero pavor ante la potenciación de las luchas obreras organizadas, y su alivio fue inmenso cuando éstas fueron aplastadas. El ejército prusiano (la “misión alemana”, que dice Nietzsche) contribuyó de forma portentosa a dicho aplastamiento. Porque nuestro filósofo tenía un enemigo muy claro, a saber, esa *internationale Hydrakopf* que asomó sus garras para sacudir los cimientos de Europa. Nietzsche no duda en emplear ese término, “Hidra”, utilizado por toda la prensa reaccionaria más o menos sensacionalista, para referirse a la AIT (organización en la que estaban Marx y Bakunin, como es bien sabido, y que ulteriormente sería conocida como Primera Internacional).

Nietzsche identifica a los socialistas como los nuevos bárbaros que destruirán la alta cultura europea. Su elitismo es feroz, y el desprecio por la revolución social infinito. Quedó existencialmente golpeado cuando dio pábulo al falso rumor, inventado por la prensa reaccionaria, de que los comuneros habían incendiado el museo del Louvre. Al parecer Nietzsche lloró de rabia e impotencia ante semejante “suceso”⁷. Y, aunque este factor apenas haya sido señalado o comentado, el inicio de su ruptura con Richard Wagner tuvo algo que ver con los sucesos de la Comuna, pues ante estos acontecimientos el músico se encontraba bastante más a la “izquierda” que Nietzsche (Wagner, incluso, había sido compañero de Bakunin en la revolución de 1848). No sólo hubo “motivaciones estéticas” en dicha ruptura. Y, en cualquier caso, el “estremecimiento artístico” del filósofo no se hizo eco de la carnicería desatada. “Se puede contrastar este comportamiento «humanista» y «sensible» de Nietzsche con respecto a las obras de arte del Louvre y su significativo silencio durante la sangrienta represión de los *communards* y la población civil. No hay una palabra en su *Nachlass* o en su correspondencia sobre la masacre y los fusilamientos en masa, la llamada *semaine sanglante* (21-28 de Mayo de 1871)”⁸. Ejecuciones masivas, más de treinta mil personas (incluidos

⁵ Ibídem.

⁶ Ibídем, p. 95.

⁷ Ibídém, p. 96.

⁸ Ibídém, p. 97.

niños y niñas) ajusticiadas, una desatada represión en la que se empleó por primera vez ametralladoras. Deportaciones, persecuciones, encarcelamientos. Mientras Wagner consignaba en sus diarios, con impresión horrorizada, la magnitud y la extremada dureza de esa reacción, Nietzsche guardaba sobre todo ello un rocoso silencio. De hecho, y como ya habíamos apuntado, sólo tomó la pluma para celebrar la derrota de la Comuna.

Había sido testigo directo, además, de otro acontecimiento histórico de gran relevancia: el cuarto congreso de la Asociación Internacional del Trabajo, celebrado en Basilea en septiembre de 1869. La batalla contra el patriciado oligárquico de esta ciudad suiza (un encarnizado conflicto social jalónado por virulentas huelgas, que Nietzsche vivió en primerísima persona, entre otras cosas por los vínculos sociales que mantenía con las clases altas de la ciudad) había colocado a esta sección de la Internacional en la vanguardia del movimiento obrero europeo, por lo que es natural que se eligiese a Basilea como sede honorífica para el cuarto congreso. Éste fue anunciado en la prensa suiza como un verdadero acontecimiento. Se inauguró el encuentro el 5 de septiembre con una manifestación enorme que recorrió las principales calles de la ciudad, y la llegada de los ochenta delegados internacionales fue recibida por una multitud de cientos de obreros. Se hizo un acto solemne en el punto neurálgico de la ciudad, la Aeschenplatz, en el corazón del casco histórico; fue un mitin fervoroso repleto de discursos y música festiva. El congreso, cuyo lema principal era el mítico "proletarios del mundo, uníos", deliberó durante toda una semana, con sesiones públicas y a puertas abiertas, en el *Café National*, a unas pocas decenas de metros de la entrada principal de la Universidad de Basilea y del portal por el cual ingresaba todo el cuerpo profesoral, incluido el joven profesor de filología, un tal Friedrich Nietzsche. Colegas suyos en la Universidad, como el economista von Schönberg, intervinieron en el debate para analizar algunas dimensiones de la "cuestión obrera". Es de todo punto inconcebible, por lo tanto, que Nietzsche no prestara una intensa atención a un evento de semejante magnitud; muy al contrario, parece evidente que la oleada obrera y socialista despertó en él una profunda inquietud que dejó su impronta en gran parte de sus escritos, tanto esotéricos como exóticos, publicados y no publicados.

¿Cómo iba Nietzsche a soslayar la "cuestión obrera", cuando la tenía literalmente delante de sí? La *soziale Frage* ocupaba una posición nuclear en su interpretación desasosegada de la vida moderna, aunque no mencionase jamás a Marx y a Engels (sí hizo, en cambio, referencias a Bakunin y a Lassalle). Sin embargo, se sabe que en su biblioteca había material bibliográfico vinculado a diversos estudios económicos; en algunos de esos volúmenes se hacía referencia a las teorías de Engels y Marx, e incluso en varios de aquellos textos el nombre de este último aparece subrayado con doble línea⁹.

Después de vivir en carne propia el surgimiento vigoroso del movimiento obrero alemán en Leipzig, convivir con el conflicto social más importante de la Basilea moderna (las huelgas salvajes de 1868/1869) y el despliegue del congreso de la odiosa «Hidra Internacional» (como le llamaba a la I Internacional), un Nietzsche estresado tiene unas vacaciones en Lugano. Allí, en el cuaderno VII (fines de 1870-abril de 1871) escribe amplios comentarios sobre la cuestión social, la lucha de clases, reflexiona sobre su teoría del poder y el estado, fragmentos que no serán incorporados, por sugerencia de Richard Wagner, a su libro *El nacimiento de la tragedia*¹⁰.

⁹ Brobjer, Thomas H., *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Champaign, 2008, p. 70.

¹⁰ González Varela, Nicolás, *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Madrid, 2010, p. 109.

Los Wagner, en efecto, aconsejaron a Nietzsche no incluir ciertos elementos sociopolíticos por ser excesivamente reaccionarios. Porque, y he aquí un elemento importante, una temática tan aparentemente alejada de la “moderna cuestión social” se hallaba atravesada, sin embargo, por las cuestiones políticas y las derivas sociales más acuciantes de su contemporaneidad. Su crítica frontal al socratismo, por ejemplo, se encuentra tamizada por la portentosa irrupción protagónica y violenta de las clases populares en Europa. Y es en ese sentido que presta atención a la “oclocracia”, que era el nombre despectivo utilizado por la aristocracia antigua para referirse al dominio en la *polis* del voto mayoritario de la plebe y del vulgo. Nietzsche despreciaba los procesos “democratizadores” en la Atenas clásica porque también los despreciaba en la Europa del siglo XIX. Su interpretación del mundo antiguo, en suma, también venía determinada por su visión política.

En los esbozos de un plan para un libro inconcluso, titulado *Socrates un der Instinct*, en 1869, proyectaba dedicar un capítulo a teoría del Estado¹¹. Y en otros pasajes, con descarnada y explícita vehemencia, Nietzsche arroja vituperios contra los “Derechos Fundamentales del Hombre” y contra la “Dignidad del Trabajo”, para reclamar la imperiosa necesidad civilizatoria de que una gran masa siga trabajando para una minoría privilegiada (una élite brillante que debe ser sustraída de la “lucha por la existencia”, a expensas de la mayoría). Funesto fue el momento, dice, en el que los *esclavos* fueron estimulados para pensar más allá de su condición. Pero cuidado, porque no se trata de una mera “aristocracia intelectual”, toda vez que Nietzsche señala que los verdaderos “genios” sólo pueden surgir dentro de una selecta minoría que domine autoritariamente el orden social. La gran cultura debe ser accesible a unos pocos, por lo cual es absurdo postular programas educativos para el pueblo trabajador. Pretender ofrecer una suerte de “formación cultural” generalizada era, además, un proyecto verdaderamente anti-germano¹²; véanse, en ese sentido, la serie de conferencias que Nietzsche impartió en Suiza en los primeros meses de 1872¹³. Y como prueba de que en dichas tesis no hay meros componentes “moralizantes” o “estetizantes”, podemos acudir al aforismo 206 de *Aurora*, texto de 1881. Allí, un Nietzsche más tardío, sigue señalando que el conflicto social que commueve y conturba a Europa podría solucionarse importando fuerza de trabajo de origen chino, toda vez que esta industriosa mano de obra, que soporta bien el dolor físico, podría ser ilimitadamente explotada sin que mediasen disputas laborales o cuestionamientos morales.

Una ontología darwiniana y un programa ético-político profundamente anti-socialista

Como certamente apuntó Lukács, debemos fijarnos bien en “el contenido ético-social de la polémica de Nietzsche contra el cristianismo”¹⁴. ¿En qué sentido? La clave de bóveda de dicha polémica radicaría en ese enraizamiento, que traza en su genealogía de la moral, que vincula de forma íntima y soterrada al cristianismo con los movimientos democráticos y socialistas. El socialismo, asegura, es una suerte de moderna reformulación cristiana. Un mismo “instinto” subyace a ambos. Los promulgadores modernos de la moral de esclavos, esos abyectos socialistas, estarían conectados a las milenarias raíces de la reactiva moral

¹¹ Ibídем, p. 112.

¹² Ibídем, pp. 115, 123, 138, 147 y 148.

¹³ Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Los diez años de Basilea (1869-1879)*. Vol.2, Alianza, Madrid, 1982, p. 143.

¹⁴ Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 296.

cristiana. Por consiguiente, cuando Nietzsche se presenta como el Anticristo a lo que aspira en realidad es a combatir el socialismo, destruyendo las raíces morales de éste. La consigna nietzscheana podría ser ésta: volver a la naturaleza, esto es, atreverse a ser inmorales como ella lo es. Matar a Dios, para quebrar la última inhibición metafísica que impide el paso a un revivificante salvajismo.

En *El anticristo* señala con claridad que “bueno” es todo aquello que eleva o incrementa nuestro *poder*, y en ello radica la verdadera felicidad. Y “malo” es todo aquello que procede de (o conduce a) la *debilidad*. Ése es el binomio categorial en el que Nietzsche se mueve. Y sentencia sin ambages: “Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres”¹⁵. Compadecerse de ellos es extremadamente nocivo, como siempre hizo el cristianismo, que tomó partido por lo débil. Por eso a quien más odio profesa es a la “canalla socialista” y al Estado “democrático”, porque tanto unos como otros pretenden otorgar derechos iguales a los naturalmente desiguales.

El cristianismo, matriz espiritual y moral de todos los socialismos, según Nietzsche, hizo del hombre un animal corrompido, toda vez que sus instintos vitales quedaron difamados, aletargados y adormecidos. “La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia”¹⁶. Y el cristianismo, que es apoteosis de la anti-vida, encumbra el mayor de los valores nihilistas: la compasión. Y cuando se hace de la compasión *la virtud* por antonomasia, en suma, la vida misma empieza a quedar mermada desde su raíz¹⁷. Pero el significado histórico de la ética nietzscheana, ésta es nuestra tesis y abundamos en ella, tiene mucho que ver con la ética de la clase socioeconómicamente dominante, y ello no obstante tuviese él mismo o no conciencia de ello; aunque, bien en verdad, en muchas ocasiones parece tener plena conciencia de que es eso mismo lo que está defendiendo, y “con su crítica irónica y su *pathos* poetizante destaca cabalmente lo que hay en el hombre capitalista de egoísta, de bárbaro y de bestial, como cualidades características del tipo al que moralmente debe aspirarse”¹⁸.

Su ética, desde luego, no alberga ningún viso de universalidad, pues no pretense ser válida para todos los hombres; es una ética para los “señores” dominantes, cualitativamente distinta a la moral plebeya y borreguil de los de abajo. Ni siquiera su “teoría del conocimiento” puede desligarse por entero de esa perspectiva, pues las apelaciones al irracionalismo vitalista, al inexorable “devenir heraclítiano” que no puede ser reducido a ninguna conceptualización verdadera y la apelación, en definitiva, a la incognoscibilidad del mundo, tienen mucho que ver con ese miedo a que las clases trabajadores tomen conciencia crítica de su posición histórica a través de algún *corpus* teórico capaz de ofrecer un conocimiento sociológico objetivo¹⁹.

Bien es cierto que Heidegger ya quiso exonerar a Nietzsche de todo “biologismo”²⁰. Pero, en el parágrafo 62 de *Jenseits von Gut und Böse*, asevera de forma categórica: “En el hombre, como en todas las demás especies animales, hay un excedente de fracasados, de enfermos, de degenerados, de débiles, de seres entregados al sufrimiento. Los éxitos, también en el hombre,

¹⁵ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Alianza, Madrid, 2004, p. 32.

¹⁶ Ibídem, p. 35.

¹⁷ Ibídem.

¹⁸ Ibídem, p. 288.

¹⁹ Ibídem, p. 323.

²⁰ Heidegger, Martin, “El pretendido biologismo en Nietzsche”, en *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000, pp. 402-410.

son siempre la excepción [...]”²¹. Y el cristianismo, apostilla, al tomar sistemáticamente partido por todos estos “fracasados”, ha contribuido de forma decisiva a conservar demasiados seres “que debieran haber perecido”²². Este es el caustico diagnóstico. Cuando los valores (o “anti-valores”) cristianos “prodigaron consuelo a los que sufren, valor a los oprimidos y a los desesperados, un sostén y un apoyo a los que titubean”, lo que estaban haciendo, sin duda, era trabajar en el “deterioro de la raza europea”²³. La cristiandad insufló veneno sobre todos los instintos fuertes que, con crueldad indiferente, quieren sobreponerse y dominar. Esos “instintos fuertes y peligrosos”, tales como la astucia, la rapacidad, el ansia de venganza o la sed de poder, son calumniados y moralmente degradados. La “moral de rebaño”, aquélla que ponen en juego los débiles y los enfermizos, toma posiciones preeminentes.

Pero, por muchos intentos que se hagan para “des-biologizar” la filosofía nietzscheana, lo cierto es que muchas concepciones sociales reaccionarias se apoyaron en la biología, y de ello tampoco estuvo exento el filósofo alemán. “En la literatura sobre Nietzsche se ha discutido, a veces violentamente, si y hasta qué punto podía considerarse a Nietzsche como darwinista. Esta discusión es, para nosotros, ociosa. En primer lugar, porque Nietzsche nunca fue otra cosa que un darwinista *social* [...]”²⁴. Aunque no es tan ociosa esa discusión, toda vez que nosotros consideramos que el darwinismo nietzscheano se infiltra en el mismísimo interior de su ontología. Es verdad, concede Lukács, que todos aquellos que se empeñan arduamente en “desnazificar” a Nietzsche tienen razón al observar que su concepto de “raza” no es exactamente análogo al empleado por Gobineau, Chamberlain o finalmente Rosenberg²⁵. Pero su diferencia tampoco es abismal o incommensurable, toda vez que también Nietzsche trata de fundar biológicamente los antagonismos sociales. Y aunque es cierto que nunca habla de la supremacía de la raza aria, no es menos verdad que su referencia a la “bestia rubia” alberga connotaciones inquietantes, aunque pareciera que muchos de sus intérpretes quisieran reducir dicha referencia a una “metáfora inofensiva”²⁶. Cuando, quizás, *precisamente* la filosofía nietzscheana sea la más desprovista de inocencia en lo que al uso de metáforas se refiere.

Porque, en efecto, la “animalización” del ser humano tiene un objeto político bien definido:

Nietzsche se ve obligado, ante el ejemplo de la *Commune*, a estimular la crítica reaccionaria al antropocentrismo vía un razonamiento perverso: si la teorización revolucionaria de los derechos del hombre instituye un signo evidente y fuerte de igualdad dentro del género humano y un signo absoluto de diferencia con el circundante mundo animal y natural, Nietzsche invierte la ecuación. Es el anti-Rousseau: radicaliza la diferencia entre hombre y hombre (genio-esclavo) y reafirma la eterna continuidad entre hombre y naturaleza [...]”²⁷.

La forma-Estado preferente debiera ser una “objetivación de los instintos” que determinan la jerarquización aristocrática, y el orden social debe en última instancia conservar una

²¹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y de mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Edaf, Madrid, 2006.

²² Ibídem.

²³ Ibídem.

²⁴ Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 300.

²⁵ Ibídem, p. 289.

²⁶ Ibídem, p. 283.

²⁷ González Varela, Nicolás, *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Madrid, 2010, p. 123.

plasmación “natural” de la diferencia irreductible de señores y siervos. Expresando un odio profundo ante cualquier igualitarismo político, Nietzsche entiende que la moderna democracia no es más que la irrefrenable decadencia del Estado. Resulta difícil, en consecuencia, hallar connotaciones libertarias o emancipadoras en esta filosofía. Porque si para socialistas y anarquistas la explotación se halla fundada en determinadas condiciones históricas de tipo socioeconómico, que son contingentes y por ende pueden modificarse y superarse, para Nietzsche la “explotación” de unos a manos de otros no es fruto de una sociedad desequilibrada, injusta o corrompida; no, esa explotación es un dato inamovible, un factor natural en el orden eterno del mundo, algo que pertenece a la esencia misma de la *vida* (que, en su concepción, es pura *voluntad de poder*).

Pero cuidado, porque aquéllos que se niegan a pensar que en Nietzsche exista un “programa político” son inmediatamente contradichos por el propio filósofo: “Nosotros, que apelamos a otra fe, que consideramos la tendencia democrática no sólo como una forma degenerada de la organización política, sino como una forma decadente y disminuida de la humanidad, a la que reduce a la mediocridad y cuyo valor aminorá, ¿dónde pondremos nuestra esperanza?”²⁸. Ese énfasis en un “nosotros” revela que Nietzsche tenía muy presente quiénes eran “ellos”, a los que combatía: demócratas, anarquistas y socialistas, todos ellos vástagos (la realización última) de la concepción cristiana del mundo. Todos ellos generan y recrean el “tipo humano más bajo”. Y afirma explícitamente que son “los palurdos y los imbéciles del socialismo” los que pergeñan un ideal que no representa sino la “degeneración” total de la humanidad, convertida en un rebaño de animales disminuidos y pusilánimes que no pueden sino reclamar, desde su debilidad, “igualdad de derechos”²⁹.

La ordenación jerárquica es la única que puede combatir esa decadencia democratizadora. “Toda elevación del tipo humano ha sido siempre y seguirá siendo obra de una sociedad aristocrática, de una sociedad que cree en múltiples escalas de jerarquía y de valores entre los hombres y que, bajo una u otra forma, tiene necesidad de la esclavitud”³⁰. Resultaría harto complicado querer minimizar o suavizar la potentísima carga sociopolítica de este pasaje, pues su lenguaje resulta muy explícito: “esclavitud”, “casta dominante”, “diferencia irreductible de las clases sociales”, “súbditos” o “sociedad aristocrática” son términos difícilmente encuadrables en una interpretación de tipo meramente alegorizante.

Hay poca metáfora en los textos nietzscheanos. Inhibir la violencia y la rapiña, y extender tan principio a toda la sociedad, implica construir un orden que en realidad se manifiesta como *negación de la vida*:

Hay que ir hasta el fondo de las cosas y prohibirse toda debilidad; vivir es esencialmente despojar, herir, violentar lo que es extraño y débil, oprimirlo, imponerle duramente sus formas propias, asimilarlo o, al menos (ésta es la solución más suave), explotarlo [...] Será necesariamente voluntad de poder encarnada, deseará crecer y extenderse, acaparar, conquistar la preponderancia, no por yo no sé qué razones morales o inmorales, sino porque vive, y porque la vida, precisamente, es voluntad de poder³¹.

²⁸Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y de mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Edaf, Madrid, 2006, parágrafo 203.

²⁹Ibídem.

³⁰Ibídем, parágrafo 257.

³¹Ibídém, parágrafo 259.

Y, a continuación, alude al proyecto socialista, al que llama “ensueño”, pues resulta del todo inconcebible proyectar una sociedad en la que no opere la explotación de unos hombres a manos de otros:

La moda es entregarse a toda clase de ensueños, algunos adornados de colores científicos, que nos pintan el estado futuro de la sociedad, cuando se haya despojado de toda «explotación». Esto suena a mis oídos como si se prometiese inventar una forma de vida que se abstuviese de toda función orgánica. La «explotación» no constituye el hecho de una sociedad corrompida, imperfecta o primitiva; es inherente a la *naturaleza misma* de la vida, es la función orgánica primordial, una consecuencia de la voluntad de poder propiamente dicha, que es la voluntad misma de la vida. Aun admitiendo que esto sea una teoría nueva, es en realidad el hecho *primordial* de toda la historia. Tengamos la honradez de reconocerlo³².

Este párrafo 259 de *Más allá del bien y del mal* es nuclear para comprender de forma cabal el pensamiento nietzscheano. En él encontramos sistematizados todos los elementos: su ontología, cuando afirma que el ser de todo lo ente es la “vida”, la cual no es otra cosa que pura “voluntad de poder”; pero su vitalismo, que en muchas ocasiones apenas escapa de los límites del puro biologismo, se traduce en una comprensión naturalista (y darwiniana) de la historia humana y del orden social. Los socialistas, ingenuos además de decadentes, pretenden extirpar algo que es de suyo inextirpable: la explotación de unos hombres a manos de otros. Porque la naturaleza es irredimiblemente jerárquica y violenta, y en ella los fuertes (los señores) dominan ineluctablemente a los débiles (siervos). En base a todo ello, nosotros aventuramos aquí una hipótesis, a saber, que la noción de “voluntad de poder” en Nietzsche puede leerse como una forma de *darwinismo ontológico*. O tal vez convenga más decir que su ontología es darwiniana.

La “moral de esclavos” ha subvertido el orden de la “moral de señores”. Ésta fue derrotada a manos de un sutil y deletéreo enemigo. Supongamos que las víctimas, los oprimidos, los que sufren y los esclavos, dice Nietzsche, se pusieran a moralizar; el resultado sería que todo aquello que resulta poderoso, violento, altivo y avasallador sería valorado como “malo”; mientras que la humildad apocada, la piedad o la “bondad del corazón” serían valorados como “buenos”³³. Pero esta moralidad es antinatural, contradice el principio último de la vida:

A riesgo de escandalizar a los oídos castos, doy como un hecho que el egoísmo es parte integrante del alma aristocrática; afirmo la creencia inquebrantable de que seres «como nosotros» tienen una absoluta necesidad de otros seres que les estén sometidos y que se sacrifiquen a ellos. El aristócrata acepta su propio egoísmo como un hecho, sin escrúpulos de conciencia, sin el menor sentimiento de dureza, de violencia, de capricho, sino más bien como una peculiaridad que debe hallarse basada en la ley primordial de las cosas. Si quisiese dar un nombre a este sentimiento, diría que es la justicia misma³⁴.

El egoísmo de los poderosos se impone, se debe imponer. Y pongamos mucha atención a la expresión empleada por Nietzsche, pues resulta harto significativa: esa jerarquización aristocrática, ese vínculo de dominio, es una “ley primordial de las cosas”. En ese sentido, para el tipo humano “aristocrático”, los otros aparecen siempre instrumentalizados. “El hombre que lleva en sí grandes designios considera a todos los que encuentra en su camino

³²Ibídem.

³³Ibídем, parágrafo 260.

³⁴Ibídém, parágrafo 265.

como medios para llegar a su objetivo, como freno y obstáculo o como un alto y un reposo pasajero”³⁵.

Se puede sostener que en Nietzsche no existe una filosofía política explícita y sistemática o, si acaso, que sus ideas políticas habrían sido expresadas únicamente a modo de “epigramas relámpago y proclamaciones apoteósicas”³⁶. Pero resulta bastante insostenible, a la luz de lo comentado, construir una imagen de Nietzsche en la que éste figure como una suerte de crítico cultural de la decadencia burguesa, tipo Baudelaire³⁷. Resulta cuanto menos problemático proyectar la figura de un esteta trasgresor, un rebelde repleto de pesimismo cultural que percibe y ausulta el espectáculo de la mediocridad imperante en la moderna democracia de masas. Nietzsche, en ese dibujo, sería en todo caso un impugnador del agotamiento espiritual de la humanidad, añorando desde una trágica soledad la presencia de hombres de excepcional talento en un contexto de vulgarización extrema de la vida cultural. Como si todo su lamento fuese por el vaciamiento de la *Kultur* a manos de la *Zivilisation*, tal y como este antagonismo se manifestara en Thomas Mann³⁸. Bajo esta perspectiva, sería un denunciante de ese inmenso vacío (o desierto) que se iba extendiendo por la superficie y por las entrañas de una cultura europea agostada. Pero es del todo infundada esa figuración de un Nietzsche desentendido de los temblores económico-políticos de su época³⁹. De hecho, la coyuntura misma, tan convulsiva, determinó sus concepciones morales y sus interpretaciones profundas de la historia humana. Le preocupaba sobremanera que republicanos radicales, jacobinos y socialistas, promoviesen un exaltado empoderamiento de la *canaille*.

Utilizando una vez más una metáfora biológica, elemento significativo en sí mismo, afirma que la vida no reconoce ninguna solidaridad (ninguna “igualdad de derechos”) entre las partes sanas y las partes enfermas de un organismo; estas últimas deberán ser amputadas, para que no sucumba el todo. Y pretender sostener o salvaguardar esos elementos morbosos es un ejercicio esencialmente antinatural⁴⁰. Pero si esas apreciaciones se deslizan hacia el plano social, y lo hacen muy fácilmente, pueden dar lugar a teorías y prácticas de efectos monstruosos. Perfección y felicidad, asegura Nietzsche, es el “ensanchamiento extraordinario del propio sentimiento de poder”, lo cual siempre va acompañado de un “vigor animal” o de una “excitación de las funciones animales”⁴¹. Y, por ello, el pensamiento nietzscheano entiende “la moral como negación de todo curso natural”⁴², esto es, como algo extrínseco a la vida. La vida es lucha, un campo de fuerzas en permanente disputa, y ninguna exterioridad (moral o jurídica) debe interrumpir, modificar o corregir el resultado de dicha confrontación.

La libertad, para Nietzsche, supone una potenciación de los instintos viriles que se deleitan con la exaltación guerrera de la violencia y con el combate⁴³. El sufragio universal, de igual modo, representa el triunfo de la mediocridad, el triunfo de los hombres inferiores. “La conclusión del sufragio universal, del sistema en virtud del cual las naturalezas más bajas se

³⁵Ibídem, parágrafo 273.

³⁶Conway, Daniel W, *Nietzsche y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, p. 15.

³⁷Sauquillo González, Julián, “Fascinación y terror ante la modernidad: Nietzsche, lector de Baudelaire”, en Raúl Sanz Burgos (Coordinador), *Nietzsche: modernidad y política*, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 17-76.

³⁸Mann, Thomas. *Consideraciones de un apolítico*, Capitán Swing, Madrid, 2011.

³⁹Losurdo, Domenico, *Nietzsche, il ribelle aristocrático. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Turín, 2004.

⁴⁰Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2004, p. 488.

⁴¹Ibídem, p. 529.

⁴²Ibídem, p. 126.

⁴³Ibídem, p. 120.

imponen a las superiores y más contrastadas”⁴⁴. La supersticiosa creencia en la igualdad, encarnada en todos los representantes de la decadencia y el resentimiento (entre ellos, los socialistas) desemboca en un marasmo de mediocridad en el que terminan sucumbiendo las naturalezas superiores, y entonces ya “todo se ha convertido en plebe”⁴⁵.

Y es aquí cuando empezamos a vislumbrar la ontología nietzscheana en toda su desnudez. “Todo lo que sucede y toda intención se pueden reducir a la intención de aumentar el poder”⁴⁶. O, formulado de otra manera: “La vida, como la forma del ser conocida por nosotros, es, específicamente, una voluntad de acumular fuerza”⁴⁷. La vida, en su constitución íntima, es un esfuerzo perpetuo hacia la acumulación de poder. La tesis ontológica es explicitada por Nietzsche cuando señala que “la naturaleza íntima del ser es voluntad de poder”⁴⁸. Le es inherente a la vida una tendencia al ensanchamiento de la propia esfera de poder y, en ese sentido, “el egoísmo agresivo y defensivo no son cosas de elección o de «libre voluntad», sino la «fatalidad» de la vida misma”⁴⁹. No sólo los cuerpos son voluntad de poder, pues también la historia, la sociedad y el mundo mismo son el resultado de múltiples fuerzas que guardan entre sí una relación de permanente pugna; una tensión violenta e irreductible, un combate interminable que jamás podrá alcanzar alguna suerte de reconciliación final, toda vez que esa voluntad de poder se halla inscrita de forma indeleble en la configuración íntima del ser de la vida⁵⁰. Extrapolando ese mismo esquema a la escala de los pueblos, Nietzsche habla de la necesidad imperiosa de conquistar violentamente mediante la colonización y el comercio, pues sólo una sociedad *vitalmente* decadente ha renunciado a la guerra⁵¹.

Señala Nietzsche que cuando el anarquista, “como vocero de capas *en declive* de la sociedad”, reclama con indignación más “justicia” o “igualdad de derechos” en realidad no está sabiendo comprender por qué tienen ellos que sufrir⁵². Esa amarga queja, que no es más que una pulsión vengativa, en realidad procede de la debilidad y la impotencia. El socialista, asevera Nietzsche, atribuye el malestar y el sufrimiento a otros; es decir, busca culpables al propio padecimiento. En ese sentido, cristianos, anarquistas y socialistas comparten una misma estructura moral e intelectual. “El cristiano y el anarquista –ambos son *décadents*. – Pero incluso cuando el cristiano condena, denigra y mancilla al mundo, lo hace a partir del mismo instinto con el que el obrero socialista condena, denigra y mancilla a la *sociedad*: el «juicio final» mismo es también el dulce consuelo de la venganza –la revolución, como la aguarda el trabajador socialista, sólo que pensada como algo más lejano...El mismo «más allá»”⁵³. En otro lugar, y con extremo sarcismo, Nietzsche abunda en la misma tesis, aseverando que todos aquellos que buscan “profundas injusticias” en el plano social no son sino impotentes resentidos cuyo único recurso, para no admitir su ignominiosa debilidad y su

⁴⁴Ibídем, p. 571.

⁴⁵Ibídем, p. 574.

⁴⁶Ibídем, p. 440.

⁴⁷Ibídем, p. 463.

⁴⁸Ibídем, p. 464.

⁴⁹Ibídем, p. 484.

⁵⁰Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Síntesis, Madrid, 2004, pp. 128-140; Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2005.

⁵¹Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2004, p. 484.

⁵²Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 113.

⁵³Ibídем, p. 114.

autoculpable postración, es buscar una causalidad extrínseca que dé cuenta de sus males⁵⁴. Desde la perspectiva nietzscheana es enteramente improcedente buscar una responsabilidad en las estructuras económico-políticas, a la hora de explicar el sufrimiento y la condición miserable de amplias capas de la población. “Los socialistas recurren siempre al instinto cristiano: este es su más fino ardid”⁵⁵. También el neoliberalismo, por cierto, asegura que el individuo es siempre el único responsable de su propia situación.

La metáfora zoológica es verdaderamente sintomática: “Que los corderos vean con malos ojos a las grandes aves rapaces nada tiene de extraño: sólo que eso no es razón alguna para tomarles a mal a las grandes aves rapaces que cojan pequeños corderos [...] Exigir de la fuerza que *no* se manifieste como fuerza, que *no* sea un querer debelar, un querer someter, un querer enseñorearse, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se manifieste como fuerza”⁵⁶. Corregir ese desequilibrio de fuerzas, a través de una maniobra que consigue calificar como “malo” el hecho inexorable de que un ave rapaz debe atrapar con sus garras un cordero, es un ardid de los débiles corderos. Los oprimidos y los pisoteados, dice Nietzsche, llevados de “la astucia de la impotencia”, consiguieron establecer que “bueno” era el que no ataca, el que no hiere a nadie⁵⁷. De su extremada debilidad, de su impotencia vital, emergió esa moralidad de corderos, de esclavos: convirtieron la debilidad en un mérito, en un signo de bondad. Seres vengativos y reactivos, socialistas de toda laya, urden “la conjura de los dolientes contra los bien plantados y victoriosos”⁵⁸. ¿Qué es lo que pretenden? “Andan por entre nosotros como reproches en persona, como advertencias que se nos hacen, como si la salud, la gallardía, la fuerza, el orgullo, la sensación de poder fuesen de suyo cosas viciosas por las que algún día se tuviese que hacer penitencia, una amarga penitencia [...]”⁵⁹. Estos envenenadores de la vida siempre llevan en la boca la palabra “justicia”, dice Nietzsche, pero no representan sino la lucha de lo enfermo contra lo sano: “Todos estos son hombres del resentimiento, todos estos desafortunados y agusanados fisiológicamente” inyectan dosis de “mala conciencia” en los poderosos, que sucumben cuando empiezan a avergonzarse de su propia fuerza, de su propia felicidad⁶⁰.

Podemos leer con atención otro de los pasajes más explícitos de la obra de Nietzsche: “Hablar de lo justo y lo injusto en sí carece de todo sentido; como es natural, herir, violar, saquear, aniquilar no pueden ser cosas «injustas» *en sí*, toda vez que la vida actúa *esencialmente*, a saber, en sus funciones básicas, hiriendo, violando, saqueando, aniquilando, y no puede ser pensada en modo alguno sin ese carácter”⁶¹. Desde un punto de vista biológico, añade, es absurdo que el Derecho trate de contravenir, interrumpir o contener esa “auténtica voluntad de vida”, que va beligerantemente en pos del poder, del incremento de poder. Porque, concluye, un ordenamiento jurídico concebido como un “instrumento *contra* toda lucha en general, por ejemplo cortado por el patrón comunista de Dühring de que toda voluntad debe tomar como su igual a toda voluntad, sería un principio *hostil a la vida*,

⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2004, p. 501.

⁵⁵ Ibídem, p. 502

⁵⁶ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Edaf, Madrid, 2000, Primer Tratado, parágrafo 13.

⁵⁷ Ibídem.

⁵⁸ Ibídem, Tercer Tratado, parágrafo 14.

⁵⁹ Ibídem.

⁶⁰ Ibídem.

⁶¹ Ibídem, Segundo Tratado, parágrafo 11.

destructor y disolvente el hombre, un atentado contra el futuro del hombre, un signo de cansancio, un camino subrepticio hacia la nada”⁶². Podemos inferir, en suma, que la ontología de Nietzsche proyecta una visión del mundo radicalmente reaccionaria, puesto que de ella se derivan necesariamente una política y una ética incompatibles con cualquier proyecto de transformación social dirigido por las clases populares, a las que odiaba con todas sus fuerzas.

Bibliografía

- Brobjer, Thomas H. (2008), *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Champaign.
- Conway, Daniel W (2011), *Nietzsche y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- González Varela, Nicolás (2010), *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Madrid.
- Heidegger, Martin (2000), “El pretendido biologismo en Nietzsche”, en *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, pp. 402-410.
- Janz, Curt Paul (1982), *Friedrich Nietzsche. Los diez años de Basilea (1869-1879)*. Vol.2, Alianza, Madrid.
- Losurdo, Domenico (2004), *Nietzsche, il ribelle aristocrático. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Turín.
- Lukács, Georg (1968), *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona.
- Mann, Thomas (2011), *Consideraciones de un apolítico*, Capitán Swing, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2000), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Edaf, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2002), *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2004), *El anticristo*, Alianza, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2004), *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2006), *Más allá del bien y de mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Edaf, Madrid.
- Sánchez Meca, Diego (2004), *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Síntesis, Madrid.
- Sánchez Meca, Diego (2005), *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*, Tecnos, Madrid.
- Sauquillo González, Julián (2013), “Fascinación y terror ante la modernidad: Nietzsche, lector de Baudelaire”, en Raúl Sanz Burgos (Coordinador), *Nietzsche: modernidad y política*, Dykinson, Madrid.

⁶²Ibídem.

¿Cambio de paradigma o continuidad?

Una lectura crítica del posthumanismo de Rosi Braidotti

Francisco CONDE SOTO

Universidad de Santiago de Compostela

Introducción

Como mínimo a cualquier interesado en Deleuze, aunque no sea deleuziano, tiene que resultarle enormemente interesante el intento de Rosi Braidotti en *Lo posthumano* (2013) por hacer descender a la arena de la realidad social conceptos en principio difícilmente contrastables con la experiencia como los deleuzianos. La tentativa de abandonar los límites del cómodo y firme mundo universitario para adentrarse en el terreno pantanoso de lo “ahí fuera”, la constante llamada de atención acerca del problema ecológico, no solo como queja sino como estrategia política, la recuperación de la discusión acerca de los animales humanos y la denuncia de la precariedad laboral en el ámbito universitario¹ son elementos suficientemente poderosos como para hacer la lectura algo más que simplemente amena. Ahora bien, llegados al terreno de traducir esta propuesta a algún tipo de indicaciones políticas, los problemas que afloran no son pocos. Esta comunicación discutirá diferentes aspectos de dicha propuesta teniendo en el punto de mira los rendimientos políticos que podría tener y discutiendo en algunos puntos la lectura de la autora de los franceses Deleuze y Guattari, que le son al que escribe tan caros como a ella.

1 “The precariousness of younger staff members is a source of special concern” (Braidotti, 2013, 193).

1. Prolegómenos humanistas del posthumanismo

Ciertamente posthumano no tiene por que ser otro término innecesario más que se viene a sumar a la larga lista de post ya existentes². Si la filosofía es según Deleuze crear conceptos siempre que haya un problema importante por el que preguntar, reconocemos que posthumano es una noción que pretende pensar el estatus de lo humano ante la llegada masiva de biotecnologías y ante una más que necesaria toma de conciencia de la responsabilidad humana para con el resto de animales y con la naturaleza. Ahora bien, los posthumanistas en general y Braidotti en particular fuerzan la historia del pensamiento para encontrar en ella un humanismo que se habría mantenido casi constante desde la irrupción del creacionismo cristiano hasta la actualidad.

Sin embargo, ya en plena modernidad Michel de Montaigne criticaba la presunción humana de considerarse el centro de la creación y ridiculiza el supuesto de que la razón les permite vivir mejor a los seres humanos burlándose de la creencia en la superioridad de los humanos sobre el resto de animales³. Pero si no queremos retrotraernos a una tradición verdaderamente distinta como la pre-moderna, llega con detenerse, ya en el siglo XX, en Freud y Heidegger para advertir que el posthumanismo o algo muy similar habría sido diseñado ya en la primera mitad del siglo XX.

En su texto de 1917 “Una dificultad del psicoanálisis” Freud narra las tres grandes afrentas que se le ha infringido a lo largo de la historia a la humanidad: Copérnico, Darwin y por último el propio psicoanálisis le habrían robado al ser humano el privilegio de ocupar el lugar central del cosmos, de haber sido creado por Dios a su imagen y semejanza y de controlar su vida y sus pulsiones mediante la razón (Freud 1917, 131-133).

En diálogo crítico con *El existencialismo es un humanismo* (1946) de Sartre, Heidegger se despacha en su *Carta sobre el humanismo* (1947) con cualquier teoría que pretenda reducir al sujeto a la calidad de ente y atribuirle algún predicado. La única dimensión que deja en pie es la de ser un peculiar ente distinguido con la propiedad de estar en pre-comprensión del ser. Por lo tanto, lo humano se reduce ahora a ser un tipo de relación especial con el ser. Los anteriores humanismos serían prejuicios que bloquearían la pregunta por la esencia del ser humano, que no es otra que ser ser. Esto no impide que se trate siempre para Heidegger de recuperar el verdadero humanismo y no de plantear otra cosa diferente⁴.

2 Aunque la insistencia de la autora en negar este hecho podría ser vista por momentos como sintómática: “Far from being the nth variation in a sequence of prefixes that may appear both endless and somehow arbitrary [...]” (Braidotti, 2013, 1-2). “In academic culture, on the other hand, the posthuman is alternatively celebrated as the next frontier in critical and cultural theory or shunned as the latest in a series of annoying ‘post’ fads” (Braidotti, 2013, 2) “Is the posthuman predicament not also linked to a post-theory mood?” (Braidotti, 2013, 4).

3 “Cuando encuentro, entre las opiniones más moderadas, los discursos que tratan de señalar nuestra semejanza con los animales y lo mucho que ellos participan en nuestros privilegios, noto la verosimilitud con que se nos parangona y siéntome muy rebajado de mi presunción, por lo que abdico de voluntariamente ese dominio imaginario que nos atribuimos sobre las demás criaturas. A decirlo todo, oblíganos un cierto respeto y un general deber de humanidad no sólo a portarnos bien con las bestias, que tienen vida y sentimiento, sino incluso con los árboles y las plantas” (Montaigne, Ensayos, libro II, capítulo XI. “De la crueldad”, 1580, 92-93).

4 “¿No es eso «humanismo» en el sentido más extremo? Es verdad. Es el humanismo que piensa la humanidad del ser humano desde su proximidad al ser. Pero, al mismo tiempo, es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del ser humano en su origen procedente de la verdad del ser” (Heidegger, 1947, 57-58)

Lo común a Freud y Heidegger, enfoques de ruptura radical con lo humano, es que no sostienen abandonar el terreno de lo humano, ni aspiran a dotarse de términos que así lo señalen. Si se considera que el discurso humanista es el que sostiene la centralidad en el cosmos de un ser humano racional, autoconsciente, sujeto de derechos y que apunta consciente y teleológicamente a determinados fines, parece que en el siglo XX su fin ha sido ya profusamente decretado -con algunas extrañas excepciones como la teleología racional de Husserl, el personalismo cristiano o cierta versión descafeinada de la Escuela de Frankfurt que, sin dar nombres, después de descubrir la presencia de intereses en el conocimiento diseña un ingenuo dispositivo que supuestamente los neutralizaría a la hora del diálogo político. La defensa de un sujeto translúcido para sí mismo y que es movido única y exclusivamente por los fines racionales que se propone olvida buena parte de los hallazgos filosóficos desde Marx -por no decir, desde el descubrimiento antropológico de Kant de que el ser humano de carne y hueso es el campo de batalla donde guerren tendencias o inclinaciones patológicas- hasta la postmodernidad.

2. El cíborg como síntoma suficiente de un cambio de paradigma.

La literatura sobre cíborgs, aunque exactamente ahora no esté en su mejor momento, ha dejado en los últimos treinta años multitud de referencias. Desde el libro de Haraway en 1990, pasando por el del californiano Chris Gray hasta el más famoso del filósofo de la mente escocés Andy Clark⁵, se ha impuesto la tesis de que el cíborg pondría en jaque la concepción tradicional de lo humano, al ser capaz de desenvolver conductas altamente sofisticadas. Esto coincidiría además con una progresión geométrica del número de máquinas que los seres humanos emplean como extensiones de su propio cuerpo, cuestionando la existencia de unos límites claros entre el cuerpo humano y el cuerpo máquina.

Nos parece sin embargo discutible que la mayor presencia de aparatos técnicos o la aparición de cíborgs y robots que imitan perfectamente comportamientos tradicionalmente atribuidos en exclusiva a los humanos justifique el diagnóstico de que se estaría produciendo un paso del paradigma moderno de la humanidad al paradigma de la posthumanidad. Aunque en determinadas operaciones técnicas, como el empleo bélico de drones, esté en juego una tecnologización cada vez mayor y sean diseñadas máquinas que parecen tomar decisiones por sí mismas, no debe olvidarse que se trata tan solo de una extensión, de un artefacto controlado por el diseñador o programador de la máquina⁶. De momento, los cíborgs y los robots gobiernan el mundo o hacen de contrapunto a los humanos tan sólo en la ciencia ficción⁷. Y si llegado el caso consiguieran hacerlo sería porque se han mimetizado de tal modo con los rasgos propios de lo humano que habrían abandonado entonces su calidad de meras máquinas. Durante la Revolución Industrial en los siglos XVII y XVIII los cambios sociales que introdujo la técnica fueron con mucha distancia mucho más profundos que los que han tenido lugar en el siglo XX: máquina de vapor, motor de combustión interna y energía eléctrica cambiaron radicalmente la existencia humana y que constituyen a priori tan buenos candidatos

5 Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women; The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1990. Gray, Chris Hables, *Cyborg citizen : politics in the posthuman age*, Routledge, New York, 2001. Clark, Andy, *Natural-Born Cyborgs*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

6 Sin duda en determinados casos sería mucho mejor que fuesen frías máquinas las encargadas de procesar información y decidir cuando llevar a cabo un ataque bélico, puesto que así se evitaría no solo la posibilidad de un error de cálculo, sino el innegable placer humano durante el asesinato, sea este violento o frío.

7 Blade Runner (1982) y sus replicantes inauguró la serie de películas sobre este tema.

a la consideración de prótesis del cuerpo como las piernas del malogrado atleta australiano Oscar Pistorius, que Braidotti toma como ejemplo. Por otra parte, resulta cuando menos curioso que tras una inicial repulsión a lo maquínico hacia el final de la Revolución industrial se produce muy al contrario un ensalzamiento conjugado con la recuperación del puesto central para el ser humano: el positivismo de Comte cree en la ciencia por ser la mejor herramienta para el dominio humano de la Naturaleza, en ver para prever⁸. Es decir, que la misma situación de tecnificación masiva se interpretó entonces no como algo posthumano, sino como lo más humano. ¿Por qué no pensar que en la actualidad se trata de otro desenvolvimiento más de las capacidades humanas y no de una ruptura histórica? Si los ciborgs sorprenden es por llevar a cabo una imitación muy verosímil de lo que consideramos como humano, asemejándose en todo caso ellos a los humanos y no cibernetizándose estos últimos.

Si hubiese que buscar signos contemporáneos de lo posthumano, del intento de ir más allá de lo humano, antes que los ciborgs y los drones, nos parece que sería en el campo de la experimentación genética donde se podrían hallar algunos indicios, tal y como propone Peter Sloterdijk en *Normas para el parque humano* (1999)⁹. El problema es que suponer que la alteración del código genético inaugura una época posthumana, implica en el fondo la noción de una Naturaleza humana sagrada, rígida, fija, intocable, cuya superación marcaría la entrada en la era posthumana, y la existencia de dicha naturaleza es algo muy discutible.

Posthumano podría ser también el imperio contemporáneo y la adoración religiosa y sectaria de lo neurológico. La industria farmacéutica por un lado y la ideología neurocientífica que le sirve de disfraz están consiguiendo imponer el dogma de que todo lo psíquico es reducible al ámbito de lo cerebral. Que los trastornos mentales son enfermedades orgánicas del cerebro es la premisa necesaria para concluir que la solución está en la hipermedicación masiva. Ejemplos de ello: la ligereza con la que se diagnostica y medica el autismo, la hiperactividad, los trastornos bipolares, etc. Considerar que lo esencial de un individuo está en sus actividades cerebrales le permite a la psiquiatría aliviar al sujeto (y a su familia) de toda responsabilidad, promoviendo en realidad una desubjetivación o forclusión total de la subjetividad que bien podría ser considerada posthumana¹⁰.

A pesar de ser buena conocedora de Deleuze y Guattari, cabe anotar que Braidotti equipara los conceptos de cuerpo-sin-órganos, devenir-máquina y ciborg de manera algo precipitada. Lo maquínico es en ambos autores una reacción contra la concepción representativa, teatral del inconsciente en Freud donde los *dramatis personae* serían todos miembros del complejo de Edipo. Operando sobre un cuerpo-sin-órganos, las máquinas deseantes son máquinas que se conectan entre ellas de manera automática, estableciendo y cortando un mismo flujo

8 “Así, el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en ver para prever, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales” (Comte, 1844, 32).

9 Su estrategia es superar la reticencia religiosa a la experimentación e invitar a que no se deje en manos de la industria el establecimiento democrático de unos límites claros de lo que se puede y no se puede hacer: “Pero tan pronto como se han desarrollado positivamente unos poderes sapienciales en un campo concreto, los hombres dan mala imagen de sí – como en los tiempos de una incapacidad anterior – pretenden dejar que actúe en su lugar una potencia superior, bien sea el dios, o la casualidad, o los demás. Como, dada su esterilidad, las meras negaciones o dimisiones suelen fracasar, probablemente de lo que se tratará en el futuro es de entrar activamente en el juego y formular un código de antropotécnicas” (Sloterdijk, 1999, 70-71).

10 “El resultado es que la ciencia es una ideología de la supresión del sujeto, lo que el gentilhombre de la Universidad contante sabe muy bien. Y yo lo sé tanto como él” (Lacan, 1973, 58).

energético de manera previa al sujeto¹¹. Esta metáfora maquínica apunta a que el deseo funciona como la conexión entre dos máquinas en una cadena de montaje, aunque en todo caso no se trate de algo mecánico, puesto que no se puede predecir de antemano qué máquina deseante corresponde a qué máquina deseante, y es precisamente esto lo que impediría cualquier comparación con los ciborgs.

3. La ética espiritualista del posthumanismo braidottiana.

A pesar de que la autora insiste en que su postura es materialista en un sentido laico y secular, parece que es difícil conciliar su teoría acerca de la existencia de una energía cósmica o de un flujo vital que se autoorganiza con este materialismo monista que asegura defender a lo largo del texto. Más bien se trata de una teoría que aunque inmanentista no deja de ser espiritualista o animista¹². La autora crea una noción de vida como zoe en el sentido de que los sujetos deberían considerarse siendo parte de un único y mismo flujo de vida que se manifiesta como seres animales, la naturaleza e incluso las nuevas criaturas tecnológicas. De asumir esta idea con radicalidademergería un respeto inmediato a la forma de vida que uno es y a las otras formas de vida, todas ellas compartiendo una misma Vida.

La distinción entre zoe, vida entendida como flujo cósmico al que el sujeto se reintegrará tras su muerte, y vida, pretender restarle preso trágico a la muerte y dar ciertamente consuelo y reconciliación¹³. Ahora bien, la insistencia en que la muerte es algo impersonal -tesis que la autora conoce a través de Deleuze así como Deleuze la conoce a través de Blanchot¹⁴- no ayuda, por ejemplo, a superar la muerte violenta a la que están sometidas las víctimas de las guerras, del hambre y del terrorismo, muerte la suya absolutamente personal. Quizás sea impersonal solo la muerte natural y plácida de aquellos que habitan bajo la protección del decayente estado del bienestar. Además parece que en el lugar donde la autora pone la Vida como objeto del pensamiento, una vida ciertamente dulcificada, Deleuze pone en realidad el Caos¹⁵. Y este es todo un matiz a tener en cuenta, porque el Caos implica que la relación con él no es tan positiva ni tan agradable ni tan domesticable como la relación con la vida en tanto zoe.

11 “Ça fonctionne partout, tantôt sans arrêt, tantôt discontinu. Ça respire, ça chauffe, ça mange. Ça chie, ça baise. Quelle erreur d'avoir dit *le ça*. Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement: des machines de machines, avers leurs couplages, leurs connexions. Une machine-organé-est branchée sur une machine-source: l'une émet un flux, que l'autre coupe. Le sein est une machine qui produit du lait, et la bouche, une machine couplée sur celle-là” (Deleuze&Guattari, 1972, 7).

12 “The ontological inhuman has often been rendered as the sacred, but for a secular materialist like myself this is not convincing. What we do stretch out towards is endless cosmic energy, which is as fierce as it is self-organizing” (Braidotti, 2013, 135). “Remember that this is a secular discourse, generated by a critical theory that wants to think to the end the nature–culture continuum within a monistic ontology that considers all matter as intelligent and self-organizing” (Braidotti, 2013, 136).

13 “Death is the ultimate transposition, though it is not final, as zoe carries on, relentlessly” (131).

14 Para Deleuze la muerte, dada su impersonalidad, es el paradigma de acontecimiento: “Que esta ambigüedad sea esencialmente la de la herida y de la muerte, la de la herida mortal, nadie lo ha mostrado como Maurice Blanchot: la muerte es a la vez lo que está en una relación extrema o definitiva conmigo y con mi cuerpo, lo que está fundado en mí, pero también lo que no tiene relación conmigo, lo incorporeal y lo infinitivo, lo impersonal, lo que no está fundado sino en sí mismo” (Deleuze, 1968, 110).

15 “El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge (el caos en este sentido posee una existencia tanto mental como física) “(Deleuze&Guattari, 1991, 46).

A nivel estrictamente ético, uno de los rasgos fundamentales del sujeto posthumano es la compasión¹⁶. Insistir en la compasión como valor de referencia se da de brases con la reivindicación de Braidotti de que su propuesta sigue la estela de la tradición filosófica de Nietzsche, Spinoza y Deleuze. Por ejemplo, para Nietzsche la compasión es ilegítima precisamente por ser humana, demasiado humana¹⁷. Por otra parte, es justamente de la compasión por los seres humanos superiores de aquello de lo que Zarathustra tiene que desprenderte si aspira a llegar a lo transhumano¹⁸.

Determinados valores humanos clásicos ocupan un lugar más central de lo que la autora pretende, implicando en el fondo un algún concepto concreto fuerte de lo humano y rebajando las pretensiones rupturistas de su posthumanismo. Esto va más allá de ser, como argumenta en defensa propia la autora, una mera “contradicción productiva”¹⁹.

La ética posthumana es “a strong ethics of eco-sophical sense of community” (Braidotti, 2013, 169). Es difícil hacer compatible esta ética sobre la propuesta de Deleuze y Guattari. En ellos la ética no es más que la búsqueda de la intensidad a través de una experimentación que supone una apuesta absolutamente individual, por mucho que incluya a los otros y permita diferentes agenciamientos o arreglos con ellos. La intensidad deleuziana es una invitación a que cada sujeto descubra cuál es su peculiar manera de estar-en-el-mundo, es decir, su peculiar estilo de relacionarse con las cosas y con los demás seres, buscando potenciar aquellas relaciones que provocan un aumento de potencia y rehuyendo las otras. Por momentos la defensa de la intensidad de Braidotti se manifiesta como si la única intensidad que restase fuese la de buscar nuevos conceptos con los que renovar el ámbito académico. En Deleuze y Guattari se trata de una ética que debe romper si es preciso con las normas que imperan en lo social a nivel micro (familia) y macro (el estado, los deberes y derechos del buen ciudadano). La lectura de Braidotti de Deleuze y Guattari los convierte en amables creadores de nociones fácilmente reciclables en el ámbito académico. No es evidente convertir a alguien que escribe en la onda de mayo del 68, del anarquismo no militante pero sí anarquismo académico e intelectual en un socialdemócrata, pacificado, erudito de la filosofía y de los avances de las ciencias y la tecnología.

16 “The recognition of shared ties of vulnerability can generate new forms of posthuman community and compassion” (Braidotti, 2013, 69). “In my view, monistic relationality stresses instead the more compassionate aspect of subjectivity.” (Braidotti, 2013, 86). “Ethically, we need to re-locate compassion and care of both human and non-human others in this new frame” (Braidotti, 2013, 110). “[...] to assert the vital powers of healing and compassion. This is the core of posthuman affirmative ethics in a contemporary Spinozist mode” (Braidotti, 2013, 132).

17 “68. Mala calidad de la compasión. La compasión tiene como mala compañera una desvergüenza propia; pues, como quiere ayudar a toda costa, no se cohíbe ni ante los medios de curación ni ante la índole y la causa de la enfermedad, y ejerce denodadamente el curanderismo con la salud y la reputación de su paciente.” (Nietzsche, 1886, 29). Véase también el discurso 7 de *El anticristo*, que define al cristianismo como religión de la compasión (Nietzsche, 1895, 35-37) y el punto III. “De los compasivos” de la segunda parte de *Así hablo Zarathustra* (Nietzsche, 1883-85, 139-142).

18 “¿A mi último pecado?, exclamó Zarathustra y furioso se rió de sus últimas palabras: ¿qué se me había reservado como mi último pecado? [...] ¡Compasión! ¡La compasión por el ser humano superior!, gritó, y su rostro se endureció como el bronce. ¡Bien! ¡Eso – tuvo su tiempo!” (Nietzsche, 1883-85, 441).

19 Al respecto de la universidad posthumana Braidotti sostiene: “By extension, we need a university that looks like the society it both reflects and serves, that is to say a globalized, technologically mediated, ethnically and linguistically diverse society that is still in tune with basic principles of social justice, the respect for diversity, the principles of hospitality and conviviality. I am aware but do not mind the residual Humanism of such aspirations, which I take at best as a productive contradiction” (Braidotti, 2013, 183).

4. El posthumanismo es puramente académico.

El diagnóstico de Braidotti es que la crisis de las humanidades en el ámbito académico obedece a la fijación en un concepto tradicional de humano que lo entiende como ser racional o autónomo sin ser capaz de pensar la nueva relación con la tecnología. Nos parece, al contrario, que la crisis de las humanidades obedece sobre todo a que se trata de una excrecencia o un lujo para la ideología neoliberal imperante, ansioso de reducir toda fuerza de trabajo al papel de peón técnico y sobre todo de consumidor.

Es sintomático que en el papel de cartografía que la autora reserva a las humanidades están presentes el factor geo-político, ecológico, histórico y genealógico, pero no el factor económico²⁰. No es casualidad que el capitalismo tolere cualquier cosa en esos planos mientras no se ponga en duda su infraestructura económica. Ya no se trata ni siquiera del sujeto como fuerza de trabajo -el trabajo estamos viendo que se acaba por mucho que cierta izquierda de tradición obrerista pretenda disimularlo- sino como consumidor.

El problema no es entonces una falta de visión de las humanidades que no se han sabido adaptar a la aparición de nuevos problemas y por lo tanto campos de estudio que rompen con las categorías tradicionales -casi mejor que no lo hagan a riesgo de, en el caso de la filosofía, convertir a esta en ‘neurofilosofía’ o aún peor en ‘ética de la empresa’ o ‘metafísica del emprendimiento’²¹. Más bien, por mucho que se utilice la tradición para pensar los problemas del mundo contemporáneo, se les ha recortado a las humanidades el prestigio social y la financiación necesaria para seguir adelante, imponiendo en ocasiones criterios de evaluación mucho más duros que para los colegas de las ciencias supuestamente duras²². En este sentido, el problema no es metodológico ni ha surgido sólo de la imposición del paradigma de las ciencias naturales como único paradigma de saber digno de estudio, que también, sino que se trata de la imposición interesada de un modelo de ciudadano anestesiado y carente de los recursos conceptuales necesarios para sostener una posición crítica. Por ejemplo, la categoría de explotación, que por múltiples motivos, por cierto, nos resulta mucho más interesante que la de precario, ha sido barrida.

Lo anterior explica el imperio progresivo de la filosofía analítica y en especial aquella vinculada a las neurociencias en los proyectos de investigación financiados. No se va a financiar la investigación sobre Kant, sino sobre las conexiones neuronales del cerebro de Kant. Se tolerará la presencia de las humanidades en la universidad siempre y cuando no ejerza ninguna crítica sino que sea mero coadyuvante -a los fundamentos del sistema económico, disculpen, si utilizo esta categoría ya también forcluida²³.

20 “Cartographies aim at epistemic and ethical accountability by unveiling the power locations which structure our subject-position. As such, they account for one’s locations in terms of both space (geo-political or ecological dimension) and time (historical and genealogical dimension)” (Braidotti, 2013, 164).

21 “La filosofía y la empresa como proyecto racional. El modo metafísico de preguntar para diseñar un proyecto, vital y de empresa” (Contenidos). ”18. Comprender la importancia del modo de preguntar radical de la metafísica para proyectar una idea o proyecto, vital o empresarial, facilitando los procesos de cuestionamiento y definición de las preguntas radicales y las respuestas a las mismas” (Criterios de evaluación). Real Decreto 1105/2014, de 26 de diciembre, por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato, Bloque 6. La racionalidad práctica.

22 Véanse los criterios de acreditación para la figura de profesor titular en la ANECA, donde, por ejemplo, se penaliza para el ámbito de humanidades la autoría compartida (www.aneca.es).

23 Diccionario RAE: “2. En lo contencioso administrativo, parte que, juntamente con el fiscal, sostiene la resolución de la administración demandada”.

Si las humanidades sobreviven es por inercia y casi hay que agradecerle a la Escolástica que su implantación inicial en la universidad fuese tan intensa, porque es gracias a cierta inercia desde ese momento fundacional como algunos podamos ganarnos las lentejas leyendo y discutiendo ideas, es decir, cosas. Y si las humanidades siguen perviviendo es porque otorgan una patina de saber, de ilustración, que queda bien²⁴.

Braidotti afirma que a pesar de la neoliberalización de la universidad y de las humanidades, que se han convertido en vendedoras de comida rápida, cabe guardar algún optimismo pensando en una universidad futura que actuará como una red de conocimiento en contacto permanente con la sociedad civil. Creo que faltarán pruebas de que esto es posible. Nuestro pesimismo sigue la línea de Adorno cuando habla de las filosofías dominantes como estando al “servicio de lo existente”²⁵. La tendencia parece que será que la academia se separe cada vez más y más de cualquier tipo de acto real, es decir, con consecuencias. La dependencia económica de fondos privados y por lo tanto el control de la empresa privada de los proyectos de investigación universitarios es cada vez más evidente. Al mismo tiempo, la posibilidad de acceder a estudios universitarios se está reduciendo de forma tal que solo los miembros de las familias acomodadas podrán acceder a ellos. Y por otra parte, solo a los miembros de las familias acomodadas les servirán sus títulos para obtener un trabajo. Por una parte, los universitarios ricos; por otra, los peones y técnicos pobres.

La idea de que la universidad se integrará en la ciudad y tendrá un papel activo en su configuración, así como recibirá influencias de esta que la harán mucho más interesante como agente del cambio social no puede ser considerado más que un deseo que apunta aun futuro cada vez más lejano. La autora propone que en el lugar de la universidad como esfera de producción de conocimiento cerrada en sí misma y al margen de la ciudad debe aparecer una red urbana basada en las nuevas tecnologías que permita producir y compartir conocimiento de manera más horizontal²⁶. Lo mismo que aplica César Rendueles al cambio político se podría aplicar aquí a las humanidades: las nuevas tecnologías no democratizan, sino que oligarquian el conocimiento (Rendueles 2013)

Braidotti propone que la utilización de Internet como herramienta de participación e interactividad por parte de los ciudadanos con respecto al saber será positiva²⁷. Ahora bien, eso se cumplirá siempre que: 1. Las instituciones públicas que generan saber siguen siendo públicas. 2. Si ellas están dispuestas a atender las demandas de los sujetos y no solo de las organizaciones. 3. Si los sujetos aún son capaces de desear e imaginar una social diferente a la existente y más parecida a una comunidad, algo que no es nada seguro.

La autora defiende la necesidad de que los contenidos de las investigaciones sean de libre

24 “Carlota Casiraghi lleva a Mónaco su pasión por la filosofía” Agencia EFEParís. <http://www.efe.com/efe/espana/gente/carlota-casiraghi-lleva-a-monaco-su-pasion-por-la-filosofia/10007-2736592>

25 “Les sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor” (Adorno&Horkheimer, 1969, 52).

26 “The global city space requires and depends upon intelligent spaces of high-technological interactivity and can thus be defined as a ‘smart’ city space with dense technological infrastructure. Ambient technology rests on infrastructural networks which, being non-hierarchical and user-friendly, defeat the traditional organization of both knowledge production and knowledge transfer” (Braidotti, 2013, 179).

27 “In 2012 we officially registered the fact that 50 per cent of the world population now lives in cities. More Internet-backed interactivity will allow citizens to participate in all forms of planning, managing and assessing their urban environment” (Braidotti, 2013, 188). “After naval ports and airports, Internet ports will be the gateways to navigating the cities of the third millennium” (Braidotti, 2013, 181).

acceso a todas las personas que quieran acceder a ellos²⁸. El primer cuartil de filosofía está formado por 113 revistas. Tan solo 9 son de acceso abierto²⁹. Las últimas leyes de protección de derechos de autor, cada vez más restrictivas y que obligan a las bibliotecas a pagar una cantidad notable en derechos de autor. Incluso compartir los propios artículos ya publicados en academia.edu es jugársela.

La confianza que la autora deposita en las humanidades como herramienta de salvación para la humanidad es excesiva. Sin duda, mantener una actitud crítica en todos los ámbitos académicos de investigación (sociológico, político, filosófico, psicológico...) resulta fundamental para denunciar la homogeneización y sometimiento de la vida a los intereses de un capitalismo cada vez más voraz.

5. ¿Una propuesta política posthumana?

El punto de mayor dificultad para sumarse a la propuesta posthumanista, al menos en la variante de Braidotti, es su falta de potencial para diseñar alguna propuesta política concreta. Incluso aunque se concediese que podría ser un enfoque interesante e innovador a nivel metodológico en el campo de las humanidades, a la hora de concretar cual es el paradigma político que se defiende se sigue recurriendo a lugares comunes ya desgastados, como, por ejemplo, los derechos humanos³⁰.

La relevancia política se reduce aquí, al igual que les sucedía a Deleuze y Guattari, aunque en ellos de manera consciente, a que se establezcan ciertos límites a respetar para que sea posible la ética vitalista, también bastante ambigua, que se defiende³¹. La propuesta política se limita a establecer ciertos límites que el Estado no debe sobrepasar para no injerir en el proyecto vital de un sujeto cuya primera preocupación es el desenvolvimiento de sus potencialidades. El mejor estado sería simplemente aquel que no coartase sino que permitiese la expresión de las individualidades en la mayor medida posible. Ciento que no se trata de una concepción del individuo como necesariamente egoísta y atomizado al estilo del neoliberalismo, pero no es menos cierto que se trata de un sujeto excesivamente libre de cargas con respecto a la comunidad. Sin duda una ética donde el cuidado de sí sea parte fundamental, es una dimensión necesaria para adquirir la libertad, pero no puede ser entendida sin los otros, como Foucault señala³². Tal y como Braidotti recuerda, no hay duda acerca de la efectividad de innumerables microprácticas políticas en la vida cotidiana. Ahora bien, si estas microprácticas no se ven acompañadas de una macropolítica global parecen condenadas a ser

28 “The key words are: open source, open governance, open data and open science, granting free access by the public to all scientific and administrative data” (Braidotti, 2013, 180).

29 Base de datos SCIMAGO: <http://www.scimagojr.com/journalrank.php?category=1211>

30 “It is the dream of producing socially relevant knowledge that is attuned to basic principles of social justice, the respect for human decency and diversity, the rejection of false universalisms; the affirmation of the positivity of difference; the principles of academic freedom, antiracism, openness to others and conviviality. Although I am inclined towards antihumanism, I have no difficulty in recognizing that these ideals are perfectly compatible with the best humanist values” (Braidotti, 2013, 11).

31 “Politically, we need to assess the advantages of the politics of vital affirmation” (Braidotti, 2013, 110).

32 “El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este éthos de la libertad es también una manera de cuidar de los otros; por esto es importante para un hombre libre que se conduce como se debe, saber gobernar a su mujer, a sus hijos a su casa. Ahí está el arte de gobernar. El éthos implica también una relación hacia el cuidado de los otros, en la medida en que el cuidado de sí se vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene” (Foucault, 1992, 263, traducción propia).

una especie de virtuosismo ético/estético de algunos pocos individuos y con muy pocas consecuencias a nivel global. Para conseguir que el estado reconozca ciertas demandas de la sociedad civil se hace necesaria una transformación rotunda del actual modelo de producción económico hacia una economía cooperativa y decrecionista. Braidotti denuncia las consecuencias del actual modelo económico neoliberal en diferentes planos -filosófico, cultural, social, ético- pero no pone en tela de juicio en ningún momento la infraestructura económica sobre la que se basa³³.

Braidotti propone como eficaz la estrategia de expandir desde el ámbito académico al resto de la sociedad cierto interrelacionismo: el sujeto humano debe pensarse como interrelacionado con la naturaleza y con otros sujetos no humanos, a los que no se trata simplemente de reconocer o atribuirles derechos, sino tomarlos como iguales en una relación de codependencia, codeterminación, incluso como formando parte de una especie de pan-humanidad³⁴. La insistencia en la necesidad de superar el propio “Yo” y desprenderse de él para dejar paso a que el sujeto se considera como el fruto de una serie de interrelaciones y correlaciones que llegan incluso a sentirse en unidad con la vida cósmica nos parece una estrategia política de dudosa eficacia. Si de lo que se trata es de abandonar el individualismo neoliberal no solo en su vertiente teórica -defensa del libremercado, de la responsabilidad individual de formarse y encontrar un empleo, teoría de la acción racional, etc.- sino también práctica, no se puede cambiar una individuación forzosa mediante una retórica new age que invita a la correlación³⁵. Dicho de otra forma, la necesidad de sobrevivir en el mercado laboral fuerza a ser individuo y desatender la perspectiva comunitaria. La insistencia en las alianzas, comunidades, ensamblajes, el relationalismo radical, el inter-conexionismo, etc. llevan a pensar que más que una crítica del humanismo lo que se desenvuelve aquí es cierto humanismo relationalista que la contemporaneidad rebate por completo: de momento lo que predomina es, como siempre, el odio al Otro, el odio humano demasiado humano, y no parece que esta situación vaya a cambiar en los próximos tiempos. Los atentados de París no han hecho más que reforzar la lógica Oriente/Occidente, Amigo/Enemigo y las posiciones identitarias cerradas de cada uno de los bandos.

El sujeto vitalista puede querer ser respetuoso con la Vida pero desde el momento en que no puede desenvolver ni la más mínima actividad al margen del sistema económico capitalista dominante que desprecia la Vida y solo la considera fuente de posibles ganancias estará tomando parte en su propia explotación sin saberlo; un sujeto posthumano puede querer ser creador de nuevas perspectivas pero en un modelo de producción que lo obliga a dedicar la mayor parte de su jornada a un trabajo alienante, en una sociedad que lo respecta tan solo si

33 Esta misma crítica le dirige Zizek a Ernesto Laclau, a lo que este último responde que el primero tampoco aporta ninguna medida concreta acerca de por donde comenzar. El debate está en Zizek&Laclau&Butlerv (2000).

34 “The notion of codependence replaces that of recognition, much as the ethics of sustainability replaces the moral philosophy of rights” (Braidotti, 2013, 93-94). “At the beginning, there is always already a relation to an affective, interactive entity endowed with intelligent flesh and an embodied mind: ontological relationality [...] This is the ‘we’ that is evoked and actualized by the postanthropocentric creation of a new pan-humanity” (Braidotti, 2013, 99).

35 El término ‘individuación’ lo introdujo en 1983 el sociólogo alemán Ulrich Beck para referirse a la aparición de estilos laborales, culturales y sociales individuales diferentes que desbordaban la categoría tradicional de clase. Lo retomó en una obra del 2002 escrita con su compañera Elisabeth GERNSEIM para insistir no sólo en la dimensión de libertad, sino en la dimensión de culpabilización que lleva asociada: “[...] en la actualidad ha aparecido un espacio más abierto y difuso que contiene sin duda más libertades, pero también zonas grises, instrucciones contradictorias y riesgos considerables, que exigen la máxima «responsabilidad individual»” (Beck&Gernsheim, 2002, 144).

puede consumir y en un sistema de salud que lo único a lo que aspira es a medicar lo diferente esto no parece demasiado fácil.

Braidotti recuerda como el capitalismo ya no distingue entre lo humano y lo no-humano a la hora de obtener beneficio económico³⁶. El capitalismo no distingue nada más que plusvalía y busca incesantemente mercancías que generen plusvalía. Si bien compartimos el diagnóstico, nos parece que antes que un cambio de paradigma teórico, la solución provendrá de la lucha por delimitar una esfera de elementos que tienen que estar fuera de la lógica del mercado. ¿La vivienda, el genoma humano, las materias primas, los recursos energéticos básicos no deberían estar fuera de las manos ávidas de la bolsa?

Es curiosa la contradicción teórico-práctica de la ideología neoliberal. Por una parte, interpretando interesadamente la postmodernidad, el neoliberalismo defenderá el fin de las ideologías y los grandes relatos, un multiculturalismo falso y en realidad profundamente etnocéntrico y una tolerancia que son utilizados para evitar la obligación moral de intervenir allí donde los derechos fundamentales no son respetados pero no es rentable la intervención. Por otra, no dejará de insistir cuando le convenga en una concepción del ser humano como individuo racional y responsable, para poder culpabilizarlo de su eventual fracaso a la hora de encontrar un puesto de trabajo, por ejemplo, por no tener el nivel suficiente de formación o por tener unas pretensiones salariales demasiado elevadas.

En definitiva, quizás el problema no sea la categoría ‘humano’, sino lo humano en la actualidad, es decir, bajo el capitalismo. El libro rechaza cualquier ideal holístico y trascendente³⁷, por lo tanto, seguramente también cualquier propuesta de una alternativa política global. Nos parece por el contrario que hasta que no sea posible efectuar cambios fundamentales en él se hace secundario pensar en un nuevo tipo de subjetividad posthumana.

Listado bibliográfico

- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max (1969), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.
- Beck, Ulrich & Gernsheim, Elisabeth (2002), *La Individualización. El individualismos institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2003.
- Braidotti, Rosi (2013), *The posthuman*, Cambridge, Polity.
- Clark, Andy (2004), *Natural-Born Cyborgs*. Oxford: Oxford University Press.
- Comte, Auguste (1844), Discurso sobre el espíritu positivo, Madrid, Alianza editorial, 2006.
- Deleuze, Gilles (1968), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1991), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

36 “Firstly, I have argued that contemporary capitalism is ‘bio-political’ in that it aims at controlling all that lives. It has already turned into a form of ‘bio-piracy’ (Shiva, 1997), because it exploits the generative powers of women, animals, plants, genes and cells. Secondly, this means that human and anthropomorphic others are relocated in a continuum with non-anthropomorphic, animal or ‘earth’ others. The categorical distinction that separated the Human from his naturalized others has shifted, taking the humanist assumptions about what constitutes the basic unit of reference for the ‘human’ into a spin” (Braidotti, 2013, 99).

37 “I am committed to starting from this, not from a nostalgic re-invention of an all-inclusive transcendental model, a romanticized margin or some holistic ideal” (Braidotti, 2013, 194-95).

¿Cambio de paradigma o continuidad?

- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *L'Antioedipe* (1972), Paris, Les éditions de Minuit.
- Freud, Sigmund (1917), “Una dificultad del psicoanálisis”, en *Obras Completas. XVII. De la historia de una neurosis infantil (el “Hombre de los Lobos” y otras obras (1917-1919)*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 125-135.
- Heidegger, Martin (1947), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Lacan, Jacques (1973), *Psicoanálisis: Radiofonía & Televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- Montaigne, Michel (1580), *Ensayos*, Madrid, Orbis, 1984.
- Nietzsche, Friedrich (1886), *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Fragmentos póstumos*, Madrid, Akal, 1996.
- Nietzsche, Friedrich (1883-85), *Así hablo Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza, 2003.
- Nietzsche, Friedrich (1895), *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2007.
- Rendueles, César (2013), *Sociofobia : el cambio político en la era de la utopía digital*, Madrid, Capitan Swing, 2013.
- Zizek, Slavoj & Butler, Judith & Laclau, Ernesto (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE, 2004.

Sección temática 11:

Lógica, lenguaje y argumentación

Putnam y el cambio de referencia

Luis FERNÁNDEZ MORENO

Universidad Complutense de Madrid

1. Preliminares

Una de las objeciones usualmente formuladas contra la teoría causal de la referencia es que ésta no puede dar cuenta de los cambios de referencia que nuestros términos pueden experimentar. El objetivo de este escrito es examinar la posición acerca del cambio de referencia de uno de los promotores más importantes de la teoría causal de la referencia, Hilary Putnam, para lo que nos centraremos en la formulación clásica de su teoría de la referencia, expuesta en algunos de sus ensayos publicados en la primera mitad de los años setenta del siglo pasado.

No obstante, es conveniente comenzar mencionando la concepción de Putnam en (1962), donde él mantuvo que “*la referencia de los términos teóricos es preservada a través de la mayoría de los cambios de teoría*” (Putnam, 2015, 21; su cursiva), rechazando así la tesis de la incommensurabilidad referencial, según la cual cambios de teoría involucran cambios de referencia en (algunos de) los términos comunes a teorías sucesivas (o rivales).¹ En (1962) Putnam concibe los términos teóricos como conceptos de racimos de leyes, es decir, conceptos cuya identidad viene determinada por un racimo de leyes (donde la noción de ley es entendida en un sentido amplio), de tal manera que el rechazo de una de esas leyes no afecta a la identidad del concepto. Putnam sostiene que incluso si abandonásemos una ley importante del racimo, “el significado no ha cambiado lo suficiente como para afectar a ‘aquello acerca de lo que estamos hablando’” (Putnam, 1962, 53). En este contexto Putnam pone el ejemplo del término “energía cinética” en la mecánica newtoniana y en la física einsteiniana, donde en la última la ley

¹ Aunque la formulación inicial de la tesis de la incommensurabilidad por parte de Kuhn, uno de los principales promotores de esa tesis, fue muy radical, él vino a sostener posteriormente que la incommensurabilidad sólo posee un carácter local, puesto que afecta exclusivamente a un número reducido de términos comunes a teorías sucesivas (o rivales). A este respecto véase, por ejemplo, Kuhn 1983.

$e=1/2mv^2$ (la definición newtoniana de energía cinética) es reemplazada por una ley más complicada (cf. Putnam, 1962, 44). Sin embargo, no vamos a entrar en más detalles acerca de la concepción de Putnam en (1962), pues en ese escrito él no fue explícito acerca de las condiciones en las que podría haber un cambio en la referencia (y en el significado) de un término teórico.

Conviene señalar que en (1988) Putnam hizo un comentario marginal también relevante para nuestro tema; así hablando de representaciones en general, que incluyen representaciones mediante el lenguaje, Putnam afirma: “Todas las representaciones que conocemos tienen una asociación con su referente que es contingente, y capaz de cambiar en la medida en que la cultura cambia o el mundo cambia” (1988, 21-22).

De acuerdo con esto, cambios en *el mundo* o en *nuestra cultura* pueden acarrear cambios de referencia. El primero de estos cambios es fácilmente comprensible; así si hubiese cambios drásticos en nuestro mundo de tal manera que la composición del agua dejase de ser H₂O y pasase a ser diferente, entonces la referencia del término “agua” habría cambiado. Por otra parte, independientemente de los cambios en el mundo natural, es posible imaginar que las convenciones en el uso del término “agua” en nuestra comunidad lingüística y así en nuestra “cultura” cambiasen de tal manera que el término “agua” se usase para designar otra sustancia o en general otro tipo de entidad; de este modo la referencia del término “agua” habría cambiado, si bien cabe alegar que en este caso tendríamos un término diferente del término “agua” tal como lo usamos actualmente, aunque fonética y ortográficamente idéntico a él.

Aunque en ese pasaje citado de (1988) Putnam reconoce explícitamente la posibilidad de cambios de referencia y menciona dos razones para ello, vamos a centrarnos en examinar la cuestión de si la formulación clásica de su teoría de la referencia, expuesta en algunos de sus ensayos publicados en la primera mitad de los años setenta del siglo pasado, hace posible los cambios de referencia.

Con objeto de contestar a esta cuestión tomaré en consideración los términos de género natural, incluyendo los términos de magnitudes físicas,² y traeré a colación un principio metodológico propuesto por Putnam con objeto de “*preservar la referencia a través de los cambios de teoría*” (Putnam, 1975c, 281; su cursiva). Sin embargo, antes de atender a ese principio es conveniente dividir los términos de género natural en dos grupos. El primero incluye aquellos mediante cuyo uso nos referimos – o al menos proponemos referirnos – a entidades no-observables, como los términos “hidrógeno” u oxígeno” y términos de magnitudes físicas, como “electricidad”. El segundo comprende los términos que designan entidades observables; por ejemplo, los términos “agua” u “oro”. En aras de la brevedad, aludiré a los primeros como términos teóricos y a las entidades pertenecientes a su extensión como entidades teóricas, mientras que me referiré a los segundos como términos observacionales y a las entidades pertenecientes a su extensión son entidades observables –. Aunque el concepto de observabilidad es históricamente relativo, como lo es consiguientemente la división en cuestión, dicha división puede probarse útil para nuestro objetivo, pues Putnam recurre a un procedimiento específico para introducir los términos teóricos y fijar su referencia.

² En (1973a) Putnam presenta una teoría del significado y de la referencia de los términos de magnitudes físicas que tiene ciertas afinidades con su teoría del significado y de la referencia de los términos de género natural formulada en su clásico (1975b). Putnam incluye a veces los términos de magnitudes físicas en los términos de género natural (vid., por ejemplo, 1983, 71), aunque en (1973a) él distingue ambos tipos de términos. En todo caso, propuestas similares acerca de cómo se determina la referencia de los términos de magnitud se aplicarían a la determinación de la referencia de los términos de género natural teóricos; en lo siguiente consideraré a aquéllos como constituyendo un subconjunto de éstos.

2. La referencia de los términos teóricos

Puesto que postulamos la existencia de entidades teóricas para explicar ciertos eventos observables, es plausible asumir que en aras de fijar la referencia de los términos teóricos hemos de tomar en consideración los eventos observables en cuestión. En efecto, Putnam afirma que la referencia de los términos teóricos es determinada mediante *descripciones causales*, más precisamente, mediante descripciones en las que el referente de un término teórico es caracterizado como la entidad que produce causalmente ciertos efectos observables.³

En este marco se sitúa la explicación propuesta por Putnam de la referencia de los términos de magnitudes físicas, acerca de la que él nos dice lo siguiente:

Esta explicación hace hincapié en descripciones causales porque las magnitudes físicas son descubiertas invariablemente a través de sus efectos y, por tanto, la manera natural de especificar por primera vez una magnitud física es en tanto que magnitud responsable de ciertos efectos. (Putnam, 1973a, 202).

Como se observa en este texto, aquí se apela a eventos introductorios, en los que “por primera vez” se determinaría la referencia de los términos de magnitudes físicas; no obstante, a partir de escritos ligeramente posteriores Putnam deja de otorgar tanta importancia a tales eventos introductorios (iniciales) y pasan a ser decisivos los usos *posteriores* del término por otros miembros de la comunidad lingüística, especialmente, por *expertos* de la misma.

Putnam introduce la noción de experto con respecto al uso y a la referencia de los *términos de género natural* en el marco de su (hipótesis de la (universalidad de la) división del trabajo lingüístico, presentada inicialmente en (1973b), (1974) y (1975b)⁴. De acuerdo con esta tesis el hablante medio está dispuesto a delegar la determinación de la referencia de los términos de género natural en otros miembros de su comunidad lingüística, a los que Putnam alude como los *expertos*. No obstante, se ha prestado poca atención al hecho de que en otro escrito publicado en 1975 – (1975c) – Putnam extiende la noción de experto a los *nombres propios*. Precisamente este escrito contiene algunas afirmaciones que apuntan en la dirección indicada en el último párrafo. Por ejemplo, tras señalar que “podemos dejar de conceder importancia al uso original del término” (Putnam, 1975c, 274), él afirma que la persona situada en el inicio de una cadena causal – Putnam dice literalmente “cadena de transmisiones o cooperaciones” – no tiene por qué ser el introductor original del término, sino que puede ser “el experto relevante” (Putnam, 1975c, 275). Más aún, con respecto a un nombre propio imaginario, el nombre “Ab-ook”, Putnam hace la siguiente observación:

Desde mi punto de vista, el ‘introductor’ [del nombre ‘Ab-ook’] no necesita ser la persona que ‘bautizó’ *por primera vez* a Ab-ook, ni es necesario que la cadena causal pase por la *primera* persona de quien el oyente aprendió el nombre ‘Ab-ook’. La ‘cadena causal’ es una cadena de cooperaciones que conecta al oyente con los expertos relevantes, en tanto que determinados por la sociedad. (Putnam, 1975c, 287, n. 1).

³ Además de este sentido primario de descripción causal, Putnam admite un sentido secundario de la noción de descripción causal (véase Putnam, 1973a, 202), según el cual también son consideradas como descripciones causales aquellas descripciones que, aun no siendo causales en sentido estricto, determinan la referencia de un término con ayuda de otros términos cuya referencia ha sido fijada mediante descripciones causales. No obstante, en lo siguiente me atendré al sentido primario de la noción de descripción causal.

⁴ Excepto por una nota a pie de página, el contenido del primer escrito pasó a formar parte del tercero.

Aunque este texto versa sobre un nombre propio, las afirmaciones contenidas en el mismo no sólo serían aplicables a numerosos nombres propios – como, por ejemplo, a muchos nombres de personajes históricos –, sino también a otros términos, como los *términos de género natural*. Por tanto, si el “introduction” de un término de género natural no necesita ser el primer individuo que introdujo el término, sino que puede ser un individuo distinto, si bien ha de ser un experto, hay que dejar abierta la posibilidad de que diferentes expertos – o, si se prefiere, diferentes “expertos relevantes” – lleven a cabo distintas introducciones del término y den lugar a distintas cadenas de transmisión del término.

Pero si la apelación *al* evento introductorio, *inicial* y *único* para cada término, puede así dejarse de lado, cabe preguntarse si la teoría de la referencia de Putnam acerca de los términos de género natural permite dar cuenta de los cambios de referencia que estos términos pueden experimentar o, al menos, es compatible con dichos cambios.

A este respecto es preciso mencionar que los seguidores de la teoría causal de la referencia, como Putnam, mantienen ciertas tesis que complementan – o son una consecuencia de – su propuesta acerca de cómo viene determinada la referencia de los términos teóricos. Una de estas tesis es que, por regla general, la referencia o extensión de los términos teóricos no se ve modificada por cambios en las teorías en las que estos términos figuran. La plausibilidad de esta tesis viene vinculada a la propuesta acerca de cómo se determina la referencia de los términos teóricos, a saber, mediante *descripciones causales*.

La forma que adoptan las descripciones causales usadas para fijar la referencia de los términos teóricos es, según Putnam, la siguiente: la referencia de T = la entidad responsable de tales y tales efectos E (de cierta manera).

Las instancias de este esquema se obtendrían sustituyendo “T” por el nombre de un término teórico⁵ y “E” por alguna expresión que describe los efectos observables causados por la entidad designada mediante el término teórico⁶ – suponiendo que el término teórico a sustituir por “T” tiene referencia –. Sin embargo, Putnam no exige que las descripciones en cuestión sean correctas, sino sólo que sean al menos aproximadamente correctas (Putnam, 2001, 497). Tomando como ejemplo el término “electricidad”, se requiere que la descripción que fija la referencia del término “electricidad” sea una “*descripción definida aproximadamente correcta* de [...] [esa] magnitud física” (1973a, 200; su cursiva); esto es necesario para fijar la referencia de dicho término – y para adquirir la capacidad de usarlo –.⁷ De acuerdo con lo anterior, la concepción de Putnam acerca de la fijación de la referencia de los términos de magnitudes físicas y de los términos teóricos en general involucra componentes *descriptivos*.

Volviendo a la forma de las descripciones causales usadas para fijar la referencia de los términos teóricos, es digno de mención que en la descripción causal que constituye el miembro

⁵ Dependiendo del tipo de entidad teórica designada mediante el término “T”, en la descripción en cuestión podría aparecer, en vez del término genérico “entidad”, un término general más específico, como “partícula”, “sustancia”, “magnitud”, etc.

⁶ En la especificación de la forma de las descripciones causales he insertado las palabras “de cierta manera” entre paréntesis porque, aunque Putnam incluye estas palabras en la forma de la expresión que describe los efectos en cuestión, exemplificada con el término “electricidad” (Putnam 1973a, 200), en otro pasaje (véase Putnam, 1973a, 201) él no toma en consideración la manera en la que la electricidad causa los efectos observables en cuestión y presta atención exclusivamente a tales efectos. Lo mismo ocurre en el último texto que hemos citado y en Putnam, 1975c, 274.

⁷ Aunque Putnam acepta que descripciones son usadas para fijar la referencia de los términos teóricos, él rechaza que esas descripciones sean sinónimas de tales términos (vid. Putnam, 1975c, 274 y 2015, 35 y 104, n. 62).

derecho de esa identidad no figura explícitamente ninguna indicación acerca de las *propiedades* de la entidad que causa dichos efectos observables. Es de suponer que la razón para restringir el contenido de la descripción causal de tal modo consiste justamente en evitar que el referente de la descripción en cuestión y, por tanto, del término teórico correspondiente pueda verse modificado por cambios en nuestras teorías.

En aras de evitar que el contenido de las descripciones causales se vea influido por nuestras teorías acerca de las entidades (supuestamente) designadas por dichas descripciones Putnam sostiene lo siguiente. En caso de que alguien apelase en la descripción causal de una entidad, además de a los efectos observables producidos por ella, a ciertas propiedades de las que carece la entidad, podríamos estar justificados en considerar que la descripción en cuestión, en vez de no describir nada y, por tanto, carecer de referencia, describe, aunque erróneamente, la entidad en cuestión. Más aún, según Putnam, podríamos estar justificados en considerar que la referencia del término teórico tal como es caracterizada erróneamente por dicha descripción y correctamente por otra descripción diferente es la *misma* (Putnam, 1973a, 201).

Putnam justifica afirmaciones de esta índole apelando a un principio metodológico de caridad interpretativa que él denomina *El Principio del Beneficio de la Duda*, cuyo objetivo es, como se indicó anteriormente, “*preservar la referencia a través de los cambios de teoría*” (1975c, 281). Este principio establece que cuando un experto introduce un término mediante una descripción, hemos de concederle el beneficio de la duda suponiendo que “aceptaría modificaciones razonables de su descripción” (1975c, 275). Uno de los cometidos de dicho principio es servir de base para cuestionar la tesis de la tesis de la incommensurabilidad referencial, es decir, como ya se indicó, la tesis de que cambios de teoría conllevan cambios de referencia en (algunos de) los términos centrales comunes a teorías sucesivas (o rivales). La tesis de la incommensurabilidad referencial, al menos en algunas de sus versiones, se apoya en una versión de la *teoría descriptiva* de la referencia según la cual la referencia de los términos centrales de nuestras teorías viene determinada por los principios de las teorías en los que figuran, por lo que en la medida en que teorías sucesivas (o rivales) y por tanto los seguidores de tales teorías asocian descripciones o propiedades diferentes con dichos términos, la referencia de los términos en cuestión también será diferente⁸. Para neutralizar la tesis la incommensurabilidad referencial habría de sostenerse que la referencia de los términos centrales de nuestras teorías no viene determinada de la manera mencionada o, incluso aceptando parcialmente tal modo de determinar la referencia – mediante descripciones, aunque posiblemente no con tan escaso contenido como el que Putnam atribuye a las descripciones causales –, habría de alegarse que en muchos casos modificaciones razonables de las descripciones asociadas con términos por teorías anteriores en el tiempo las hacen *equivalentes* a descripciones correspondientes a teorías posteriores y, más concretamente, a teorías actuales. Como ya se indicó, sólo se requiere que las descripciones precedentes sean (al menos) aproximadamente correctas.

Sin embargo, puesto que las modificaciones o reformulaciones en cuestión habrán de llevarse a cabo de acuerdo con las teorías vigentes en cada momento histórico, es de presumir que mediante la aplicación del Principio del Beneficio de la Duda cabe sostener que la referencia de términos comunes a teorías pasadas y a teorías actualmente vigentes es la *misma*. A este respecto el problema que se suscita es que la noción de modificación o reformulación *razonable* de una descripción no es susceptible de un análisis preciso y, más aún, es difícil de establecer, salvo

⁸ Los casos en los que descripciones diferentes determinen el mismo referente serán previsiblemente casos aislados; obviamente, la identidad de referencia queda excluida si las descripciones en cuestión son incompatibles, por cuanto están basadas en leyes o principios con tal carácter.

quizás en ciertos casos *límite*, cuándo la reformulación de una descripción y, por tanto, la aplicación misma del Principio del Beneficio de la Duda es razonable o irrazonable. Un tipo de ejemplos en los que la reformulación de una descripción podría ser razonable son aquellos en los que la descripción en cuestión, perteneciente a una teoría anterior en el tiempo, es desde el punto de vista de una teoría actualmente vigente aproximadamente verdadera, como ocurre, según Putnam, con la descripción de electrón por parte de Bohr (1975c, 275)⁹, aunque en juicios de este tipo, en los que adoptando como estándares nuestras teorías actuales las descripciones pertenecientes a teorías predecesoras se evalúan como *aproximadamente* correctas, se está apelando implícitamente a la noción de *razonabilidad*. No obstante, habrá casos en los que la reformulación no será razonable, por ejemplo, en el siguiente caso:

[L]o que en los años 1880 Stoney bautizó como ‘electrón’ no era en absoluto una partícula elemental, sino la cantidad mínima (no corpórea) de electricidad que se transporta en la electrólisis, [...] [y] la intersección de la extensión de este concepto con la extensión del actual concepto de electrón es el conjunto vacío. (Moulines, 1995, 222).

Las modificaciones a introducir en la descripción mencionada en este texto para asimilarla a las descripciones actuales asociadas con el término “electrón” serían ciertamente drásticas y en este ejemplo la aplicación del Principio del Beneficio de la Duda parece *irrazonable*. Ejemplos de este tipo apoyan la tesis de que hay casos en los que cambios de teoría vienen acompañados por cambios de referencia.

Exceptuando, por tanto, ciertos casos que podemos considerar como *casos límite* – ejemplificados por el mencionado por Putnam acerca de la concepción de electrón por parte de Bohr y el señalado por Moulines –, el carácter razonable o irrazonable de la aplicación del Principio de Beneficio de la Duda es discutible. Más aún, Putnam puntuiza que cuando los expertos que hayan introducido o introduzcan un término mediante una descripción *pretendan* que ésta ha de tomarse al pie de la letra, no cabe atribuirles una duda *razonable* (Putnam, 1975c, 275). Pero esta puntualización suscita un problema adicional, pues por lo que concierne a expertos anteriores en el tiempo generalmente no sabremos cuáles eran sus intenciones en cuestión o, más precisamente, y empleando las palabras de Putnam citadas anteriormente, si “aceptarían modificaciones razonables” de sus descripciones y, por consiguiente, si habríamos de concederles el beneficio de la duda. Nos encontramos así en la situación de que son los expertos actuales los que habrán de decidir acerca de la razonabilidad de la aplicación del Principio del Beneficio de la Duda a descripciones formuladas por expertos anteriores en el tiempo sin disponer en muchas ocasiones de indicios acerca cuáles eran las *intenciones* de éstos. Y aquí puede plantearse de nuevo el debate entre los seguidores de la incommensurabilidad referencial y sus opositores sin que el Principio del Beneficio de la Duda pueda venir en nuestra ayuda, pues lo que está en cuestión es justamente la *razonabilidad* de su aplicación a casos particulares, y, por regla general, no habrá casos en los que ambos contendientes concuerden, excepto quizás en los correspondientes a casos límite similares a los dos mencionados.

⁹ Al justificar esta afirmación Putnam otorga gran importancia al hecho de que, tal como se conciben los electrones hoy en día, se les considera responsables de los efectos fundamentales que Bohr atribuía a las entidades que satisfacían su descripción de electrón, pero Putnam también señala que en la descripción de electrón por parte de Bohr se apelaba asimismo a que los electrones tenían una determinada masa y una determinada carga, que coincide con la que hoy en día se les asigna. Por tanto, Putnam habría de conceder que la descripción de electrón formulada por Bohr posee más contenido que el recogido en la forma de las descripciones causales que él propone.

De acuerdo con nuestras consideraciones precedentes, y por lo que concierne a los *términos teóricos*, habrá cambios de teoría con respecto a los que Putnam podría aceptar que ha habido – o pueda haber habido – *cambios de referencia*. Estos casos serán, por una parte, aquellos en los que las descripciones asociadas con un término por expertos que sostienen teorías distintas sean muy diferentes y, por tanto, tornen irrazonable la aplicación del Principio del Beneficio de la Duda. Por otra parte, los casos en los que las descripciones asociadas con un término por expertos que sostengan teorías distintas sean diferentes y además estos expertos pretendan – o haya claros indicios de que pretendan o pretendieron – que dichas descripciones han de ser tomadas en sentido estricto, sin modificaciones al respecto.

3. La referencia de los términos observacionales

Llegados a este punto conviene tomar en consideración los términos de género natural que hemos denominado “términos observacionales”, es decir, aquellos que se refieren a *entidades observables*, pues el cambio de referencia que puedan experimentar los términos observacionales apoyará el cambio de referencia del que sean susceptibles los términos teóricos, pues es plausible conceder que la referencia a entidades observables es *más estable* que la referencia a entidades teóricas – como hemos indicado, la referencia de los términos teóricos viene determinada en base a sus efectos observables –. Cabe preguntarse, por tanto, si la teoría de la referencia de Putnam dispone de recursos que permitan explicar los cambios de referencia que hayan podido experimentar términos observacionales o, al menos, que posibiliten su compatibilidad con dichos cambios. A este respecto vamos a centrar nuestras consideraciones en el término “agua” – un ejemplo prototípico de término de género natural observacional –, si bien no en su uso cotidiano, sino exclusivamente en el uso que de él se hace en *química*.

Ahora bien, conviene señalar que de acuerdo con la teoría causal la referencia o extensión de un término de género natural como “agua” viene determinada por la relación de identidad de género con casos paradigmáticos del género. Esta relación de identidad estará constituida por propiedades subyacentes compartidas por dichos ejemplares paradigmáticos; en ocasiones Putnam califica dichas propiedades de “estructuralmente importantes” (Putnam, 1975b, 239). Los seguidores de la teoría causal de la referencia tienden a asumir que la delimitación de los casos paradigmáticos de un género natural, que en principio tendrá lugar mediante sus propiedades distintivas normales y, en concreto, mediante propiedades concernientes a su apariencia externa, no es problemática. Más aún, tales autores suponen que tanto dicha delimitación como la relación de identidad de género son independientes de nuestras teorías acerca del género, por lo que ni los casos paradigmáticos de un género ni la relación de identidad de género se han de verse afectados por cambios en dichas teorías.

Aunque considero que ambas tesis son cuestionables – véase la nota 10 *infra* acerca de la primera tesis –, voy a centrarme en la segunda de ellas. A este respecto cabe alegar que la relación de identidad de género o, en el caso del término “agua”, la relación de identidad de sustancia dependerá, en parte, de las *concepciones metacientíficas* de los expertos acerca de la noción de identidad de sustancia. Esta figurará implícita o explícitamente en sus teorías sobre la sustancia en cuestión, por lo que cambios en esas concepciones podrán traer consigo cambios en la extensión del término de sustancia correspondiente.

Para ilustrar estas afirmaciones voy a servirme de un ejemplo histórico presentado por Kuhn

acerca del uso del término “agua” en química. Este ejemplo se encuentra en Kuhn (1989) y (1990). De acuerdo con la química actual el agua es una sustancia cuya composición química es H₂O y que puede existir en estado sólido, líquido y gaseoso. Por tanto, la extensión del término “agua” consta de las porciones cuya composición química sea H₂O, independientemente de que éstas se encuentren en cualquiera de esos tres estados. Ahora bien, Kuhn señala que esto *no* era así de acuerdo con la teoría química vigente hacia 1750. Kuhn afirma que en esa época, es decir, antes de “la revolución química”, que tuvo lugar en la década de los ochenta del siglo XVIII, a distintos estados de agregación – es decir, a los estados sólido, líquido y gaseoso – les correspondían distintas sustancias químicas, por cuanto se sostenía que una sustancia química *sólo* podía existir en uno de esos estados, y tal como se concebía el agua en la química de 1750 una propiedad *esencial* del agua consistía, según Kuhn, en ser un líquido. Por consiguiente, la referencia del término “agua”, tal como este término era usado en la química de 1750, no vendría determinada en el lenguaje de la ciencia actual por H₂O a secas, sino por H₂O *en estado líquido*. De aquí concluye Kuhn – y yo concluiría con él – que la extensión del término “agua” tal como era usado en la química de 1750 y como es usado en la química actual es *diferente*. A tenor de la concepción metacientífica de la noción de identidad de sustancia vigente en la química de 1750, un trozo de hielo y una porción de agua en estado líquido serían instancias de sustancias *diferentes* y, por tanto, no estarían en la relación de identidad de sustancia, aunque sí lo están de acuerdo con la concepción de identidad de sustancia vigente en la química actual.¹⁰

Podemos resumir parte de nuestras consideraciones precedentes de la siguiente manera. De acuerdo con la teoría de la referencia de Putnam, la referencia de un término de género natural viene fijada por la relación de identidad de género con objetos paradigmáticos del género, pero en el uso de tales términos en *ciencia* los objetos paradigmáticos en cuestión serán aquellos involucrados en usos de los términos por los expertos. Sin embargo, la relación de identidad de género dependerá, en parte, de las concepciones metacientíficas de los expertos acerca de la noción de identidad de género, que estarán contenidas implícitamente en dichas teorías, cuando no incorporadas explícitamente a las mismas. Por tanto, *cambios* en nuestras *teorías* podrán traer consigo *cambios de referencia*. Y un Putnam pluralista, como el posterior al de los escritos de los años setenta que hemos citado, asentirá posiblemente a estas consideraciones. En sus propias palabras, “descripciones diferentes de la ‘naturaleza’ de un género natural llevarán a criterios no completamente coextensivos de pertenencia al género” (Putnam, 1993, 77).

La conclusión a extraer es que la referencia de los términos de género natural viene determinada por la relación de identidad de género con los miembros paradigmáticos del género y, por tanto, por las propiedades que constituye esa relación y, a nivel lingüístico, por las correspondientes descripciones, así como por las teorías en las que aparecen, por lo que

¹⁰ Por lo que respecta a los miembros paradigmáticos de un género natural he de subrayar que sólo estoy tomando en consideración el uso de los términos de género natural en ciencia. Ahora bien, si el “introduction” de un término de género natural no necesita ser la primera persona que introdujo el término, sino que puede ser algún otro, aunque ha de ser un experto, hay que dejar abierta la posibilidad de que diferentes expertos o, si se prefiere, diferentes “expertos relevantes”, como dijo Putnam en un pasaje citado más arriba (vid. 1975c, 281, n. 1), lleven a cabo diferentes introducciones del término, dando lugar a diferentes cadenas de transmisión del término. En esas introducciones los expertos recurrirán a miembros paradigmáticos del género, pero cabe alegar que su delimitación de los mismos, que habrán de poseer las propiedades subyacentes de los miembros del género que constituyen la relación de identidad de género, podría venir influida, al menos en parte, por su concepción de la identidad de género incluida en sus *teorías*. Por este motivo, un cambio de teoría podría involucrar cambios en la delimitación de los miembros paradigmáticos del género y, en última instancia, cambios de referencia, aunque estos cambios no serán por regla general drásticos, pues de otra manera los expertos que sostienen teorías sucesivas (o rivales) estarían hablando sobre cosas diferentes.

cambios en estas teorías pueden traer consigo cambios en la referencia de los términos de género natural.^{11 12}

Bibliografía

- Kuhn, Th.S. (1983), “Commensurability, comparability, communicability”, en P.D. Asquith y T. Nickles (eds.), *PSA 1982. Proceedings of the 1982 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, East Lansing, Philosophy of Science Association, 9-32.
- Kuhn, Th. S. (1989), “Possible worlds in history of science”, en S. Allén (ed.), *Possible Worlds in Humanities, Arts, and Sciences*, Berlín, Walter de Gruyter, 9-32.
- Kuhn, Th. S. (1990), “Dubbing and redubbing: The vulnerability of rigid designation”, en C.W. Savage (ed.), *Scientific Theories (Minnesota Studies in Philosophy of Science*, Vol. 14), Minnesota, University of Minnesota Press, 298-318.
- Moulines, U. (1995), “Realismos e instrumentalismos”, *Theoria* 10, 217-224.
- Putnam, H. (1962). “The analytic and the synthetic”, en H. Feigl y G. Maxwell (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. III, reimpreso en Putnam (1975a), 33-69.
- Putnam, H. (1973a), “Explanation and reference”, en G. Pearce y P. Maynard (eds.), *Conceptual Change*, Dordrecht, Reidel, reimpreso en Putnam (1975a), 196-214.
- Putnam, H. (1973b), “Meaning and reference”, *Journal of Philosophy* 70, 699-711.
- Putnam, H. (1974), “Comment on Wilfrid Sellars”, *Synthese* 27, 445-455.
- Putnam, H. (1975a), *Mind, Language and Reality. (Philosophical Papers*, Vol. 2), Cambridge, Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1975b), “The meaning of ‘meaning’”, en K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge (Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 7), Minneapolis, University of Minnesota Press, reimpreso en Putnam (1975a), 215-271.
- Putnam, H. (1975c), “Language and reality”, en Putnam (1975a), 272-290.
- Putnam, H. (1983), *Realism and Reason (Philosophical Papers*. Vol. 3), Cambridge, Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1988), *Representation and Reality*, Cambridge, MIT Press.
- Putnam, H. (1993), “Aristotle after Wittgenstein”, en R.W. Shaples (ed.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, reimpreso en H. Putnam, *Words & Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, 62-79.
- Putnam, H. (2001), “Reply to Michael Devitt”, *Revue Internationale de Philosophie* 218, 495-502.
- Putnam, H. (2015), “Intellectual autobiography of Hilary Putnam”, en R. E. Auxier et al. (eds.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Chicago, Ill., Open Court, 1-110.

¹¹ No obstante, conviene enfatizar que, de acuerdo con lo ya señalado, dicha conclusión no implica que los científicos que sostengan teorías sucesivas o rivales están hablando sobre cosas completamente diferentes. A este respecto conviene tener en consideración que, por regla general, habrá un importante solapamiento en la extensión de los términos tal como son usados por defensores de tales teorías y es la parte compartida de la extensión la que servirá de base, al menos en un principio, para la comparación y elección de teorías.

¹² Este escrito se inscribe en el marco del proyecto de investigación de referencia FFI2014-52244-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Sección temática 12:

Ontología y teoría del conocimiento

Hale on McFetridge's Thesis

Víctor CANTERO-FLORES y Héctor HERNÁNDEZ-ORTIZ

Universidad del Caribe

Introduction: McFetridge's thesis

Ian McFetridge (McFetridge, 1990) argues that whatever notion of necessity is involved in adscriptions of validity to arguments, it must be the strongest one, and clearly logical necessity is the best candidate to be the strongest form of necessity. By this he means that if a proposition p is logically necessary, then p is necessary in any other sense of necessity, but the converse implication might not be the case. There may be some proposition q which is necessary in a non-logical sense, but q is not logically necessary. If logical necessity is the strongest form of necessity, then the corresponding notion of possibility must be the weakest form: if p is possible in a non-logical sense, then p is logically possible, but the converse implication is not the case. That is, if q is logically possible, it does not follow that q is possible in any other non-epistemic sense. (McFetridge, 1990, pp. 136-7) For example, if the proposition that everything is identical to itself is logically necessary, then it is necessary in every other sense: it is metaphysically necessary, physically necessary and so on. But the converse implication does not hold. Although it may be physically necessary that such and such is the case according to some law of nature, it may not be logically necessary. Alternatively, if it is physically possible for me to run one kilometre in ten minutes, then it is also logically possible. And, even if the proposition that a human being can have more than forty-six chromosomes is logically possible, it does not follow that it is, say, genetically possible.¹

¹ We want to put aside epistemic possibility because it allows for a proposition to be epistemically possible without being logically possible. Consider an undecided mathematical proposition p which, for all the things we know now, could be true (in an epistemic sense). But, suppose that p is in fact false and, on some traditional

In a word, McFetridge's view is this: if logical necessity is the relevant notion in ascriptions of logical validity, then when an argument is deductively valid, then there is no alethic sense of 'possible', according to which, it is possible for the premises to be true, but the conclusion false. (McFetridge, 1990, p. 138) Also, if the corresponding conditional—whose antecedent comprises the premises and whose consequent is the conclusion—is logically necessary, then there is no sense of 'possible' in which the antecedent is true but the consequent is false. This is what we will call McFetridge's thesis. (Hale, 1996, p. 97) This view may strike us as intuitively true, but we would like to know why exactly it is true.

To date we have at least two different but related arguments in favour of the traditional view. One is due to McFetridge (McFetridge, 1990) and the other is due to Bob Hale (Hale, 1996). In this paper, we want to focus only on Hale's version of the argument.² The main aim is to defend it from several objections put forward by Dorothy Edgington (Edgington, 2004). The plan for the paper is this. In the first section, we present Hale's argument. In the second section, we identify three sources of difficulties for the argument, and focus on Edgington's criticism. In the third section, we show why we think that her objections fail.

1. Hale's argument

Let us start by presenting Hale's argument. It has five assumptions. (Hale, 1996, pp. 96-7) ' \Box_L ' denotes logical necessity and ' \Diamond ' denotes any intuitive operator of alethic (non-epistemic) possibility:

- (A1) If $\Box_L(A \rightarrow B)$ then $\Box_L((A \& C) \rightarrow B)$
- (A2) $\Box_L(A \rightarrow A)$
- (A3) If $\Box_L(A \rightarrow B)$ and $\Box_L(A \rightarrow C)$ then $\Box_L(A \rightarrow (B \& C))$
- (A4) If $\Diamond A$ and $\Box_L(A \rightarrow B)$ then $\Diamond B$
- (A5) $\neg\Diamond(A \& \neg A)$

(A1)-(A3) express some traditional and familiar principles of entailment, which some philosophers think are non-controversial. (A1) is the plausible principle that if an argument is logically necessary, then its validity is not undermined by adding extra premises. (A2) expresses the intuitive idea that every proposition necessarily implies itself. (A3) expresses the principle that we may conjoin conclusions which follow separately from the same premise. (A4) is also, on some views, a non-controversial assumption, as it makes explicit that every reasonable notion of possibility must sustain transmission across entailment. Finally, (A5) formalises the claim that contradictions are not possible. Now, the argument assumes that the conditional ' $(A \rightarrow B)$ ' is logically necessary and the hypothetical possibility that A is true but B false. From these assumptions, the aim is to get a contradiction, which shows that there is no such a possibility. The argument is a *reductio* and runs as follows:

assumptions, is logically necessarily false. p is epistemically possible but not logically possible. In what follows, I will not consider this notion of epistemic possibility. However, this may cause trouble. Edgington's central claim is that logical necessity is an epistemic modality. So, in putting aside epistemic modality we would beg the question against her view. In order to address this difficulty, I plan to describe Hale's argument as he presents it in his (Hale 1996), and then discuss whether logical necessity is really an epistemic form of modality.

² Both arguments share a common structure. In both, it is assumed that certain conditional, corresponding to a logically valid argument, is logically necessary and that there is a sense of possibility in which the premises are true but the conclusion is false. The goal of both arguments is to derive a contradiction from these assumptions. In doing so, the arguments show that there is no such a possibility.

Argument 1:

- | | |
|---|--------------------------------------|
| (1) $\Box_L(A \rightarrow B)$ | Assumption |
| (2) $\Diamond(A \& \neg B)$ | Assumption |
| (3) $\Box_L((A \& \neg B) \rightarrow B)$ | from (1), by (A1) |
| (4) $\Box_L(\neg B \rightarrow \neg B)$ | by (A2) |
| (5) $\Box_L((A \& \neg B) \rightarrow \neg B)$ | from (4), by (A1) |
| (6) $\Box_L((A \& \neg B) \rightarrow (B \& \neg B))$ | from (3) and (5), by (A3) |
| (7) $\Diamond(B \& \neg B)$ | from (2) and (6), by (A4) |
| (8) $\neg\Diamond(B \& \neg B)$ | by (A5) |
| (9) $\neg\Diamond(A \& \neg B)$ | by (2), (7) and (8), <i>reductio</i> |

This argument, if correct, shows that there is no sense in which a logically necessary conditional might be false, that is, it is not possible for its antecedent to be true, but the consequent false. If the conditional is logically necessary, it is necessary in every other non-epistemic sense. Therefore, McFetridge's thesis is true.³

Now, the pressing question is whether Hale's argument is correct. Let us now consider some difficulties for the argument.

2. Difficulties

a) Is logical necessity merely absolute?

Even if the argument is valid, it can be disputed that it establishes what McFetridge wants it to. He thinks that the claim that logical necessity is the strongest form of necessity amounts to the claim that there is no sense of possibility in which a logically necessary proposition could be false. But maybe this is not a sufficient condition for logical necessity to be the strongest form of necessity. This is Hale's point. He argues that for a form of necessity X to be the strongest form of necessity, at least two conditions must be met:

- (1) For every proposition p , X -necessary p implies that p is necessary in any other sense of necessity (or that there is no other sense of possibility such that $\neg p$).
- (2) For any other form of necessity Y different from X , it may be the case that it is Y -necessary p , but X -possible $\neg p$ (or that it may be the case that Y -impossible p , but X -possible p). (Hale, 1996, p. 114, n. 4)

Hale's argument, if sound, only shows that the condition (1) is met. It only shows that there is no way in which a logical necessity could be false, that is, that logical necessity is *absolute*: logical necessity is at least as strong as any other form of necessity. The argument leaves open the possibility that other form of necessity is also absolute. (Hale, 1996, p. 24) This is what some philosophers think of metaphysical necessity. The argument does not rule out the possibility that what is metaphysically necessary is also necessary in every other non-epistemic sense. According to the friends of metaphysical necessity, there is no sense of possibility in which a metaphysical necessity could be false. Or equivalently, it is not possible in any sense that a metaphysical impossibility may be true, not even logically possible. The supporter of metaphysical necessity may argue that if it is metaphysically necessary that water

³ This argument deals only with conditionals which are logically necessary. However, we might expect to generalise the result in order to cover logical truths of any logical form. Hale's offers a way to do it. (Hale, 1996, pp. 97-98) For our purposes, we do not need to get into the details of the generalisation.

is H₂O, then there is no way that water can be other than H₂O. Also, if it is metaphysically impossible that water is, say, XYZ, then it is not possible in any other sense. It is not even logically possible.

If one wants to show that logical necessity is the strongest one, Hale argues, one still needs to show that no other form of necessity is absolute. And given that metaphysical necessity is the only other serious candidate, one needs to show that it is not absolute. In order to do so, one can show that there is some proposition *p* which is metaphysically necessary, but it is perfectly reasonable to say that it is logically possible that not-*p*. For example, one has to show that, for example, even if it is metaphysically necessary that water is H₂O, it is still logically possible that water is not H₂O or that it is logically possible that Hesperus is not Phosphorus, which is metaphysically impossible.

However, we think that this underestimates the power of the argument above. If the argument is sound, it shows that logical necessity implies any other form of alethic necessity. Now, suppose that there is some other form of absolute necessity, say, metaphysical necessity. Then, we get this:

- (3) If logical necessity is absolute, then for any *p*, if *p* is logically necessary, then *p* is metaphysically necessary.
- (4) If metaphysically necessity is absolute, then for any *p*, if *p* is metaphysically necessary, then *p* is logically necessary.

(3) and (4) imply that logical and metaphysical necessity are extensionally equivalent: what is logically necessary is metaphysically necessary, and what is metaphysically necessary is logically necessary:

- (5) *p* is logically necessary if and only if *p* is metaphysically necessary.

This means that it is a consequence of the argument that even if there is some other absolute notion of necessity intensionally distinct from logical necessity, it must be co-extensive with logical necessity. So that effectively, there is only one kind of absolute necessity. If so, the thesis that logical necessity is absolute is not really weaker than the original claim that logical necessity is the strongest form of necessity.

Of course, we still need to show that the argument is sound. But, for the moment, by McFetridge's thesis we will mean this: if the conditional corresponding to a valid inference is logically necessary, then there is no sense of possibility in which it is possible that its antecedent be true but its consequent false. And, this thesis is not weaker than McFetridge's original claim that logical necessity is the strongest form of necessity.⁴

b) Are there contingent logical truths?

Edgington, among other things, claims that there are logically valid arguments in which it is not metaphysically necessary that the conclusion follow from the premises. The corresponding validating conditionals are logically necessary, but it is metaphysically possible that they could have been false. (Edgington, 2004, p. 9) Her view clearly poses a problem for McFetridge's thesis. If there is a sense of non-epistemic possibility in which a logical

⁴ This is not an innocuous claim, and it may be the source of more difficulties for the traditional view. If one argues that, apart from logical necessity, metaphysical necessity is also absolute, then we have the consequence that logical and metaphysical necessity are extensionally equivalent. And this is perhaps a consequence we should avoid, for it is hard to see in what sense a supposed metaphysical necessity like that I was born to my parents—if we believe in the essentiality of origin—is logically necessary. The question is whether metaphysical necessity is absolute. For our purposes, I will put this question aside.

necessity could be false, then logical necessity cannot be absolute. The existence of these supposed examples further leads her to think that logical necessity is an epistemic notion, and it is better understood in terms of the *a priori*. We think that her putative examples of contingent logical necessities do not undermine McFetridge's thesis.

Edgington argues that the following argument is logically valid:

Argument N:

Neptune exists.

Therefore Neptune is the cause of perturbations in the orbit of Uranus.

It is valid because we can infer *a priori* the conclusion from the premise. However, the conclusion does not follow necessarily from the premise. There is the timeless metaphysical possibility that the antecedent should have been true, but the consequent false. Consider a possible world in which Neptune was knocked off course a million years ago and thereby rendered unable to alter the orbit of any other planet. The corresponding validating conditional

*N** If Neptune exists, then it is the cause of perturbations in the orbit of Uranus is, according to her, logically necessary. But, again, its negation is metaphysically possible. If these two claims are correct, then McFetridge's thesis cannot be right, for if we apply it to the present case, we get the undesirable consequence of ruling out the legitimate possibility that Neptune exists, but it is not the cause of perturbations in the orbit of Uranus. Thus, there must be something wrong with the argument above.⁵

Edgington is right in saying that the argument *N* is trivially correct, even if there are circumstances in which the premises are true but the conclusion is false. She is also right in saying that the corresponding validating conditional *N** is *a priori*, but has a false necessitation. What is mistaken is to infer from these ideas the claim that the argument and its validating conditional represent a counterexample to McFetridge's thesis. An alternative account is available.

At this point, we can make use of Ian Rumfitt's distinction between deep and superficial necessity. (Rumfitt, 2010)⁶ We can say that the premise of the argument *N* *deeply* necessitates its conclusion, for the conclusion is true in every possibility in which the premise is true, meaning what it actually means. Given that "Neptune", in the context in which Leverrier introduced the term, works as a descriptive name, the truth conditions for the premise to be true include the condition that "Neptune" designates something, and this is so if there is a planet causing certain perturbations in the orbit of Uranus. But this is precisely the condition for the argument's conclusion to be true (meaning what it actually means). Alternatively, the validating conditional *N** "if Neptune exists, then it is the cause of perturbations in the orbit of Uranus" is deeply necessary, for it is true in every possibility, meaning what it actually means. Given that the name "Neptune" was introduced to refer to whatever is the cause of the relevant perturbations, then in every possibility in which the antecedent "Neptune exists" is true, meaning what it actually means, the consequent "Neptune is the cause of perturbations in the orbit of Uranus" is also true. Clearly, this is perfectly compatible with McFetridge's

⁵ She also has another objection that is specific to McFetridge's version of the argument. His version depends on the principle that if you have a way to deduce *q* from *p*, then you are in position to assert the subjunctive conditional 'were *p* the case, it would have been the case that *q*'. She claims that this principle is, in the present context, question begging. I will not say more about this problem, but see Rumfitt (Rumfitt, 2010) for a defence of this principle and McFetridge's argument.

⁶ This distinction is inspired by Gareth Evans's distinction between *deep* and *superficial* contingencies (Evans, 1979), which has been in turn used by M. Davis & L. Humberstone (Davis & L. Humberstone ,1980).

thesis. It is logically and metaphysically necessary that whenever “Neptune exists” is true, meaning what it actually means, “Neptune is the cause of perturbations in the orbit of Uranus” is also true, meaning what it actually means. No counterexample to McFetridge’s thesis has been provided.

Now, the premise of the argument N does not *superficially* necessitate its conclusion, for the premise is true with respect to possibilities with respect to which the conclusion is false. Consider a possibility w in which the planet Neptune exists but was knocked off its course a million years ago. N ’s premise is true with respect to w , for had w obtained, it would be the case that the planet Neptune exists. But, A’s conclusion is false with respect to w , for had w obtained, it would not have been the case that the planet Neptune causes those perturbations. The validating conditional “if Neptune exists, then it is the cause of the perturbations” has a false necessitation. The antecedent is true with respect to w , but the consequent is false with respect to w . Again, this is perfectly compatible with McFetridge’s thesis, for it is logically and metaphysically possible that the planet Neptune exists, but it is not the cause of the relevant perturbations. Either way, the argument does not represent a counterexample to McFetridge’s thesis.⁷

3. Are the principles A1-A5 true?

If the argument discussed so far is valid, then if one wants to reject it, one must do so by showing that at least one of the assumptions deployed in the arguments is false. Let us see then Hale’s principles A1-A5.

The principle A1 is quite alright for classical and intuitionistic logicians. However, it is known that this principle has been disputed by relevance logicians. Several apparent counterexamples to the principle have been put forward in the literature to show that there are cases in which an argument stops being valid by adding extra premises. It is true that relevance logicians deny that it is sufficient for an argument to be valid that it be impossible for the conclusion to be false when the premises are true. But, they do not deny that it is a necessary condition for validity. So, it is relatively clear that the question whether relevant logicians should accept the principle or not depends upon what they require for relevance.

One formal condition relevant logicians sometimes mention is variable-sharing: one form of this constraint is that the conclusion of a valid inference must have at least one variable in common with the premises. But if this is the only constraint on relevance, they should not object to adding additional premises. For obviously if an argument “X; so A” is relevantly valid in this sense, so will an argument “Y; so A” for any Y of which X is a subset. So, it does not seem the case that we should abandon the principle for considerations of relevance.⁸

If we accept A1, it is not clear how A1-A3 can be rejected without abandoning any reasonable notion of entailment. The option of rejecting A5 can be equally unpalatable, for there is no clear sense of possibility in which is possible for a contradiction to be true. However, there may be a problem nearby. Certainly $\neg(p \wedge \neg p)$ is a law of the main

⁷ Edgington’s alleged examples of contingent logical truths involve descriptive names, but other apparent examples may involve rigidified descriptions like ‘the actual F’ or an ‘actually’ operator attached to sentences, ‘actually p’. Edward Zalta offers some examples of what he thinks are contingent logical truths using these linguistic devices. (Zalta, 1988) However, the distinction we have just invoked can be used to show that those other examples do not pose any threat to McFetridge’s thesis. William Hanson (Hanson, 2006) discusses Zalta’s examples and offers his own version of the distinction between deep and superficial necessity to reject them.

⁸ Unless some other explanation of what is required for relevance is forthcoming.

paraconsistent and dialethic logics. Assuming that they also accept the Rule of Necessitation (from $\vdash A$ infer $\vdash \Box A$), it follows that $\Box\neg(p\wedge\neg p)$ is a law. And assuming that ‘ \Box ’ and ‘ \Diamond ’ are related as usual, this means that $\neg\Diamond(p\wedge\neg p)$ is a law. So, the problem is not that A5 is unacceptable to paraconsistent and dialethic logicians. It is rather that they will also accept $\Diamond(p\wedge\neg p)$, so that they will not accept the final step of *reductio* in Hale’s argument.

However, we do not think that there is any genuine sense of possibility on which “ $\Diamond(p\wedge\neg p)$ ” could be true. And in the present context, Edgington would not accept it either.⁹ A consequence of the present objection to Hale’s argument is that we should abandon proofs by *reductio*. And this is a consequence hard to accept. Proofs by *reductio* are pretty much standard both in logic and mathematics, and we dare to say that arguing against p by showing that p leads to an absurd is an everyday practice.¹⁰ We think we should accept the principle A5 and the last step in Hale’s argument. If we do so, it seems that the only principle that might be seriously contested is A4.

Here we want to answer to Edgington’s objection to A4. In order to strengthen our view, we will say something more in favour of the principle A4. This principle, ‘ $\Diamond A \& (\Box(A \rightarrow B) \rightarrow \Diamond B)$ ’, expresses the intuitive idea that any reasonable notion of non-epistemic possibility should be closed under logical consequence. But, Edgington argues that this principle is question-begging and gives an argument against it. If we assume the principle A4 and that logical necessities can be false in some other non-epistemic sense, then, she claims, it seems that these lead us to the conclusion that everything is possible in that sense. In particular, if the possibility involved is metaphysical possibility, it would follow from these assumptions that everything is metaphysically possible. Edgington’s argument is this (Edgington, 2002, p. 14, n. 9):

Argument 2:

- | | |
|--|---|
| (1) $\Box_L(A \rightarrow B)$ | Assumption |
| (2) $\Diamond_M(A \& \neg B)$ | Assumption |
| (3) $(\Diamond_M P \& \Box_L(P \rightarrow Q)) \rightarrow \Diamond_M Q$ | Assumption (A4) |
| (4) $\Box_L((A \& \neg B) \rightarrow C)$ | By (2) and by <i>ex falso quodlibet</i> |
| (5) $\Diamond_M C$ | By (2), (4) and (3) |

We assume that ‘ $(A \rightarrow B)$ ’ is logically necessary, for example N^* ‘if Neptune exists, then it is the cause of perturbations in the orbit of Uranus’. But we also assume that it is metaphysically possible that Neptune exists, but it is not the cause of perturbations in the orbit of Uranus. Assume A4. Now, given that ‘Neptune exists, but it is not the cause of perturbations in the orbit of Uranus’ is, for Edgington, logically contradictory, it logically necessarily implies any conclusion, in particular C: ‘there are square circles’. But given that it is logically necessary that ‘if Neptune exists but it is not the cause of perturbations in the orbit of Uranus, then there are square circles’, then by A4, it is metaphysically possible that there are square circles. This is a bad result. Thus, Edgington argues we should drop Hale’s A4 principle. Surely, if Hale’s principle has the consequence that everything is metaphysically possible, we have a good reason to abandon it.

⁹ Later on, Edgington gives an argument against Hale’s principle A4, and the argument consists of a *reductio*: the principle, according to her, implies an absurd and, consequently, should be abandoned.

¹⁰ Take an example. I argue against my mother’s belief that my sister is right now in England by showing that it would imply that my sister is both in England and in Australia. I think this to be absurd, for I personally took her yesterday to the airport to catch a flight to Australia. This is a relatively common example of arguing in favour or against a certain claim by showing that it, or its negation, leads to an absurd. The prospects to abandon proof by *reductio* do not seem to be very promising.

However, her argument is not good. It depends on her putative examples of logical necessities which can be false. If our objection to her supposed examples of contingent logical truths is good, then we have good reason to reject her argument. Her examples do not constitute counterexamples to McFetridge's thesis. Consequently, her argument above does not work: there is no way that " $A \rightarrow B$ " is logically necessary but " $A \& \neg B$ " is metaphysically possible. In other words, her view that a logically necessary conditional may be metaphysically contingent is mistaken. Edgington's objection does not work.

A more pressing point is this. A4 strikes us as intuitively true. So, if Edgington's view goes against it, this may be a reason against her position. And the source of the problem is not the A4 principle itself, but Edgington's idea that logical necessity is an epistemic notion, not different from the *a priori*. This claim is what leads her to think that the case of Neptune and Julius count as an example of logical necessities and logical arguments. So, what we need to dispel her objection is to reject that logical necessity is just the old epistemic notion of the *a priori*.

If we get Edgington's view correctly, she seems to endorse the following bi-conditional:

I. A proposition p is broadly logically necessary if and only if p is knowable *a priori*.

According to I, being knowable *a priori* is both a necessary and a sufficient condition for p to be broadly logically necessary. For I to be true, the following conditionals should be true.

J. If a proposition p is *a priori*, then p is broadly logically necessary.

K. If a proposition p is broadly logically necessary, then p is *a priori*.

Let us now examine each of these theses.

The conditional J above says that being knowable *a priori* is a sufficient condition for being logically necessary. In other words, every sentence knowable *a priori* should be broadly logically necessary. But, if this is the case, then we get a controversial result. Some mathematical truths which are knowable *a priori* would be broadly logically necessary. In particular, some arithmetical truths would be logical truths. Although some philosophers have defended this view¹¹, it is highly controversial. There are certain mathematical theorems, for example Fermat's Last Theorem¹², that are known *a priori* (as far as one understands the proof), but it is not at all clear that they are logical truths. The series of ontological assumptions we need to adopt in order to prove them gives us good reasons to question they are logical truths in the broad sense. In any event, Edgington does not give additional reasons to think that mathematical truths are logical truths.

If logical truth is simply apriority, then if a truth is a logical truth, then it is necessary for that truth to be *a priori*. The question is whether there are logical truths which are not *a priori*. If the answer is positive, it is clear that apriority is not necessary for logical truth. Actually, there is an infinite number of conceptual truths that just now are not known and maybe will never be known. So, they are not known *a priori*. However, there is an obvious answer to this objection. Edgington might reply that even if there is an infinite number of unknown truths, they still are *knowable a priori*. But this takes me to an important issue with her view.

Apriority, in the usual way we understand the notion, has to do with the way we can come to know the truth of some claim. If it turns out that we are able to know certain proposition without appealing to the experience, then it is *a priori*. If not, then it is not *a priori*. But, the

¹¹ For example, Bob Hale and Crispin Wright are well known defenders of this view nowadays. (Hale & Wright, 2001)

¹² Fermat's Last Theorem states that no three positive integers a , b , and c can satisfy the equation $a^n+b^n=c^n$ for any integer value of n greater than two.

fact that we can know that proposition *a priori* or not is only, maybe, a contingent fact about us. It is not strictly speaking a property that the claim itself has. And, in particular, the truth of such proposition surely is independent from the way we come to know it. So, the truth and modal profile of a proposition is independent of its epistemic features. The fact that water is H₂O or that bachelors are unmarried male are knowable *a posteriori* and *a priori* respectively does not seem to influence the fact that both claims are not only true but also necessarily true. The point is that this epistemic feature, being known or knowable *a priori*, is independent of the modal profile of some truths.

To finish our assessment of Edgington's view, we need to say something about her claim that Hale's argument begs the question, we want to show that this is not necessarily so. We can show that no matter which kinds of modalities are involved—as long as each of them is of an alethic kind—the principle A4 works just fine. Of course, it may not work in some cases when we put into the mix both alethic and non-alethic notions of necessity. Take the following instances of the principle (where the subscripts "M" and "E" stand for "metaphysically" and "epistemically" respectively):

$$A4^* (\Diamond_M P \& \Box_E (P \rightarrow Q)) \rightarrow \Diamond_M Q$$

$$A4^{**} (\Diamond_E P \& \Box_M (P \rightarrow Q)) \rightarrow \Diamond_E Q$$

A4* has no problem: if it is metaphysically possible that a cat is sleeping in my bed, and we know a priori that if a cat is sleeping in my bed, then something is sleeping in my bed, then we can correctly infer that it is metaphysically possible that something is sleeping in my bed. In contrast, A4** seems to fail in some cases: even if it is epistemically possible that certain axioms are true, and it is metaphysically necessary that if those axioms are true, so are some theorems, it does not necessarily follow that those theorems are epistemically possible, as the occurrence of certain inconsistencies show. Besides, in some other cases, it looks like that the interaction of modalities of the same kind, but with different strength, do not seem to be problematic. Take this case (where "M" and "P" stand for "metaphysically" and "physically" respectively):

$$A4^+ (\Diamond_F P \& \Box_M (P \rightarrow Q)) \rightarrow \Diamond_F Q$$

$$A4^{++} (\Diamond_M P \& \Box_F (P \rightarrow Q)) \rightarrow \Diamond_M Q$$

Presumably, metaphysical modality is stronger than physical modality. However, in spite of the difference in strength, it does not seem to pose any problem for A4 the interaction of these modalities. In A4⁺, it is all right to say: if it is physically possible that a cat is sleeping in my bed, and it is metaphysically necessary that if a cat is sleeping in my bed, something is sleeping in my bed, then it is physically possible that something is sleeping in my bed. In A4⁺⁺, we can say: if it is metaphysically necessary that I was born to my parents, and it is physically necessary that if I was born to my parents, I was born somewhere, then it is metaphysically necessary that I was born somewhere. Neither the combination of modalities of different kind (alethic with epistemic) nor the combination of modalities with different strength show a problem for A4.

Conclusion

In this paper we have defended Hale's argument in favour of McFetridge's thesis against three difficulties. First, we addressed Hale's claim that his argument only shows the weaker thesis that logical necessity is at least as strong as any other form of necessity, but not the stronger thesis that logical necessity is the strongest one. we have shown that this underestimates the force of the argument. McFetridge's thesis is not as weak as Hale seems to

think. Second, we showed that Edgington's supposed counterexamples to McFetridge thesis—logical necessities which are metaphysically contingent—are not really counterexamples. Finally, we considered objections to Hale's principles A1, A5 and A4, and showed that they are not decisive against those principles. If there are no further problems with the principles A1-A5, we can say that Hale's argument is sound and that McFetridge's thesis is true.

References

- Davies, Martin, and Humberstone, Lloyd (1980), "Two Notions of Necessity", *Philosophical Studies*, Vol. 38, pp. 1–30.
- Edgington, Dorothy (2004), "Two Kinds of Possibility", *Aristotelian Society: Supplementary Volume*, Volume. Supp(78): 1-22.
- Evans, Gareth (1979), "Reference and Contingency", *The Monist*, Vol. 62 No. 2, pp.161-189.
- Fine, Kit (1994), "Essence and Modality", *Philosophical Perspectives*, Vol. 8, Logic and Language, pp. 1-16.
- Hale, Bob (1996), "Absolute Necessities", *Philosophical Perspectives*, 10, Metaphysics, p.93-117.
- Hale, Bob (2002), "The Source of Necessity", *Philosophical Perspectives*, 16, Language and Mind, p. 299-319.
- Hanson, William H. (2006), "Actuality, Necessity and Logical Truth", *Philosophical Studies*, 130:437–459.
- McFetridge, Ian (1990), "Logical Necessity: Some Issues", J. Haldane and R. Scruton (ed.), Aristotelian Society Series, volume 11, London: The Longdunn Press, pp.135-155.
- Rumfitt, Ian (2010), "Logical Necessity", B. Hale and A. Hoffmann, *Modality. Metaphysics, Logic, and Epistemology*, Oxford University Press, pp. 35-64.
- Zalta, Edward (1988): "Logical and Analytic Truths that are not Necessary", *The Journal of Philosophy*, Vol. 85, No. 2 (Feb., 1988), pp. 57-74.