

# COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

---

**Director**

---

Armando Pego Puigbó  
*Universitat Ramon Llull*

---

**Secretari de Redacció**

---

Joan Cabó  
*Universitat Ramon Llull*

---

**Consell de redacció**

---

Mauricio Beuchot  
*Universidad Nacional Autónoma de México*  
Miguel García-Baró  
*Universidad Pontificia de Comillas*  
Alejandro Llano  
*Universidad de Navarra*  
Carles Llinàs  
*Universitat Ramon Llull*  
Ignasi Roviró  
*Universitat Ramon Llull*  
Joan Albert Vicens  
*Universitat Ramon Llull*  
Conrad Vilanou  
*Universitat de Barcelona*

---

**Consell científic**

---

Gabriel Amengual  
*Universitat de les Illes Balears*  
Antoni Bosch Veciana  
*Universitat Ramon Llull*  
Adela Cortina  
*Universitat de València*  
Raúl Fornet-Betancourt  
*Universität Aachen*  
Giuseppe Di Giacomo  
*Università La Sapienza*  
Francisco J. González  
*University of Ottawa*  
Pierre Hadot †  
*Collège de France*  
Silvia Magnavacca  
*Universidad de Buenos Aires*  
Ulises Moulines  
*Universität München*  
Giovanni Reale †  
*Università San Raffaele*  
Thomas Robinson  
*University of Toronto*  
Salvi Turró  
*Universitat de Barcelona*

---

*Comprendre. Revista catalana de filosofia.* Coeditada per Herder Editorial i Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. Els originals per sotmetre a consideració del Consell de redacció cal enviar-los a:

*Comprendre. Revista catalana de filosofia*

Secretaria de la Facultat de Filosofia  
Universitat Ramon Llull  
Diputació, 231 - 08007 Barcelona  
Tel. 934534338 - Fax 934530957  
comprendre@filosofia.url.edu  
<http://www.filosofia.url.edu>

**Per a subscripcions i comandes**

Herder Editorial  
Tel. 934762640 - Fax 932073448  
revista@herdereditorial.com  
<http://www.herdereditorial.com>

**Preu exemplar: 12,50 € (IVA inclòs)**

**Preu de subscripció: 20 € / any (IVA inclòs)**

Periodicitat semestral

COMPRENDRE està indexada a ERIH Plus, IBZ (Internationale Bibliographie der geistes-und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur), IBR (Internationale Bibliographie der geistes-und sozialwissenschaftlichen Literatur), ISOC (C.S.I.C.), Latindex (UNAM, Mèxic), Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie. COMPRENDRE ha estat seleccionada per Elsevier a fi de ser indexada a SCOPUS des de desembre de 2015

Maquetació: Foletra, SA

Coberta: Michel Tofahrn  
Impressió: Foletra, SA  
Dipòsit legal: B-31.512-2012  
ISSN: 1139-9759



# COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Vol. 23/2

Any 2021

## Articles / Articles

---

- De Luce: El lenguaje físico de la cosmogénesis en Grosseteste* 5  
*De Luce: The physical language of cosmogenesis in Grosseteste*  
Vicente Llamas Roig
- Una revisión del «nihilismo darwinista» de Carlos Castrodeza a la luz de un enfoque evolutivo de las emociones morales* 29  
*A review of Carlos Castrodeza's 'darwinian nihilism' in the light of an evolutionary approach to moral emotions*  
Ernesto Joaquín Suárez-Ruiz
- ¿Cabe la sencillez en un mundo tan complejo?*  
*La respuesta de Leonardo Polo* 49  
*Can simplicity fit in such a complex world? The Leopoldo Polo's answer*  
Juan Fernando Sellés
- Comunidad política y bien común. A propósito de un texto inédito de Alasdair MacIntyre* 65  
*Political Community and Common Goodness On purpose of an unpublished text by Alasdair MacIntyre*  
Pedro Rivas

## Nota crítica / Critical reviews

---

- La ética y lo común. Notas sobre La experiencia común, de Giuseppe Capograssi* 87  
*Ethics and the common. Notes on La experiencia común, by Giuseppe Capograssi*  
Rafael Martínez Rivas

## Ressenyes / Reviews

---

- Diego S. Garrocho, Sobre la nostalgia. Damnatio memoriae* 97  
Armando Pego Puigbó

<b>Massimo Cacciari, <i>Il lavoro dello spirito</i></b>	<b>100</b>
Jordi Hernando	
<b>Ryszard Legutko, <i>Los demonios de la democracia.</i></b>	
<b><i>Tentaciones totalitarias en las sociedades libres</i></b>	<b>105</b>
Paris Grau	
<b>Gabriel Amengual, <i>Hitos históricos de la Antropología Filosófica</i></b>	<b>107</b>
Ricardo Mejía Fernández	

---

<b>Llibres rebuts / Books received</b>	<b>111</b>
--	------------

---

<b>Índex anterior / Previous Index</b>	<b>115</b>
--	------------

---

<b>Normes de publicació / Guideline for contributors</b>	<b>117</b>
--	------------

---

Vicente LLAMAS ROIG

## Resumen

---

La física oxoniense se abre cauce en los epígonos del siglo XIII, desviándose de la metafísica continental, que sigue orbitando en torno a la esencia como núcleo de discurso sobre la realidad. La cualidad matematizable desplaza al *eidos* nodal. La concepción de la *forma inclusa* y su distribución no partitiva o el modelo cosmogénico con una *lux* germinal ilustran la gestación del giro cientificista en la obra de Grosseteste que centra este estudio. La impronta plotiniana en la tesis de la semejanza irradiada será también objeto de análisis.

**Palabras clave:** esencia, luz, cualidad, multiplicación de semejanza, singularidad.

## *De Luce: The physical language of cosmogenesis in Grosseteste*

## Abstract

---

Oxonian physics paves its own path in the twilight of the 13<sup>th</sup> century, diverging from continental metaphysics, which keeps on being drawn to the essence as the core of the discourse about reality. The mathematizing quality displaces the nodal *eidos*. The conception of *forma inclusa* and its non-partitive distribution as well as the cosmogenic model with a germinal *lux* enlighten the development of the scientific turn in the work of Grosseteste that is the focus of this study. The Plotinian mark on the thesis about radiated likeness will also be analyzed.

**Key words:** essence, light, quality, multiplication of likeness, singularity.

---

## 1. Introducción

El pensamiento medieval parece bifurcarse en el ocaso de la escolástica: la epistemología empirista (*perfecta cognitio intuitiva est notitia experimentalis, et ista cognitio est causa propositionis universalis quae est principium artis et scientiae*) y el nominalismo lógico oxonienses (*universale natum est esse signum plurium*), una apuesta radical por la vía causal eficiente con solo pálidos indicios de ejemplaridad que pudieran perfilar la posición *supra animam* del universal (*omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis*: ejemplarismo individual, libre el acto singular de comunidad natural en la modalidad real que delate una base esencial-ejemplar de creaturalidad subyacente a la efectividad que reporta la existencia), contrastan con la elucubración metafísica continental, atrapada en la anfibología de las intenciones segundas, en patológicas disemias de turbias categorías u otras trampas del lenguaje,<sup>1</sup> que sigue concediendo valor relevante a la causalidad ejemplar como vía de ratificación ontológica del *existibile*, una larvaria «essificación» del *quod est* deponente de la composición real *cum his* esencia-*esse* por abrazar la realidad *secundum quid* (*realitas diminuta*) de la esencia en cuanto tal (justamente en tanto que término de causalidad ejemplar, confusa suplencia real *in quid* de una *suppositio simplex* que entraña únicamente comunidad lógica frente a la *suppositio personalis* del *signum rei* en su referencia individual) o, al menos, su pulsión intencional *in re* (esencia-*esse aliquid = res rata*), sin perjuicio de la primacía ontológica de la singularidad que amortice físicamente esa esencia vía eficiente.

Testigo de ese cisma es Roberto Grosseteste: «Abierto represor del papa y el rey, censor de prelados, corrector de monjes, instructor de clérigos e incansable indagador de la escritura y demoledor enemigo de los romanos»... La semblanza del cronista Matthew Paris podría servir de epitafio a una solitaria tumba de la catedral de Lincoln

<sup>1</sup> Para Tomás de Aquino, que no asiente al carácter vehicular de la esencia como intermediaria realidad independiente del orden nocional, *significatum* es signo conceptual de la realidad significada, y la *res significata* sería la propiedad o naturaleza bajo la que se caracteriza a externas singularidades (E. J. ASHWORTH, «Singular Terms and Singular Concepts: From Buridan to the Early Sixteenth Century», RUSSELL L. FRIEDMAN AND STEN EBBESEN (ed.), *John Buridan and Beyond. Topics in the Language Sciences, 1300-1700*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2004, pp. 121-152: «The thing signified was the property of the natures as it characterized individual external objects. So long as common natures played a role in the signification of common nouns, no matter what that role was, there was a strong temptation to speak as if there are individual natures that play a similar role in the signification of singular terms»). El *constitutivum hypostasis* podría juzgarse *constitutivum formaliter*, y a lo largo del siglo XIII comienzan a prosperar las formas individuales (*Socrateitas*...). *Res (quod extra animam existens per sui speciem ab anima apprehenditur), intellectus rei (species vel similitudo rei que est in anima), vox y unio vocis cum intellectu rei*, se coaligan en la *significatio* (*significare est intellectum constituere*). Lambert de Lyon, *Logica*, 120v, 205,39-206,6: «Sic ergo vox primo et per se et immediate est signum intellectus rei; ulterius vero mediate est signum rei. Sicut enim dicitur quod quidquid est causa cause est causa causati, sic potest dici suo modo quod quidquid est signum rei, est signum significati, unde vox sit signum intellectus et intellectus sit signum rei et sic rei est (signum / significatum). Vox que est signum signi, scilicet intellectus, erit signum significati, scilicet rei, sed immediate est signum intellectus, mediate autem signum rei». Cf. S.-C. PARK, *Die Reception der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin*. Leiden-Boston-Köln: J. Brill, 1999, pp. 108-109.

de la que se pregonan milagros, la de su obispo, desde 1235 hasta su muerte, proclamado por Wyclif primer eslabón de una cadena de *protestantes* contra el daño espiritual infligido por el poder de transgresión papal<sup>2</sup> que pasa por el propio presbítero de Lutterworth, cede el relevo a Jan Hus y culmina en Lutero. Las epístolas de Joseph Hall, comisionado en el sínodo de Dort e introductor de la liturgia anglicana en la Escocia *confesa* de Jacobo VI, o la *teología polémica* de Richard Field, le invocan. El germen de la fe reformada, siglos antes de la transustanciación, estaba en Oxford, en forma muy distinta a la que le otorga la *Treasons Act*; el de la ciencia empírica, también.

La *Summa Physicorum* y el *De luce* desvelan la fractura. Asumido el fundamento absoluto del limitado conocimiento humano, extraño al criterio empirista que debe guiar a la física, esta se atenderá al nervio objetivo de los fenómenos, no un principio esencial intrínseco a ellos, cual constitutivo metafísico de la realidad, sino un soporte de experiencia inmediata: cualidades perceptibles, propiedades mensurables que sufragan conocimientos más probables. Si en Ockham la preeminencia ontológica del singular hace recaer directamente sobre él la condición de ejemplar, fundiéndose por convergencia en el individuo existente ejemplaridad y eficiencia divinas, la noética empirista que Grosseteste augura, lejos de la consagración de la esencia como paradigma de ratificación ejemplar, transpone la ejemplaridad a las propiedades mensurables a tenor de un simple escolio teológico: Dios crea todo según un número, un peso y una medida.

La idea divina ya no apunta tanto a una esencia clausurada en su acta metafísica, aval de causalidad ejemplar (término intencional *ad quem* de esa causación que reviste cierta realidad —*realitas minor*— a título de certificación o blindaje ontológica de lo efectivamente creable —*res a ratitudine*— por participación de una *ratio exemplaris*),<sup>3</sup> cuanto a una medida increada que brinda ocasión fenomenológica más nítida a esa vía causal. La medida *proprie dicta* es la mensura increada de todos los creables existentes en la mente divina, mientras la ciencia humana sólo podrá servirse de la medida creada convencional para cuantificar propiedades apreciables de los *sensibilia extra animam*.<sup>4</sup> La luz permite explicar, por otra parte, la unidad y estabilidad de cada ser en sí mismo,

<sup>2</sup> Una posible confusión de fondo sobre el destinatario (Maestro Inocencio / Inocencio IV) de una carta en la que Roberto se declara relapso, por puro «amor filial reverencial», a indebidas exigencias pontificales. Cf. K. B. MCFARLANE, *The Origins of Religious Dissent in England*. New York: Collier Books, 1966; P. DE VOOGHT, «Wyclif et la Scriptura sola». *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, 39 (1963), pp. 50-86.

<sup>3</sup> ENRIQUE DE GANTE, *Summa*, 21, 4, 127rN: «Non autem solum ipsius esse existentiae [...] quia illud recipit ipsa de novo et ex tempore [...] esse existentiae rei non addat aliud re super ipsam essentiam, quod tamen sit omnino alia intentio ipsius essentiae et esse existentiae eius. Et non solum alia est ratio esse existentiae et ipsius essentiae; sed etiam esse essentiae et ipsius essentiae [...] Ad cuius intellectum sciendum, quod alia est ratio cuiuslibet rei createe ut res est, a reor reris dicta, quam ipsius esse essentiae, quod convenit ei ex eo quod est natura et essentia quaedam, et res a ratitudine dicta, et ex eo quod habet rationem exemplaris».

<sup>4</sup> Cf. R. C. DALES (ed.), *Roberti Grosseteste Episcopi Lincolnienensis Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis, e fontibus manu scriptis nunc primum in lucem*. Boulder: University of Colorado Press, 1963, Liber IV, p. 93.

a la par que la pluralidad y dinamismo derivan de los caracteres lumínicos, según se desprende de la misma teoría de la medida o de la unidad numérica del movimiento (luz fluyente que mantiene su unidad en el flujo sobre el hiato temporal)<sup>5</sup>.

El déficit de atención a la causalidad ejemplar, la recesión de esa vía ineficaz de creación que pudiera encubrir una cláusula de universalidad *ante rem*, haciendo partícipe de algún modo a la creatura de la transcendencia divina (círculo de ideas eternas), o el giro en la coyuntura de la ejemplaridad como línea de drenaje causal por censo *ad supra* de cualidades ponderables que relacionen la dimensión física, no metafísica (flexión fenomenológica o contraeidética de la ontología), encauza una temprana vocación de inmanencia en adhesión a la preferente causalidad efectiva, instalada en el ámbito natural sin furtiva anábasis, fugas analógicas *ad Deum*. El viraje fisiocéntrico que presidirá el umbral de renacimiento, señalando el rumbo hacia la *mayoría de edad* de la razón.

Sería exagerado pretender en este estudio que *De luce* esté incubando los argumentos de una moderna cosmología (rehúso los artículos que, desde el feroz desarraigo o la radical descontextualización, creen ver en las homeomerías precedentes de la moderna física de partículas o en el clinamen el detonante de la evolución saltacionista), pero sí el espíritu que la inspira. La eclosión-*explicatio* desde la *lux* emanante, núcleo egresivo, o la implosión-*complicatio* final tras una lengua regresión cósmica, por tentadores que sean los paralelismos, no dejan de ser endebles motivos de especulación filosófica medieval frente a la sólida ciencia del siglo XX (el *big bang* postula una «creación» conjunta de espacio, tiempo y materia desde una singularidad inicial ante la que la relatividad general se muestra impotente, casi el horizonte «metafísico» de densidad de Planck; la teoría del estado estacionario prevé una compensación de la caída de la densidad por expansión con una generación continua de materia y un destino viral de colapso por compresión de la materia en una singularidad última —*Big Crunch*—), solo revelan cómo el lenguaje de la física, huérfano de método, está gestándose en los epígonos del Mundo Medio,<sup>6</sup> y se abrirá camino, desgarrando la decadente metafísica del *quo est*, víctima de una letal propensión dogmática, nutriéndose también de préstamos viciados de la vigente metafísica del *quod est* (espacio eidético-matemático del móvil foronómico, no el físico de los movimientos natural y violento aristotélicos; matematización de la realidad por *reductio* a cualidades primarias, cuantificables...). Y lo hace en el seno de la corriente franciscana oxoniense.

<sup>5</sup> Cf. R. GROSSETESTE, *Commentarius*, Liber V, pp. 112ss.

<sup>6</sup> Sobre la matriz teórica común a Oxford y París en el siglo XIII, FRANCO ALESSIO advierte en Oxford un misticismo victorino impregnado por la tradición filosófica árabe que no habría competido con el aristotelismo averroista desencadenante de las condenaciones parisinas, propiciando el salto metodológico en el tratamiento del dato empírico («Storia e teoria nel pensiero scientifico di Roberto Grossatesta». *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 12 (1957), p. 266), Para Y. McEvoy [«Man an Cosmos in the Philosophy of Robert Grosseteste». *Rev. Phil. Louvain* 72 (1974), pp. 826-827], Grosseteste habría adoptado, sin más, el método silogístico-deductivo aristotélico, supeditando la sabiduría humana a la transcendencia revelada.

## 2. Bases de la nueva epistemología

La original interpretación de la *Física* de Aristóteles en su orientación a embrionarias especulaciones científicas de base experimental con radical independencia de cánones dogmáticos de acceso a la verdad tiene consecuencias epistemológicas significativas:

I. Epistemología de raíz iluminista en la que ensamblan la teoría aristotélica de la inducción analítica-abstracción,<sup>7</sup> el dualismo antropológico platónico y la metafísica de la luz con división de formas de conocimiento sobre la tripartición de potencias del alma natural. Resultado de la amalgama de elementos platónicos en conjunción con el *De anima* sería la distinción de potencias *ab intus* y *de fori* (sentido común, sentidos externos, potencias apetitivas y motoras). Gradación de objetos de las potencias naturales:<sup>8</sup> Dios (posible objeto real de visión o intuición directa), principios de la ciencia (objetivos a la facultad intelectual), inferencias inmediatas de las premisas generales del conocimiento (se siguen de los *principia scientiae notiora et nota*). La metafísica —saber fundado en la intuición de la verdad divina— se sustentaría en los principios generalísimos intuitivos y las inferencias que subsidian. Al conocimiento sensible (*habitus possibilis* o *materialis activus*) se contraponen el conocimiento intelectual en acto (*habitus activus*)<sup>9</sup>, sin noticia actual de los principios al inicio de la indagación racional, que sí se poseen en potencia activa. El campo epistémico de la ciencia, en novedosa concepción alumbrada por revisión del *Organon* aristotélico en su integridad (*Logicae vetus et nova*), estaría acotado por los *scibilia propriae dictae* y los *scibilia ut frequentium*, concepción no unívoca sujeta a variaciones o pulsos contextuales (*scientia*, conocimiento autosuficiente con función iluminadora, posible en cierta medida sin la metafísica —aunque no alcanzase una comprensión total del universo por ignorancia del fundamento último—, en contraste a *fides-opinio*, lacerada por déficit de certeza objetiva y abusivo recurso de *auctoritas*). La propuesta gnoseológica de Grosseteste procura una explicación genética de los diversos saberes agrupados bajo el término *scientia* sobre la hipótesis basal de un fundamento ontológico óptimo a la verdad gnoseológica que recusa el necesario origen sensible del conocimiento humano (la verdad subsistente sería el mismo Verbo divino y toda verdad reposaría en ella, toda idea cierta presume la iluminación, como la visión del

<sup>7</sup> P. SERENE, «Robert Grosseteste on Induction and Demonstrative Science». *Synthèse* 40 (1979), pp. 97-115.

<sup>8</sup> S. GIEBEN, «Le potenze naturali dell'anima secondo alcuni testi inediti di R. Grossatesta». *L'homme et son destin, Actes 1<sup>o</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale*. Louvain-Bruxelles: 1953, pp. 437-443.

<sup>9</sup> ROBERTO GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros* II, c. 6, ed. Venetia, 1574, f. 29vb; *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, Introducción e testo critico de Pietro Rossi. Firenze: Leo S. Olschki editore, 1981, II, 6, líneas 17-24: «Manifestum est igitur quod neque actu habemus principia ab initio neque penitus ignoravimus ea, sed sunt in nobis ab initio in potentia et extrahuntur in nobis de potentia ad actum. Habitus itaque eorum est potentialis et materialis passivus et non activus, quia si esset activus, tunc esset honorabilior et melior et certior quam habitus actualis principiorum, eo quod activum est nobilius eo in quod agit et nobilius affectu. Habitus autem potentialis horum videtur esse sensitiva cognitio».

color presupone la luz, admitidas noticias sin fuente sensitiva) y culmina en la dicotomía de un conocimiento iluminativo-intuitivo y otro racional-deductivo (inconciliable con la división aristotélica *scientiae quia / propter quid*, pilar para edificar una teoría de la ciencia,<sup>10</sup> por el sesgo iluminista de la clasificación establecida por el lincolniense aspirante a un principio divino último). La verdad científica será una generalización inductiva que proporciona un conocimiento no esencial a partir de la experiencia repetida, pero la promesa de un conocimiento suprasensible por iluminación y una *scientia Dei in patria animae*, estado perfecto del alma en que se diluye la unidad sustancial de principios sensibles e intelectuales, superflua allí la abstracción, insinúa una próspera intuición intelectual del singular en cuanto tal (cognoscible *de iure* en patria psíquica sin mediación del fantasma o de imágenes sensibles). La solución medieval a la deficiencia o privación congénita de esa modalidad de intuición que convirtiese al nómeno (posición de la forma pura subsistente tomista) en límite problemático de experiencia, despojado de valor epistémico como mera ficción racional (la experiencia es para Grosseteste actividad psíquica solícita de las pasiones, cancelada la relación universal-imagen, la abstracción dejaría de cumplir el papel universalizador que Aristóteles le asignara),<sup>11</sup> queda en suspenso.

II. Versal criterio científico de licitación funcional-empírica de modelos teóricos que deriva el efecto de la propiedad más inmediata,<sup>12</sup> no de la esencia, un portal último, como haría la antífona metafísica (ciencia eidética que aboga por un fundamento absoluto extraño al dominio de la experiencia, línea del *nóoumenon* o el *en-sí*). Las propiedades eficientes despuntan, a su vez, de formas sustanciales segundas conforme al patrón de fraccionamiento ontológico del objeto de estudio (precepto de *pluralitas formarum in unitate entis*) que permite seleccionar la requerida para un análisis particular (cribadas en el horizonte sustancial propiedades no indispensables por economía metodológica). La atención a aspectos perceptibles en inmediatez sensible, caracteres accidentales mensurables, en detrimento de principios mediatos o

<sup>10</sup> A. C. CROMBIE, «Robert Grosseteste on the Logic of Science». *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, v. XII. Bruxelles: 1953, pp. 171-173.

<sup>11</sup> ROBERTO GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum* I, c. 14, f. 17ra; ed. Rossi, I, 14, líneas 216-235: «Dico tamen quod possibile est quamlibet scientiam esse absque sensuum amminiculo. In mente enim divina sunt omnes scientie ab eterno, et non solum est in ipsa universalium licet mens divina nocerit singularia per medium universalium, quia ipsa novit omnes singulares essentias per modum abstractum, nos namque non novimus singulariter huius humanitatis nisi per hoc quod ammiscemus eam accidentibus, ipsa vero novit singularitates cum accidentibus. Similiter intelligentis recipientes irradiationem a lumine in ipso lumine primo vident omnes res scibiles universales et singulares, et in reflexione ipsius intelligentiae supra se cognoscit ipsas res que sunt post ipsas per hoc quod ipsa est causa earum [...] Et similiter si pars suprema anime que vocatur intelligentia et que non est actus alicui corporis nec egens in sua operatione propria instrumento corporeo, si non esset mole corporis obnubilata et aggravata, ipsa per irradiationem receptam a lumine superiore haberet completam scientiam absque sensus amminiculo, sicut habebit cum anima erit exuta a corpore et sic habet forte aliqui absoluti ab amore et phantasmatis rerum corporalium».

<sup>12</sup> Latente en los *Comentarios* al Libro V de la *Physica* (unidad del movimiento o teoría del continuo) o al Libro VIII.

remotos (esenciales) que exijan un esfuerzo suprasensorial de captación, prelude el método resolutivo-compositivo galileano, primado epistémico de cualidades cuantificables que muestran las características detectadas de los fenómenos observados sobre las causas en el conocimiento intensivo de la realidad (cualidades ocultas o secundarias, no magnitudinales, descartadas en el experimento por subjetivas).<sup>13</sup> El universal ya no será expresión de la esencia sino rédito de la generalización empírica de propiedades de objetos semejantes, prefiguradas las conclusiones que de él puedan extraerse deductivamente (una especie de «vector libre» representativo de una clase de equivalencia que fundará la ciencia en su proyección extensiva, más que en su vertiente/competencia intensiva, con *prima cognoscibilitate* de la parte resolutiva sobre el todo). La natural aprehensión confusa e indistinta del universal<sup>14</sup> se torna conocimiento claro y distinto por descomposición o división de componentes —*per divisionem in partes integrantes et ex earum notitia adquisita ad perfectam notitiam ex principiis*— (en su primer momento, la ciencia capta la difusa generalidad, distinguiéndose al dividir para alcanzar los principios).<sup>15</sup> La metódica explicitación de la *intentio* universal confusa rinde la proposición científica, sin relación directa con la iluminación divina ni el procesamiento abstracto visado por la epistemología aristotélica, que, por su método, podrá ser física, matemática, metodológica y formal-lógica o sintáctica, y por su verificabilidad, apodíctica (resoluble perfectamente en principios axiomáticos: proposiciones matemáticas; las metodológicas o lógicas, apodícticas en su raíz axiomática, no siempre derivan por intuición inmediata de su verdad intrínseca, a veces lo hacen convencionalmente) o hipotética, fácticamente inverificable (descriptiva sin comprobación, contrafáctica o de dudosa verificación:

---

<sup>13</sup> GALILEO GALILEI, *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias. Jornada Tercera*. Madrid: Ed. Nacional, 1976, pp. 276ss.

<sup>14</sup> ROBERTO GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum* I, 1, f. 2va; ed. Rossi, I, 1, líneas 82-94: «Manifestum est quod quicquid scitur per doctrinam erat aliquo modo prius precognitum in suis precognitis, scilicet, in universali, et aliquo modo ignoratum, scilicet, in se ipso. Cum autem dicitur: omne quod addiscitur per doctrinam erat precognitum in universali, simpliciter autem ignoratus prius, non est intelligendum hic de universali quod est prius in opera nature et maioris ambitus in predicando, quia secundum hoc non esset demonstratio in terminis paribus, nec contingeret aliquid cognoscere ex posterioribus in opere naturae; sed vocatur hic universale omne quod apud intellectum est minus signatum per differentias, et sic est definitio formalis universalior diffinitione materiali eiusdem rei, cum tamen sint pares in predicando, et apud intellectum resolventem totum acceptum confuse universalius est partibus in quas resolvitur».

<sup>15</sup> ROBERTO GROSSETESTE, *Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis e fontibus manu scriptis nunc primum in lucem edidit Ricard C. Dales*. Boulder (Colorado): University of Colorado Press, Studies and Texts in Medieval Thought 4, 1963, p. 1: «Via autem innata nobis ad perveniendum in principiorum cognitionem est ex intentionibus universalibus ad ipsa principia et ex totis que constant ex ipsis principiis. In notitiam namque prime forme pervenitur ex hiis universalibus intentionibus materia et forma, que sunt communes ad omnem materiam et ad omnem formam; et iterum ad notitiam passionum forme et materie pervenitur ex intentione huius nominis mobile. Primo namque accipitur intentio huius nominis confuse, accipitur enim solum modo primo quid est quod dicitur per vocabulum. Deinde per divisionem pervenitur in partes integrantes ipsam materiam scilicet et formam, et ex earum notitia adquisita redditur ad perfectam notitiam mobilis ex suis principiis».

la ciencia natural incluye numerosas proposiciones condicionales); externas a la ciencia las proposiciones metafísicas, esencialmente verificables *per se*. Dos máximas, una con epífora, acompañan al método de *reductio ad absurdum* en la investigación física, los principios de uniformidad («las cosas de la misma naturaleza producen las mismas operaciones según su naturaleza» —*De generatione stellarum*) y economía efectiva (transducción para Aristóteles del tono objetivo de la *phýsis*: «la naturaleza actúa por el camino más corto» —*De lineis, angulis et figuris*).

III. Omisión del intelecto agente (presuntamente asimilado a Dios) en una gnosología que elude la teoría aristotélica de la abstracción por detracción de inconcuso origen sensible al conocimiento, dando curso intelectual al singular en cuanto tal, sin mediación del universal. La doctrina de la *pluralitas formarum* habría sido introducida en la escolástica oxoniense por Grosseteste bajo el molde de la *intensio et remissio formarum*,<sup>16</sup> que prevé una escalonada jerarquía de formas desde la *corporeidad* organizadora de los elementos (sobre ella se articulan las formas segundas). En esa visual, el hilemorfismo universal, tamizado por la metafísica de la luz, impone una unidad microcósmica esencial en el orden antropológico a la composición de *corporeitas*, elementos naturales y tríada psíquica, en sintonía con el orden macrocósmico: *homo sit minus mundus*, alma y cuerpo son luz, el mismo fundamento ontológico pero diversa intensidad. Residual, un acusado dualismo platónico que tensa la antropología, desafiando su congruencia con una refinada metafísica que persiste en los vestigios trinitarios en las potencias psíquicas (*Hexaëmeron*)<sup>17</sup> y privilegia al ejemplarismo en la *unica forma omnium*, la luz como forma proveniente de Dios infusa en la materia, a la que corporeiza. La instantaneidad de la información lumínica en el cuerpo espiritual hará plausible el conocimiento por iluminación, sin concurso sensible. El intelecto puro, eximido de compromiso hilético, puede captar la luz primordial y los primeros principios, en los cuales resalta el vigor normativo de las ideas ejemplares divinas en la creación por replicación de la primera luz cósmica, aproximadas por el universal *post rem* en la mente humana<sup>18</sup> (las especies eternas en el entendimiento divino serían especies creadas en el humano, incorruptibles principios verdaderos del conocimiento pese a su imperfección). La exhortación agustiniana («*noli foras ire, in te ipsum redi*») es más que una incoación al tránsito «*extra-intra se*» con redimensión

<sup>16</sup> D. E. SHARP, *Franciscan Philosophy at Oxford in the thirteenth century*. London: Oxford University Press, 1930, p. 27 ss.

<sup>17</sup> S. GIEBEN, «Traces of God in *Natura* According to Robert Grosseteste». *Franciscan Studies* 24 (1964), pp. 144-158.

<sup>18</sup> El universal parece acreedor de cierta entidad extramental, distinta de la realidad material y singular de los entes sensibles, si bien menor intensidad intelectual, una calidad entitativa similar a la de la materia prima aristotélica: si ésta se halla en potencia al acto formal, el universal en sí lo estaría al acto de ser pensado. He ahí la tesis de la *Summa Philosophiae* atribuida a Grosseteste (Cf. E. BETTONI, «La realtà delle idee platoniche secondo l'autore della *Summa Philosophiae*». *Die Metaphysik im Mittelalter*. Berlin: 1963, pp. 309-314).

imaginal de vestigios cósmicos de la divinidad por la doble vía bonaventurista (*significatio vel expressio - suppositio*) que marca la dual indicación (*per speculum / in speculo*) del régimen hexamérico, una invitación al conocimiento de la primera luz en la que están contenidas todas las cosas (*complicatio*) en la intimidad psíquica, alcanzando con ella un conocimiento pleno, complicativo, del universo (un conocimiento que remonta los accidentes, sin detenerse en ninguna *pars rei*, hacia un *principium cognoscendi totum compositum*, auténtico *principium essendi et predicabile in quid*).<sup>19</sup> La *ratio exemplar in mente divina* se transfigura en *vestigium exemplar in mente humana* que eclipsa todo vehículo cognitivo de abstracción con valor de *medium intelligendi* (no hay reducción de la ejemplaridad en la forma de *vestigium* ontológico del creador *extra animam*, sea en la realidad menor o *secundum quid* de la esencia como tal o en otra variante conceptual —*res a raturidine...*): la ejemplaridad provee de fundamento gnoseológico a la búsqueda de semejanza. La metáfora con que refiere Enrique de Gante la acción difusiva oblicua de la luz divina sobre las cosas para penetrar desde ellas en el alma humana formando sus nociones, disipando *las nieblas de las malas afecciones y el humo de los fantasmas*,<sup>20</sup> se aleja de la idea de Grosseteste, pues en ella la iluminación presupone la abstracción, pese a la concordia preliminar en «*adspiciendo ad exemplar divinum, tanquam ad rationem cognoscendi tantum*». *Verbum perfectae veritatis (formata cogitatio secundum supremam et perfectam similitudinem)* sería el conocimiento metafísico, si bien en el gandavense resulta de la concurrencia del «*exemplar acceptum a re, ut est species et forma rei a phantasmate accepta*» y el «*exemplar aeternum*». La ambivalencia del ejemplar (*quoddam factum atque elaboratum —primum exemplar rei est species eius universalis apud animam existens, per quam acquirit notitiam omnium suppositorum eius, et est causata a re— / quoddam*

<sup>19</sup> ROBERTO GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum* I, c. 7, f. 8vb; ed. Rossi, I, 7, l. 131-141: «Quarto modo cognoscit res in sua causa formali, que est in ipsa a que ipsa est hoc quod est, sed secundum quod ipsa forma que est pars rei. Videtur vel secundum quod in ipsa videtur materia que similiter est pars rei, ipsa forma non est genus vel species sed secundum quod ipsa est principium cognoscendi totum compositum, sic est genus vel species et principium essendi et predicabile in quid et sic fiunt demonstrationes de generibus et per genere et species sic verissima est deffinitio que constat ex genere et differentia, et hec est sententia Aristotelis de generibus et speciebus. Intellectus autem debilis quod non potest ascendere ad cognitionem horum verorum generum et specierum, cognoscit res in accidentibus solis sequentibus veras rerum et apud illud sunt accidentia consequentia genera et species et sunt principia solum cognoscendi et non essendi».

<sup>20</sup> ENRIQUE DE GANTE, *Summa* 1, 3, 9vD-10rF: «Est enim primo ratio cognitionis ut lux, mentem solummodo illustrando, ut ad intuendam sinceram veritatem rei acuatur; non ut eam intueatur et iam videat. Deus enim ut lux in mente non facit nisi illuminando quod oculum mentis a nebulis pravarum affectionum et fumo phantasmatum purget [...] Sic divina lux cum quasi obliquo aspectu illuminat, solum illuminat ad videndum alia a se [...] Sic autem illuminat secundum communem huius vitæ statum ad cognoscendam sinceram veritatem rerum, primo diffundendo se super species rerum, et ab illis in mentem ad formandum perfectum conceptum de re [...] Secundo modo Deus est ratio cognitionis ut forma et species mentem immutans ad intuendum [...] quia ut forma est, imprimit per modum indistinctæ cognitionis, ad modum quo species coloris apud visum, quæ imprimit formam sine figuræ determinatione, unde nullam distinctam cognitionem facit de re».

*perpetuum atque immutabile —secundum exemplar est ars divina continens omnium rerum ideales rationes*)<sup>21</sup> es motivo de convergencia. En la gnoseología de Grosseteste prima el innatismo *ex intentionibus universalis* de los principios constitutivos del ente.

IV. Definición del lugar concreto por significaciones universales (principios inteligibles que prescinden de la existencia actual), no mediante descripciones cualitativas singulares.<sup>22</sup> El lugar queda determinado como superficie esférica cóncava de «dos codos de diámetro» sobre las distancias (medidas en línea recta) a los extremos cardinales de referencia. El espacio es pensado en sí, sin relación a los cuerpos que lo ocupan, localizados por coordenadas,<sup>23</sup> el emergente lenguaje de la *latitud de las formas*<sup>24</sup> y el espacio sustancializado como ámbito ontológico.

V. Tratamiento del infinito potencial sobre la teoría matemática de los conjuntos infinitos<sup>25</sup> desde la tesis auxiliar de la ineficacia para la ciencia de tramas o retículos esenciales.

### 3. De luce: singularidad cosmogénica

A las aportaciones enumeradas se añade, como logro destacable, la intuición de un patrón radial de difusión luminosa en el que se vislumbra el carácter expansivo de los frentes de onda al que más tarde dará curso Huygens. La luz, primera forma corpórea, responsable en tanto que tal de la inepción de extensión espacial propia de lo corpóreo en la materia desnuda<sup>26</sup> (corporeidad y materia abstraída de toda forma determinante serían en sí mismas *sustancias simples*, carentes de dimensiones;<sup>27</sup> ninguna forma idealmente separada de la materia es extensa), «por su naturaleza se difunde a sí en

<sup>21</sup> ENRIQUE DE GANTE, *Summa* 1, 2; 5rE.

<sup>22</sup> ROBERTO GROSSETESTE, Comentario al libro IV de la *Physica*, [R. C. Dales (ed.), *Roberti Grosseteste episcopi Lincolniensis commentarius in VIII libros Physicorum Aristotelis*. Boulder: University of Colorado Press, 1963, p. 80].

<sup>23</sup> P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. V, «La crue de l'aristotélisme». Paris: Hermann, 1954, p. 349.

<sup>24</sup> J.-L. SOLÈRE, «Plus ou moins: le vocabulaire de la latitude des formes», en J. HAMESSE ET C. STEEL (eds.), *L'Elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*. Turnhout, 2000, pp. 437-488.

<sup>25</sup> C. A. LÉRTORA, «Los conjuntos infinitos según Roberto Grosseteste». A. González, L. von der Walde y C. Company (ed.), *Palabra e imagen en la Edad Media*. México: UNAM, 1995, pp. 211-224.

<sup>26</sup> ROBERTO GROSSETESTE, *De operationibus solis*, en J. McEVoy, «The Sun as *res* and *signum*: Grosseteste's Commentary on *Ecclesiasticus* ch. 43, vv. 1-5». *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 41 (1974), pp. 38-91: «[La luz] hace surgir la primera materia corporal en la dimensión corpórea y lleva la materia a su máxima extensión y dilatación».

<sup>27</sup> Advértase que la sustancialidad es predicada de la materia sin forma, de la forma sin materia, no aislables físicamente, y del hilemorfo, la genuina sustancia aristotélica.

todas direcciones de manera que un punto de luz produce instantáneamente una esfera de luz de cualquier tamaño». <sup>28</sup> Un principio activo intrínseco a la corporeidad (*formam primam corporalem, lucem esse arbitror*) <sup>29</sup> ejerce su virtud expansiva sobre la materia primera en su mínima realidad sustancial (*obsistat umbrosorum*), confiriéndole expresión tridimensional, <sup>30</sup> y esa es la vocación cosmológica de la luz, expandirse en las tres direcciones espaciales por un principio inherente desde un foco original puntual. <sup>31</sup> La indisociabilidad de la forma (ninguna forma puede desligarse de la materia en subsistencia escindida, ni «la materia en sí misma puede ser desprovista de forma», pese a la realidad sustancial de ambas, ni una ni otra tendrían existencia efectiva aislada en el mundo físico, pura comunión con la doctrina aristotélica de la estructura hilemórfica del reino sensible) haría de la luz un fenómeno corpóreo —¿naturaleza corpuscular asociada a la disposición ondulatoria?— (*corporeitas aut est ipsa lux, aut est dictum opus faciens et in materiam dimensiones inducens ... non est ergo lux forma consequens ipsam corporeitatem, sed est ipsa corporeitas*), salvando el hiato ontológico: materia y forma primeras, concebibles en independencia sustancial, no son creadas de modo

<sup>28</sup> ROBERTO GROSSETESTE, *De luce*, C. RIEDL (ed.), *Roberto Grosseteste, On light*. Milwaukee: Marchette University Press, 2008, p. 10. Otras ediciones: L. BAUR (ed.), *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 9. Münster: Aschendorff Verlag, 1912; C. PANTI (ed.), *Roberto Grossetesta, La Luce*. Pisa: Edizioni Plus-Pisa University Press, 2011. CECILIA PANTI editó también *De sphaera, De cometis, De motu supercaelestium: Moti, virtù e motori celesti nella cosmologia di Roberto Grossetesta*. Florence, Sismel: Edizioni del Galluzzo, 2001. La *metafísica de la luz*, fórmula acuñada por Clemens Baumker (Cf. J. McEvoy, *Roberto Grosseteste*. Oxford: Oxford University Press, 2000), comienza su viraje natural.

<sup>29</sup> ROBERTO GROSSETESTE, *De luce seu de inchoatione formarum*, C. A. Lértora (ed.), *Roberto Grosseteste, Metafísica*. Buenos Aires: Ediciones Del Rey, 2003, p. 61: «Formam primam corporalem, quam quidam corporeitatem vocant, lucem esse arbitror. Lux enim per se in omnem partem se ipsam diffundit, ita ut a puncto lucis sphaera lucis quamvis magna subito generetur, nisi obsistat umbrosum. Corporeitas vero est, quam de necessitate consequitur extensio materiae secundum tres dimensiones, cum tamen utraque, corporeitas scilicet et materia, sit substantia in se ipsa simplex, omni carens dimensione. Formam vero in se ipsa simplicem et dimensione carentem in materiam similiter simplicem et dimensione carentem dimensionem in omnem partem inducere fuit impossibile, nisi seipsam multiplicando et in omnem partem subito se diffundendo et in sui diffusionem materiam extendendo, cum non possit ipsa forma materiam derelinquere, quia non est separabilis, nec potest ipsa materia a forma evacuari. Atqui lucem esse proposui, cuius per se est haec operatio, scilicet, se ipsam multiplicare et in omnem partem subito diffundere. Quicquid igitur hoc opus facit, aut est ipsa lux, aut est hoc opus faciens in quantum participans ipsam lucem, quae hoc facit per se».

<sup>30</sup> De ese modo, la misión de la forma consistirá en completar o perfeccionar a la materia. Cf. C. RIEDL, «Introduction». *Roberto Grosseteste, On light*, pp. 3ss.

<sup>31</sup> Materia y forma primeras son los ingredientes originales de todo cuerpo, sustancias simples ambos en sí mismos, adimensionales, y pues el ser corpóreo lleva asociada la propiedad esencial de la tridimensionalidad de la materia, debe darse un principio intrínseco en su conjunción incoativo de extensión, asociado a la primera forma (corporalidad, no tanto «*forma corporeitatis*») por el carácter pasivo, inerte, de la materia. En la virtud extensiva de la primera forma sobre la materia (forma corporal dotada de la virtud activa de extender la materia en las tres directrices espaciales) se reconoce un rasgo característico de la luz, generar tridimensionalidad en aquello que adolece en sí mismo de dimensiones («La luz posee por su propia naturaleza la función de multiplicarse y difundirse a sí misma instantáneamente en todas direcciones», *De luce*, p. 10).

independiente,<sup>32</sup> en sociedad constituyen un ser único de orden sensible,<sup>33</sup> la luz primigenia, no exactamente un compuesto de materia prima y luz-forma (principio activo intrínseco al punto físico luminoso generativo que, en constante actualización espacial, extiende la materia en su dimensión corpórea) sino una forma sustancial que actúa en la materia primera.<sup>34</sup> La prístina luz es *una*, mas no al modo del Uno plotiniano, que está más allá del ser y el pensamiento, sino *unum* sustancial, creado, radiante primordio genético del universo, principio generatriz a partir del cual, por multiplicación isótropa de sí, surgen los cuerpos celestes; punto único que sustenta la organización cósmica en esferas concéntricas. La simplicidad del uno-luminoso dicta ausencia primordial de dimensiones como singularidad dehiscente, *explicativa* (¿principio de *explicatio* cusana?, ¿densidad infinita?, ¿límite infinito de divergencia de curvatura espacio-temporal?), y aunque su expediente es físico, no metafísico como *tò hén* neoplatónico (su multiplicación tampoco es *próodos*, es una expansión progresiva, pese al índice de declinación ontológica que pudiera compulsar la disminución de potencia luminosa con el radio esférico, caída de la amplitud en la radiación), la coligación materia-forma en él no desvirtúa la simplicidad justamente por la carencia de dimensiones. Dos inextensos, luz y pura potencia, originan un cuerpo tridimensional, no por sinergia ontológica (*communicatio* o compenetración, la recíproca vocación ontológica de materia y forma en la solución bonaventurista de «*hoc aliquid*»: sin la materia, la forma adolecería de existencia; sin la forma, la materia permanecería indeterminada. Así, el individuo sería «*hoc*» por la materia, ente particular con una posición asignada en el espacio y el tiempo, y «*aliquid*» por una forma definible), por mutua analogía, relación esencial de analogados intrínseca, no denominativa (la materia no es nuda potencia, tiene cierta actualidad a la que la forma confiere complejidad).

La multiplicación de un ser simple (luz-forma creada en la primera materia, ambas sustancias) un número finito de veces no podría generar una cantidad (dimensión alguna), aducirá el obispo de Lincoln contra la autoridad de Aristóteles, sólo la infinita multiplicación homogénea de sí misma por su naturaleza en todas direcciones habría producido una cantidad finita,<sup>35</sup> extendiendo la materia hacia todos lados en la forma

<sup>32</sup> Roberto GROSSETESTE, *Hexaëmeron* II, R. C. DALES and S. GIEBEN (eds.), *Auctores Britannici Medii Aevi*. Oxford: British Academy Series, 1982, V, p. 5: «Dios, el creador, no hizo primero una materia sin-forma y después de un tiempo, como si fuera una idea tardía, atendiendo la orden de alguna naturaleza, la formó; no, él la creó al formarla y la formó al crearla».

<sup>33</sup> N. LEWIS, «Grosseteste on Being». *The Modern Schoolman*, 86 (2009), pp. 25-46.

<sup>34</sup> Aboga Simon Oliver por consideraciones sólo conceptuales sobre la materia en sí misma en el marco de la cosmología de Grosseteste. Cf. S. OLIVER, «Robert Grosseteste on Light, Truth and Experimentum». *Vivarium*, 42/2 (2004), pp. 151-180.

<sup>35</sup> C. PANTI, «Matter and Infinity in Robert Grosseteste's *De luce* and Notes on the Physics». T. SUAREZ-NANI and A. P. BAGLIANI (eds.), *Materia: Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XIIe-XVIIe siècles)*. Micrologus Library. Florence: Edizioni del Galluzzo, 2017, pp. 27-55.

de una esfera, con paulatina atenuación o caída de intensidad por alejamiento del foco original (ecos del declive ontológico en el régimen emanantista neoplatónico por pérdida de vecindad con el Uno árquico). La luz primera genera a la luz que le sigue, ésta a la siguiente, y así, en un instante, un punto de luz puede llenar una esfera completa<sup>36</sup> (la moción de *multiplicatio specierum* como procesión de semejanza será recogida por Roger Bacon). La apariencia de debilitamiento de la luz circundante en su gradual distanciamiento del foco inceptor sería causa de la mayor rarificación y extensión de las partes exteriores de la materia en relación a las más cercanas al centro.<sup>37</sup>

La cosmogonía está trazada: un punto luminoso original habría generado al multiplicarse instantáneamente infinitas veces a sí mismo, multiplicando la materia dentro

<sup>36</sup> Roberto GROSSETESTE, *Hexaëmeron*, II, X, 1, p. 97: «La naturaleza de la luz es tal que se multiplica a sí misma en todas direcciones. Ella tiene lo que podría llamarse autogeneración de su propia sustancia. Pues por su naturaleza la luz se multiplica a sí misma en todas direcciones por generación de sí misma, y genera todo el tiempo que ella existe. Por esta razón llena instantáneamente el lugar que la rodea: la luz que es primera por naturaleza genera la luz que sigue a ella, y la luz que es generada al mismo tiempo llega a ser, y existe, y genera la luz próxima que le sigue, y la siguiente luz hace lo mismo por la luz que le sigue; y así sucesivamente». En el pasaje del *De Caelo et mundo* (II, 1, 299a 25-30) que sustenta la explicación de Grosseteste, el Estagirita aborda la generación de seres sensibles por planos, éstos, a su vez, por líneas, etc

<sup>37</sup> Roberto GROSSETESTE, *De luce seu de inchoatio formarum*. C. A. Lértora (ed.), pp. 64-66: «Lux ergo praedicto modo materiam primam in formam sphaericam extendens et extremas partes ad summum rarefaciens, in extima sphaera complevit possibilitatem materiae, nec reliquit eam susceptibilem ulterioris impressionis. Et sic perfectum est corpus primum in extremitate sphaerae, quod dicitur firmamentum, nihil habens in sui compositione nisi materiam primam et formam primam. Et ideo est corpus simplicissimum quoad partes constituentes essentiam et maximam quantitatem, non differens a corpore genere nisi per hoc quod in ipso materia est completa per formam primam solum. Corpus vero genus, quod est in hoc et in aliis corporibus, habens in sui essentia materiam primam et formam primam, abstrahit a complemento materiae per formam primam et a diminutione materiae per formam primam, Hoc itaque modo completo corpore primo, quod est firmamentum, ipsum expandit lumen suum ab omni parte sua in centrum totius. Cum enim sit lux perfectio primi corporis, quae naturaliter se ipsam multiplicat a corpore primo, de necessitate diffunditur lux in centrum totius. Quae cum sit forma tota non separabilis a materia in sui diffusionem a corpore primo, secum extendit spiritualitatem materiae corporis primi. Et sic procedit a corpore primo lumen, quod est corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis. Quod lumen in suo transitu non dividit corpus per quod transit, ideoque subito pertransit a corpore primi caeli usque ad centrum. Nec est eius transitus, sicut si intelligeretur aliquid unum numero transiens subito a caelo in centrum -hoc enim forte est impossibile-, sed suus transitus est per sui multiplicationem et infinitam generationem luminis. Ipsum ergo lumen a corpore primo in centrum expansum et collectum molem existentem infra corpus primum congregavit; et cum iam non potuit minorari corpus primum, utpote completum et invariabile, nec potuit locus fieri vacuus, necesse fuit, ipsa in congregatione partes extimas molis extendi et disgregari. Et sic proveniebat in intimis partibus dictae molis maior densitas, et in extimis augmentabatur raritas; fuitque potentia tanta luminis congregantis et ipsa in congregatione segregantis, ut ipsas partes extimas molis contentae infra corpus primum ad summum subtilarent et rarefacerent. Et ita fiebat in ipsis partibus extimis dictae molis sphaera secunda completa nullius impressionis ultra receptibilis. Et sic est completum secundum sphaerae lumen, quod gignitur ex prima sphaera; et lux, quae in prima sphaera est simplex, in secunda est duplicata. Sicut autem lumen genitum a corpore primo complevit sphaera secundam et infra secundam sphaeram molem densiorem reliquit, sic lumen genitum ex sphaera secunda sphaeram tertiam perficit et infra ipsam sphaeram tertiam molem adhuc densiorem congregatione reliquit. Atque ad hunc ordinem processit ipsa congregatio disgregans donec complerentur novem sphaerae caelestes et congregaretur infra sphaeram nonam infimam moles densata, quae esse quattuor elementorum materia».

de sí,<sup>38</sup> una cantidad finita extendida en las tres dimensiones, la *quantitas* del universo material, primer cuerpo creado que no habría podido adoptar una forma caprichosa, sino precisamente, por el patrón multiplicativo de la luminosa generativa, la de una esfera perfecta, menos densa, más tenue en su periferia, lo que sugiere una multiplicación no uniforme que no socava la inconveniente homogeneidad invocada, si se entiende ésta indicativa, más bien, de isotropía de la expansión a que fue «arrastrada» la materia. El tránsito de la potencia al acto no sería posible sin la preexistencia de la *lux*, que se extiende a partir de sí misma (es replicante y en sí misma replicación por su calidad ontológica de *enérgia*), como *lumen genitum*.

Debe evitarse cualquier connotación de *big bang* para el cosmos esférico que propugna Grosseteste, así como conjurar amenazas inflacionarias. El resultado de la infinita multiplicación de la luz germinal fue una cantidad finita de forma esférica no isodensa en sus diversas envolventes por no ser uniforme en intensidad radial el halo luminoso en torno a una fuente.<sup>39</sup> Las partes exteriores de la cantidad generada se hallarían «rarificadas en el más alto grado, en tanto las interiores tendrían la posibilidad de rarefacción adicional». Por tentadora que resulte la idea, han de rechazarse una densidad crítica y una materia oscura contribuyente al equilibrio gravitatorio, entre otras razones porque esa densidad estaría amparada por un principio cosmológico de equivalencia que asume cualquier punto como centro adecuado al propiciar idénticas observaciones en relación a expansión y densidad (estructuras sobreimpresionadas al promedio homogéneo, manifiestas en las anisotropías del fondo de microondas),<sup>40</sup> sencillamente el límite del cuerpo esférico generado en la multiplicación de la luz primordial correspondería al momento del proceso en que la densidad no puede decaer más

<sup>38</sup> Roberto GROSSETESTE, *De luce*. C. RIEDL (ed.), p. 11: «De esta manera la luz procedió en el principio de los tiempos a extender la materia, que no podía ser dejada atrás, [y lo hizo] al arrastrarla consigo misma en una cantidad del tamaño del universo material». Cf. E. BETTONI, «La formazione dell'universo nel pensiero del Grossatesta». *Filosofia della natura nel Medioevo: Atti del III Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale*. Milano: Vita e Pensiero, 1966, pp. 350-356.

<sup>39</sup> Roberto GROSSETESTE, *De luce seu de inchoatione formarum*. C. A. Lértora (ed.), p. 63: «quod lux multiplicatione sua infinita extendit materiam in dimensiones finitas minores et dimensiones finitas maiores secundum quaslibet proportionem se habentes ad invicem, numerales scilicet et non numerales. Si enim lux multiplicatione sui infinita extendit materiam in dimensionem bicubitam, eadem infinita multiplicatione duplicata extendit eam in dimensionem tetracubitam, et eadem subduplicata extendit eam in dimensionem monocubitam; et sic secundum ceteras proportionem numerales et non numerales».

<sup>40</sup> Adoptado un punto C como centro, podrán imaginarse una serie de capas esféricas en expansión en torno a él, y en alguna de ellas un punto P que se alejase de C al tiempo que las capas se expanden, permaneciendo invariablemente en la misma capa, con nulo efecto gravitatorio de las capas externas a esa (campo gravitatorio en el interior de una corteza esférica nulo), y a partir de esta representación, suponer un universo en expansión hacia el cero en el que la velocidad de alejamiento de P respecto a C igualase a la velocidad de escape correspondiente a la masa de porción de universo comprendida en la esfera de centro C y radio la distancia CP. La densidad crítica para un universo abierto de geometría euclídea plana (modelo de Sitter —el espacio de Sitter es una variedad lorentziana de máxima simetría, curvatura constante y positiva, análoga a la esfera en geometría riemanniana) es función del cuadrado de la constante de Hubble (factor de proporcionalidad:  $3/8\pi G$ ).

al no ser susceptibles las partes exteriores de rarefacción-expansión ulterior. Allá donde la densidad alcanza su ínfimo nivel encuentra límite la expansión luminosa, y la materia, actualizada completamente en las partes más externas, queda sin potencia alguna para impresión adicional, originándose el primer cuerpo, el firmamento, perfecto, pues nada tiene en su composición sino primera materia y primera forma, brilla con luz propia (*lux*) como cuerpo ya conformado, a partir de la cual se origina el *lumen* por nueva multiplicación (la transición de la luz principal al *lumen* o luz derivada es crucial para la corporeidad: la unidad ontológica y el comportamiento de cada ser en sí mismo, su dinamismo, se desprenden de sus caracteres lumínicos).<sup>41</sup> La fuente de neo-especiación no es ya luz primigenia sino *lumen*, luz del firmamento, confín del cosmos, y dado que no cabe expansión posterior, nada más allá de la capa cósmica de densidad límite, la luz emanada de cada punto de esa esfera torna al centro, interactuando con la materia interna, ávida aún de dispersión, y al hacerlo, sus partes se rarifican surgiendo la esfera celeste más próxima al firmamento, repitiéndose el proceso hasta la configuración de las nueve esferas celestes, geocéntricas y etéreas (quintaesencia), y más tarde las cuatro esferas elementales. Nada más lejos de una inflación cósmica, apenas un conato de *reditus*, reversión luminosa con poder cosmogénico. El firmamento, límite de propagación de la luz, refleja esta hacia el centro, condensando las nueve esferas giratorias, incrustadas en ellas estrellas fijas en movimiento aparente y planetas como joyas en orbes.

La singularidad luminosa permanece en sí misma, engendra ininterrumpidamente sin división de sí infinidad de réplicas (su potencia autogenerativa solo halla límite por la naturaleza de la multiplicación, la declinante intensidad en las luces emanadas; el carácter autogeneratriz denota multiplicación sin merma de sí, generación de semejanzas sin abandono del propio ser y naturaleza). La radiación de semejanza se prolonga vertiginosamente. Su atemperada omnipresencia (la calidad ontológica de la simplicidad es superior al amortiguado *lumen* de sus expansiones o emisiones) sostiene la sustancialidad corpórea del cosmos, sin cuerpo sensible que se sustraiga a la presencia, más o menos lenificada, de la luz original, y en ese debilitamiento reside el enigma de su matizada transcendencia: todo sensible, astro o ente sublunar, es fruto, aun en su disimilitud, de la actividad generadora de la sustancia simple primordial, sin ser ella misma, por atenuación ontológica, solo un fantasma insomne más y más desvaído, pero inagotable, presente en todos los rincones del universo por semejanza radiada o expandida. Sus principios integrales, materia y luz-forma puntuales, inextensas, lo son de cualquier otro ser; todo el universo está en el punto primero en una suerte de *complicatio* o *essentia* contracta (*lux vero omnibus rebus corporalibus dignioris et nobilioris et*

---

<sup>41</sup> E. WEBER, «La lumière principe de l'univers d'après Robert Grosseteste». *Lumière et cosmos. Courants occultes de la philosophie de la nature*. Paris: Albin Michel, 1981, pp. 15-30.

*excellentioris essentiae est: la complicatio* trasladada al plano esencial, de ahí que la *lux* sea *prima forma corporalis* en su virtud explicativa y esencia complicativa, nexo entre los planos físico —*explicatio*— y metafísico —*complicatio*—, casi el esbozo de una singularidad cósmica)<sup>42</sup>, en él contenidos espacio y tiempo, o espacio-tiempo vacío, sin curvatura, expectantes de su multiplicación colonizadora: extensión y magnitud son propiedades derivadas de la materia y forma primigenias, la sustancial pasividad material reclama el compromiso ontológico con la forma, sin perjuicio de la simplicidad en su unión por inseparabilidad física, y la generación de lo múltiple a partir de lo uno se descuelga de la escena plotiniana. El mecanismo de la prístina luz puntual para rendir extensión y cantidad desde su simplicidad y adimensionalidad es el tránsito físico relatado de lo puntual-invisible a lo corpóreo y la divisibilidad que le caracteriza:

Una forma que es en sí misma simple y sin dimensiones, no podría introducir dimensión en todas las direcciones a la materia, que es igualmente simple y sin dimensiones, excepto multiplicándose y difundiéndose a sí misma en todas las direcciones y así extendiendo la materia en su propia difusión.<sup>43</sup>

#### 4. ¿Metafísica de la lux o física del lumen?

Y ahora, regreso al futuro. La relatividad especial no contempla la presencia de campos gravitacionales y la incorporación de la gravedad en sus ecuaciones es problemática. Las ecuaciones newtonianas:

$$\frac{d^2x_i}{dt^2} = - \frac{\partial\phi}{\partial x^i} \quad \bar{\nabla}^2\phi = 4G\pi\rho$$

no son asumibles en ese nuevo marco teórico. La primera de ellas, planteada en tres dimensiones, demanda una reformulación tetradimensionada (adaptación a un espacio-tiempo), en tanto la segunda (ecuación de Poisson para el potencial gravitatorio) no es una invariante de Lorentz (contiene el operador tridimensional laplaciano que debe ser reemplazado por el cuatridimensional D'alambertiano, lo que implica que el potencial responda instantáneamente a variaciones de densidad a larga distancia, o que el campo newtoniano se propague a infinita velocidad). La corrección que mejor funciona, más acorde a los registros empíricos, maneja el potencial como un tensor simétrico. El desarrollo de una teoría tensorial de la gravedad en un espacio-tiempo plano

<sup>42</sup> Roberto GROSSETESTE, *De luce seu de inchoatione formarum*. C. A. Lértora (ed.), pp. 61-62: «formam primam corporalem formis omnibus sequentibus digniorem et excellentioris et nobilioris essentiae et magis assimilata formis stantibus separatis arbitrantur sapientes. Lux vero omnibus rebus corporalibus dignioris et nobilioris et excellentioris essentiae est, et magis omnibus corporibus assimilatur formis stantibus separatis, quae sunt intelligentiae. Lux est ergo prima forma corporalis».

<sup>43</sup> Roberto GROSSETESTE, *De luce*. C. Riedl (ed.), p. 10.

es inconsistente.<sup>44</sup> La gravedad es una manifestación de la curvatura espacio-temporal. La evaluación de las propiedades de un espacio-tiempo curvo exigió la introducción en física relativista de la geometría riemanniana.<sup>45</sup>

El modelo no describe la expansión del contenido material en un espacio absoluto newtoniano, un «vacío preexistente», sino la expansión del espacio mismo. Partículas materiales y energía se separan solidariamente a la gradual dilatación espacial, disminuyendo así la densidad del universo. Por regresión temporal, la contracción conduciría a un estado masivo, hiperdenso, en un determinado punto del pasado finito en el que todas las distancias del universo se habrían anulado. Dicho punto corresponde a una *singularidad cosmológica inicial* en la que la curvatura espaciotemporal, la presión, la densidad y la temperatura serían infinitas, un límite o frontera del espacio-tiempo, objetualmente patológico para un morfismo relativista, más allá del cual no es factible progresar por extensión de la variedad espacio-temporal.<sup>46</sup> Entre  $5,4 \cdot 10^{-44}$  y  $10^{-43}$ s DGE nos hallamos en el *umbral de Planck*, a una temperatura estimada de  $10^{32}$ K y, como afirma Kanitscheider, sin certidumbre alguna acerca del significado de espacio o tiempo.<sup>47</sup> Hay, no obstante, un mesurado consenso sobre lo acaecido entre  $1,5 \cdot 10^{10}$  años (era actual) y el tiempo de Planck: separación de la fuerza nuclear fuerte, separación posterior de la electrodébil, primeros *quarks* (Joyce omnisciente) constituyendo

<sup>44</sup> Feynman, Weinberg y otros, ensayaron modificaciones de la teoría tensorial en un espacio-tiempo plano sobre la base de la relatividad de campos (formulación de la teoría de la gravitación en un espacio-tiempo plano), con resultados concluyentes: el efecto gravitatorio es consecuencia de la curvatura espacio-temporal.

<sup>45</sup> Un modelo relativista general del espacio-tiempo es un par  $\{M, g_{ab}\}$ , siendo  $M$  una variedad diferencial tetradimensional Hausdorff  $C^\infty$ , conectada, paracompacta y sin borde, y  $g_{ab}$  una métrica lorentziana de signatura  $(-, +, +, +)$  que satisface la ecuación  $\lambda$  de campo de Einstein. La aplicación cosmológica de la teoría general de la relatividad sobre los presupuestos einsteinianos de homogeneidad e isotropía universal fuerza la incorporación de un artificioso parámetro correctivo del efecto gravitatorio que asegura un universo estático. Friedman y Lemaître simularon modelos predictivos de universo en expansión [A. FRIEDMAN, «Über die Krümmung des Raumes». *Zeitschrift für Physik*, 10 (1922), pp. 377-386; G. LEMAITRE, «Un univers homogène de masse constante et de rayon croissant, rendant compte de la vitesse radiale des nébuleuses extragalactiques». *Annales de la Société scientifique de Bruxelles*, 47 (1927), pp. 49-59]. La concepción clásica de una entidad estática, un cosmos fijo, inmutable, se desmoronaba. El desplazamiento hacia el rojo en el espectro electromagnético de la radiación emitida por galaxias distantes fue interpretado, a la luz del efecto Doppler-Fizeau, como un indicador del movimiento de recesión de la fuente luminosa en la línea de visión, confirmando así esa observación de Hubble la hipótesis de la expansión universal.

<sup>46</sup> Q. SMITH, «The Uncaused Beginning of the Universe», en W. L. CRAIG y Q. SMITH (ed.) *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 120: «Corresponde analíticamente al concepto de singularidad cosmológica el no ser efecto de sucesos físicos anteriores. La definición de una singularidad [...] conlleva que es imposible extender la variedad espaciotemporal más allá de la singularidad... Esto descarta la idea de que la singularidad sea un efecto de algún proceso natural previo».

<sup>47</sup> B. KANITSCHIEDER, *Kosmologie: Geschichte und Systematik in philosophischer Perspektive*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1984, p. 309. Weinberg asegura que carecemos de un conocimiento suficientemente fundado sobre la naturaleza cuántica de la gravitación para «especular sensatamente acerca de la historia del universo anterior a  $10^{-24}$ s» (*The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe*. London: Trinity Press, 1977, p. 146).

protones [uud] y neutrones [udd], nucleosíntesis, formación de átomos, y así hasta alcanzar la escala planetaria, etc.

Dificultad de este diagrama de sucesos en remontar el instante  $5,4 \cdot 10^{-44}$ s: ¿Cabe hablar de un comienzo a  $t=0$ ? ¿Cómo describir la primera fracción de segundo postsingularidad?<sup>48</sup> El universo habría comenzado a partir de un estado de infinita densidad hace aproximadamente un *tiempo de Hubble* (tiempo transcurrido desde la singularidad genética supuesta la razón de expansión constante), pero ni siquiera la idea de comienzo goza de completa legitimidad,<sup>49</sup> y aún menos la tentativa de cifrar en la Gran Explosión el acto de creación *ex nihilo*, no sólo de materia y energía, también del e-t.<sup>50</sup> La «contrapartida geométrica» de la Gran Explosión es la singularidad inicial. El lienzo cónico e-t invertido que propugna el modelo estándar descansa sobre un vértice de comportamiento malicioso frente a métricas relativistas habituales. El infierno que dibuja Dante es un cono invertido en cuyo vértice el ser oscurecido cobra su más inicua expresión: hay allí una tensión subsistente. Quizá nuestro universo sea ese *infundibulum* no metafísico, y su vértice, maligno, se resiste a la penetración, acto violento que hiera lo que explora (la herida infligida en la observación tendría como retrocesión gnoseológica un índice normalizado de incertidumbre). En contra de la creencia de multitud de cosmólogos, no se trata de un subproducto derivado del principio cosmológico de homogeneidad e isotropía universales, sino efecto de inestabilidad gravitatoria. Lemaître probó que la probabilidad de aparición de singularidades en ciertos modelos anisótropos de universo es superior a la tendencia a ellas que muestran los isótropos.

El paso decisivo hacia la adveración de la existencia de singularidades fueron los teoremas de Penrose-Hawking, no exentos de implicaciones teológicas. Estos teoremas no se ciñen a una variedad espaciotemporal riemanniana, son aplicables a cualquier espacio-tiempo al que se impongan condiciones que imiten geoméricamente las propiedades de un campo gravitatorio, contraindicada en un e-t bajo tales restricciones la hipótesis de supresión de singularidades. La contradicción entre variedad e-t gravitatoria y libre de singularidades es independiente de la noción de singularidad manejada:

---

<sup>48</sup> S. WEINBERG, *The First Three Minutes*, p. 149: «Puede que tengamos que acostumbrarnos a la idea de un cero absoluto del tiempo: un momento del pasado más allá del cual es imposible, en principio, trazar ninguna cadena de causa y efecto».

<sup>49</sup> J. R. GOTT, J. E. GUNN, D. N. SCHRAMM & B. M. TINSLEY, «Will the Universe Expand Forever?», *Scientific American*, 1976, p. 65: «el espacio y el tiempo fueron creados en ese suceso, e igualmente toda la materia del universo. No tiene sentido preguntar qué ocurrió antes de la Gran Explosión [...] El universo puntual no era un objeto aislado en el espacio; era el universo entero, y así la única respuesta posible es que la Gran Explosión tuvo lugar en todas partes».

<sup>50</sup> J. D. BARROW & F. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 442: «En esa singularidad comenzaron a existir el espacio y el tiempo, literalmente, nada existía antes de la singularidad, de modo que si el universo se originó en una singularidad tal, tendríamos verdaderamente una creación *ex nihilo*».

para un universo expansivo en el que la gravedad sea una fuerza siempre atractiva parece inevitable una singularidad inicial y el criterio práctico de sanción de singularidades se basa en la completud geodésica nula y temporal del e-t. En una variedad diferenciable absuelta de límites singulares, el movimiento de cualquier fotón (cuya trayectoria corresponde a la geodésica nula) o de cualquier partícula material-observador en caída libre —no sometida a influjo de fuerza adicional al campo gravitatorio— (geodésica temporal) se prolongan indefinidamente en las dos directrices temporales. El examen de una variedad e-t es también el sondeo de los puntos finales de sus curvas, cuyo conjunto constituye una frontera singular del e-t. Los puntos fronterizos, aunque definidos «desde dentro» de la variedad e-t estudiada, por asimilación a las curvas que terminan en ellos, no pertenecen verdaderamente al e-t sino a la frontera espaciotemporal, lo que invalida la posibilidad de una conceptualización y tratamiento como puntos en el sentido usual del modelo operativo-descriptivo adoptado.

En acta cosmológica relativista, una singularidad espaciotemporal es un oscuro pozo de potencial de infinita densidad resultante del colapso gravitacional de estrellas macizas, también un hito en que la curvatura espacial se hace infinita (distorsión infinita del espacio-tiempo) que jamás se presenta desnudo, según la hipótesis de censura cósmica, sino discretamente escondido o emboscado tras un horizonte de sucesos. Los parámetros de toda métrica *FLRW* a partir de las fluctuaciones de densidad primigenia saldan grupos de simetría de un espacio isótropo y homogéneo de curvatura uniforme [grupos de Lie de dimensión 6, para el caso de un espacio plano el grupo de isometría sería:  $R^3 \times SO(3)$ ]...

«La luz es autogenerada, al mismo tiempo que llega a ser llena instantáneamente el lugar que la rodea, se multiplica a sí misma en todas direcciones por su propia sustancia, arrastrando a la materia en una cantidad del tamaño del universo material»... La voz de Grosseteste es ya la de un precoz físico más que la de un metafísico, la ciencia insular comienza con la suya y otras de su tiempo a alzarse sobre la raída metafísica dinamicista del *quod est* que había desplazado a la metafísica energetista del *quo est* en el continente. El ciclo ontológico de *exitus-reditus* es reelaborado en clave no tan metafísica en una moción alusiva a una matriz luminosa pródica que tiene más de principio natural-originario que de sobrenatural-originante, aun cuando esa condición le exonere de las leyes rectoras en el escenario fenoménico (causalidad, ... ¿No lo hace también la singularidad gravitacional?), y a un nodo epistrófico, un núcleo complicativo (*complicatio*), entre los que discurriría la historia de un universo cerrado y oscilante en contradicción con el segundo principio de la termodinámica, tesis minada por el reciente descubrimiento de la energía oscura. Esa comienza a ser la línea de búsqueda, sin desatender lo sobrenatural, cada vez más relegado al desván teológico como saber práctico, no verdadera *epistème*.

Se habla de *metafísica de la multiplicación luminosa* como solución de cosmogénesis (transición de *lux* a *lumen* catalizadora de la corporeidad, del espacio y el tiempo) en la

obra de Grosseteste,<sup>51</sup> afín en sus recursos a las analogías empleadas por Plotino en la explicación de la *próodos* desde lo Uno en la quinta *Enéada*<sup>52</sup> (metáfora del sol, potencia que engendra cuanto es; radiación circular emanada del Uno, al modo del *halo solar que brilla en su entorno, aureolándolo*, brotando incesantemente de él mientras este permanece; relación del centro de curvatura al círculo como de lo indivisible a lo divisible por naturaleza): extensión emergente, promisión de *quantitas*, irrupción de lo divisible y dimensionado a partir de un punto original de luz-materia... Lo Uno, sin embargo, está más allá de la adimensionalidad-simplicidad, y aun de la primordialidad, y la procesión hipostática no es transmisión energética que depare estrago sustancial, sólo la luminogénesis avanzada entraña delicuescencia ontológica en las esferas etéreas y terrestre.

El Uno deviene acto de sí mismo en la emanación, ésta no es sino devenir del Uno al ser en virtud de su potencia autogenerativa (las hipóstasis son actos ónticos del Uno devenido en una terna inicial de momentos: procesión de lo indeterminado, conversión contemplativa de lo emanado hacia su principio y auto-constitución / auto-determinación de lo indeterminado como ser —el *noûs* se constituye en tal por contemplación de *tò hén*, aunque no pueda percibirlo tal como es, un conocimiento del objeto *ut obiectum*, sino representado en el sujeto que esa misma inteligencia sea; el objeto en cuanto objeto del *noûs* es él mismo en su inteligir, la inteligencia piensa al pensarse a sí en el sentido de que ella misma sea las ideas, y las hipóstasis son autoactualizaciones ónticas del Uno según una concepción del acto como modo intrínseco de la potencia). La luz es, en cambio, sustancia «física», sustrato omnímodo, potencia por intrínseca replicabilidad (replicabilidad activa infinita expeditiva de corporeidad y extensión en contraposición a la replicabilidad pasiva o aptitud receptiva a la perfección) y *formatelequia* considerada en sí misma. La estricta noción de forma como entelequia se reserva a Dios, *forma omnium, quae simul est exemplar et quae res est*: Dios es *forma simplex et separata, abstracta* que transpone al plano metafísico; la *lux* es forma sustancial, la sustancia corporal más sutil (*spiritus corporalis* o *corpus spiritualis*) existente en simultaneidad, una entidad límbica o realidad intermedia entre los planos físico y metafísico, aun adscrita sustancialmente al primero, que se genera a sí, a la vez que se difunde sin perjuicio de simplicidad (generarse y replicarse se dan en simultaneidad),<sup>53</sup>

<sup>51</sup> J. McEvoy, «The Metaphysics of Light in the Middle Ages». *Philosophical Studies*, 26 (1979), pp. 126-145.

<sup>52</sup> PLOTINO, *Enéada* V, 1, 6. Trad. J. Igal. Madrid: Gredos, 1992, 27-33; *Enéada* V, 1, 7, 2-4.

<sup>53</sup> Roberto GROSSETESTE, *De luce seu de inchoatione formarum*. C. A. LÉRTORA (ed.), p. 62: «Lux ergo, quae est prima forma in materia prima creata, seipsam per seipsam undique infinities multiplicans et in omnem partem aequaliter porrigens, materiam, quam relinquere non potuit, secum distrahens in tantam molem, quanta est mundi machina, in principio temporis extendebat. Nec potuit extensio materiae fieri per finitam lucis multiplicationem, quia simplex finities replicatum quantum non generat, sicut ostendit Aristóteles in de caelo et mundo. Infinities vero multiplicatum necesse est finitum quantum generare, quia productum ex infinita multiplicatione alicuius in infinitum excedit illud, ex cuius multiplicatione producitur. Atqui simplex a simplici non exceditur in infinitum, sed solum quantum finitum

sirviendo la participación en la luz de razón de simetría entre microcosmos humano y macrocosmos. La luz es instancia vicaria en la relación criatura-creador que sellará también el hiato esencial entre la causa primera y las segundas. La capacidad congregante-disgregante de la *lux* es perfecta expresión de inflexión fisicometafísica (*ex se corpus spirituale vel spiritum corporalem generans et intra se contentum congregans et congregando exteriora eius disgregans*), transfiriendo al *lumen* esa función sobre las esferas celestes (*ex se lumen gignens, lumine suo et molem infra se contentam congregavit et congregando partes eius extimas sublimavit et disgregavit*).<sup>54</sup>

La analogía en Plotino es ya lenguaje físico en Grosseteste, aún teñido de ocres filtraciones, cuarteado de vetas neoplatónicas y fugas metafóricas a la metafenomenalidad, pero ya el lenguaje incipiente de un científico en pugna por deshacerse de abstrusos lastres metafísicos: si cabe reconocer en la luz original una autoposición existencial, su ser en acto, el Uno trasciende el ser y la precedente actividad esencial en que pueda consistir la emanación desde ese punto sin disipación alguna de ser, permaneciendo sí mismo. La fotogénesis en la más inmediata vecindad de la luz puntual primera es más sustancial replicación autogénica que autogeneración de la propia sustancia lumínica, con lo que la luz emanada compartiría sustancia con la fuente por semejanza, multiplicada en todas las luces surgidas después, diseminadas en el espacio-tiempo y resultantes de la gemación de luces anteriores, herederas de la sustancia atenuada de la luz fontal, participantes por similitud de ella (la idea de pérdida de intensidad o semejanza mitigada es notoria, de hecho, la luz segunda es *otra* distinta a la principal, menos intensa, una copia generada por la luz primera sin dejar de ser absolutamente sí misma al engendrarla, sin apartarse mínimamente de su naturaleza o sin que su ser resulte levemente afectado sufriendo la menor inflación). No debe pensarse en una multiplicación por infusión sino por difusión, no un reparto de forma (información *simpliciter* de partes corporales por un principio infuso que se distribuye sin menoscabo de sí, presente en su integridad en cada parte) sino una difusividad expansiva en la que el espacio se curva e ilumina, permeado de luz, colonizado por la materia que cobra así dimensiones, adquiriendo un significado el espacio como ámbito de lo corpóreo. Una onda se propaga, una semejanza se multiplica o es radiada, la forma psíquica vital (forma inclusa) infunde un cuerpo, la forma impresa en los seres inorgánicos se reparte en proporción cuantitativa (la información inclusiva es distributiva, la información impresa es partitiva).

Una dual actividad en ciertos seres sensibles justifica en el esquema plotiniano la proliferación de la copiosa multiplicidad: la actividad de la esencia y la derivada de la

---

in infinitum excedit simplex. Quantum enim infinitum infinities infinite excedit simplex. Lux igitur, quae est in se simplex, infinities multiplicata materiam similiter simplicem in dimensiones finitae magnitudinis necesse est extendere».

<sup>54</sup> Roberto GROSSETESTE, *De luce seu de inchoatione formarum*. C. A. LÉRTORA (ed.), p. 66.

esencia de cada cosa. La *enérgeia* de la esencia es la misma cosa en acto y la *enérgeia* procedente es forzosamente consiguiente a ese acto, distinta de cada cosa; una suerte de *enérgeia* endergónica o actividad inmanente a la quiddidad que subsiste en ella, y una *enérgeia* exergónica o actividad externa, transitiva, que desborda al ser activo y es replicante, preservando sus rasgos esenciales en la forma de imágenes o copias.<sup>55</sup> Esa doble actividad, que trata de paliar la paradójica posición del Uno, transcendente en su auto-permanencia e inmanente en su omnipresencia por generación (estar en todas partes y en ninguna),<sup>56</sup> serviría para diferenciar la luz como propiedad intrínseca del cuerpo luminoso, inseparable de él (*lux*), y la luz emitida al medio (*lumen*), además de permitir rastrear la impronta plotiniana de la doble actividad. El estudio de las propiedades de una línea luminosa (como el historial geodésico de una partícula en un marco relativista) prodiga una adecuada descripción de un ente físico porque al haz le son propios ciertos accidentes en cuanto línea o *quantitas* pura y otros en cuanto luminoso, si bien por el primer aspecto el conocimiento se inserta en contexto físico mediante un instrumento matemático<sup>57</sup> (toda dimensión del cuerpo físico es esencialmente matemática).

Las hipóstasis resultan del devenir óntico de *tò hén*. A la manera de *natura naturata*, la secuencia gradual de hipóstasis proódicas expresa el despliegue ontológico (modal) del Uno.<sup>58</sup> Si en la filosofía de Nicolás de Cusa, la contracción quidditativa del Uno al contacto con el no-ser lo convierte en punto germinal de *explicatio* cósmica (De Muralt habla de una reificación de la analogía de proporcionalidad en la metafísica cusana que haría del universo una *quidditas contracta / explicata Dei* y de la singularidad cósmica

<sup>55</sup> PLOTINO, *Enéada* V, 4, 2, 25-30. El pasaje que brinda al pensamiento medieval la idea de *species* como simulacro o imagen generada en el entorno que emula la realidad del emisor pertenece a *Enéada* V, 1, 6, 30-35: «Y todos los seres, mientras permanecen, emiten necesariamente de su propia substancia una entidad que está suspendida, en torno a ellos y por fuera de ellos, de la potencia presente en ellos, siendo una imagen de los que son algo así como sus modelos, de los cuales provino».

<sup>56</sup> PLOTINO, *Enéada* III, 9, 4, 2: «Porque el Uno está en todas partes; no hay donde no esté. Llena, por tanto, todas las cosas. Luego existen muchas, o mejor, ya existen todas. Porque si el Uno se limitara a estar en todas partes, él mismo sería todas las cosas. Pero como además no está en ninguna parte, todas las cosas se originan, sí, por él, pues aquel está en todas partes, pero son distintas de él porque él mismo no está en ninguna parte». La *próodos* hipogénica se articula en tres momentos: procesión por actividad externa sin mengua del propio ser, conversión contemplativa (la emanación se vuelve hacia su fuente, contemplándola para imitarla) y autodeterminación (en la contemplación de lo Uno, la emanación se autoconstituye). Dos principios patentes en la secuencia de momentos articulares de la emanación, el de reproductividad entelejética (los seres procrean al alcanzar su perfección) y el de progresivo declive exiticio (gradiente ontológico negativo en la *próodos*, degradación óntica).

<sup>57</sup> C. A. LÉRTORA, *El infinito en el pensamiento inglés de los siglos XIII y XIV. Estudio a través de Grosseteste, Bacon y Ockham*, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 1985, vol. I, pp. 66ss.

<sup>58</sup> El *noûs* absorbe el conocimiento paradigmático, pues no precisa de nada externo a sí en su nóesis (conocerse a sí misma, en tanto que máximamente inteligible, da suma expresión al conocimiento, contra el autoconocimiento discursivo psíquico en el que no se da perfecta identidad sujeto-objeto sino apropiación de identidad desde el desdoblamiento). Los *próta géne* plotinianos, reelaboración de los géneros supremos del *Sofista*, serían variantes modales del ser en recíproca participación, principios de la pluralidad sensible que explicarían la pulsión unomúltiple para la Inteligencia.

una *quidditas complicata mundi*, frente a una *reificatio* de la analogía de atribución en el sistema plotiniano), en el orden que postula el discípulo de Amonio Saccas, lo Uno no es óntico en sí (subsunción del ser en *tò hén*), con lo que la heterogeneidad Uno-cosmos sería preóntica (la *conversión hacia lo Uno* consistiría en un reencuentro epistrófico de lo emanado que pasa por el repliegue psíquico de grados infra-psíquicos de realidad —el supra-autoconocimiento del *noûs*, nivel noético o hipogénico, y el infrautoconocimiento del alma, nivel psíquico o dianoético) y sólo la fuerza productiva del ser insta a la apertura del alma, que se tiene a sí misma por objeto modo mediato no gozando de perfecta autoposición, hacia el mundo sensible (a diferencia del *noéseos* en el nivel noético, el autoconocimiento en el plano psíquico entraña *oiketosen*, *apropiación*: el alma —*tò hoion*— se desdobra, no puede pensarse inmediatamente a sí misma sino a través de la inteligencia, su conocimiento propio es dianoético. La relación del Uno consigo mismo no supone, en contrapartida, actividad alguna, de él no es predicable la autoconciencia o el simple conocimiento que presumiese bipolaridad objetivo-subjetiva; la autoposición del Uno, su perfecta autoposición, cifra una suerte de intuición epibólica plenamente coincidente consigo misma, un pensamiento no auto-noético como el del *noûs*, que revierte sobre sí con esencial unidad sujeto-objeto, un *pensamiento que no piensa* al modo de la Inteligencia). Pues bien, como en el orden plotiniano, la *lux*, constituida como tal, genera la luz próxima, con déficit de intensidad en las *luxes* sucesivas por alejamiento del foco original y disminución de densidad en la materia coaligada que la luz arrastra en su multiplicación. Aun los procesos de emanación desde el firmamento, consolidado en la medida en que la materia está en él completamente actualizada (la productividad de lo perfecto se hace patente cuando la materia de las esferas elementales y celestes alcanza su máximo grado de actualidad, sólo entonces comienza la neo-especiación, y la pauta atenuación se transluce en la jerarquía de las esferas generadas), adoptan en la cosmología de Grosseteste características de la *próodos* plotiniana, marginada ahora la bifacialidad de la hipóstasis nodal, reminiscencias de la doble actividad hipostática: la actividad interna de la *lux* en el cuerpo y la actividad externa o procedente del *lumen*, luz emitida.

## 5. Conclusión

La luz es para Roberto de Grosseteste «la más deleitable y hermosa de cuantas entidades existen», principio constituyente de la perfección y belleza de todas las formas físicas. La creación arranca en ella como un proceso natural, debiendo reducirse esencialmente en su expresión las causas de los fenómenos a líneas, ángulos y figuras que resuelven la estructura ontológica del cuerpo natural. Una visionaria geometrización del universo en la que la entidad o la *quantitas* serían predicados en las proposiciones físicas y sujetos en las matemáticas (plan metodológico de relaciones de subordinación

proposicional ampliado a diferentes ámbitos de la ciencia según la posición subjetiva o predicativa de su objeto de estudio).

La «explosión» dimensional de la *lux*, sustancialmente autogenerativa, expandió la materia en una esfera de las proporciones de la *machina mundi*, con decremento paulatino de densidad hasta un mínimo, pues la naturaleza aborrece el vacío, límite del universo en que el *lumen* cristaliza, impeliendo la materia centrípetamente («hacia adentro») para la configuración de las esferas celestes. En el universo perdura la huella o el eco cósmico de los procesos originarios, un fondo vestigial de radiación.

*De luce* presenta un universo eclosivo desde un punto luminoso germinal, a modo de singularidad cosmogónica, que sintoniza con los modelos *FLRW* contemporáneos, pero lo más insólito de la obra del obispo de Lincoln quizá sea la reflexión sobre una metodología adecuada para el procesamiento de datos de la ciencia experimental, un método más conveniente de investigación de los fenómenos naturales que los filosóficos habituales, asentado sobre una sólida teoría de la inducción y un solvente sistema de verificación y falsificación empírica en el marco general de una propuesta de validación de proposiciones con tratamiento matemático de resultados (determinación local por coordenadas, mediciones astronómicas, etc). La nueva ciencia descriptiva se aparta de las doctrinas metafísicas, de los criterios dogmáticos, apostando por la experimentación y la matematización en aras de una explicación no esencial (conocimiento no basado en la esencia que apele a un fundamento último) de los fenómenos a partir de una propiedad inmediata de la causa efectora. La concepción formal-pluralista conjura la *unitas metaphysica* en la constitución íntima de los seres, abriendo cauce a un método analítico-sintético (*resolutio-compositio*) con profusos casos de formulaciones descriptivas (analíticas) y síntesis explicativas causales sin neta discriminación de fases.

Vicente LLAMAS ROIG  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Pontificia Universidad Antonianum  
vllamasroig@yahoo.es

Article rebut: 10 de març de 2020  
Article acceptat: 21 de setembre de 2020

# UNA REVISIÓN DEL «NIHILISMO DARWINISTA» DE CARLOS CASTRODEZA A LA LUZ DE UN ENFOQUE EVOLUTIVO DE LAS EMOCIONES MORALES<sup>1</sup>

Ernesto Joaquín SUÁREZ-RUÍZ

## Resumen

En su libro *La darwinización del mundo* (2009), el filósofo y biólogo Carlos Castrodeza afirma que actualmente, dada su sólida base experimental y teórica, la perspectiva darwiniana se presenta como una lente insoslayable para analizar las características de lo humano. Partiendo de allí, asegura que una vez que se considera seriamente dicho punto de vista, se confirma que el nihilismo anunciado por Friedrich Nietzsche ya a fines del siglo XIX es hoy un hecho. Esta perspectiva de la condición contemporánea es denominada por el filósofo Antonio Diéguez como «nihilismo darwinista». El objetivo de este artículo es problematizar la concepción ética que supone Castrodeza en sus afirmaciones, a partir de investigaciones recientes sobre el origen evolutivo de la moral.

**Palabras clave:** Carlos Castrodeza, nihilismo darwinista, emociones morales, ética evolutiva.

## A review of Carlos Castrodeza's 'Darwinian nihilism' in the light of an evolutionary approach to moral emotions

## Abstract

In his book *La darwinización del mundo* (2009), the philosopher and biologist Carlos Castrodeza states that currently, given its solid experimental and theoretical basis, the Darwinian perspective is presented as an unavoidable lens to analyze the characteristics of human beings. Starting from there, he assures that once that point of view is seriously considered, it is confirmed that the nihilism announced by Friedrich Nietzsche at the

<sup>1</sup> El autor agradece al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y a la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) por el apoyo financiero y, en particular, a la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado (AUJP) por haber hecho posible la estancia de investigación en la Universidad de Málaga que dio lugar a este trabajo. También agradece especialmente al Dr. Antonio Diéguez Lucena por su amabilidad y atención durante la estadía, las recomendaciones bibliográficas y la revisión crítica del artículo.

end of the 19th century is now a fact. This perspective of the contemporary condition is called by the philosopher Antonio Diéguez as «Darwinian nihilism». The objective of this article is to problematize the ethical conception that Castrodeza supposes in his affirmations, in the light of recent research on the evolutionary origin of morality.

**Key words:** Carlos Castrodeza, Darwinian nihilism, moral emotions, evolutionary ethics.

---

## 1. Introducción

En el año 2009, el filósofo de la biología Antonio Diéguez, ante la lectura de *La darwinización del mundo* de Carlos CASTRODEZA (2009), hacía hincapié en un problema metafilosófico cuya vigencia sigue estando intacta:

La darwinización del mundo es «la naturalización total y absoluta de la realidad, tanto ontoepistémica como ético-política» [p. 27], pero es también, y por ello mismo, la «banalización del mundo» [p. 187]. El mundo darwinizado es un mundo «desencantado» en el sentido weberiano, y el hombre darwinizado es el hombre sin atributos en el sentido musiliano. La darwinización del mundo es, digámoslo sin rodeos, el empujón final y definitivo en el advenimiento del nihilismo contemporáneo. El nihilismo consiste en la ausencia de sentido de la vida humana, la carencia de toda trascendencia, la relativización de todo valor. Vista desde ahí, nuestra vida cobra su aspecto real: esa continua oscilación que de forma tan impresionante diseccionara Schopenhauer entre el sufrimiento del deseo insatisfecho y el hastío una vez satisfecho el deseo. (DIÉGUEZ, 2009, 219)

Tras este párrafo resalta el hecho de que una vez aceptada la ‘darwinización del mundo’ señalada por Castrodeza, irrumpe un replanteamiento ontológico que se extiende, no solo hacia el fundamento de las ciencias, sino también hacia el de la filosofía: por un lado —en relación con el análisis filosófico en sentido amplio— a través del asentamiento de una concepción de la vida en la cual los seres humanos no son sino una especie más entre otras, es decir, sin privilegios ontológicos, se impone como imprescindible el cuestionamiento de los supuestos antropocéntricos de la historia de la filosofía en su totalidad. Por otro —en relación con la Ética en particular— se distingue el advenimiento de una ‘pleamar de nihilismo’ en las sociedades contemporáneas, tal como afirmaba Friedrich Nietzsche,<sup>2</sup> por el hecho de que ya no existiría ninguna garantía

---

<sup>2</sup> Se trata, más bien, de una traducción libre que hace José ORTEGA Y GASSET en *La rebelión de las Masas* (2010: 73), de un aforismo de *Der wille zur macht*. Es muy probable que la sentencia original parafraseada haya sido la siguiente: «Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus.»

metafísica que dé sustento a la moral. Es a partir de esto que, según Diéguez, el punto de vista moral que es expuesto por Castrodeza en su libro podría denominarse como ‘nihilismo darwinista’.<sup>3</sup>

Respecto del primer punto mencionado, y retomando la crítica del filósofo francés Jean-Marie Schaeffer a la ‘tesis de la excepción humana’ imbricada en el saber occidental (SCHAEFFER, 2009), si se tiene en cuenta la existencia de una continuidad ontológica que vincula a todos los seres vivos y explicita que sus diferencias no son sino graduales ¿por qué la ética debería ocuparse sólo de la dimensión humana de la moralidad?, ¿por qué la experiencia estética debería seguir siendo comprendida como un fenómeno exclusivamente humano?, o ¿por qué la antropología filosófica debe comprenderse como una disciplina ajena por completo a la antropología biológica y a la primatología? Estas son algunas preguntas metafisológicas que surgen al seguir la ‘herida narcisista’ darwiniana, por usar el término freudiano (1993 [1917]), hasta sus consecuencias más incómodas.

Así, la darwinización del mundo implica, al mismo tiempo, una darwinización de la filosofía: dicha perspectiva no sólo afecta a disciplinas científicas estrechamente ligadas a la teoría de la evolución biológica, sino que su efecto se extiende hacia las disciplinas filosóficas en su totalidad. Es decir, aunque pensadores como Spinoza, Schopenhauer o Nietzsche dejaron plasmadas ideas que actualmente resultan congruentes con un punto de vista postdarwiniano del mundo, una gran cantidad de afirmaciones presentes en la historia de la filosofía ya habrían quedado obsoletas. De este modo, una vez que se acepta el impacto y la extensión de esta herida narcisista, disciplinas como la ética, la estética o la antropología filosófica, precisan replantear los supuestos antropocéntricos que subyacen a gran parte de su corpus bibliográfico.

Entonces, respecto del primer punto, el libro de Castrodeza representa un hito importante para la filosofía hispanohablante que pretende problematizar el anacronismo reproducido en gran parte de las producciones filosóficas actuales, por el hecho de que está compuesto por un semillero de reflexiones propicias para pensar y avanzar en la búsqueda de una comprensión postdarwiniana del pensamiento filosófico.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> El señalamiento de una concepción nihilista de la moral derivada de la perspectiva darwiniana de la evolución posee importantes antecedentes previos a Castrodeza. Quizás el más importante es el ya mencionado NIETZSCHE, filósofo contemporáneo de Darwin y crítico de las (supuestas) implicancias nihilistas del darwinismo. Para profundizar en las características del nihilismo nietzscheano véase la crítica del filósofo alemán a David Strauss en *Unzeitgemäße Betrachtungen* (2007: 29) o, también, el análisis realizado por Tamler SOMMERS y Alex ROSENBERG (2003). Vale decir que, tal como se irá desarrollando a lo largo de esta sección, Castrodeza no adscribe sin más a la visión crítica del filósofo alemán, sino que realiza una interpretación propia del ‘nihilismo darwinista’.

<sup>4</sup> Vale resaltar que, así como sucede en relación con el vínculo entre darwinismo y nihilismo, el enfoque evolutivo de los problemas filosóficos posee importantes antecedentes previos a Castrodeza. De hecho, es el filósofo español quien se inscribe en el tema de la ‘darwinización del mundo’ y no al revés. Por ejemplo, tal como afirman algunos especialistas (POPP, 2007), es posible considerar a John Dewey como el primer filósofo que dio cuenta de las profundas implicancias metafisológicas de la visión postdarwiniana del mundo (véase Dewey, 1911). Otro filósofo

Ahora bien, si profundizamos en el segundo punto mencionado, el relacionado específicamente con la ética, es posible afirmar que, una vez que tenemos en cuenta las investigaciones primatólogicas y neurocientíficas actuales respecto de la evolución de la moral, la caracterización realizada por Castrodeza resulta hoy imprecisa.

Es así que, a partir de esta introducción, el propósito de este artículo será retomar la preocupación de Diéguez respecto del nihilismo darwinista, problematizando algunos supuestos epistémicos presentados por Castrodeza en su caracterización de la ‘darwinización’ del mundo en general y de la moral en particular. El punto central será, justamente, discutir el hecho de que un punto de vista evolutivo del mundo conlleva necesariamente el nihilismo. Para ello, en el próximo apartado se precisarán las cuestiones clave relativas al nihilismo ético desarrollado por Castrodeza para, en las siguientes secciones, profundizar en un análisis de la comprensión contemporánea de los orígenes evolutivos de la moral. En ese punto del desarrollo, una perspectiva particularmente relevante será la teoría de las emociones morales de Frans DE WAAL (2007, 2011, 2016).

## 2. El nihilismo darwinista de Castrodeza

Para realizar una caracterización de la crisis moral contemporánea, Castrodeza retoma lo que podría definirse un problema clásico de la filosofía actual, a saber, la crítica a la concepción ilustrada de la razón:

La razón, una vez que se establece orgánicamente, tiene su propia lógica, y no podemos ignorar lo que de ella se deriva, del mismo modo que no podemos decidir conscientemente (a voluntad) volver a un estado inconsciente. (...) con la ilustración como bien percibía Nietzsche y se refleja muy concretamente en su *Más allá del bien y del mal*, la fuerza moral que dirigía nuestra vida en otros tiempos pasa a estar en entredicho, y como consecuencia (...) se desemboca en un comportamiento cínico que refleja un declive en un comportamiento moral genuino (...). Esta situación de declive moral relativo se amplifica en los descendientes de esos pensadores pesimistas primigenios, y muy concretamente en Heidegger (...). (CASTRODEZA, 2009, 247)

---

particularmente relevante, más cercano en el tiempo pero también previo a las afirmaciones del filósofo español, es Daniel DENNETT. Por ejemplo, cuando afirma, en *La peligrosa idea de Darwin*, que «todos los logros de la cultura humana —lenguaje, arte, religión, ética, la ciencia misma— son en sí mismos artefactos (de artefactos de artefactos...) del mismo proceso fundamental que ha desarrollado la bacteria, los mamíferos y el Homo sapiens. No ha habido una creación especial del lenguaje y ni el arte ni la religión tienen literalmente inspiración divina» (1999: 230). Por último, otro ejemplo pertinente y cercano es el del biólogo y filósofo Francisco Ayala, quien en un trabajo reciente afirma que Darwin, al haber completado la revolución copernicana, abrió la puerta a una revisión de la Ética y la Estética filosófica a la luz de un enfoque evolutivo (AYALA, 2016).

El filósofo se inscribe así en una tradición que incluye a pensadores tan diversos como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger o los filósofos de Frankfurt, críticos de las herencias filosóficas de autores como Immanuel Kant. El aporte de Castrodeza reside en que incluye esta crítica a la razón dentro de un marco naturalista. Es decir, comprende que esa razón metafísica posee un correlato neuronal cuya constitución se debe a millones de años de evolución. En relación con esto, a lo que parece referirse con «una vez que se establece orgánicamente, tiene su propia lógica» es a que, en el momento en que la capacidad racional maduró en el género humano, particularmente en la especie *Homo sapiens*, adquirió, al mismo tiempo, su independencia de las pretensiones históricas particulares de dicha especie.

Aunque parecen haber aquí ciertos ecos de la razón hegeliana que se desenvuelve en la historia de manera autónoma, la razón a la que se refiere Castrodeza es una con minúscula, surgida de la contingencia propia de la evolución. De manera que esa ‘lógica propia’ tendría que ver, más que con la ‘astucia de la razón’ del filósofo alemán, con el hecho de que los seres humanos se encuentran históricamente vedados para poder abarcar todos los caminos a los que su capacidad racional podría llevarles.

De este modo, lo que habrían hecho los ilustrados fue enaltecer las posibilidades de la razón humana, pero creyendo ingenuamente que todas las aristas y posibilidades de esa capacidad podían ser contempladas desde su período histórico particular. Por ejemplo, en sintonía con la crítica heideggeriana a la era de la ‘técnica’, Castrodeza llama la atención sobre los peligros de una razón que dio lugar a una ciencia dotada de un poder tal que en un futuro cercano podría acarrear la disipación de toda volición humana en el accionar de dispositivos que ella misma creó (CASTRODEZA, 2009, 202).

En otra parte el filósofo afirma: «la razón no sólo destruye nuestras ilusiones concretas, sino que también nuestra capacidad alucinatoria, es decir, nuestra manera de satisfacernos sin ajustarnos a la realidad como marco de actuación. Nuestra manera de soñar infantil se ve sustituida por el pensamiento adulto» (CASTRODEZA, 2009, 246). La ‘capacidad alucinatoria’ sería ese encantamiento que aún existía en la época moderna, la convicción de que el predominio de la Razón llevaría necesariamente al progreso y al bienestar humano. En sintonía con esto, Castrodeza asevera que aunque la Ilustración pretendía recuperar a la razón como el cimiento de las bondades del hombre, lo que hizo, en realidad, fue sacar a la luz lo endeble de sus fundamentos siempre históricamente contingentes.

Así, dentro de esta crítica a la razón ilustrada, el paradigma darwinista se incluye como un componente complementario, que expande el panorama y muestra aún más claramente el alcance del nihilismo:

Desde una interpretación naturalista, el sentido del bien y el mal es una propensión natural con propensiones adaptativas. Esto es, si contribuyo al bien de alguien, de alguna manera me preocupo de que este se entere y los demás también (...). Así, la persona a la

que beneficio se endeuda conmigo y los que observan la operación constatan que tengo una naturaleza altruista y que se puede confiar en mí, pero sobre todo, que me deben imitar en tanto en cuanto conviene hacerlo así para obtener los mismos beneficios. Que se pueda confiar en mí significa que se me ayudará si necesito auxilio porque se espera que sea bien pagador de la deuda contraída cuando se me ayuda. Ser bueno es, por tanto, buena publicidad para el que lo es. Por la misma regla de tres no dar buen ejemplo de sí mismo no sería etológicamente rentable salvo en situaciones de penuria extrema (...). (CASTRODEZA, 2009, 350)

Como puede verse, desde el naturalismo darwinista ningún lugar queda ya, por ejemplo, para la ética kantiana del ‘deber’ y lo moralmente bueno como fundado en la razón, dado que todo comportamiento moral no ocultaría sino la búsqueda de beneficios individuales. Volviendo a los teóricos de Frankfurt, aquello que parece explicitarse al comprender la racionalidad como una adaptación biológica, es su rol ‘instrumental’ en la vida moral: la función de la razón en los comportamientos morales es, ante todo, calcular cuál será el beneficio individual a futuro.

Ahora bien, aunque Castrodeza percibe que dentro del mundo darwinizado la moral se muestra como un fenómeno en crisis, afirma que aún existiría cierta posibilidad de que su fundamento se establezca. Pero para que estos nuevos cimientos se instauren, la razón transitará un estadio histórico particular, el estadio contemporáneo de la ‘razón cínica’. Tal como se afirmaba en la primera cita, la razón ilustrada, al explicitar lo endeble de sus fundamentos morales, se vuelve cínica. Es decir, el individuo contemporáneo, aunque sabe que su moralidad se basa en fundamentos arbitrarios, continúa con ellos aparentando que siguen sustentándose en una plataforma firme.

El filósofo toma este concepto, el de ‘razón cínica’, de la teoría de otro autor vinculado a la crítica de la razón ilustrada, el pensador alemán Peter Sloterdijk:

(...) las nuevas condiciones ilustradas crean una atmósfera nihilista que a su vez engendra un comportamiento cínico. El hombre, en principio acudiendo a su técnica adaptativa de tiempos pasados, actúa como si creyera lo que ya no se le antoja creíble, y se encuentra ligado al mantenimiento de principios ético-políticos que en realidad ya serían acciones exaptativas. Esta situación, como se afirma, atañe prácticamente a toda la población de Occidente en sus altas esferas. Y como va la historia del mundo, esta situación que hace al caso se está expandiendo por doquier, fanatismos islámicos y similares aparte, y ha sido analizada y criticada con un tacto dialéctico exquisito, pero sin concesiones, por el filósofo alemán Peter Sloterdijk en su fascinante obra ya canónica *Crítica de la razón cínica*. (CASTRODEZA, 2009, 318)

El concepto ‘exaptación’ mencionado aquí por Castrodeza fue propuesto por los teóricos evolutivos Stephen Jay Gould y Elizabeth Vrba (GOULD, 2004, 43). Surgió como resultado de la crítica al programa adaptacionista que Gould ya había comenzado antes junto con Richard Lewontin (DIÉGUEZ, 2012, 62). A través de esta noción,

los biólogos pretendieron resaltar el hecho de que la selección natural no siempre ejerce su acción de manera tan unidireccional como supone el adaptacionismo. Es decir, el supuesto de que todo rasgo de un organismo existe exclusivamente por el hecho de que posee una función que representó un beneficio en su evolución, constituiría una generalización errónea. Como derivación de esta crítica, la noción de ‘exaptación’ refiere a los casos en los que el organismo adjudica a cierto rasgo una función diferente de aquella por la cual fue originalmente seleccionado. Un ejemplo de esto es la evolución de los pulmones a partir de la vejiga natatoria: los pulmones de los mamíferos resultaron de una modificación de bolsas celómicas que habían sido seleccionadas en los peces ancestrales para ayudar a mantenerse a flote (DUPRÉ, 2007, 58). Vale resaltar que la propuesta de Gould no era abandonar el concepto de ‘adaptación’, sino señalar el hecho de que el programa adaptacionista, al centrarse únicamente en este fenómeno sin tener en cuenta que no agota las características del proceso evolutivo, incurre en un error (GOULD, 2004, 86).

Del mismo modo, Castrodeza, a través de su alusión al término de Gould y Vrba, parece referirse a que al cinismo propio de nuestro tiempo le subyace una exaptación en proceso:

(...) como estamos viendo aquí desde una perspectiva naturalista, especialmente darwiniana, el único camino para salir de esta situación de hipocresía institucionalizada y exacerbada es esperar y ver (por nuestros descendientes seguramente, si la situación prosigue con las mismas características) cómo la exaptación en curso se convertirá con el tiempo en adaptación que ya será un suceso orgánico normalizado, como ocurrió en su día con el saco pulmonar primitivo de ciertos organismos, que evolucionó a vejiga natatoria o pulmón propiamente dicho según fuera la trayectoria emprendida (...). En la situación humana occidental, la exaptación tiene una dimensión cultural importante, lo que significa que será más que el genoma la interacción con el medio transformado lo que impulse el cambio (...). (CASTRODEZA, 2009, 318)

Entonces, la analogía de Castrodeza indicaría que, aunque actualmente los valores éticos se encuentran en crisis, la moral habrá de tener una maleabilidad similar a la que poseyeron las bolsas celómicas en la evolución de los peces. Esto es, así como el mismo tipo de compartimentos celómicos primigenios dieron lugar a pulmones o a vejigas natatorias, el cinismo es ante todo una exaptación temporal que dará lugar a una moral constituida.<sup>5</sup> De allí que el filósofo, aunque aplauda la atenta mirada de Sloterdijk, diga

---

<sup>5</sup> Vale resaltar que la comparación que realiza Castrodeza entre el origen de las vejigas natatorias en peces y el de la moral en seres humanos supone una analogía sumamente forzada de dos características muy diferentes. A su vez, siendo que posee cierta equiparación entre el concepto de ‘evolución’ y el de ‘progreso’, esta reflexión hace que el filósofo incurra en problemas que merecerían un análisis epistemológico más detallado. Ahora bien, aunque cabe problematizar las reflexiones de Castrodeza desde este enfoque, la crítica en este trabajo se centrará en otro lado.

que este «describe con precisión y percepción notable lo que significa estar cínicamente ilustrado, pero su admiración por lo *kínico* está desplazada, y es una especie de creencia piadosa que señalaría dónde refugiarse de lo que no gusta» (CASTRODEZA, 2009, 348).

Es justo aquí donde Castrodeza introduce el rol de la cultura, dado que, tal como lo indica en el párrafo anteriormente citado, es en esta dimensión en la cual aún existe la esperanza de que el estadio transitorio de la razón cínica devenga en una moral adaptativamente asentada:

Frecuentemente, se insiste, se suele argüir, como se viene diciendo, que la cultura es algo que trasciende la biología. Y la cultura es sobre todo historia recordada. Pero no del todo. La cultura incluiría la historia como parte de ese medio indiscernible de la propia biología. Sí, ese medio, mediatizado por la biología (y al revés), se transforma mediante la historia y a lo largo de sí misma (...). La historia es una consecuencia de la biología humana siempre modificada y propiciada por su medio. Y la biología humana tiene su propia historia natural, su propia historia evolutiva por la que el ser humano ha perdido buena parte de su capacidad instintiva (...). (CASTRODEZA, 2009, 368)

Entonces, si bien la darwinización del mundo saca a la luz la fragilidad actual de la moral, permite considerarla factible a futuro a través de su maduración en la dimensión cultural humana. Del mismo modo, aunque la *lógica propia* de la razón les resulte históricamente inaprehensible a los humanos, en la cultura estaría la garantía de que se establezca el germen de una moral duradera. Es decir, aunque el naturalismo darwiniano explicita que, dada la contingencia de la razón humana, no hay ningún progreso que avance necesariamente hacia el bienestar, a través de la cultura podría suceder que la cualidad moral, a pesar de que actualmente se encuentre en crisis por la explicitación de la 'banalidad' inherente al mundo darwiniano, llegue algún día a ser una adaptación estable.

Así, aunque a primera vista el estilo de Castrodeza parecía poder enmarcarse, al menos en parte, dentro del de filósofos como Horkheimer y Adorno (2009), a esta altura del desarrollo su perspectiva se muestra crítica de la idealización de la razón pero no negadora de la relevancia de los ideales ilustrados, es decir, cercano a filósofos como Habermas (2008), defensores de un proyecto moderno que aún no pudo tener lugar. En este sentido, aunque los caminos de la razón nos estén históricamente vedados, en la cultura aún existiría la posibilidad de previsión y de recuperación de una moralidad firme. De manera que, una vez que la cultura permita dar lugar a una moral adaptativamente asentada, la razón habrá de superar su estadio cínico gracias al hecho de que volverá a poseer una base sólida.

Hasta aquí, a partir del acento puesto por Castrodeza en la crítica a la herencia de la ilustración, es posible afirmar que las concepciones éticas que se ven amenazadas son los sistemas cuya normatividad se funda exclusivamente en la razón, particularmente la

ética deontológica kantiana. Ahora bien, si se tienen en cuenta investigaciones contemporáneas respecto de los orígenes de la moral, la racionalidad se muestra, más bien, como un elemento secundario en su constitución. Siendo así, la supuesta crisis de la moralidad anunciada por el filósofo no estaría abarcando el fenómeno en toda su complejidad. Esto es, si la razón no es el pilar fundamental de la moral, entonces, más allá de que la racionalidad pueda estar en crisis en la época contemporánea, no implicaría necesariamente que haya una crisis de orden ético.

Teniendo en cuenta esto, en los párrafos que siguen me centraré en un análisis detallado del surgimiento de la moral en términos evolutivos, especificando conceptos de las ciencias biológicas supuestos en la teoría de Castrodeza y sumando investigaciones actuales. Así, hacia el final de este desarrollo buscaré problematizar la vigencia del punto de vista ético del filósofo.

### 3. Los orígenes de la cooperación y el altruismo

La cooperación, entendiéndola como aquella relación entre dos o más individuos que ofrece beneficios simultáneos para todas las partes implicadas (DE WAAL, 2007, 37), no es un fenómeno exclusivo de los individuos humanos. De hecho, ha sido un fenómeno definitorio de las denominadas «grandes transiciones evolutivas en la individualidad» (STUART A. W. et al, 2014). Desde una perspectiva evolutiva se comprende que un individuo de la especie humana estaría formado a nivel biológico por una multiplicidad de células. Esta sería una de las transiciones en cuestión, dado que en algún momento de la evolución, células individuales comenzaron a obtener beneficio mutuo de la cooperación agrupándose entre sí. Esto produjo que a lo largo de las generaciones surgiera una estrategia que permitiera a esta colonia de células reproducirse de manera tal que la descendencia no sea un solo individuo, sino la colonia entera que conforma ese vínculo cooperativo. Este fenómeno fue el que dio lugar a los primeros organismos multicelulares.

A su vez, cada una de las células eucariotas que conforman al organismo multicelular que representa un individuo humano es, a su vez, un individuo conformado por una endosimbiosis de diversos organismos unicelulares. Esta conclusión supone, justamente, la teoría de la endosimbiosis, ya ampliamente aceptada por las comunidades científicas en general (FUTUYMA, 2005, 349). Un ejemplo de esto es la organela llamada 'mitocondria', la cual habría sido una bacteria independiente que formó una relación simbiótica con la célula eucariota primitiva, formando un organismo único. A su vez, la mitocondria, en cuanto organismo compuesto por una multiplicidad de unidades genéticas, representaría también un individuo en relación con la población de 'replicadores' (cualquier cosa con capacidad de generar copias fieles de sí misma [ROSENBERG & MCSHEA, 2008, 19]) que conforma su genoma, los cuales, hoy se comprende, habrían sido entidades independientes en algún momento de la evolución. De hecho,

según una las hipótesis más aceptadas actualmente sobre el origen de la vida, los primeros replicadores habrían sido cadenas libres de ARN (PANNO, 2005, 10).

Según esto, los individuos humanos serían el resultado de tres grandes transiciones evolutivas en la individualidad: el material genético compuesto por una población de replicadores, la célula eucariota compuesta por varias células anteriormente autónomas y el organismo pluricelular, compuesto por multiplicidad de células eucariotas. Si bien el estadio de la población de replicadores debería comprenderse más como parte de la evolución química que de la evolución biológica, se trata de una transición que permite explicitar con más detalle que la cooperación dista de ser un fenómeno exclusivamente humano.<sup>6</sup>

Los orígenes de la cooperación en la evolución pueden ser ejemplificados desde la teoría de juegos, con la estrategia denominada 'toma y daca'. Consiste en un vínculo simple entre dos partes: una de ellas coopera en la primera movida y a partir de allí esta hará lo que la otra parte haga en su movimiento posterior. Es decir, si esta última coopera, la primera parte actuante cooperará nuevamente y se generará un vínculo de cooperación. Siguiendo el ejemplo de la endosimbiosis, en algún momento de la evolución una protocélula eucariota mantuvo intacta dentro de sí una protomitocondria en lugar de digerirla. Luego, la protomitocondria contribuyó con sus reservas de energía al funcionamiento de aquella que la contenía. A partir de allí, ambas partes habrían seguido con un vínculo cooperativo constante. Lo interesante de este tipo de vínculo es que representa una relación beneficiosa para los individuos involucrados y no precisa un agente racional, altruista o una interacción demasiado compleja. Según Robert Axelrod:

(...) lo más interesante es cuán poco necesitan los individuos o el entorno social para establecer este resultado. Los individuos no necesitan ser racionales: el proceso evolutivo permite que las estrategias exitosas prosperen, incluso si los jugadores no saben por qué o cómo. Tampoco tienen que intercambiar mensajes o compromisos, porque sus hechos hablan por ellos. Del mismo modo, no hay necesidad de suponer que hay confianza entre los jugadores: el uso de la reciprocidad puede ser suficiente para hacer la desertión improductiva. El altruismo no es necesario: las estrategias exitosas pueden suscitar la cooperación incluso por parte de un egoísta. Por último, no se necesita una autoridad central: la cooperación basada en la reciprocidad puede ser autónoma\*<sup>7</sup>. (AXELROD, 1984, 173)

---

<sup>6</sup> La aplicación del concepto 'cooperación' a niveles de organización tan dispares resulta problemático. No obstante, tal como se mencionó en este párrafo, dicho análisis comparativo permite resaltar que la cooperación, en cuanto relación entre dos o más individuos que ofrece beneficios simultáneos para todas las partes implicadas, dista de ser un fenómeno exclusivamente humano.

<sup>7</sup> De aquí en más, la finalización de una cita con un asterisco (\*) indicará que la traducción es propia.

La estrategia ‘toma y daca’ permite entender en qué sentido las unidades genómicas fueron formando vínculos cooperativos en la primera transición evolutiva de la individualidad: la cooperación entre replicadores permitió generar estructuras más estables y resistentes a los cambios en el ambiente. A su vez, este mismo proceso puede ayudar a explicar las otras dos grandes transiciones de individualidad. Tanto en el caso de la mitocondria como en el de las eucariotas, en algún momento de su evolución se dio una situación en la que el vínculo cooperativo resultó ser la estrategia más beneficiosa para la supervivencia y esto no resultó de ningún tipo de elección racional.

El altruismo, por su parte, es comprendido en la teoría evolutiva como cualquier comportamiento que afecta negativamente al agente pero que beneficia la aptitud de otro u otros individuos (BOYD & SILK, 2004, 597). A primera vista, el surgimiento del comportamiento altruista en el marco de la evolución por selección natural parece ser difícil de explicar. Es decir, si bien el surgimiento del vínculo cooperativo puede ser explicado mediante la estrategia representada en el vínculo ‘toma y daca’, donde el beneficio es igual para todos los individuos, el altruismo implica que los organismos subordinen el garantizar su supervivencia para ayudar a otros individuos. Tal como afirman los biólogos Boyd y Silk:

El altruismo es un enigma porque reduce la eficacia biológica del individuo que realiza el comportamiento. De acuerdo con la teoría de Darwin, las adaptaciones complejas, incluidas las adaptaciones en el comportamiento, deben ensamblarse paso a paso y cada cambio debe ser favorecido por la selección natural. Por eso, mientras que los comportamientos altruistas deben surgir inicialmente por accidente o como efecto secundario de otros comportamientos, parece imposible que comportamientos altruistas complejos sean ensamblados por la selección natural. (BOYD & SILK, 2004, 227)

Cuando los autores se refieren a «comportamientos altruistas complejos» hablan, justamente, de conductas en las cuales una de las partes resulta perjudicada, llegando al punto de hasta arriesgar su vida. A nivel genético, un modelo explicativo posible del fenómeno del altruismo es la ‘selección de parentesco’ (*kin selection*). Desde esta se comprende que, a pesar de que un individuo sacrifique recursos para ayudar a otro, aquel recibe un beneficio al nivel de su herencia genética (BOYD & SILK, 2004, 232). El ejemplo más explícito sería el cuidado parental. Este comportamiento estaría favorecido por el hecho de que las crías representarían la herencia genética completa de los padres.

Otro ejemplo típico de este tipo de comportamientos es el rol del ‘llamador’ en una población, el cual se observa repetido en varias especies de mamíferos gregarios. El llamador es aquel individuo que, ante la presencia de un peligro cercano, emite vocalizaciones de alarma al resto de la población. Este acto reduce sus probabilidades de sobrevivir, pero beneficia la de todos los demás. A primera vista, el problema reside en que, siguiendo los cánones clásicos de la evolución por selección natural, esta debería

favorecer a los genes que suprimen el grito de alarma, no a aquellos que ponen en peligro al individuo. Es decir, dado el alto índice de mortandad que implica el rasgo ‘llamador’, no resulta comprensible, a primera vista, cómo habría sido posible que dicha característica fuese efectivamente heredada por las generaciones siguientes. Esto se explica, no obstante, cuando se tiene en cuenta la proporción genética heredable que representan sus hermanos y sus primos. Al poder resguardarse del peligro gracias a la advertencia del llamador, estos harían posible la transmisión de ese rasgo a través de ellos:

Si un individuo es un llamador, entonces, por las reglas de la genética mendeliana hay una probabilidad de un 50 % de que cada hermano comparta los genes que causan el comportamiento de lanzar gritos de alarma. Esto significa que la frecuencia de los genes causantes del hecho de llamar serán mayores en los grupos que contengan llamadores que en el conjunto de la población y, de esta manera, más de una cuarta parte de los beneficiarios serán llamadores. Cuando el llamador lanza un grito de alarma, la audiencia incluirá una proporción mayor de llamadores que el conjunto de la población. (BOYD & SILK, 2004, 231)

En este caso, la ‘aptitud’, la capacidad de dejar descendencia, está puesta no en la supervivencia del individuo particular, sino en la carga genética que este individuo comparte con sus parientes. El otorgamiento de ayuda que implica el rasgo ‘llamador’ permite a hermanos y primos del portador propagar los genes que lo hacen posible. El coste que representaría la muerte del llamador es un ‘mal’ menor en relación con la maximización del número de copias de los genes propios. A su vez, aunque el grito de alerta del llamador fuese emitido ‘para’ sus parientes cercanos,<sup>8</sup> la totalidad de la población se vería beneficiada por ese acto.

Más allá de las proporciones implicadas en el modelo de la selección de parentesco, esto no significa que los individuos que manifiestan una conducta altruista realicen cálculos lógicos según la proporción genética de sus allegados, sino que es una manifestación más del carácter ‘ciego’ del proceso evolutivo. En palabras de David Barash:

¿Significa esto que los genes son buenos en álgebra? Absolutamente no. El hecho es que la evolución ha hecho aritmética a lo largo de las muchas generaciones de todas las especies de la historia. Con el transcurso del tiempo, algunos genes han dirigido sus cuerpos a tomar malas decisiones, es decir, cometen errores en la búsqueda de resolver la ecuación crítica que incluye costos, beneficios y parentesco. Esos genes propensos a errores han dejado menos descendientes que aquellos cuyos cálculos fueron más precisos (el resultado es que nosotros, así como el resto de los seres vivos, podremos no sacarnos siempre una A

---

<sup>8</sup> La utilización del lenguaje teleológico en las explicaciones evolutivas sigue suscitando polémica, sobre todo entre los biólogos más tradicionalistas. Sin embargo, su uso está poseyendo cada vez más aceptación entre filósofos y didactas de la biología contemporáneos. Véase, por ejemplo, GONZÁLEZ-GALLI (2019).

en aritmética, pero nos comportamos como si fuésemos genios en matemática. Hemos sido seleccionados para hacer las cosas bien aunque no sepamos bien el por qué)\*. (BARASH, 1977, 64)

Lo relevante del modelo de la selección de parentesco radica en que resalta la capacidad explicativa de la teoría de la selección natural: a partir de ella se comprende que el surgimiento del comportamiento altruista en la evolución se debió a que el beneficio, en términos de herencia, es mayor al costo que representa para el individuo particular.

En primates no humanos hay un tipo de comportamiento denominado 'altruismo recíproco' que posee características similares a las del 'toma y daca', pero incluye tiempo diferido. Es decir, el primate posee la capacidad de recordar el beneficio otorgado y el debido. En este sentido, para ser considerado como tal, dicho comportamiento debe cumplir tres características. Los individuos deben:

- *Tener la oportunidad de interactuar a menudo.*
- *Tener la capacidad de recordar el apoyo que han dado y recibido.*
- *Ofrecer apoyo únicamente a aquellos que les ayudan a ellos* (BOYD & SILK, 2004, 243).

Un ejemplo de ello es el acicalamiento social (*grooming*), característico en la mayoría de los mamíferos sociales. Este comportamiento consiste en que un individuo le saque los parásitos o la suciedad del pelaje a otro miembro de su grupo, para que luego este le devuelva la ayuda. Posee dos beneficios: tiene una función higiénica y fortalece los vínculos sociales (BOYD & SILK, 2004, 237).

Diferente de lo que ocurría en el caso del 'llamador', el altruismo recíproco no representa un costo para el individuo emisor del comportamiento, dado que a corto plazo el receptor le devolvería el beneficio.<sup>9</sup> A su vez, aunque el receptor no lo devuelva, hay pocas evidencias de que el acicalamiento social sea realmente costoso para el emisor (BOYD & SILK, 2004, 244). Lo relevante de este ejemplo es que el acicalamiento social representa un modo de interacción entre individuos que excede el mero acto de sacarse los parásitos entre sí, dado que posee una importante función social. En relación con esto, los autores mencionan un estudio de De Waal que muestra hasta dónde se extiende este tipo de altruismo:

(...) De Waal hizo un seguimiento de las interacciones de *groomin*' entre los miembros del grupo. Encontró que los poseedores eran mucho más generosos con los individuos que les

---

<sup>9</sup> Suponiendo esta teoría es que Castroleza afirma: «el altruismo puro y duro (...) en principio obedecería a actos publicitarios (...) desde esta perspectiva metafísica donde nadie es bueno porque sí, sino porque de ello obtiene algún beneficio, o bien directamente o bien como efecto colateral de algún otro beneficio». (CASTRODEZA, 2009, 292). Como se verá en la próxima sección, las conclusiones que saca el filósofo de la teoría en cuestión son bastante criticables desde un punto de vista evolutivo de las emociones morales.

habían hecho *grooming* recientemente que con otros miembros del grupo. Además, era mucho menos probable que los que poseían el botín se resistieran a los esfuerzos para obtener alimento si quienes les pedían les habían hecho *grooming* recientemente que si no se lo habían hecho. (BOYD & SILK, 2004, 245)

Siendo que el acicalamiento social no sólo favorece la higiene, sino que conlleva beneficios como el mejor acceso a alimentos, es comprensible que haya sido un comportamiento que fue favorecido por la selección natural.

En resumen, a partir de los ejemplos de la cooperación y el altruismo es posible comprender cómo la selección natural pudo favorecer la existencia de vínculos estrechos entre individuos: la generación de vínculos interindividuales es un fenómeno común en la evolución, por el hecho de que, en primera o última instancia, resultan beneficiosos para los individuos particulares y genera un impacto al nivel del grupo. Como se verá en el apartado siguiente, este tipo de comportamientos resultan sumamente importantes para comprender las características de la moral humana.

#### 4. Emociones morales, mucho antes de la razón y la cultura

A grandes rasgos, la moral, en relación con la teoría de la evolución, puede comprenderse en dos sentidos contrapuestos. La primera postura concibe que la moral humana representa una excepción en la evolución, posible gracias a la capacidad racional. Es decir, la razón, en cuanto cualidad propiamente humana, permite realizar juicios morales de tal modo que sería posible definir lo bueno y lo malo independientemente de las características evolutivamente anteriores. Esta versión se presenta ejemplificada en las siguientes palabras de Colin McGinn:

(...) la moralidad es un corolario inevitable de la inteligencia evolutivamente útil: al convertirse en animales racionales, los seres humanos, *eo ipso*, se convirtieron en criaturas dotadas de sentido moral. Es importante para esta explicación que la racionalidad práctica sea inseparable de la susceptibilidad a las exigencias morales; pues si fuera posible poseer una facultad sin la otra, la evolución podría haberse dado el lujo de prescindir de la moralidad mientras conservase la razón. Pero creo que la tesis kantiana es correcta al afirmar que la racionalidad implica el sentido moral. Si son tan inseparables, entonces el precio de eliminar la moralidad de una especie sería la eliminación de la racionalidad (avanzada) de ella; y, dadas las ventajas de esta última, el precio es demasiado grande. La moralidad, que avanza sobre las formas despiadadas de la selección natural, es el precio que pagan los genes por ser máquinas inteligentes de supervivencia\*. (MCGINN, 1979, 93)

En este planteo el comportamiento moral se presenta como un emergente exclusivo de la razón, la cual se presenta como una cualidad que habría dado lugar a una escisión

radical entre las características humanas y las del resto de los seres vivos. Podría afirmarse que los defensores de esta concepción, aunque suponen estar comprendiendo la moral desde una perspectiva evolutiva, en realidad mantienen un punto de vista pre-darwiniano de la misma, dado que suponen que la razón constituye una discontinuidad absoluta, una suerte de salto que separa radicalmente a los seres humanos del resto de los seres vivos (SUÁREZ-RUIZ, 2018).

La otra concepción de moral es aquella que la concibe como un fenómeno anterior al desarrollo de la razón. Diferente del punto de vista racionalista, ésta concibe que la moral surgió a partir de una serie de emociones sociales no exclusivas de la especie humana. Un investigador defensor de esta concepción es el primatólogo y psicólogo holandés Frans de Waal, quien caracteriza a la moral como compuesta por tres dimensiones que se superponen:

- Emociones morales: componentes psicológicos fundamentales de la moralidad, como la empatía, la reciprocidad, la retribución, la resolución de conflictos y el sentido de la justicia, los cuales han sido documentados en primates no humanos (DE WAAL, 2007, 208).
- Presión social: implica una preocupación por la comunidad y *se ejerce sobre cualquier miembro de la comunidad para que contribuya a la consecución de objetivos comunes y cumpla una serie de normas previamente pactadas* (DE WAAL, 2007, 211).
- Juicios y razonamientos: es la dimensión propiamente humana. Implica la posibilidad de juzgar los actos propios y ajenos de manera autorreflexiva (DE WAAL, 2007, 215).

Diferente de la perspectiva racionalista que postula a la razón como una cualidad emancipada del trayecto evolutivo, si bien la tercera dimensión de la moral sería una característica propiamente humana, el planteo de De Waal la contempla como un aspecto emergente que se habría desarrollado sobre una base evolutivamente anterior. Por lo que, aunque aquello que comúnmente denominamos ‘razón’ pueda comprenderse como una capacidad particularmente desarrollada en los humanos, no sería una característica desanclada de sus fundamentos anteriores.

Las emociones morales, por su parte, constituyen el aspecto de la moral que comparamos con otras especies de primates no humanos. Dicha dimensión sería la base desde la cual la ‘torre de la moralidad’, como la denomina De Waal, fue erigida. Estos tres estadios de la moral fueron desarrollándose de manera simultánea al fortalecimiento de los vínculos sociales de estas especies. Así, a la par de los comportamientos altruistas condicionados por las características de la selección natural, como ser el cuidado parental o el altruismo recíproco, en los cuales los emisores del comportamiento reciben a su vez un beneficio, fueron desarrollándose funciones que hacían cada vez más efectiva la identificación del individuo con los otros. Por ejemplo, dio lugar a un rasgo fundamental en el vínculo social de varias especies de primates: la empatía. De hecho, esta

característica resulta tan importante que el primatólogo la considera el ‘núcleo’ de la moralidad (DE WAAL, 2007, 85).<sup>10</sup>

Por otro lado, a la crítica a las concepciones racionalistas de la moral se suma la crítica a las concepciones que la suponen como un fenómeno exclusivamente cultural. De Waal denomina ‘teorías de la capa’ (*veneer theory*) a los puntos de vista que afirman que el humano habría logrado instituir un orden moral gracias al hecho de que pudo, mediante la cultura, derrotar a su parte más ligada a lo animal. Un resumen de dicha teoría es realizado por Josiah Ober y Stephen Macedo en la introducción a *Primates y filósofos*:

La teoría de la capa en su formulación ideal asume que los humanos somos bestiales por naturaleza y que, en consecuencia, somos malos (esto es, profundamente egoístas); así, lo que se espera es que actuemos con maldad, esto es, que tratemos a los demás inadecuadamente. Con todo, es un hecho observable que al menos en algunas ocasiones los seres humanos tratan bien y de forma adecuada a los demás, como si fueran buenos. Si, como postula la teoría, los seres humanos son esencialmente malos, su buen comportamiento deberá explicarse como el producto de una capa de moralidad misteriosamente superpuesta sobre un núcleo natural maligno. La principal objeción de De Waal es que la teoría de la capa no puede identificar el origen de esta capa de bondad. Esa capa es algo que aparentemente existe fuera de la naturaleza y por lo tanto debe ser rechazada como un mito por cualquier persona dedicada de lleno a la explicación científica de los fenómenos naturales. (DE WAAL, 2007, 14)

Entonces, según la teoría de la capa, habría una escisión, una discontinuidad fuerte entre lo que sería la parte ‘natural’ y la parte ‘cultural’ de la condición humana, donde la moral no sería sino un producto exclusivo de la segunda. La capa ‘natural’, más ligada al aspecto emocional y animal, reuniría todos los aspectos moralmente negativos, y la capa ‘cultural’ sería el reservorio de las virtudes morales humanas. Nuevamente, esta posición tampoco resulta compatible con las investigaciones actuales sobre el origen de la moral.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Varias críticas se le han realizado a De Waal en relación con este anclaje en la empatía como fundamento de la moral. Sobre todo por el hecho de que dicho énfasis en la capacidad empática termina por descuidar los aspectos negativos de la misma (véase, por ejemplo, PRINZ 2018). No obstante, el punto que De Waal permite sacar a la luz, y que resulta importante a los fines de este artículo, reside en que las emociones (morales) distan de ser una suerte de *input* accesorio en las decisiones y acciones morales humanas. Desde un enfoque evolutivo serían, más bien, un aspecto fundamental de ellas. A su vez, más allá de que el desarrollo de este trabajo se ha centrado en las conclusiones del primatólogo holandés, vale resaltar que De Waal no es el único investigador que pone el foco en las emociones a la hora de analizar la moral en clave evolutiva. Se trata de una perspectiva compartida por numerosos filósofos y científicos contemporáneos (véase, por ejemplo, DAMASIO, 1996, 2000; HAIDT, 2001; GREENE, 2013; LARIQUET, 2014; ZAVADIVKER, 2014; PÉREZ ZAFRILLA, 2017; BRAICOVICH, 2019).

<sup>11</sup> La mayor parte de los biólogos contemporáneos consideran que el gradualismo es una teoría fundamental a la hora de analizar las características de los seres vivos desde una perspectiva evolutiva (MAYR, 2001: 94), por lo que la crítica de De Waal a la escisión naturaleza-cultura en el estudio de la moral parece, a primera vista, no poseer

En resumen, si bien habría una dimensión propiamente humana, a saber, la capacidad de generar juicios y razonamientos, así como también es posible afirmar que la cultura se presenta como una característica mucho más desarrollada en seres humanos que en otros primates, se evidencia un aspecto que impide definir la moral exclusivamente a partir de ellas: las emociones morales.

## 5. Conclusiones

A través de esta exposición se evidencia que la noción de moral que subyace al ‘nihilismo darwinista’ de Castrodeza, a pesar de su posición crítica de la razón ilustrada, está ligada a una concepción racionalista. Es decir, teniendo en cuenta la distinción entre, por un lado, las concepciones de la moral que suponen una razón desanclada de las emociones y, por otro lado, aquellas que centran su núcleo en la emocionalidad, Castrodeza queda del lado de los primeros. Esto se explicita, justamente, en el hecho de que el filósofo supone que poner en cuestión la razón ilustrada implica, al mismo tiempo, poner en cuestión los fundamentos de la moral: subyace a este argumento la convicción de que la moralidad humana se encuentra fundada especialmente en la razón.

Ahora bien, tal como se expuso en la primera sección del desarrollo, el acento de Castrodeza no está puesto en la razón en sí misma, sino en la cultura. Más específicamente, en la posibilidad de que en la cultura se establezca una moral adaptativamente asentada. En este sentido, aunque la argumentación del filósofo esté cerca del grupo de las concepciones racionalistas de la razón en su vínculo con la moral, su acento en la cultura permitiría alejarlo de ellas.

No obstante, aunque así fuera, la posición de Castrodeza cae en otro problema: poner el acento en el aspecto cultural como el fundamento de la moral humana es un argumento característico de las ‘teorías de la capa’ mencionadas por De Waal. Es decir, Castrodeza ve a la razón cínica como un indicio del desarrollo de una moral incipiente que en el futuro llegará a ser una moral establecida, y dicho establecimiento será posible exclusivamente gracias al hecho de que los humanos poseen cultura. La cualidad cultural, entonces, se presenta como una dimensión que cubriría no sólo los desarreglos históricos que afectaron la razón, sino también las características instintivas evolutivamente anteriores, permitiendo la salida del nihilismo a través de un corte abrupto para con ellas.

---

destinatarios reales. No obstante, es posible conjeturar que el primatólogo está dirigiendo su discusión particularmente hacia aquellos biólogos que se resisten a considerar en profundidad las consecuencias de una perspectiva postdarwiniana en la investigación de las características ‘propiamente’ humanas y, ante todo, hacia aquellos filósofos que se mantienen apegados a tradiciones predarwinianas del análisis filosófico.

Cuando se sigue su desarrollo argumentativo, este punto resulta particularmente llamativo, dado que a la par de la defensa de la continuidad entre los aspectos naturales y culturales humanos,<sup>12</sup> se afirma con vehemencia que existe la posibilidad de, exclusivamente a través de la cultura, abandonar características del orden de lo natural. De modo que, aunque el filósofo parezca escapar del racionalismo moral, cae en otro tipo de concepción discontinuista fundada en la cultura como aquella característica capaz de desanclar a los humanos de sus influencias evolutivamente anteriores.

Así, a la luz de la teoría de las emociones morales de Frans de Waal, a la ‘darwinización del mundo’ según Castrodeza subyace una concepción errónea de la moral, por el hecho de que hay un problema de base ya en el punto de partida de su planteo: el supuesto de que a toda concepción del mundo que contemple las implicancias de la teoría de la evolución biológica le sigue necesariamente una concepción nihilista del mismo. Por el contrario, cuando se comprende que el fundamento de la moral no se encontraría únicamente en la razón o en la cultura sino también en las emociones, el entendimiento del mundo en términos postdarwinianos no tendría por qué privar a los individuos de su capacidad moral.

Por tanto, la idea de que la perspectiva evolutiva conlleva forzosamente un nihilismo en el orden de la ética se basa en una visión que, finalmente, no resulta coherente con investigaciones actuales basadas en ciencias como la primatología y la neurociencia. De hecho, ya de por sí es erróneo hablar en términos de ‘darwinización’, dado que, aunque Charles Darwin fue una figura histórica central en el desarrollo de la teoría de la evolución biológica, mucha agua ha pasado ya por debajo del punto de vista evolutivo del mundo.

Más allá de estas críticas, como ya se mencionó en la introducción, las reflexiones de Castrodeza en su libro permiten explicitar el problema metafilosófico que representa comenzar a repensar uno a uno los problemas filosóficos a la luz de la teoría de la evolución. A su vez, tal como se llevó a cabo en este trabajo, al analizar críticamente su ‘nihilismo darwinista’ es posible atisbar posibles caminos para dar lugar a una ética que contemple la influencia de las emociones en los comportamientos morales y que no niegue su relevancia apelando a cualidades como la razón o la cultura.

## Bibliografía

R. AXELROD, *The evolution of cooperation*. Nueva York: Basic Books, 1984.

F. AYALA, *Evolution, explanation, ethics and aesthetics. Towards a philosophy of biology*. Londres: Elsevier, 2016.

---

<sup>12</sup> Como por ejemplo en un párrafo ya citado al inicio del trabajo, donde Castrodeza afirma: «Frecuentemente, se insiste, se suele argüir, como se viene diciendo, que la cultura es algo que trasciende la biología. Y la cultura es sobre todo historia recordada. Pero no del todo. La cultura incluiría la historia como parte de ese medio indiscernible de la propia biología». (CASTRODEZA, 2009, 368)

- D. BARASH, *Sociobiology and Behavior*. Amsterdam: Elsevier, 1977.
- R. BOYD; J. B. SILK, *¿Cómo evolucionaron los humanos?* Barcelona: Ariel, 2005.
- R. BRAICOVICH, «Hacia una filogénesis del sentido de justicia. Una revisión de la evidencia proveniente de la primatología». *Estudios de Antropología Biológica*, 2019.
- C. CASTRODEZA, *La darwinización del mundo*. Barcelona: Herder, 2009.
- A. DAMASIO, *El error de Descartes*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996.
- , *Sentir lo que sucede*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 2000.
- J. DEWEY, «The influence of Darwin on Philosophy», en *The Philosophical Review*, 20 (2), 1911, pp. 219-221.
- A. DIÉGUEZ, «Nihilismo darwinista», en: *Teorema*, Vol. XXVIII/2, 2009, pp. 215-221.
- , *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona: Biblioteca Buridán, 2012.
- J. DUPRÉ, *El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución*. Madrid: Katz Editores, 2007.
- S. FREUD, «Una dificultad del psicoanálisis», en *Obras Completas*, Tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993 (1917).
- D. FUTUYMA, *Evolution*. Sunderland: Sinauer Associates, 2005.
- L. M. GONZÁLEZ GALLI, «Permitido decir “para”: crítica de la perspectiva tradicional frente al problema de la teleología en la enseñanza de la biología». *Revista científica*, (34), 2019.
- S. J. GOULD, *La estructura de la teoría de la evolución*. Barcelona: Tusquets, 2004.
- J. GREENE, *Moral tribes*. Nueva York: The Penguin Press, 2013.
- J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- J. HAIDT, «The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment». *Psychological Review*, 108, 2001, pp. 814-834. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- M. HORKHEIMER & T. ADORNO, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 2009.
- G. LARIGUET, «Ética, giro experimentalista y naturalismo débil». *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 16, 2014.
- E. MAYR, *What evolution is?* Nueva York: Basic Books, 2001.
- C. MCGINN, «Evolution, Animals and the Basis of Morality», *Inquiry*, vol. 22, no. 1, 1979.
- F. NIETZSCHE, *Untimely meditations*. Nueva York: Cambridge University Press, 2007.
- J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa Calpe, 1955.
- J. PANNO, *The cell, evolution of the first organism*. Nueva York: Facts on File, 2005.
- P. J. PÉREZ ZAFRILLA, «Racionalismo y emotivismo en perspectiva neuroética». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 73, 2017.
- J. POPP, *Evolution's first philosopher, John Dewey and the continuity of nature*. Nueva York: State University of New York Press, 2007.
- J. PRINZ, «Empathy and the moral self». En: S. SILVA, *New interdisciplinary landscapes in morality and emotion*. Nueva York: Routledge, 2018.
- A. ROSENBERG y D. W. MCSHEA, *Philosophy of biology, a contemporary introduction*. Nueva York: Routledge, 2008.
- J.-M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- P. SLOTERDIJK, *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2006.
- T. SOMMERS & A. ROSENBERG, «Darwin's nihilistic idea: evolution and the meaninglessness of life». *Biology and Philosophy* 18 (5), 2003, pp. 653-668.
- A. W. STUART, *Major evolutionary transitions in individuality*. Boulder: Editorial Board, 2014.
- E. J. SUÁREZ-RUÍZ, «Para una caracterización filosófica de la continuidad evolutiva». *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 2 (5), 2018.
- F. DE WAAL, *Primates y filósofos*. Barcelona: Paidós, 2007.

—, *La edad de la empatía*. Barcelona: Tusquets, 2011.

—, *Are we smart enough to know how smart animals are?* Nueva York: Norton & Company, 2016.

M. N. ZAVADIVKER, «Acerca del valor adaptativo del asco moralizado desde una perspectiva evolucionista». *Ideas y valores*, 63 (154), 2014.

Ernesto Joaquín SUÁREZ-RUÍZ  
UNLP, CONICET / Argentina  
jsuarez@fahce.unlp.edu.ar

Article rebut: 14 de juny de 2019  
Article acceptat: 1 de febrer de 2021

# ¿CABE LA SENCILLEZ EN UN MUNDO TAN COMPLEJO? LA RESPUESTA DE LEONARDO POLO

---

Juan Fernando SELLÉS

## Resumen

---

Teniendo en cuenta la complejidad constitutiva y operativa humana, enmarcada en la complejidad de la realidad física, social y cultural, en especial, la de nuestra altura histórica, se busca, siguiendo el pensamiento de L. Polo, la sencillez en la vida humana, la cual es resultado de la unidad de vida, fruto, a su vez, de poner las dimensiones reales humanas inferiores al servicio de las superiores y éstas al del ser divino.

**Palabras clave:** sencillez, complejidad real, unidad de vida, virtud, L. Polo.

## Can simplicity fit in such a complex world? The Leopoldo Polo's answer

## Abstract

---

Taking into account the human constitutive and operational complexity, framed in the complexity of the physical, social and cultural reality, especially that of our historical time, we seek, following L. Polo's thought, simplicity in human life, which is the result of the unity of life, fruit, in turn, of putting the real inferior human dimensions to the service of the superior ones and these to the divine being.

**Key words:** simplicity, real complexity, unity of life, virtue, L. Polo.

---

## Planteamiento

Tenemos que abordar la virtud de la sencillez y lo tenemos todo en contra, porque estamos rodeados de complejidad por todas partes (su tratamiento daría para un amplio volumen): la realidad física —inerte y viva— es compleja, y la cultural cada vez lo es más; el mismo hombre es un ser muy complejo, con dimensiones jerárquicamente distintas y con pluralidad de facetas en cada una de ellas; además, su vida lo es en ma-

yor medida porque la altura histórica que nos ha tocado vivir es la más compleja de las que han existido. Y si tenemos que tratar de esta virtud desde la filosofía, la única disciplina que puede enfrentarse a las complejidades,<sup>1</sup> es manifiesta la complicación enrevesada a la que los modernos pensadores han sometido este saber. De modo que decir que la tarea a la que nos enfrentamos es sencilla suena a pereza mental,<sup>2</sup> e indicar cómo se puede ordenar de manera que se haga sencilla su comprensión parece genialidad (Platón y Aristóteles decían que abarcar pluralidad de temas con un solo golpe de vista es propio de los sabios).<sup>3</sup>

En este planteamiento aludiremos a las composiciones reales físicas y se indicará cómo se conjura la complejidad en su conocimiento, a saber, por medio del ejercicio de los plurales niveles del conocer humano<sup>4</sup> (pues lo contrario es distintivo de los reduccionismos).<sup>5</sup> Se mostrará no solo que la filosofía es el único saber que puede enfrentarse a la complejidad real, sino también que una verdadera filosofía es la que ejerce todos los niveles del conocer humano sin reducirse a alguno de ellos. Por su parte, en el primer epígrafe de este trabajo se atenderá a la complejidad humana, y se sostendrá que se resuelve por medio de la unidad de vida, que resplandece en la virtud de la sencillez. En el segundo se atenderá a la complejidad de la sociedad y de la cultura actuales y a su solución, a saber, tener en cuenta ‘todos’ los ‘radicales’ humanos te-

---

<sup>1</sup> «Los filósofos son especialistas en complejidades». L. POLO, *Teoría del conocimiento*, pro manuscrito, p. 93; «Los saberes especializados son incapaces de encarar lo que suele llamarse la complejidad... Si lo complejo se enfoca desde las especializaciones, sólo se ve en partes». *Filosofía y economía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXV. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 343. «Si las ciencias del espíritu no aparecen también en escena, si no entran en simbiosis, entonces la sociedad se estropea, el progreso se hace unilateral, y terminan en un conjunto de iniciativas que se contradicen entre sí, en una complejidad ingobernable». *Escritos Menores (1991-2000)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVI. Pamplona: Eunsa, 2018, p. 185.

<sup>2</sup> «Somos entes sumamente complejos. La realidad también es sumamente compleja, pero al mismo tiempo no queremos aceptarlo; somos simplistas, y querríamos que el hombre fuera más sencillo, tal vez por pereza, tal vez por codicia o apresuramiento en el logro de objetivos». L. POLO, *Antropología y ética*, pro manuscrito, p. 46. «¿Qué es lo más característico de nuestra situación: su complejidad o la generalizada renuncia a afrontarla? El estudio de la historia no es ajeno al tema de la complejidad. Todo está interrelacionado». *Introducción a la filosofía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XII. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 202.

<sup>3</sup> «Los pensadores clásicos que trataron este tema sostenían que ordenar es una tarea sumamente compleja, puesto que los elementos que se han de considerar son muchos y hace falta capacidad de sintetizar, de dar a cada uno de los factores el puesto que les corresponde desde un punto de vista no solamente sincrónico». L. POLO, *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 385.

<sup>4</sup> «El mundo humano es complejo, pero lo complicado ofrece siempre problemas, tanto de comprensión como de ejercicio práctico. Pero el hombre es capaz de controlar la complejidad por ser inteligente». L. POLO, *Ayudar a crecer*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVIII. Pamplona: Eunsa, 2019, pp. 177-8.

<sup>5</sup> «La aceptación de los reduccionismos, sobre todo en lo que se refiere al hombre, es una torpeza, una inhabilitación muy grave». L. POLO, *Curso de psicología general*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXI. Pamplona: Eunsa, 2018, p. 311. «La incapacidad resultante es para responder de una manera unitaria a los retos de nuestra compleja situación». *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 109. «Salta a la vista que la sectorialización del conocimiento da lugar a iniciativas inconexas, no aptas para organizar un mundo humano tan complejo como el actual». *Escritos Menores (1991-2000)*, ed. cit., p. 143.

nidos como tales a lo largo de la historia occidental y, sobre todo, ordenarlos según jerarquía, de lo que resaltaré la sencillez en el trato con los demás. Por último, en el tercero se abordará la sencillez en el trato con Dios.

En cuanto a lo primero, hay que decir que todo lo real físico es complejo, más lo vivo que lo inerte. A la par, la totalidad de lo real físico es sumamente compleja y, sin embargo, es unitaria, o sea, conformando un único orden. En efecto, «el individuo real posee plenitud y complejidad propias»,<sup>6</sup> y plenitud denota unidad. Eso se puede percibir en un elemento pequeño de la realidad física, como el átomo, y en otro de los de mayor volumen, como una estrella.<sup>7</sup> Más complejo es si un individuo está vivo;<sup>8</sup> pero a su vez, «la vida es compleja por ser simplificante»,<sup>9</sup> porque «un cuerpo vivo es un todo complejo cuyos elementos son todos pertinentes»<sup>10</sup>, es decir, sus dimensiones están más unidas que en la realidad inerte, lo cual se percibe desde la unidad vital mínima, la célula,<sup>11</sup> hasta el entramado vivo más complejo: el cerebro humano.<sup>12</sup> «A la vida corpórea se le puede llamar también unidad sustancial compleja»<sup>13</sup>. Derivado de esto, los movimientos de un ser vivo son mucho más sofisticados y complejos que los de un ser inerte.<sup>14</sup> Tanto lo vivo como lo inerte está conformado por la vinculación de cuatro principios físicos, las cuatro causas —material, formal, eficiente y final— descubiertas

---

<sup>6</sup> L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, III, en *Obras Completas*, Serie A, vol. VI. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 257.

<sup>7</sup> «Todo el sistema solar es consecuencia del estallido de una supernova. La consideración de la complejidad de los átomos que componen sus planetas parece que no permite otra explicación física». L. POLO, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XI. Pamplona: Eunsa, 2018, p. 151.

<sup>8</sup> «La unidad del viviente sensible es compleja». L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, en *Obras Completas*, Serie A, vol. VII. Pamplona: Eunsa, 2019, p. 259; «la vida es más compleja». *Escritos de Psicología*, pro manuscrito, p. 37; «la complejidad del organismo es mayor», *Ibid.*, p. 60; «el viviente corpóreo no es tan simple como parece, sino más bien todo lo contrario: complejo». *Lecciones de psicología clásica*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXII. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 53.

<sup>9</sup> L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, ed. cit., p. 242.

<sup>10</sup> L. POLO, *Escritos Menores (2001-2014)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVI. Pamplona: Eunsa, 2018, p. 27, nota 5. Por eso al intervenir en un organismo debemos tener en cuenta no solo su mayor complejidad sino también su mayor unidad, porque de lo contrario aparecen efectos secundarios no deseados. Cfr. *Introducción a la filosofía*, ed. cit., p. 60.

<sup>11</sup> «Una célula es una cosa complejísima». L. POLO, *Lecciones de psicología clásica*, ed. cit., p. 54.

<sup>12</sup> «El órgano más complejo es el sistema nervioso central». L. POLO, *Antropología trascendental*, II, ed. cit., p. 588; «el cerebro es uno de los factores de nuestro organismo más complejo». *La esencia del hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXIII. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 167. «No se sabe siquiera cómo poder comprender el sistema nervioso por su complejidad prácticamente infinita». *Escritos de Psicología*, pro manuscrito, p. 72. Además, «en el hombre, que es un ser complejo, nos debemos dar cuenta de esto, pues por ejemplo manos sin cerebro no sirven». *Conversaciones*, pro manuscrito, p. 90, es decir, en nuestro ser todo está correlacionado.

<sup>13</sup> L. POLO, *Nietzsche como pensador de dualidades*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVII. Pamplona: Eunsa, 2018, p. 173.

<sup>14</sup> «La articulación de movimientos en la avispa es de tal complejidad que un astro a su lado es un paralítico». L. POLO, *Curso de psicología general*, ed. cit., p. 258.

por Aristóteles,<sup>15</sup> cuya interrelación es muy compleja.<sup>16</sup> En efecto, «si las causas lo son entre sí, tenemos unas conexiones, un complejo de principios, pero una complejidad que es entre sí».<sup>17</sup> Pero esa complejidad no deja de estar aunada conformando toda ella una unidad de orden a la que se llama ‘realidad física’.<sup>18</sup>

Si lo real físico es complejo, nuestro conocer, que se adecua a lo real, también lo es.<sup>19</sup> Esto indica que disponemos de muchos niveles cognoscitivos jerárquicamente distintos, a cada uno de los cuales le corresponde una temática de lo real distinta (no se pueden conocer colores con el oído). Esto denota que para conocer todo lo real no podemos ceñirnos en exclusiva a un nivel cognoscitivo. La razón humana puede ejercer varios modos de conocer, es decir, disponemos de varias vías operativas racionales (teórica, práctica, formal) y diversos métodos. Téngase en cuenta que las ciencias experimentales y la física matemática<sup>20</sup> usan de ordinario el *método analítico*, pero es obvio que éste es reductivo, porque con él solo se atiende a parte de lo real.<sup>21</sup> Por lo que frente a ese método es mejor emplear el *sistémico*, reunitivo (*epagógico*, decía Aristóteles).<sup>22</sup> Además, las realidades humanas son mucho más complejas que las fisi-

<sup>15</sup> «La teoría aristotélica de las causas. Con ella se consigue una comprensión de lo real. A esto se añade una enorme cantidad de matices, porque es una teoría muy compleja». L. POLO, *Introducción a la filosofía*, ed. cit., p. 120. «La concausalidad es compleja de suyo». *Curso de teoría del conocimiento*, IV, ed. cit., p. 265.

<sup>16</sup> «Como las causas son *ad invicem*, en estos casos se está dando la complejidad de sentidos causales, la *tetra-causalidad*». L. POLO, *El conocimiento del universo físico*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XX. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 56.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>18</sup> «Hay una complejidad real, y esa complejidad es de la realidad». *Ibid.*, p. 210. «La causa final es la unidad del universo físico». *Antropología trascendental*, II, ed. cit., p. 454, nota 149.

<sup>19</sup> Esto debe ser entendido así: los objetos conocidos en cuanto que conocidos (objetos formales –inmateriales– que presentan los actos de conocer) siempre son de contenido complejo, tanto en la sensibilidad («el objeto sensible más sencillo resulta ya complejo»). L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, ed. cit., p. 109) como en la razón –desde el abstracto («el abstracto es un conglomerado de notas, un contenido complejo»). *Ibid.*, 478) a las ideas generales–. En cambio, los actos de conocer son siempre sencillos («los actos intelectuales son actos por ser simples –sencillos–»). *Antropología trascendental* II, ed. cit., p. 350), pero son plurales y jerárquicamente distintos. Por su parte, las vías operativas de la razón son plurales y jerárquicamente distintas, no solo en sus diversos actos, sino de unas respecto de otras. A la par, los hábitos cognoscitivos –adquiridos e innatos– son, como los actos, sencillos; y la raíz de todo nuestro conocer intelectual, el conocer personal o a nivel de acto de ser, es lo más sencillo y transparente de nuestros conoceres («el intelecto no se mezcla con lo que conoce; es... lo más sencillo»). *El conocimiento del universo físico*, ed. cit., p. 213.

<sup>20</sup> «La física matemática es una física objetiva, incapaz de conocer el universo por entero; puede intentar lo que se suele llamar un ‘modelo’ del universo, que es una representación simplificada de la complejidad del universo físico». L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, ed. cit., p. 606.

<sup>21</sup> «El método analítico no es muy adecuado para tratar una complejidad o una interdependencia de factores que es preciso, aunque difícil, abarcar con una sola mirada». L. POLO, *Quién es el hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. X. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 67.

<sup>22</sup> «Para entender un sistema complejo interrelacionado no basta aplicar el método analítico... Si entendemos cómo se relacionan, tenemos una comprensión que en terminología aristotélica se llama *epagógica* y en terminología moderna cabe llamar planteamiento sistémico». L. POLO, *Antropología de la acción directiva*, en *Obras Com-*

cas; por eso, por ejemplo, «la racionalidad política es más compleja que la racionalidad técnica de primer nivel».<sup>23</sup> Añádase que hay realidades humanas inmateriales (actos de conocer, querer, hábitos intelectuales adquiridos, virtudes, etc.), de modo que para ellas no sirven los métodos experimentales. Y por encima de la razón hay otros niveles de conocer, el propio de los hábitos innatos y el del conocer personal.

Lo que precede indica que una filosofía no reductiva debe tener en cuenta todos los niveles cognoscitivos humanos y ejercer cada uno de ellos respecto de sus propios temas reales, no respecto de cualesquiera, como suele acaecer. De esto deriva que la filosofía tenga una visión global,<sup>24</sup> no parcial, sobre todo lo real. Lo contrario da como resultado una filosofía a medias, cuestión que es asimismo usual. Tal filosofía tiene que ser susceptible de integrar a los demás saberes, es decir, ordenarlos jerárquicamente, pues sin integración es imposible afrontar la complejidad de lo real. «La sencillez del filósofo no está en pensar que las cosas sean fáciles; la filosofía es difícil, pero no se deja componer como lo artificioso».<sup>25</sup> A distinción de las ciencias, tal filosofía no debe formular, como las ciencias, hipótesis,<sup>26</sup> sino descubrir ‘axiomas’ relacionados entre sí, o sea, verdades obvias que se refieren a realidades necesarias y unidas entre sí: «la filosofía convoca; convocar equivale a reunir, a articular las cosas diferentes».<sup>27</sup> Para explicar lo descubierto, «a veces hay que multiplicar las palabras, pero la axiomática es, a la vez, lo más sencillo».<sup>28</sup> Por eso, para descubrir lo sencillo el filósofo debe serlo.<sup>29</sup> La soberbia complica y, por ende, mata al filósofo.

---

*pletas*, Serie A, vol. XVIII. Pamplona: Eunsa, 2019, p. 317. En otro lugar escribe: «La ‘epagogé’ aristotélica tiene que ver con lo que llamo ‘método sistémico’, que es otra manera de acercarse al hombre en cuanto que este tiene una esencia compleja... El hombre es una realidad muy compleja, y con el método analítico no se capta más que una parte del hombre. Si se interviene en el hombre con el método analítico se provocan efectos secundarios que son efectos perversos. La ‘epagogé’ tiene que ver con el método sistémico, que equivale a darse cuenta de la correlación entre características o notas de la esencia del hombre». *Conversaciones*, pro manuscrito, p. 165.

<sup>23</sup> L. POLO, *Política y Sociedad*, pro manuscrito, p. 137.

<sup>24</sup> «Si no vemos las cosas globalmente, no estamos de acuerdo con la compleja situación en que nos encontramos: necesitamos expertos en cuestiones globales, gente que haya cultivado su mente con la metodología propia de la filosofía». L. POLO, *Introducción a la filosofía*, ed. cit., p. 65.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>26</sup> «Entre las hipótesis es preferible la más coherente, la más pragmática, la de mayor sencillez». L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, en *Obras Completas*, Serie A, vol., XIV. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 37.

<sup>27</sup> L. POLO, *Escritos Menores, (1991-2000)*, ed. cit., p. 150.

<sup>28</sup> L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, I, en *Obras Completas*, Serie A, vol. IV. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 50.

<sup>29</sup> «Para hacer filosofía conviene ser sencillo». L. POLO, *Introducción a la filosofía*, ed. cit., p. 65. A propósito de esto se ha realizado una comparación literaria: «David sintió la muerte con una claridad y una profundidad que sólo son capaces de alcanzar los niños y los grandes filósofos, cuyo vigor especulativo se aproxima a la sencillez y la fuerza del sentimiento infantil». V. GROSSMAN, *Vida y destino*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2007, p. 255.

## 1. Lograr la sencillez en la complejidad constitutiva y operativa humana

«Una estrella es muy grande, pero es menos compleja que el ser humano; el ser humano tiene más dimensiones y más diferencias internas, y tiene, por lo tanto, que relacionarlas; tiene que tener en cuenta muchos factores, y saber cómo esos factores suyos, de su propio ser, se coordinan, pues si no lo tiene en cuenta se estropea a sí mismo».<sup>30</sup> El hombre es el ser más complejo en su *naturaleza* corpórea,<sup>31</sup> pero toda ella conforma una unidad.<sup>32</sup> A la par, las acciones que puede ejercer con su corporeidad y de acuerdo con su constitución son todavía más complejas,<sup>33</sup> pero no por ello, dejan de poder ser integradas.

Pero, además, el hombre es muy complejo en sus dos dimensiones reales inmateriales: la *esencia*, y el *acto de ser*. La esencia del hombre está conformada por las dos potencias superiores, inteligencia y voluntad, y por el hábito innato que las activa y desarrolla, la *sinéresis*.<sup>34</sup> Por eso «la esencia humana es compleja. Y lo que de esta apreciación surge es la cuestión de cómo se llega a conocer dicha complejidad»;<sup>35</sup> «la esencia humana no se puede conocer más que de un modo complejo, ya que no es simple, sino de una gran complejidad»,<sup>36</sup> lo cual no significa que no se puede aunar, pues «los elementos de la esencia humana están interrelacionados, y constituyen una realidad compleja».<sup>37</sup> La esencia del hombre se conoce y ordena desde el hábito innato de la *sinéresis*. En cuanto al segundo, al *acto de ser*, este, según Polo, está conformado por la coexistencia libre, es decir, la libertad coexistencial o referida al ser divino, el conocer personal que

<sup>30</sup> L. POLO, *Antropología y ética*, pro manuscrito, p. 99.

<sup>31</sup> «En lo psicosomático entra el desarrollo no sólo de las funciones orgánicas, sino también el de las facultades sensibles cognoscitivas y apetitivas, cuyo ejercicio es sistémico: relacional y complejo». L. POLO, *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 285.

<sup>32</sup> «El cuerpo no ofrece dualidades internas, pues para él, las dualidades serían divisiones. Al ser el cuerpo una partición unitaria, sin separación, no puede ser dual». L. POLO, *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 558. «La gama de instintos humanos es muy compleja». *Lecciones de psicología clásica*, ed. cit., p. 200.

<sup>33</sup> «La naturaleza humana es compleja, tiene una serie de dimensiones activas. Es el principio de una pluralidad de operaciones en el hombre; esas operaciones hay que armonizarlas, hay que establecer su coordinación exacta y, al mismo tiempo, hay que establecer su valor». L. POLO, *Política y Sociedad*, pro manuscrito, p. 105. «Que el hombre no sea sólo naturaleza quiere decir que en el orden de su naturaleza, o en el nivel de su naturaleza, se puede dar una *continuatio naturae*. Esa *continuatio* es extraordinariamente compleja y tiene que ver con todo lo que hemos mencionado de la producción». *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIX. Pamplona: Eunsa, 2017, p. 110.

<sup>34</sup> Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental*, II, ed. cit., *La esencia del hombre*, ed. cit.

<sup>35</sup> G. CASTILLO, 'Introducción' a L. POLO, *La esencia del hombre*, ed. cit., p. 22.

<sup>36</sup> L. POLO, *La esencia del hombre*, ed. cit., p. 164. «El reduccionismo, ya lo he dicho, es inadecuado para la situación actual y para el hombre mismo, que es de entrada, lo ha sido siempre, una entidad sumamente compleja». *Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. X. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 293.

<sup>37</sup> L. POLO, *Ayudar a crecer*, ed. cit., p. 153.

lo busca como tema, y el amar aceptante y donal respecto de Dios.<sup>38</sup> Por tanto, cabe decir que «cuanto más libre es el hombre, más complejo es, pero con una complejidad unitaria, una complejidad sencilla»,<sup>39</sup> que es más simple cuanto más ejerce el conocer personal, y que su superior carácter simplificante depende de la actividad del amar personal, que es la superior, la más activa, y la que vincula al resto. ¿Por qué cuanto más libre más complejo? Por la sencilla razón de que por ser libre no solo puede actuar de un modo o de cualquier otro, sino que puede incluso desear no ser libre hasta el punto de llegar a perder enteramente la libertad radical. Eso es lo que les caracteriza, frente a lo cerrados, a los sistemas libres.<sup>40</sup>

En suma, visto en sus diversas capas reales o visto de modo global, no solo es que «el hombre es una realidad sumamente compleja»,<sup>41</sup> sino que «el hombre es el ser más complejo, pero de una complejidad más unitaria; precisamente por eso el hombre se puede estropear más que el universo». <sup>42</sup> En efecto, aunque esa complejidad permite que el hombre si no quiere, no sea unitario, su pluralidad de dimensiones no imposibilita que lo sea, porque las variables humanas, aunque tienen cierta autonomía, son interdependientes:<sup>43</sup> «el hombre es un ser complejo y unitario, abierto hacia afuera y desde dentro, que retorna a su intimidad y se trasciende». <sup>44</sup> ¿Cómo gobernar esa complejidad? Primero descubriendo cuál es su índole, la cual está conformada por dualidades: «la complejidad del hombre no se resuelve en elementos simples, sino en dualidades». <sup>45</sup> Segundo, poniendo el miembro inferior de una dualidad al servicio del

---

<sup>38</sup> Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental*, I, en *Obras Completas*, Serie A. Pamplona: Eunsa, 2015; *Persona y libertad*, ed. cit.

<sup>39</sup> L. POLO, *Teoría del conocimiento*, pro manuscrito, p. 89.

<sup>40</sup> «Los sistemas libres son aquellos susceptibles de aprendizaje positivo y negativo. El sistema libre es el más complejo: es el sistema formado, en primer lugar, por cada uno de nosotros; y en segundo lugar y de una manera consecutiva, por organizaciones o sociedades humanas». L. POLO, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, ed. cit., p. 230.

<sup>41</sup> L. POLO, *Antropología de la acción directiva*, ed. cit., p. 379. «El hombre es muy complejo». *Antropología y ética*, pro manuscrito, p. 50. «El hombre es un ser sumamente complejo. A veces esta complejidad da lugar a verdaderas paradojas, o desemboca en conflictos». *Ibid.*, p. 53. «El hombre, tanto su espíritu como su cuerpo, son asuntos complejos e inagotables». *Ibid.*, p. 58. «El hombre es un compuesto de cuerpo y alma. Ya esto es de una complejidad enorme». *Ibid.*, p. 46. «El hombre es una realidad muy compleja, tan compleja que a veces el propio hombre no sabe qué hacer consigo mismo». *Ibid.*, p. 45.

<sup>42</sup> L. POLO, *Antropología y ética*, pro manuscrito, p. 203.

<sup>43</sup> «El hombre es una realidad compleja de variables interdependientes, de tal manera que todas están en funcionamiento». *Ibid.*, p. 103.

<sup>44</sup> L. POLO, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, ed. cit., p. 142.

<sup>45</sup> L. POLO, *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 190. «El hombre no es una realidad simple sino, como se puede observar, sumamente compleja, por lo que, con frecuencia, su estudio no se sabe controlar o se afronta de una manera parcial. Dicha complejidad se entiende de acuerdo con el criterio de dualidad». *Ibid.*, 189. «El hombre no es una realidad simple, sino compleja. Tal complejidad se organiza al enfocarla con el criterio de dualidad. Cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, interioridad y medio externo, sujeto y objeto, individuo y sociedad... son

superior, y que este favorezca al inferior. Y como las dualidades humanas son plurales, «se debe investigar la vinculación de la pluralidad de dualidades».<sup>46</sup> Como un miembro de una dualidad no se entiende sin el otro y como una dualidad no se comprende sin la otra, «el hombre no es tratable analíticamente»,<sup>47</sup> y eso tanto tomado en su conjunto —conviene insistir— como tomada en exclusiva una sola faceta, como puede ser una realidad tan contrapuesta a la vida humana como es, por ejemplo, la muerte.<sup>48</sup>

Pero más que atender a la anterior dimensión humana o a cualquier otra, en el ámbito ético en el que nos movemos, conviene aludir a la virtud, y notar que ninguna virtud lo es separadamente de las demás. Pero la costosa investigación de la dualización entre todas las virtudes está aún por hacer. A la par, la virtud no cabe sin ninguna actividad y obra externa, de modo que la separación clásica tan drástica entre el *agere* (obrar) y el *facere* (construir) es artificial, como lo es la consecuente división medieval entre ‘artes liberales’ y ‘serviles’. Añádase que la mayor parte de las virtudes lo son de la voluntad, pero ésta no se entiende sin la *sindéresis*, ni ésta sin el acto de ser personal. Con este modelo también se puede dar cuenta de la realidad opuesta a la virtud, así como de su raíz personal, pues «si esa complejidad se disgrega, entra funcionalmente en pérdida. Esto es lo que se llama vicio».<sup>49</sup> Y es que «el hombre, precisamente porque es muy complejo, en él todos los factores son relevantes, de manera que no se puede pensar que si en el hombre modifico una parte las otras se quedan quietas, sino que al influir en una parte estoy afectando a todas. Al hombre no lo puedo considerar analíticamente. El único modo de aproximarse al ser del hombre es teniendo en cuenta que en el hombre todo es pertinente».<sup>50</sup>

---

algunas dimensiones humanas en las que se puede apreciar la dualidad». *Escritos Menores (1991-2000)*, ed. cit., p. 55. «El hombre al menos es tan complejo como lo siguiente: es mortal e inmortal; es libre y está condicionado; y es moral sin poder serlo de una manera unilateral, sin que basten las normas, sin que basten los bienes, sin que basten las virtudes, y siendo necesarios los tres, de manera que sin virtudes, ni hay bienes ni normas; sin normas, ni hay bienes ni virtudes; sin bienes, para qué normas y para qué virtudes». *Antropología y ética*, pro manuscrito, p. 53.

<sup>46</sup> L. POLO, *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 190, nota 2.

<sup>47</sup> L. POLO, *Antropología de la acción directiva*, ed. cit., p. 396.

<sup>48</sup> «Es manifiesto que el porte antropológico del asunto de la muerte es bastante complejo Su sentido biológico no es el sentido social de la muerte, y este último no es el sentido subjetivo-biográfico». *Quién es el hombre*, ed. cit., p. 173.

<sup>49</sup> L. POLO, *Antropología y ética*, pro manuscrito, p. 219.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pro manuscrito, p. 103. «El hombre es un ser que tiene una enorme cantidad de dimensiones: un ser que piensa, que ama, que siente, que tiene afectos, que produce, que tiene problemas éticos, que está solicitado por muchas actividades, etc. Todo esto constituye —por decir así— un sistema que, comparado con él, cualquier otra realidad considerada también sistémicamente, resulta paralítica, resulta ser sencilla. El hombre es realmente complejo, el mundo humano también es complejo; sin embargo, ninguna de estas dos complejidades es una novedad. Con todo, cuando consideramos la complejidad humana descubrimos una característica peculiar de nuestro presente, a saber, que los métodos o procedimientos cognoscitivos que empleamos para controlar esa complejidad son más bien sencillos en el sentido de que son parciales, son consideraciones de una parte de la cuestión».

## 2. La complejidad social se conjura ordenando los 'radicales' humanos

Si el hombre tomado individualmente es muy complejo, eso indica que tomado colectivamente en el modo de vincular sus diversas dimensiones, no hay dos hombres iguales, aunque se establezcan tipologías<sup>51</sup> al descubrir afinidades en los comportamientos humanos. «Lo primero que hay que afrontar es que el hombre es un ser sumamente complejo, y eso significa que en el hombre esa complejidad comporta muchas diferencias entre unos seres humanos y otros, muchas más que las que pueden darse en un animal... Los seres humanos somos sumamente diversos, por eso la coordinación entre los seres humanos, las relaciones entre seres o grupos humanos, que constituye el estudio de la sociología, es un asunto bastante complicado. Si hay complejidad en cada ser humano, las relaciones entre esas complejidades constituyen una complejidad que es bastante difícil de ajustar».<sup>52</sup>

Es manifiesto que las relaciones en la familia, base de la sociedad, son cada vez más complejas y problemáticas hasta el punto de ponerla en jaque. Y otro tanto, pero con más motivo, cabe decir de las instituciones educativas, la superior de las cuales es la universidad, y asimismo de la empresa, las otras dos bases de la sociedad actual. «La sociedad civil... es muy compleja. A lo largo de la historia quizá ha aumentado su complejidad. Se plantea por tanto un problema de consistencia. La sociedad familiar tiene suficiente coherencia. Aunque algunas veces pueda ser infeccionada por contagio y atravesar crisis, sin embargo, es una institución o sistema de relaciones humanas suficientemente fundado».<sup>53</sup> La problematicidad de la configuración social es hoy tan aguda que su nota distintiva es la complejidad,<sup>54</sup> la cual va en aumento.

---

*Teoría del conocimiento*, pro manuscrito, p. 86. «La verdadera penuria de nuestro tiempo; no es sólo que sea difícil de suyo; es difícil, además, porque siendo muy complejo se afronta como si fuera sencillo. Y en esta diferencia aparece agravada la dificultad». *Curso de psicología general*, ed. cit., p. 305.

<sup>51</sup> «La noción de tipo es el modo de empezar a afrontar la complejidad humana... Los tipos. Me parece que por ahí podemos empezar y que conviene aprovechar eso antes de meterse en el problema de la radicalidad humana, en el de su ser personal. Lo primero me parece que es darse cuenta de que el hombre es un ser muy complejo, y que esa complejidad no es la misma en todos, pues da lugar a tipos. De manera que la noción de tipo es válida para iniciar la antropología». L. POLO, *Escritos de Psicología*, pro manuscrito, p. 136.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>53</sup> L. POLO, *Quién es el hombre*, ed. cit., p. 85.

<sup>54</sup> «La situación actual, que es muy compleja». L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 219; «la característica de fondo de nuestra situación: la complejidad». *Ibid.*, 273; «la situación actual es estrictamente compleja». *Ibid.*, p. 273. «Siempre se ha advertido la complejidad de lo humano, pero no teníamos una comprobación práctica tan clara como tenemos hoy». *Introducción a la filosofía*, ed. cit., p. 200. Habermas dice que estamos desbordados por la complejidad; respondemos a ella con ideas sectoriales, especializadas –analíticas–. Al enfocarla así, la complejidad se hace ingobernable». *Antropología de la acción directiva*, ed. cit., p. 349. «Según Habermas, vivimos en un mundo de complejidad inabarcable y, por tanto, ingobernable». *Antropología trascendental*, II, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 434. «Nuestro tiempo es duro justamente porque es complejo, casi inabarcable, porque no podemos seleccionar, no podemos intentar resolver alguna cuestión

Pero junto a dicha tendencia, hay otra nota distintiva en la sociedad: que las soluciones que los sociólogos, políticos y agentes sociales proponen para conjurar el problema son, por analíticas, netamente deficientes: «lo más característico del presente histórico: la complejidad de la situación humana en todas sus facetas sociales o culturales, y la parcialidad de los procedimientos que se arbitran para enfrentarse con ella».<sup>55</sup> Los procedimientos son parciales porque los problemas sociales son no solo plurales, sino que se presentan astillados: «estamos en la época de la complejidad disgregada».<sup>56</sup> La que nos ha tocado vivir «es una complejidad nueva, una complejidad que carece de unidad... Nuestra situación histórica ofrece una gran complejidad no unitaria, sino disgregada. Nuestros modos de gestionarla aumentan esa falta de unidad, porque los remedios parciales dislocan todavía más la situación relativa de las cosas. Lo inabarcable es precisamente aquello cuya unidad ignoramos. 1º) La segmentación...<sup>57</sup> 2º) Los efectos perversos...<sup>58</sup> 3º) La anomía<sup>59</sup> 4º) El hundimiento de las instituciones<sup>60</sup> y en especial las más importantes, que son la familia, la universidad y la empresa».<sup>61</sup> Las soluciones dadas son inoperantes porque «no tenemos una racionalidad adecuada para tratar una realidad tan compleja como la nuestra».<sup>62</sup> Como con esos parches, la situación, lejos de

---

ella sola, con independencia o abstrayéndola de las demás, y tampoco cabe prescindir de ninguna». *Curso de psicología general*, ed. cit., p. 304. «No solamente no se ha producido la simplificación de la sociedad, sino que, al revés, ha acontecido su complejización». *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 316.

<sup>55</sup> L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 277. «En la falta de adecuación entre la actitud y los asuntos estriba la verdadera penuria de nuestro tiempo; no es sólo difícil de suyo; es difícil, además, porque siendo muy complejo se trata como si no lo fuera». *Ibid.*, p. 278.

<sup>56</sup> L. POLO, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 260.

<sup>57</sup> «Es innegable que la situación actual es sumamente compleja. Sin embargo, los procedimientos que se suelen arbitrar para enfrentarse con ella o para manejarla son parciales. Esta diferencia entre la situación y las actitudes se agrava si la especialización y la unilateralidad de los puntos de vista son unidas por la declaración de *nada más* propia de los reduccionismos». *Ibid.*, p. 267.

<sup>58</sup> «La complejidad social tiene una curiosa capacidad: la de 'devolvernos la pelota', es decir, de conseguir lo contrario de lo que uno se ha propuesto. Es lo que los sociólogos suelen llamar efectos perversos». L. POLO, *Antropología y ética*, pro manuscrito, p. 83.

<sup>59</sup> «El hombre anómico es aquel ser humano cuya complejidad es tal, que empieza a funcionar sin unidad». *Ibid.*, pro manuscrito, p. 86.

<sup>60</sup> «Las instituciones desaparecen, y el hombre pierde el sentido de la norma, se hace el caos, la complejidad inabarcable». L. POLO, *Escritos de Psicología*, pro manuscrito, 149. «¿Pero, cómo evitar el hundimiento de las instituciones, si el hombre anómico es el que cambia?». *Antropología y ética*, pro manuscrito, p. 86.

<sup>61</sup> L. POLO, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, ed. cit., p. 268.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 264. «Si los tiempos son duros, ásperos y aporéticos, ello se debe a que el mundo humano se ha hecho más complejo y no ha crecido paralelamente la inspiración para gestionar la situación. Hay un desfase entre la situación y el modo como se actúa en ella. En la falta de adecuación entre la manera de afrontar los asuntos y estos mismos estriba la verdadera penuria de nuestro tiempo». *Ibid.*, 267. «La sociedad es una complejidad desintegrada. Esa complejidad no permite una racionalidad práctica discursiva, sino que hay que tomar especial atención a las interferencias, a las reacciones de los demás agentes, a los estorbos, a los inconvenientes, y todo eso hace

resolverse se agrava,<sup>63</sup> dando lugar no solo a efectos perversos<sup>64</sup> sino a lo que se puede llamar ‘entropía social’, la desmoralización es cada vez más generalizada: «situación compleja, interfuncional; inspiración que no está a su altura; afrontamiento de los problemas a través de criterios que no son adecuados; fracaso subsiguiente y, como resultado neto, por una parte, un escarmiento y, correlativamente, una tentación de desistir, que lleva a la inoperancia. Es el abandonismo, el cansancio de la vida; un fenómeno tan patente». <sup>65</sup> Es obvio que la gente —también la joven— está cansada y desanimada, lo cual suele declararse con ese modo de decir popular: ‘que pare el mundo, que me bajo’. ¿Qué consecuencias visibles tiene la precedente actitud? «Que acortan los proyectos y los objetivos, por tanto, eso favorece las tendencias codiciosas que atrofian las ambiciones humanas». <sup>66</sup>

Si las manifestaciones vitales del hombre solo se pueden estudiar con el método sistémico, otro tanto cabe decir respecto de las sociedades, la cual es del ámbito de la manifestación del *acto de ser* humano, pero «la comprensión sistémica de la sociedad civil es francamente compleja». <sup>67</sup> Un problema bien planteado es un problema resuelto. Pero si nuestra sociedad carece de consistencia es que está mal planteada. ¿Cuál es el criterio de unificación de lo social? A lo largo de la historia del pensamiento occidental se han dado tres, que son tres propuestas distintas respecto de qué sea lo ‘radical’ en el ser humano. El radical propuesto en la Grecia clásica es el de la virtud; el del cristianismo, que estuvo vigente hasta fines del siglo XIII, la persona; el moderno, que permea la sociedad desde el siglo XIV a hoy es la eficacia, el resultado de nuestras acciones.

---

olvidar el objetivo». *Persona y libertad*, ed. cit., p. 191; «funcionamos en una complejidad no unitaria en la que hemos perdido el criterio de organización»; *Ibid.*, p. 235;

<sup>63</sup> «El problema no se resuelve y la misma complejidad de la situación aparece perturbada por disfunciones». L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., p. 278.

<sup>64</sup> «Como no conocemos la estructura dinámica social en su enorme complejidad, nuestro arbitrio da lugar a efectos perversos». L. POLO, *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas, Serie A*, vol. XXVII. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 199.

<sup>65</sup> L. POLO, *Curso de psicología general*, ed. cit., p. 306. «Nuestra situación histórica, decía, es muy compleja: los factores son abundantes y están estrechamente vinculados. Contrastando con ello se aprecia cortedad en el aliento con que la situación se afronta. De ahí surge el cansancio como tono de la vida; y, por otra parte, la tentación de considerar los tratamientos parciales como suficientes: el famoso reduccionismo, esto es, entender o moverse a nivel táctico teniendo en cuenta unos cuantos factores y sentenciando que los otros no existen». *Ibid.*, p. 312. «¿Cuál es la característica principal, descriptivamente hablando, de esta situación del hombre? Se podría decir que es la complejidad. Nuestra situación es más compleja que ninguna otra de las que se han dado a lo largo de la historia. Pero no es sólo un asunto de cantidad, sino que también hay una diferencia cualitativa. Nuestra complejidad es mayor que la de otras épocas no solo porque haya más factores en juego o porque haya crecido la complejidad, sino por un rasgo típico: porque hay cierto *decolage*, diríamos, entre la complejidad de la situación y el modo cómo se afronta». *Antropología y ética*, pro manuscrito, p. 82.

<sup>66</sup> L. POLO, *Teoría del conocimiento*, pro manuscrito, p. 92.

<sup>67</sup> L. F. MÚGICA, ‘Introducción’, a L. POLO, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*. Pamplona: Eunsa, 1996, p. 34.

Teniendo en cuenta que esos tres radicales son reales en el ser humano, cabe sostener que hoy estamos en crisis social porque se ha olvidado tanto el ‘radical’ clásico, la virtud, como el cristiano, la persona: «la razón de esos rasgos peculiares de nuestra complejidad social y humana, de la situación en que estamos, es que hemos olvidado o perdido de vista dos radicales de la vida humana que han aparecido en Occidente y han animado su dinámica. Actualmente se han dejado de lado. Esos dos radicales los suelo llamar el radical ‘clásico’ y el radical ‘cristiano’». <sup>68</sup> No es que el ‘radical’ moderno sea irrelevante, pues claramente el ser humano es *homo faber*, productivo, ser de resultados, pero por encima de eso es más, que es lo que los griegos y cristianos descubrieron. En consecuencia, «es el radical moderno —no por sí mismo sino por funcionar aislado: por haber querido erigirse en el único radical— el que se ha hecho insuficiente, y su insuficiencia se ha proyectado en esta imposibilidad de unificar la complejidad de la situación actual». <sup>69</sup>

¿Primera medida para salir del reduccionismo actual? Recuperar los radicales clásico y cristiano: «la armonía clásica es un modo de tratar la complejidad y de darle un criterio de unidad. El radical cristiano es la persona y su ideal es la solidaridad, la cual también es de gran complejidad, pero posee un criterio de unidad más intrínseco todavía». <sup>70</sup> ¿Segunda medida? Ordenar los tres ‘radicales’ según su orden real jerárquico, y, por ende, subordinar el radical moderno al clásico y este al cristiano. De manera que, si ahora transformamos en pregunta práctica lo que buscamos, cabe formularla así: ¿Cómo comportarse con sencillez con los demás? La respuesta, según lo fundamentado es: teniendo en cuenta que nuestro trabajo hay que ponerlo al servicio de la adquisición de la virtud —si no, está de más—, y que la consecución de la virtud hay que subordinarla al acto de ser personal propio y ajeno —la virtud no es fin, sino medio—. Vivir de acuerdo con este modelo es vivir según la verdad que uno es, <sup>71</sup> y eso exige en cada situación humana no poca madurez. Pero es claro que las organizaciones humanas no están diseñadas actualmente según este modelo, sino según el inverso: «no existe todavía una organización social que responda a las exigencias de coordinación que la complejidad actual plantea». <sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> L. POLO, *Antropología y ética*, pro manuscrito, p. 87.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pro manuscrito, p. 88.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pro manuscrito, p. 94. «De la persona surge también un ideal, que no es el griego de *armonía*. Es un ideal de *solidaridad*. Este es un modo de tratar la unidad más intenso que el griego, y, desde luego —diría yo—, más apropiado para esta complejidad creciente característica de nuestro presente». *Ibid.*, p. 94.

<sup>71</sup> El gran dramaturgo inglés ponía esta comparación: «soy más sencillo que la infancia de la verdad», W. SHAKESPEARE, *Troilo y Cressida*, en *Obras Completas*, vol. II. Madrid: Aguilar, 1974, 16ª ed., p. 326.

<sup>72</sup> L. POLO, *Filosofía y economía*, ed. cit., p. 87. «Si las organizaciones que se montan para gerenciar la complejidad no son las adecuadas, hay que hablar de crisis de gobernabilidad. En rigor, lo que corresponde a esta complejidad no unitaria es un defecto de organización que proviene de un exceso». *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, ed. cit., 270.

Lo que se ha indicado a nivel social se advierte a las claras a nivel cultural, desde la primera *praxis* sensible, el lenguaje,<sup>73</sup> hasta otras más materiales: «la ciudad actual es sumamente compleja»<sup>74</sup>; «el mundo de la empresa es muy complejo»<sup>75</sup>; «la estructura de los bienes es además compleja»<sup>76</sup>; los útiles culturales que manejamos son muy complejos, y «la utilización de un instrumento para fabricar instrumentos llega, por otra parte, a una complejidad extraordinariamente alta».<sup>77</sup> Consecuentemente, las acciones y las conductas humanas se vuelven cada vez más complejas: «cuanto más especializada sea la función, más compleja es en sus partes la organización y más necesario es compartir conocimientos».<sup>78</sup> Pero la única manera de poner orden a la cultura es subordinarla a la acción humana; ésta, a la virtud; y ésta, a su vez, a la persona. Esta es la única manera de garantizar la ‘unidad de vida’, a saber, ordenarla desde la raíz y en orden a ella, pues «es evidente que moldear la acción sin atender a su centro personal empobrece su condición humana y hace difícil gobernar su compleja pluralidad».<sup>79</sup> Y es que «una manifestación de la fuerte congruencia que encierra la unidad de vida es la naturalidad... La naturalidad es una virtud; más aún, la firma de las empresas divinas»,<sup>80</sup> y si Dios actúa así, y el hombre está hecho a su imagen y semejanza, *ergo*...

### 3. La unidad de vida se logra en el trato personal con Dios

Kierkegaard decía que quien vive en el estadio estético, placentero o superficial, se deja llevar por pluralidad de cosas caleidoscópicas inaudables. Pero si ese tipo de vida «se arranca, se logra la modestia, la sencillez, con la cual la vida corriente se normaliza. Lo superficial es la descolocación de la seriedad; a esto obedece la ironía de Kierkegaard».<sup>81</sup> La seriedad es propia, según el pensador de Copenhague, del estadio humano intermedio, el ético, «pero si miramos más adentro descubriremos... en su nivel profundo la

<sup>73</sup> «La estructura del lenguaje es bastante compleja». L. POLO, *El conocimiento del universo físico*, ed. cit., p. 157.

<sup>74</sup> L. POLO, *Política y Sociedad*, pro manuscrito, p. 175.

<sup>75</sup> L. POLO, *Escritos de Psicología*, pro manuscrito, p. 120.

<sup>76</sup> L. POLO, *Lecciones de ética*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XI. Pamplona: Eunsa, 2018, p. 106.

<sup>77</sup> L. POLO, *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, ed. cit., p. 142.

<sup>78</sup> L. POLO, *Antropología de la acción directiva*, ed. cit., p. 462.

<sup>79</sup> L. POLO, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, ed. cit., p. 287.

<sup>80</sup> L. POLO, *Teología y otros escritos*, pro manuscrito, p. 34.

<sup>81</sup> L. POLO, *Nietzsche como pensador de dualidades*, ed. cit., p. 73. «El diagnóstico de Kierkegaard concluye: o el esteta da ahora el salto, o está perdido, es incurable. Pero el salto, cuando la desesperación ha comparecido del todo, es convertirse... La tarea es ahora tratar de ser persona, vivir en sencilla entereza nuclear, superar el yo dividido, erróneo, en el estadio anterior, desde Dios». *Hegel y el posthegelianismo*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. VIII. Pamplona: Eunsa, 2018, p. 170. Para el gran danés, «existe una cosa que ni todos los ardides de Satanás, ni todas las trampas de la tentación, pueden coger desprevenida o aprisionarla en sus cepos, esa cosa es la sencillez». S. KIERKEGAARD, *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Madrid: Trotta, 2007, p. 185.

fuerza de la unidad que radica en la sencillez con que conjunta los aspectos de la vida». <sup>82</sup> Lo superior del *acto de ser* personal humano es el amor contemplativo; lo superior de la voluntad, la cual pertenece a la esencia del hombre, es la virtud de la amistad; y lo superior de las acciones externas, el trabajo bien hecho. Pues bien, «la sencillez que entrelaza la contemplación, la amistad humana y el trabajo, es presencia directamente comunicada de cada uno a los otros». <sup>83</sup> Pero si la contemplación amorosa es oración, y si la virtud es el *feed back* interno del trabajo externo bien hecho, «la oración y el trabajo forman la unidad de vida». <sup>84</sup>

«En todos sus grados la vida reclama la unidad: ambas crecen o decaen a la par. Asimismo, la manifestación más nítida de la unidad tiene su lugar en la vida, la cual, por su parte, no puede negarse a esa manifestación sin oscurecerse y desfondarse». <sup>85</sup> En sus manifestaciones «la unidad vital se percibe como multiplicidad de facetas desplegadas en armonía. La abundancia de los aspectos funcionales marca la intensidad de la vida, cuyo valor armónico es, por eso mismo, afirmación limpia, libre de vacilaciones». <sup>86</sup> La unidad de vida se cohesiona desde la intimidad personal humana, <sup>87</sup> pues son las dimensiones superiores del hombre las que, si él desea, dirigen las inferiores, y como las superiores están abiertas al ser divino, sin el cual ni son ni se comprenden, «la profundidad con que brota y resurge la unidad de la vida nos conduce a considerar lo que la sostiene desde dentro. La interioridad más íntima desde la que vive el hombre trasciende su ser entero. Esto significa: al retrotraerse hasta la fuente inagotable que afirma al hombre dándole el ser, se descubre la paternidad de Dios. Si Dios es Padre, nosotros somos hijos, no autores de nosotros mismos, pero sí colaboradores. Si nacemos de Dios en donación primordial, nuestra propia insuficiencia se convierte en suficiencia, y ello en términos de sencillez, de descomplicación. Así fundada, la unidad de la vida y su renovarse se mantienen cerca del origen, y de esta manera la unidad asegura la juventud». <sup>88</sup>

En definitiva, la unidad de vida favorece en nosotros la sencillez, pero dicha unidad nace del trato con Dios, de buscar en él quién somos y estamos llamados a ser, aceptarlo, y responder en consecuencia, con todas las facetas ordenadas de nuestro disponer esencial y natural. Solo así, «la pluralidad de actos no atenta contra la unidad de la vida;

---

<sup>82</sup> L. POLO, *Escritos Menores (1951-1990)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. IX. Pamplona: Eunsa, 2017, p. 161. «De la hondura de la unidad arranca el impulso de renovación, el trascender hacia metas». *Ibid.*, 162.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>84</sup> L. POLO, *Teología y otros escritos*, pro manuscrito, p. 33.

<sup>85</sup> L. POLO, *Escritos Menores (1951-1990)*, ed. cit., p. 161.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>87</sup> Porque «la intimidad es el más alto nivel de la unidad de la persona humana». L. POLO, *Escritos Menores (2000-2014)*, ed. cit., p. 196.

<sup>88</sup> L. POLO, *Escritos Menores (1951-1990)*, ed. cit., p. 163.

al contrario, es el modo de concentrarla en actualidad concreta y de evitar la precipitación».<sup>89</sup> Sólo desde esa altura cada persona sabe qué debe hacer y qué debe omitir en sus acciones y sabe cómo incrementar matizadamente sus virtudes. Por eso, el mal de nuestro tiempo es mirar hacia fuera olvidando la intimidad, y como esta es abierta a Dios, lo peor de nuestra situación es haber prescindido personalmente de él. Pero los frutos amargos de esta actitud también se dejan notar en la intimidad: desesperanza, tristeza, falta de gozo y paz, que se manifiestan a nivel esencial en la perplejidad, anomia y el aburrimiento, ya aludidos.

Dios es simple, es decir, tiene el problema de la complejidad resuelto *ab aeterno*. El hombre adquiere un carácter simplificante en la medida en que más se estrecha con Dios con toda naturalidad, sin hacer cosas extrañas. Por eso, «el que procura humildemente descubrir y obedecer los designios de Dios crece a través de la lucha y, lejos de responder al mundo con una porción escasa de su ser, va entrando en escena entero con la sencillez intensa de la alegría.»<sup>90</sup>

Juan Fernando Sellés  
Universidad de Navarra  
jfselles@unav.es

Article rebut: 24 de març de 2020  
Article acceptat: 21 de setembre de 2020

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>90</sup> L. POLO, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, ed. cit, p. 377. «El hombre nacido de Dios... va creciendo a través de las contradicciones, la lucha trabajosa o la enfermedad. Lejos de limitarse, lejos de responder al mundo con una porción escasa de su ser, va entrando con ello en escena entero, con la sencillez intensa de su totalidad personal». *La persona humana y su crecimiento*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 178. De seguro que de quien así actúa Dios puede decir eso de: «Me es más agradable tu sencillez que las mortificaciones». F. KOWALSKA, *Diario. La Divina Misericordia en mi alma*. USA: Ed. R.R. Donnelley & Sons Company, 1996, p. 571.



# COMUNIDAD POLÍTICA Y BIEN COMÚN<sup>1</sup> A PROPÓSITO DE UN TEXTO INÉDITO DE ALASDAIR MACINTYRE

---

Pedro RIVAS

## Resumen

---

Aunque las obras principales de Alasdair MacIntyre son muy conocidas, existe un texto inédito que rara vez suele encontrarse citado y que es relevante para comprender sus tesis acerca de la política. El texto recoge con mayor detalle que en otros lugares de la obra del pensador escocés sus tesis acerca del bien común. El propósito de este trabajo es exponer dichas tesis, completándolas con otros artículos de MacIntyre sobre la misma temática, para dar un cuadro más exacto de su pensamiento sobre el bien común. Al hilo de tal exposición se llevan a cabo una serie de comentarios que surgen de su lectura.

**Palabras clave:** Bien común, Comunidad política, MacIntyre.

## Political Community and Common Goodness On purpose of an unpublished text by Alasdair MacIntyre

## Abstract

---

Although Alasdair MacIntyre's main works are well known, there is an unpublished text that is rarely quoted and is relevant to understanding his theses on Politics. The text contains in greater detail than elsewhere in the MacIntyre's work his theses on the common good. The purpose of this work is to set out these theses, complementing them with other articles by MacIntyre on the same subject, to give a more exact picture of his vision on the common good. In the wake of this presentation, a series of comments are made that arise from reading it.

**Key words:** Common good, Political community, MacIntyre.

---

<sup>1</sup> Este trabajo es parte de los resultados del proyecto de investigación «Los nuevos derechos humanos. Teoría jurídica y praxis política», dirigido por Pedro Serna Bermúdez y subvencionado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España (PID2019-111115GB-I00).

La bibliografía sobre Alasdair MacIntyre es ya muy numerosa y crece sin parar. Por otro lado, sus obras principales son muy conocidas, al punto que algunas se consideran clásicos del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, existe un texto inédito que rara vez suele encontrarse citado<sup>2</sup> y que por su contenido es relevante en sí mismo y para comprender las tesis de MacIntyre acerca de la política. Se trata de las *Agnes Cumming Lectures in Philosophy*, impartidas en el University College de Dublin los días 1, 2 y 3 de marzo de 1994, con el título *Laws, Goods and Virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts*. La primera de ellas, titulada «Natural Law as Subversive: the case of Aquinas» fue publicada dos años después con el mismo título en el volumen 26 del *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. Sin embargo, la segunda y la tercera de las *lectures* permanecen inéditas. La segunda de ellas lleva por título «Natural law against the nation-state: or the possibility of the common good against the actuality of the public interest»<sup>3</sup>. La tercera se titula «The Virtues of Practice Against the Efficiency of Institutions».<sup>4</sup> A mi modo de ver, la relevancia estriba en que recogen con mayor detalle que en otros lugares de la obra del pensador escocés sus tesis acerca del bien común. El propósito de este trabajo es, en primer lugar, exponer las tesis de tales conferencias, al mismo tiempo que se completan con otros artículos de MacIntyre sobre la misma temática para tratar de dar un cuadro más exacto de su pensamiento sobre el bien común. Al hilo de tal exposición se llevan a cabo una serie de comentarios que surgen de la lectura de ambas conferencias. Aunque al mismo tiempo se considera en detalle la noción de interés público y las comunidades estructuradas en función de tal interés, por mor del espacio disponible, voy a centrar mis comentarios en la posición del pensador escocés acerca de la noción de bien común como concepto que estructura las comunidades políticas tal y como las defiende.

Con todo, debe hacerse una referencia a la primera de las tres conferencias, la que luego fue publicada. En ella se lleva a cabo una aproximación histórica en la que se muestra que la perspectiva tomista con respecto al derecho es la misma que la de los romanistas, en contraposición a la concepción de la relación del gobernante con el derecho que tienen algunos de sus contemporáneos como Luis IX de Francia o Federico II de Sajonia.<sup>5</sup> La explicación tomista se comprende bien si se sitúa en la discusión entre quienes defienden que quien detenta el poder soberano es no sólo el que promulga sino el que crea y recrea el derecho, y restringe el conocimiento del derecho a exper-

---

<sup>2</sup> Es una excepción la obra de R. RAMIS BARCELÓ, *Derecho natural, historia y razones para actuar: la contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*. Madrid: Dykinson, 2012. Agradezco al profesor Ramis Barceló su generosidad para hacerme llegar el texto de las Agnes Cumming Lectures de MacIntyre.

<sup>3</sup> A partir de ahora ACL II.

<sup>4</sup> A partir de ahora ACL III.

<sup>5</sup> «Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas». *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 26, 1996, pp. 61-83.

tos operadores autorizados por el soberano. Y, por otro lado, quienes, como el Aquinate, sostienen que los preceptos y principios del derecho tienen autoridad antes de su promulgación por cualquier poder soberano, y el conocimiento de tales preceptos y principios pertenece a toda persona racional común.<sup>6</sup>

La posición que MacIntyre personaliza en las personas de ambos reyes no es sino un precedente (con otras muchas diferencias relevantes) de las tesis políticas acerca de la soberanía formuladas con toda precisión siglos después. En efecto, la idea de soberanía significa ante todo el sometimiento del derecho al poder político al comprender este último como el monopolio de las fuentes del derecho. Este proceso cristaliza ya en el siglo XIX con el movimiento codificador.<sup>7</sup> La contraposición que muestra MacIntyre le sirve para poder ubicar la visión aristotélica y tomista de la comunidad política frente a la visión moderna, uno de cuyos antecedentes sería esa concepción de los reyes medievales que describe.

A mi juicio, las otras dos conferencias, las que se consideran en este trabajo, pueden ser tratadas aparte de la primera. En ambas el elemento clave es la comprensión de una sociedad estructurada a partir del bien común, cuestión que se lleva a cabo en primer lugar mediante la comparación de este género de sociedades con las que se estructuran a partir de la idea de interés público, como ocurre en el estado liberal presente. En la segunda, afronta una crítica de estas últimas a la par que defiende el carácter no utópico de las primeras.

Ahora bien, hay que tener en cuenta como punto de partida el hecho de que estas conferencias de MacIntyre anudan el derecho natural con la filosofía política. Confirma que para el pensador escocés el problema filosófico de la modernidad es en primer lugar de orden moral, por lo que tiende a concebir la historia de la filosofía como historia de la filosofía moral en detrimento de la filosofía política.<sup>8</sup> A través del estudio de la acción virtuosa y de la necesidad de la justicia como virtud se da la necesidad del derecho natural para ordenar la vida de las personas y proteger los bienes que lo merecen. Pero además el derecho natural es una guía para entender la adecuación de la política al bien común.<sup>9</sup> En la obra de MacIntyre no hay una filosofía política independiente del estudio del bien, de la virtud, de la justicia y del derecho natural. Es más, la idea de comunidad en MacIntyre es en primer lugar de carácter moral.<sup>10</sup> Para MacIntyre, la política comienza en un conjunto de prácticas comunes que coinciden en el

---

<sup>6</sup> ACL III, p. 53.

<sup>7</sup> Al respecto, es una referencia clásica el estudio de N. BOBBIO, *Il positivismo giuridico*. Torino: Giappichelli, 1979, especialmente el capítulo III.

<sup>8</sup> E. PERREAU-SAUSSINE, *Alasdair MacIntyre: Une biographie intellectuelle*. Paris: PUF, 2005, p. 162.

<sup>9</sup> R. RAMIS BARCELÓ, *op. cit.*, p. 309.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 317.

reconocimiento por quienes participan y de los bienes internos a tales prácticas: los bienes internos son razones para actuar. De aquí surgirán lazos morales desde los que pueden surgir lazos políticos.<sup>11</sup>

Estas conferencias sirven para establecer las bases de una filosofía política fundamentada en el derecho natural tomista, como desarrollo de una visión ordenadora de la comunidad basada en el bien común. MacIntyre no se extiende en su teorización porque su interés no es tanto una filosofía política sino una ética que pueda mostrar sus vínculos con la política a través del derecho natural, porque este ayuda a captar los bienes personales y comunes, y tiene función de guía para ambos.<sup>12</sup>

## 1. Dos formas de comunidad

Como se ha dicho, mostrar en qué consiste una comunidad estructurada en la idea de bien común se lleva a cabo a través de la comparación con una comunidad estructurada a partir de la idea de interés público. Vamos a afrontarlo a partir de las diferencias que el propio MacIntyre señala entre ambos géneros de comunidades.

### 1.1. La justificación política

En primer lugar, hay que señalar el diferente modo de justificar políticamente cada tipo de comunidad. Esta diferencia le sirve para dar una explicación primaria de cada uno. Entiende por justificación política los argumentos que muestran por qué debemos o no aceptar como teniendo autoridad política los mandatos o las leyes de quien reclama autoridad ejecutiva o legislativa.<sup>13</sup>

Para entender una comunidad estructurada por el bien común se hace necesario en primer lugar caracterizar qué se entiende por bien común. Para ello señala seis rasgos que pertenecen a la esencia del bien común.

- A) Se trata del bien de un tipo de asociación.
- B) No se reduce a los bienes de los miembros individuales de tal asociación.
- C) No se construye al margen de los bienes de los miembros individuales.
- D) Es parte de y en parte constituye los bienes de cada miembro individual.
- E) No toda asociación tiene un bien común porque puede constituirse con otros fines. En este aspecto la existencia de comunidades estructuradas conforme al interés público son ejemplos de lo que se sostiene.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 309-312.

<sup>13</sup> «Philosophy, Politics and the Common Good». *Studi Perugini*, 3, 1997, p. 242.

F) Los fines perseguidos para lograr un bien común solo se alcanzan por individuos que actúan como partes de un todo comunitario, y que implícita o explícitamente comprenden su bien individual como constituido en parte por un bien o bienes caracterizables independiente y antecedentemente a la caracterización de su bien individual particular.<sup>14</sup>

La noción de bien común de los que se asocian para lograr los fines de una actividad en particular es inseparable de las nociones de recto orden de la actividad y de bien común que consiste en lograr los fines a los que se ordena la actividad. ¿Qué tipo de actividad política resulta si se ordena de este modo tal actividad? Una actividad a través de la cual una comunidad ordena la variedad de prácticas e instituciones comprometidas y sostenidas por sus miembros. El bien específico de una actividad política así consistiría en el vivir cooperativo de un tipo particular de vida en común, en la que la variedad de bienes prácticos tienen su lugar ordenado: se trata de un bien distintivo sin el cual los otros no se pueden lograr.<sup>15</sup> Para una visión aristotélica y tomista sólo podemos entender el derecho a la luz del bien. De ahí que el acuerdo racional sobre las reglas morales presupone un acuerdo racional sobre la naturaleza del bien humano.<sup>16</sup>

Para la tradición en la que se inscribe MacIntyre, el bien común es el fin de toda comunidad humana. Ocurre en el caso de la comunidad política que su fin no es diferente de ella misma y por eso no es algo que se alcanza de una vez, y cesa entonces el sentido de dicha comunidad. Es decir, el fin no es externo a la comunidad política porque, en realidad, esta no es una comunidad de acción sino de vida. Lo propio de la comunidad política es vivir y habitar compartiendo una forma de vida en común: vivir y habitar son para su propia perfección. Y en este sentido, la comunidad política es fin de sí misma, realización perfecta de una forma de vida plenamente humana. El bien común sólo se puede experimentar si se vive en común.<sup>17</sup>

Para Lutz, el proyecto moderno se caracteriza para MacIntyre, en primer lugar, por el individualismo posesivo de Hobbes y Locke donde el sujeto pasa a contemplar sus derechos a la propiedad y a la libertad, pero descontextualiza sus deberes, ya que no hay un contexto compartido de creencias ni un «bien común» al que todos contribuyan.<sup>18</sup>

El bien común es, entonces, el bien o perfección de la comunidad política. El Aquinate dice que es común en cuanto fin común. Por eso, lo político ejerce una función constitutiva respecto del ser práctico del ser humano. No se trata de algo posterior e

---

<sup>14</sup> ACL II, p. 27.

<sup>15</sup> ACL II, p. 28.

<sup>16</sup> «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture». *Review of Politics*, 52, 1990, pp. 344-345.

<sup>17</sup> A. CRUZ PRADOS, *Filosofía Política*. Pamplona: Eunsa, 2009, p. 47.

<sup>18</sup> C. S. LUTZ, *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism and Philosophy*. Plymouth: Lexington Books, 2004, pp. 31 y ss.

instrumental.<sup>19</sup> En efecto, a mi juicio, si fuera algo particular e instrumental se convertiría en algo distinto y ajeno al ser humano, donde éste no puede ya encontrar su identidad de ninguna forma.

El bien común es el fin último del ser humano. De ahí su primacía sobre el bien privado porque es el que le orienta. Como fin del vivir práctico, el bien común es un concepto universal. Y es que solamente una realidad universal puede ser plural en su existencia concreta. Sin esa posibilidad el pluralismo sería sólo una discusión abierta entre diferentes opiniones sin posibilidad de reconciliación definitiva. La realización concreta del bien común es siempre plural y participada, y varía según contextos históricos.<sup>20</sup> Por eso no se puede dar una definición detallada como si fuera la suma de bienes particulares ni consiste en una idea absoluta y exhaustiva del bien humano, sino en la mejor idea posible del bien en cada momento. Nuestras decisiones políticas versan precisamente sobre su determinación concreta.<sup>21</sup>

En cambio, cuando lo que estructura es el interés público, entonces la comunidad política es un escenario o estadio (*arena*) donde los individuos y grupos persiguen intereses privados y tienen también un interés común. El éxito de una política interesa solamente si afecta la satisfacción de las preferencias particulares. El interés común de un grupo existe en la medida en que afecta las preferencias de sus miembros. La justificación de la asociación reside en lograr un marco institucional que los individuos tienen interés en sostener. La expresión política de los bienes que cada uno persigue se entenderá siempre en términos de preferencias e intereses. Todo esto es característico de los estados contemporáneos, que incorporan entonces la aspiración a la neutralidad e imparcialidad con respecto a las pretensiones rivales sobre el bien y los bienes, tratando a estos bienes como expresión de preferencias e intereses.<sup>22</sup>

En un trabajo anterior, MacIntyre hace una reflexión que profundiza más en lo dicho. Y es que los desacuerdos sobre el bien humano son numerosos y fundamentales: se da un divorcio entre reglas por un lado y concepciones del bien humano por otro. Para el pensamiento liberal (que se identifica con la concepción de la comunidad estructurada por el interés público), las instituciones públicas deben ser neutrales entre concepciones rivales del bien humano. La lealtad a una particular concepción del bien es cuestión de elección privada. El acuerdo requerido y el desacuerdo permitido sobre concepciones del bien se caracterizan por su comprensión de la relación entre libertad y razón: la autonomía del individuo racional se ejerce aceptando una de las visiones en

---

<sup>19</sup> A. CRUZ PRADOS, «Republicanismo y democracia liberal: dos conceptos de participación». *Anuario Filosófico*, 36/1, 2003, p. 88.

<sup>20</sup> M. HERRERO, «Bien común y bienes públicos» en AA.VV. *Empresa y Humanismo. 25 años de un imposible hecho realidad*. Pamplona: Instituto Empresa y Humanismo, 2011, pp. 67-69.

<sup>21</sup> A. CRUZ PRADOS, *Filosofía Política*, cit., p. 68.

<sup>22</sup> ACL II, pp. 28-29.

disputa. Por tanto, elaborar, defender y vivir según una particular concepción del bien se restringe a la vida privada, mientras en lo público se debate sobre la obediencia a reglas morales para cada persona racional.<sup>23</sup> De este modo, la privatización del bien asegura no solo que carecemos de reglas morales compartidas adecuadamente determinadas, sino que elementos centrales de carácter moral no pueden llegar a ser objeto de discurso o de indagación sistemática y pública compartida.<sup>24</sup>

Más recientemente, MacIntyre ha insistido en que los desacuerdos morales en nuestras sociedades contemporáneas son irresolubles. La diferencia de tales desacuerdos cuando se daban en sociedades anteriores radica en que quienes ahora toman parte en ellos parecen presuponer la apelación a algún estándar impersonal al que referir los desacuerdos. Pero a la vez son conscientes de manera evidente de que no hay esperanza de que las convicciones de sus oponentes cambien por argumentos racionales, lo que significa que no hay tal estándar.<sup>25</sup>

## 1.2. El modo de entenderse en comunidad

A partir de lo anterior, se comprende en segundo lugar el modo de entenderse en el interior de una comunidad. Para quienes defienden una comunidad estructurada a partir del bien común, el autogobierno de la comunidad se ejercita a través de unas actividades y una participación que es necesaria para que cada ciudadano logre su propio bien. Los fines de la actividad política son entendidos como internos a los fines individuales. El yo se constituye en parte a través de su actividad política y un yo sin tal actividad sería un yo carente, indigente. Hablar de bien común no niega la diferencia entre público y privado sino que ubica tal diferencia en otro lugar, porque el yo es miembro también de comunidades más inmediatas que son independientes y a la vez contribuyen a la comunidad política: el yo individual es más que sus actividades políticas.<sup>26</sup>

En otro lugar, MacIntyre ha insistido en que no es posible buscar el bien de cada uno sin buscar a la vez el bien de los que participan en las relaciones sociales: no se logra una correcta comprensión del propio bien de forma separada e independiente del florecimiento del conjunto de las relaciones sociales. El bien común es una forma de vida social en la que los individuos buscan su florecimiento y, al hacerlo y por hacerlo, favorecen a los demás. Porque el bien común no es la suma de los bienes individuales

---

<sup>23</sup> «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture», cit., p. 346.

<sup>24</sup> «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture», cit., p. 353.

<sup>25</sup> «What More Need to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It». *Analyse & Kritik*, 30, 2008, p. 262.

<sup>26</sup> ACL II, p. 30.

como si fuera un bien constituido por estos. Con todo, el bien particular no queda reducido al bien común, pues existen bienes individuales y de grupo diferentes del bien común.<sup>27</sup>

El fundamento de lo anterior radica en el carácter social del ser humano. Los mejores bienes humanos son bienes comunes y se alcanzan en común.<sup>28</sup> No por nada, la antropología social y cultural de las últimas décadas ha mostrado que no es posible alcanzar de ningún modo el sentido de la conducta humana al margen de la presencia en dicha conducta del carácter social, de la índole coexistencial, del ser en relación y en comunidad.<sup>29</sup> Y en otro orden, cabe mencionar la conocida negación de la posibilidad de un lenguaje privado que lleva a cabo Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*.<sup>30</sup> De la misma forma se sigue que hablar un lenguaje es una práctica social siempre y cuando el uso de un lenguaje muestre entonces la imposibilidad siquiera de un pensamiento privado. Si toda frase dicha en serio es ella misma social, parece clara la inconsistencia performativa de quien afirmara que la sociabilidad no es un bien humano.<sup>31</sup>

Lo anterior explica también la fuerte conexión entre bien común y las variantes del realismo epistemológico. La crítica moderna al sentido clásico de lo político tiene presupuestos nominalistas.<sup>32</sup> Y es que si no existe lo universal, no puede haber tampoco fin común universal compartido. Lo común no es un fin del que se pueda participar. Lo único que se puede hacer con los individuales es sumarlos en razón de algunas características comunes que no refieren a su modo de ser.

En cambio, para la visión clásica, que el ser humano es un animal político significa que la comunidad política es condición y forma del modo de vivir humano, que la humanidad del ser humano consiste en su politización. Por eso, el ordenamiento de la vida humana al bien común es lo que diferencia al ser humano: la capacidad de descon- siderarse a sí mismo en favor de lo otro es lo propiamente humano y es de donde brota

---

<sup>27</sup> *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (1999). Traducción de Beatriz Martínez de Murguía. Barcelona: Paidós, 2001, pp. 128-132.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094a25-b10. TOMAS DE AQUINO *In I Ethicam*, nn. 30 y 31. Al respecto es muy completo, L. J. ELDERS, «La doctrina del bien común según Santo Tomás de Aquino». *Intus-Legere*, 19/2, 2006, pp. 51-62.

<sup>29</sup> En este sentido pueden traerse a colación los estudios ya clásicos de A. GEHLEN (*Der Mensch* (7ª ed.). Frankfurt: Athenoum, 1962), C. GEERTZ (*The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973), P. L. BERGER & T. LUCKMANN (*The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday & Company, 1967) o G. BATESON (*Steps to an Ecology of Mind*. Scranton, Pennsylvania: Chandler, 1972).

<sup>30</sup> L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations* (German-English parallel text), ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees, tr. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953, I, §§ 243-265 especialmente.

<sup>31</sup> Al respecto, me he ocupado en «Acerca del valor del carácter social del ser humano. Una argumentación desde la evidencia y la inconsistencia pragmática». *Persona y Derecho* 37/2, 1997, pp. 219-235.

<sup>32</sup> J. L. MUÑOZ DE BAENA SIMÓN, *La abstracción del mundo. Sobre el mal autoinmune de la juridicidad moderna*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018, especialmente capítulos I y II.

la perfección última de su carácter de persona.<sup>33</sup> Dicho de otro modo, la comunicabilidad es la razón humana de la perfección del bien: el bien común tiene razón de superabundancia y es eminentemente difusivo en tanto que es más comunicable, se extiende más al singular que el bien singular. Y es, por eso mismo, el mayor bien del singular. Porque se es más perfecto, en definitiva, cuando el apetito humano se aleja más de lo singular.<sup>34</sup> A mi entender, todo lo anterior supone ya una antropología filosófica fuerte, que no es el caso de desarrollar acá pero que se intuye de lo dicho.

Así, la dignidad humana no descansa en desvincular al ser humano de lo social sino en perfeccionar la condición social. El ser humano participa personalmente del bien común, de manera activa e intencional. Se piensa así la dignidad desde la condición social del ser humano, no en contraposición. Se trata de perfeccionar su ordenación social, no de limitarla ni de absorberla.<sup>35</sup>

Para quienes sostienen una comunidad política estructurada a partir de la idea de interés público, el Estado es una agencia o grupo de agencias externo a ellos y a sus intereses privados. Incluso si ocupan papeles políticos, tal cuestión no constituye su identidad moral ni política. Por lo anterior, hablar de bien común no solamente es metafísico sino peligroso.<sup>36</sup> En efecto, el grado de identificación de un individuo moderno con la comunidad en que vive es condicional. Solo en la medida en que satisfaga las condiciones prescritas por su particular concepción de los derechos, habrá una buena razón para identificarse. Lealtad familiar y patriotismo se ponen en cuestión.<sup>37</sup>

### 1.3. El tipo de razonamiento práctico

La tercera diferencia tiene que ver con el tipo de razonamiento práctico que es propio de cada comprensión de la comunidad. Como había señalado en un trabajo anterior, el desacuerdo fundamental sobre la naturaleza del bien que se da entre ambas concepciones de la comunidad no es solo teórico sino esencialmente práctico. Son concepciones rivales de la racionalidad práctica, de las relaciones de los seres humanos con el bien de sus acciones, de las reglas y virtudes prácticamente encarnadas que son específicas a cada concepción rival del bien. Esas concepciones solo se confrontan decisivamente cuando se presentan tomando cuerpo en comunidades particulares. Es parte de la vida de familias, escuelas, hospitales, parroquias, vecindarios, lugares de trabajo; donde toma forma reconocible una particular concepción del bien. La indeter-

---

<sup>33</sup> M. HERRERO, *op.cit.*, p. 69.

<sup>34</sup> Ch. DE KONINCK, «El bien común y su primacía». *Verbo*, 501-502, 2012, pp. 132-134.

<sup>35</sup> A. CRUZ PRADOS, *Filosofía Política*, cit., p. 66.

<sup>36</sup> ACL II, p. 30.

<sup>37</sup> «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights». *Listening: Journal of Religion and Culture*, 26, 1991, p. 105.

minación y empobrecimiento de la concepción basada en el interés público se ejemplifica en la propia realidad social.<sup>38</sup>

En el caso de las estructuradas en torno al bien común, la pregunta nuclear es qué es mejor para mí en cuanto miembro de tal comunidad en esta situación particular. La pregunta política entonces es qué lugar ocupa el bien de cada una de las actividades del individuo en la vida de la comunidad política. Por eso, la pregunta por mi bien en determinada actividad, no puede divergir de la pregunta por mi bien en cuanto miembro de la comunidad política. La pregunta no es tanto qué es lo mejor para mí, ni siquiera qué debo hacer, sino qué debemos hacer. Porque se trata de un razonamiento en común (en ocasiones explícitamente juntos) donde la conclusión puede suponer acciones diferentes pero coordinadas.<sup>39</sup>

Para la visión aristotélica, de su carácter de fin último se sigue la primacía del bien común sobre el bien privado. No porque lo anule sino porque lo orienta. El bien común es plural e inclusivo. Se mide más bien por la riqueza y calidad de los bienes compartidos, las actividades y la facilidad para participar de tales bienes. El bien común integra y ordena la pluralidad de bienes. Como tales, los fines últimos son aquellos que no se pueden querer como medios sin que por ello desaparezcan en su realidad. Lo que perseguimos como fin último, por su eminencia, relativiza todos los demás deseos: es un horizonte trascendental sin el cual los fines de nuestras acciones serían inconmensurables entre sí y no podrían ponerse en relación unos con otros. Son fines queridos por sí mismos y que deben estar presentes en cada acción porque todas deben participar de ellos.<sup>40</sup>

La primacía del bien común descansa así no en comprender el bien singular de todos los singulares sino en que es comunicable a otros particulares. El bien común no es el bien de la colectividad tomada como una singularidad. El bien común es el bien de los particulares porque si no, no sería común. Dicho de otro modo, el bien común no es un bien ajeno.<sup>41</sup> Por eso, bien común y bien individual no se oponen sino que se complementan, se requieren. Las relaciones de reciprocidad, necesarias para el florecimiento individual, son el ámbito propio del florecimiento humano, que solo es posible si los demás hacen del florecimiento ajeno parte de su propio florecimiento. Por eso el bien individual solo se forma en el bien común y a través del bien común. El bien común no es suma ni cantidad sino confluencia de florecimientos individuales.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture», cit., pp. 355-356.

<sup>39</sup> ACL II, pp. 31-32.

<sup>40</sup> M. HERRERO, *op. cit.*, pp. 69-71.

<sup>41</sup> CH. DE KONINCK, *op. cit.*, pp. 132-133.

<sup>42</sup> D. LORENZO IZQUIERDO, *Comunitarismo contra individualismo. Una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Cizur Menor: Aranzadi-Thomson, 2007, pp. 201-211.

En un trabajo previo, MacIntyre se pregunta cuáles son las creencias sustantivas, es decir, materiales, que debemos sostener si pretendemos ser agentes racionales prácticos e involucrarnos en genuinos debates racionales. A su juicio, que habitamos un género de comunidad en la que los participantes rivales del debate pueden ser tratados *prima facie* como dignos de confianza. Tal creencia se refuerza por la aceptación de una comunidad de normas sancionadoras. Con todo, una creencia compartida de este tipo, aunque necesaria, no es suficiente. Hace falta la pertenencia a una comunidad que comparta lealtad a alguna concepción total tolerablemente específica del bien humano último. Solo a la luz de tal entendimiento compartido los diferentes tipos de actividad e institución (cada uno con su bien o sus bienes subordinados) puede ordenarse en los términos del bien último. Existe así un estándar independiente de los deseos individuales o de los intereses de grupo.<sup>43</sup>

En el ámbito recién señalado la justicia es dar reconocimiento debido y retribución a cada persona o institución según su contribución a la vida completa de la comunidad. Así se expresa en normas que gobiernan formas de relación humana, que especifican lo que cada participante en la relación le debe a otros. Pero la investigación racional sobre la justicia depende del acuerdo previo sobre la naturaleza del bien y más fundamentalmente en las creencias básicas que definen y comprenden tal bien. En definitiva la suma de la creencia en ser dignos de confianza más las creencias compartidas sobre el bien.<sup>44</sup>

En sociedades estructuradas por el interés público, el razonamiento práctico pretende responder a cuatro preguntas. (1) ¿Cómo deben, individuos y grupos, contribuir al sostenimiento de instituciones gubernamentales? (2) ¿Qué beneficios deben obtener, individuos y grupos, de la acción del gobierno? (3) ¿Qué garantías institucionales debe haber para asegurar los intereses, individuales y de grupo, de la interferencia del gobierno o de otro grupo? (4) ¿Cómo evitar que el gobierno sirva a intereses individuales o de grupo? Las respuestas parten de un esquema donde utilidad y derechos son centrales. Los actores se comprenden como maximizadores de utilidades en competición entre sí en un ambiente estable con expectativas racionales. Se institucionaliza la competición y el conflicto, aunque la manera de razonar será mediante la apelación a estándares impersonales e imparciales.<sup>45</sup>

MacIntyre sostiene además que en la sociedad presente el razonamiento práctico presenta importantes restricciones de tiempo y se enmarca en la enorme multiplicidad y heterogeneidad de las respuestas ajenas. Ante esta complejidad la decisión sólo es posible si se reduce todo a un grupo de reglas y generalizaciones breves y simplifica-

<sup>43</sup> «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights», cit., p. 99.

<sup>44</sup> «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights», cit., p. 100.

<sup>45</sup> ACL II, pp. 33-34.

das.<sup>46</sup> Tales reglas abrevian y presuponen lo que es o se cree que es como conocimiento del rango de acuerdos sobre utilidad, derechos, contrato, en un contexto particular. Y en cada situación las reglas y generalizaciones son específicas al contexto. Por lo anterior, todo razonamiento práctico de este género es razonamiento en algún tipo particular de contexto, donde la especificidad está en las premisas de las que se parte.<sup>47</sup>

Tiempo atrás MacIntyre había señalado que en sociedades donde la moralidad se define independientemente del bien, la relación entre las diferentes reglas morales desaparece y el resultado es que las cuestiones morales se presentan como un paquete de problemas separados, aislados e irresolubles.<sup>48</sup> En nuestras sociedades presentes, estructuradas a partir del interés general, respondemos a cada problema moral y social de manera fragmentada. Nunca la respuesta está informada por una concepción del tipo de comunidad que queremos y que reconozca la contribución peculiar de cada grupo social a la vida de la comunidad.<sup>49</sup> Ahora bien, esta compartimentación es solo una señal de algo más profundo, como es un yo dividido. Porque nuestras comunidades contemporáneas se mueven entre dos realidades. En unos roles se nos pide que pensemos y actuemos como individuos *qua* individuos, con los propios deseos, preferencias, principios, cálculos, elecciones que rigen el obrar. Todos estos son propios de la vida económica, donde uno es competidor o consumidor. Y también de la vida política donde uno es candidato, elector, detentador de un cargo público o simple espectador. Al mismo tiempo, hay otras funciones y relaciones donde uno se dirige a los bienes comunes de familia, vecindario, lugar de trabajo; donde la pregunta es por cómo trabajamos juntos y cómo somos capaces de lograr nuestros bienes comunes y compartidos. Los individuos son extraños para sí mismos, el yo contemporáneo es un yo dividido.<sup>50</sup>

#### 1.4. Los problemas más característicos

En cuarto lugar, se plantea cuáles son los problemas más característicos de cada uno de los modelos. Las sociedades organizadas por el modelo del bien común tienen un problema endémico: siempre es objeto de debate cuál es el bien común aquí y ahora para esta determinada comunidad política. Es necesario un debate articulado y existen desacuerdos que son en ocasiones disruptivos. Por otro lado cabe siempre el riesgo de identificar el bien común con el bien particular de quien gobierna y su imposición.<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> ACL III, pp. 59-61.

<sup>47</sup> ACL III, p. 66.

<sup>48</sup> «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture», cit., p. 354.

<sup>49</sup> «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights», cit., p. 107.

<sup>50</sup> «What More Need to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It», cit., pp. 266-267.

<sup>51</sup> ACL II, p. 35.

En el caso de las comunidades articuladas por el interés público, hay que señalar que sostenerlo tiene un coste, lo que lleva a preguntarse cómo se distribuye el coste y cómo se justifica tal distribución.<sup>52</sup> Además, por lo visto, al tratar cómo es el razonamiento práctico al interior de tal comunidad, se puede esperar que cada uno se pregunte si no podrá acceder a los beneficios que el interés público sostiene pero sin los actos de contribuir a ellos. Se trata de lo que denomina el problema del *free-rider*. Este problema puede surgir en las sociedades estructuradas por el bien común, pero se tratará precisamente de quienes no razonan conforme al bien común y por tanto a su propio bien; mientras que el *free-rider* razona según el esquema del interés público.<sup>53</sup>

Por otro lado, MacIntyre señala que en tales comunidades se parte de una variedad de filosofías políticas rivales que no se ponen de acuerdo ni siquiera en los propios términos del debate, porque cada uno usa los suyos aunque se presente como razonamiento según estándares imparciales. Y al mismo tiempo se excluye a quien niegue la racionalidad supuesta del marco de juego.<sup>54</sup>

Con anterioridad MacIntyre había desarrollado este problema. A su juicio, la concepción de los derechos característicamente invocada por quienes se ven envueltos en un conflicto de derechos, y los procedimientos retóricos empleados para avanzar en las propias pretensiones de derechos que toman cuerpo en tal concepción, son tales que invocarlos o emplearlos supone verse inmerso en un error. El idioma dominante y la retórica imperante de los derechos no pueden servir genuinamente a propósitos racionales y es mejor evitarlos. Porque para un debate racional sobre aplicación de la moral o de conceptos valorativos es necesario un estándar independiente de deseos, preferencias y voluntades de las partes contendientes al que apelar, y que pueda mostrar por qué las razones de un punto de vista son superiores al otro. Si falta tal estándar, nada diferencia a un supuesto debate racional o valorativo del mero choque de deseos, preferencias y voluntades. En ausencia de dicho estándar no habrá forma de valorar aquellas razones que uno se da a sí mismo para juzgar y obrar de modo particular.<sup>55</sup>

Aún más, cada vez más asuntos entran en el terreno de lo discutible, se refuerza, a la vez, la tendencia a apelaciones a principios como deseos, preferencias y voluntades, y se hace necesario defenderse de la posibilidad de ser instrumento de tales deseos, preferencias y voluntades ajenas.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> ACL II, p. 29.

<sup>53</sup> ACL II, pp. 34-35.

<sup>54</sup> ACL II, p. 46.

<sup>55</sup> «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights», cit., pp. 96-97.

<sup>56</sup> «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights», cit., pp. 100-101.

Por último, también ha señalado la dificultad de las sociedades estructuradas por el interés público en justificar la lealtad necesaria para que tal sociedad florezca, toda vez que se parte de un concepto individualista y minimalista de bien común.<sup>57</sup> En efecto, en los estados contemporáneos, la lealtad de grupos heterogéneos puede retener acuerdos temporales cuando la carencia de tales acuerdos supone pagar un precio demasiado alto. Para eso, quienes gobiernan tienen que adoptar diferentes e incompatibles posiciones: unas veces en nombre de consideraciones de mercado, otras no; unas veces aceptando la responsabilidad por un aspecto de la vida social, otras no; unas veces por la tradición, otras por la modernización. Para eso hace falta una bolsa de valores variados de los que echar mano de uno *ad hoc* para cada situación. Ante el conflicto no hay un orden de principios al que apelar sino solo el resultado de coaliciones de interés y de poder determinadas por las élites.<sup>58</sup>

### 1.5. El género de participación

En quinto lugar, se puede hacer referencia al género de participación que es requerido por cada uno de los tipos de comunidad. Las sociedades articuladas en función del bien común requieren un consenso político grande y compartido sobre los bienes en general y sobre el bien común específicamente. Aunque pueda haber desacuerdo y debate, al menos se comparte el tipo de actividad que comparte acuerdo y desacuerdo. Lo anterior exige sociedades de tamaño pequeño.<sup>59</sup> Puede añadirse también que el grado de involucramiento necesario suponga también una mayor visibilidad de la realidad política.<sup>60</sup>

Con todo, en un trabajo posterior ha señalado que, aunque una sociedad política informada por la noción de bien común requiere un alto grado de cultura compartida, sin embargo, es muy diferente a aquellas cuyos lazos esenciales son los de una tradición cultural compartida. Dicho de otro modo, una *polis* no es un *Volk*. La primera solo se da si se comparte al menos una lengua, modos formales e informales de deliberación y un amplio grado de comprensión común de prácticas e instituciones. Esto deriva generalmente de una tradición cultural común, pero sirve siempre a los fines de una comunidad en la que los individuos son capaces de cuestionar, a través de la deliberación común, lo que se da por supuesto hasta el momento por la costumbre y la tradición sobre su bien y el bien de la comunidad. Una polis es una comunidad, potencial o actual, de autoescrutinio, de indagación racional. Los lazos

<sup>57</sup> «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., p. 242.

<sup>58</sup> «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., p. 245.

<sup>59</sup> ACL II, p. 36.

<sup>60</sup> ACL II, p. 41.

del *Volk* son pre y no racionales.<sup>61</sup> Por eso mismo, el *Volk* no logra una lealtad política justificada.<sup>62</sup>

Participación es un concepto clave para comprender que hablar de ser humano y sociedad, bien individual y bien común, no es hablar de dos sujetos o dos bienes realmente separables, externos y ajenos uno del otro. Bien común, perfección de la sociedad, es objeto de una praxis común, respecto de la cual las acciones singulares son la articulación concreta de dicha praxis y la participación de éstas en el bien común. Estas acciones son por eso las más propias y perfectas de las personas singulares. En el totalitarismo el bien total es externo e instrumentaliza al ser humano. En el individualismo no hay bien común y el individuo instrumentaliza la sociedad como algo externo a él.<sup>63</sup>

Por lo anterior se comprende el sentido del principio de representación en el liberalismo contemporáneo. A mi juicio, al menos en un nivel teórico la crisis de la representación política aparece casi con el mismo concepto. Son conocidos los juicios negativos que formula Rousseau sobre la representación política, fuertemente contrapuesta precisamente a la idea de soberanía política.<sup>64</sup> Sin embargo, pocas décadas después, Constant, aun aceptando que el principio de representación es la negación de la soberanía,<sup>65</sup> afirma que esto es solamente el indicio del cambio de nuestro concepto de libertad, asunto que da título a su célebre conferencia.<sup>66</sup> Ahora la libertad es el disfrute de la vida privada, lo que requiere que otros defiendan nuestros intereses públicos, que parecieran ser menos importantes que los privados.<sup>67</sup> A partir de él, no hay en la tradición liberal ninguna referencia negativa al principio de representación, de modo que es un lugar común asumido a la necesidad de sacrificar una parte de la libertad para conservar otra. Ahora bien, si para esa misma tradición liberal la libertad es solamente la independencia del sujeto, la autonomía del individuo humano,<sup>68</sup> queda sin explicar por qué es más importante nuestra autodeterminación en lo privado que en lo público. Es decir,

---

<sup>61</sup> «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., p. 241.

<sup>62</sup> «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., p. 244.

<sup>63</sup> A. CRUZ PRADOS, *Filosofía Política*, cit., p. 65.

<sup>64</sup> J. J. ROUSSEAU, *Du Contract Social* (1762). En *Oeuvres Complètes* III, B. Gagnebin & M. Raymond(eds.). Paris: Gallimard, 1964. Se emplea la traducción castellana (que añade un estudio preliminar) de M. J. Villaverde (1988), *El contrato social o Principios de Derecho político*. Madrid: Tecnos, pp. 94-96.

<sup>65</sup> B. CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819). Empleo la traducción castellana (que contiene estudio preliminar y notas) de M. L. Sánchez Mejía (1989), «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos» (Conferencia pronunciada en el Ateneo de París, Febrero de 1819) en *Escritos Políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, p. 261.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>68</sup> Por ejemplo, puede verse J. LOCKE, *The Second Treatise of Civil Government* (1689), VI, 57. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. También en otros lugares de la misma obra como VI, 63; IV, 22; II, 6, etc.

no sabemos por qué unas libertades gozan de una relevancia mayor hasta el extremo de tener que sacrificar las demás.<sup>69</sup>

En cambio, para la visión de MacIntyre, la libertad es consecuencia y fruto de la ley porque la ley genera dominio político y no despótico, ya que es expresión y medida de una voluntad común que tiene por objeto un bien común. Por eso, no hay alteridad de voluntades ni de bienes queridos. Así como lo político no es algo posterior e instrumental a la condición humana, la ley no es posterior a la libertad para reducirla y a la vez asegurar lo que quede de ella. Ser libre es ser capaz de dar a nuestros actos un motivo que consista en un bien supraindividual, es trascender la individualidad del sometido a un poder despótico. En este sentido, la libertad privada sirve a la libertad política porque da al sujeto la autonomía y suficiencia personal necesaria que aporta independencia de juicio. La participación o libertad política tiene valor intrínseco porque es el género de vida y actividad donde el ser humano encuentra y desarrolla lo más valioso de sí: una plenitud que posee una medida pública y de índole política.<sup>70</sup>

Por el contrario, las comunidades organizadas en función del interés público presuponen que la participación amplia es imposible y que no existe confianza en los demás. El diseño institucional es de distribución de costes y beneficios, asegurar la confianza y la predictibilidad con independencia de la confianza personal. Las comunidades pequeñas se tratan como unidades que sirven a la unidad mayor. Además, ahora el conocimiento social es muy especializado<sup>71</sup> y el involucramiento es menor, lo que genera una política más opaca hasta el extremo de haber creado el concepto mismo de razón de estado donde resulta moralmente buena la actuación de actores públicos que privadamente sería rechazable.<sup>72</sup>

## 1.6. El modo de entender las virtudes

En la tercera de las conferencias, MacIntyre desarrolla algunas diferencias más que se pueden añadir a las mencionadas. En sexto lugar hay que referirse al distinto modo de entender las virtudes. Para el modelo de comunidad estructurada en bienes comunes, es decir, para el modo aristotélico tomista de entender las virtudes, estas son medios para lograr fines, es decir para alcanzar bienes, el bien común o el bien sin más. Pero al mismo tiempo son partes constitutivas de los fines a los que sirven y son valiosas por sí mismas. En la perspectiva de las sociedades modernas, estructuradas

---

<sup>69</sup> Me he ocupado con más detalle en *En los márgenes del Derecho y el Poder*. Valencia: Tirant, 2019, especialmente en el capítulo I.

<sup>70</sup> A. CRUZ PRADOS, «Republicanism and liberal democracy», cit., pp. 91-101.

<sup>71</sup> ACL II, p. 37.

<sup>72</sup> ACL II, p. 41.

por el interés público, las virtudes son en realidad habilidades (*skills*) que sirven siempre a un fin y se valoran solamente como medios, es decir, son valorativamente neutrales.<sup>73</sup>

Además, para el modelo aristotélico la virtud pertenece a la persona y no a la función.<sup>74</sup> Por eso, la respuesta a qué vicios y virtudes tiene una persona es la misma a cómo esa persona ordena los bienes en sus actividades diarias. Es decir, se juzga, política y moralmente, las virtudes de uno como persona. Por eso, la vida familiar y de amistad se distingue de la vida política pero no es irrelevante. Y la educación moral se convierte en tarea de toda la comunidad.<sup>75</sup> Para el sentido moderno, la virtud lo es para la función más que para la persona y se adscribe a la persona en cuanto *player*.<sup>76</sup> Por eso, las habilidades son siempre específicas a cada contexto y el individuo debe reconocerlas en el área de su vida como tal o cual papel o función.<sup>77</sup> En cierto sentido la única habilidad que sirve para todo es la adaptabilidad para la eficacia y por eso no importa qué otras habilidades exhiba uno en otros contextos.<sup>78</sup>

El virtuoso es aquel bien dispuesto al bien común. El progreso moral consiste en amarse como miembro de una comunidad y apetecer el bien común de esta misma. La relación de una realidad con el bien común de la comunidad política es la medida o conformidad de tal realidad con la perfección del ser humano.<sup>79</sup>

La participación política es el género de vida que nos conduce a una plenitud que se encuentra encarnada en la práctica excelente de las actividades de la vida política. Por eso se buscan las virtudes políticas. La plenitud estaría a merced de la comunidad política. No son habilidades técnicas para instrumentalizar lo político para lo particular. La comunidad política proporciona una identidad que es la determinación práctica más completa y fecunda de la genérica identidad humana. Perfección es práctica de una identidad práctica, por lo que se valora la participación por motivos éticos, es decir, por el perfeccionamiento moral que posibilita.<sup>80</sup>

Por lo anterior, para la perspectiva aristotélico-tomista, las virtudes en determinados contextos pueden ser ineficaces, al menos para los estándares modernos de eficacia.

---

<sup>73</sup> ACL III, p. 71.

<sup>74</sup> ACL III, p. 71.

<sup>75</sup> ACL III, p. 74.

<sup>76</sup> ACL III, p. 71.

<sup>77</sup> ACL III, pp. 69-70.

<sup>78</sup> ACL III, p. 71.

<sup>79</sup> A. CRUZ PRADOS, *Filosofía Política*, cit., pp. 50-52.

<sup>80</sup> A. CRUZ PRADOS, «Republicanism and liberal democracy», cit., pp. 101-103.

## 2. Utopía y realidad del bien común

Las anteriores diferencias indican ya cuál es el modelo que MacIntyre sostiene. Con todo, su defensa pasa todavía por dos aspectos más. En primer lugar, mostrar el carácter no utópico del modelo basado en el bien común. En segundo lugar, señalar las críticas al modelo basado en el interés público.

En efecto, la principal crítica que se puede hacer al planteamiento de MacIntyre es que pensar en una comunidad política aristotélica es irreal y utópico porque las estructuras de la sociedad moderna excluyen la posibilidad de comunidades y políticas locales. Responde que la ética y la política aristotélica proveen de base racional para un modo distintivo y reiterado de actividad social, que se puede ejemplificar en prácticas pasadas y presentes y que son reflexivas y están articuladas por el bien común.<sup>81</sup> Hay experiencias de prácticas donde los participantes descubren razones para obrar que son reconocibles como buenas razones por quienes reconocen los bienes. Así, al compartir tales bienes y fines se ven envueltos en un tipo diferente de relación social. Al regenerar así una práctica, se crean organizaciones cooperativas que son una forma nueva de comunidad y los individuos deben plantearse y responder qué lugar ocupan tales bienes y fines en sus vidas. Se recrea una comunidad local y aparece un acuerdo significativo en dónde está la dirección del bien común, en el reconocimiento de las mismas cualidades intelectuales y morales como virtudes, y en la lealtad compartida a unas normas morales categóricas. En el fondo hay una tendencia ineliminable en todo orden social y cultural a alcanzar modos de autocomprensión aristotélicos.<sup>82</sup>

MacIntyre ha tratado de ser algo más propositivo en un trabajo posterior donde se pregunta bajo qué condiciones es posible una sociedad en la que los individuos aprendan sobre sus bienes individuales y comunes, de modo que las preguntas sobre la justificación de la autoridad se respondan a través del debate y de la indagación racional. La respuesta a este interrogante aparece en muchos otros lugares de su obra. En efecto, se trata ante todo de una vida política (i) donde se reconozca la obediencia a la ley natural; (ii) donde la autoridad del derecho positivo derive de la ley natural y sea reconocida por la gente común; y (iii) esa misma gente comprenda que veracidad, respeto, paciencia, cuidado y mantenimiento de las promesas son requeridas para alcanzar a conocer lo necesario sobre el bien. Lo anterior requiere de las cuatro virtudes cardinales y se trata de una comprensión compartida de bienes, reglas y virtudes.<sup>83</sup>

Se da en contextos locales que la política contemporánea excluye. Se trataría de comunidades de pequeña escala, autosuficientes frente a las incursiones del Estado y del Mercado. Tales comunidades rehúsan la compartimentación porque comparten visio-

---

<sup>81</sup> ACL III, p. 54.

<sup>82</sup> ACL III, pp. 55-57.

<sup>83</sup> «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., p. 247.

nes de lo virtuoso. Por eso, defienden la integridad frente a la adaptabilidad característica de la modernidad presente.<sup>84</sup>

Es en este orden de cosas donde, como en otras ocasiones, MacIntyre afirma no ser comunitarista. A su juicio, el comunitarismo no es un rechazo del liberalismo sino solo un diagnóstico de algunas de sus debilidades, al punto de que hay versiones liberales y comunitaristas que se complementan y no se contradicen. La comprensión comunitarista del bien común no es la que él ha descrito, aunque solo sea porque el bien común y el bien individual se eluden en el planteamiento comunitarista.<sup>85</sup>

Frente a esto, es cierto que las agencias corporativas, públicas y privadas, del mundo presente marginalizan este tipo de prácticas, al menos de dos modos. Por un lado, la división del trabajo por la que cada uno realiza unas instrucciones específicas a una fase de la operación dejando a otros administrar el conjunto.<sup>86</sup> Años más tarde ha insistido en el problema de las élites y en la carencia de lugares en las sociedades políticas contemporáneas para el debate racional y la deliberación abiertos a todos en sus vidas diarias. Esto es la contraparte de la restricción del debate político a una élite privilegiada, que hace que el ciudadano común rara vez sea otra cosa que un espectador político.<sup>87</sup> Por otro lado, el éxito en las sociedades modernas se mide primariamente y a veces solo por la obtención de bienes externos a las prácticas (dinero, poder, status, reputación) y cuando los bienes externos se constituyen en fines de las actividades, estas dejan de ser prácticas en sentido aristotélico.<sup>88</sup>

Y es aquí donde aparecen las críticas más directas al modelo de sociedad propio de la modernidad. En efecto, en este se separa lo que cada uno toma por su fin individual y los fines de las prácticas en que uno participa. De esta forma todo bien se entiende en términos de bien de un particular individual, y bien es aquello que alguien valora como tal. Así, un idioma de preferencias e intereses no se entiende en términos de bienes compartidos sino de preferencias e intereses individuales y de grupo que a veces coinciden y a veces entran en conflicto.<sup>89</sup> Los derechos son ahora áreas exentas de intervención ajena. Los derechos se conectan cada vez más con los individuos *qua* individuos, concebidos tales individuos al margen de su rol social o de sus relaciones sociales. La multiplicación de pretensiones de derechos no sorprende si se reconoce la ausencia de

<sup>84</sup> «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., pp.248-249.

<sup>85</sup> «Philosophy, Politics and the Common Good», cit., p. 244 y p. 246.

<sup>86</sup> ACL III, p. 54.

<sup>87</sup> «What More Need to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It», cit., p. 263.

<sup>88</sup> ACL III, p. 54.

<sup>89</sup> ACL III, p. 55.

cualquier forma compartida de justificación racional y de cualquier criterio compartido para identificar los derechos y su contenido.<sup>90</sup>

Por eso, parece como si las posibilidades de la modernidad política solo se alcanzan si se rompen los lazos con la propia comunidad local. Esta tiene que resistir la posibilidad de ser asimilada a la política y la economía del moderno estado nación. Los problemas del mismo son simplemente enunciados pero se deducen de la caracterización del modelo de comunidad articulado desde el interés público: la profesionalización de lo político reducido a un asunto de élites, donde las masas quedan como clientes, votantes u objetos del *management* legislativo y administrador, quien a su vez establece las alternativas políticas posibles.<sup>91</sup> La relación con los gobernados se rige por las reglas de la relación de una multinacional con los consumidores. El Estado desarrolla un tipo de acción política antagonista de la local y autosuficiente. Al mismo tiempo, necesita recursos que solo logra precisamente de las agencias gubernamentales y de las empresas. Frente a esto, una comunidad local requiere de resiliencia, inclinación a aprender de la propia historia, generosidad hacia los extraños y sabiduría práctica (o prudencia). El estado moderno se rige, en cambio, por la ambición, la movilidad social y geográfica, la desigualdad económica, el avance tecnológico.<sup>92</sup> Para Perreau-Saussine, según la visión de MacIntyre, el liberalismo reduce la libertad a libertad negativa, sin avisar que la razón práctica se nutre del bien que ella descubre en un contexto social.<sup>93</sup> Para MacIntyre, el liberalismo se caracteriza por considerar que la moralidad es una opción privada en la que no hay objetivos materiales sino solamente formales y donde el derecho sirve para asegurar esa libertad.<sup>94</sup>

Como se ha dicho con agudeza, la distinción entre público y privado no se refiere al fin de la acción sino al ámbito de distribución de las consecuencias de las acciones. Público es cuando los bienes que se generan afectan a muchos; privado, cuando afectan a uno o a un grupo menor. En este punto la distinción será siempre aproximada. Pero lo público no se identifica con el Estado moderno. Los particulares y las asociaciones generan bienes públicos. Hasta el contractualismo moderno, la sociabilidad como se vio es un hecho que trasciende la pertenencia a una sociedad concreta. Ahora, en cambio, el estado es el actor principal de logro de paz, seguridad y bienestar, entendidos como bienes públicos y de donde nacen las políticas sociales. Todo esto genera una dialéctica entre público y privado que no se da en el modelo que defiende MacIntyre.

---

<sup>90</sup> «Community, Law and the Idiom and Rhetoric of Rights», cit., p. 102 y p. 104.

<sup>91</sup> ACL III, p. 76.

<sup>92</sup> ACL III, pp. 77-78.

<sup>93</sup> E. PERREAU-SAUSSINE, *op. cit.*, pp. 59-69.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 90-95.

Ahora lo público se califica por el sujeto que lo produce y no por el alcance de la distribución. Se excluye al particular de la participación en lo público, lo cual es falso.<sup>95</sup>

Por su parte, la llamada economía de mercado y sus efectos impiden las relaciones sociales necesarias. Las reglas que impone esta economía impiden a unos el trabajo, condena parte de la fuerza laboral de las sociedades menos desarrolladas y genera sociedades según intereses competitivos y antagonistas.<sup>96</sup> En los trabajos más recientes ha insistido de nuevo en los problemas de la desigualdad económica. En efecto, al problema de la profesionalización de lo político se une la desigualdad de acceso y de influencia sobre los que toman las decisiones políticas. Tales desigualdades tienen sus raíces en las que hay respecto a los bienes y al poder económico. Incluso la educación prepara para aceptar una sociedad de desigualdades y no para la deliberación racional compartida sobre la vida y los bienes en común.<sup>97</sup> Conforme crece la desigualdad el sentido de la inversión se dirige precisamente a maximizar la riqueza y el ingreso de una minoría cada vez menor. La desigualdad es efecto de la necesidad de maximizar el beneficio que empuja a las corporaciones públicas y privadas y a las agencias públicas a tratar a la población como fuerza de trabajo para ser empleada, desempleada o retirada antes o después. Es un tipo de economía que es enemiga y destructiva de una gran cantidad de proyectos vitales a través de los cuales los individuos y grupos buscan bienes individuales y comunes y su bien último. Es decir, las relaciones económicas impiden las relaciones necesarias para lograr el bien común.<sup>98</sup>

En cambio, en el modelo que MacIntyre defiende, la austeridad es una virtud política importante. Y es que solo la limitación de los propios deseos hace posible la vida en común. La frugalidad y sobriedad privada es necesaria para no distraerse de lo verdaderamente importante. El cuidado de lo público por todos hace al mismo tiempo que sea menos necesario el enriquecimiento personal. En efecto, este último no es tan perentorio cuanto más se puede esperar de los demás. Con todo, sería un error negar que el liberalismo no tiene también un modelo de excelencia aunque no parezca ser reconocido por la mayoría de sus cultivadores.<sup>99</sup> En realidad, finalmente lo que se pone en juego es precisamente qué modelo de la excelencia humana sostenemos y por qué.<sup>100</sup>

---

<sup>95</sup> M. HERRERO, *op. cit.*, pp. 75-78.

<sup>96</sup> «Philosophy, Politics and the Common Good», *cit.*, pp. 249-250.

<sup>97</sup> «What More Need to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It», *cit.*, p. 263.

<sup>98</sup> «What More Need to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It», *cit.*, pp. 264-265.

<sup>99</sup> Al respecto puede verse C. I. MASSINI, *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, *passim*.

<sup>100</sup> A. CRUZ PRADOS, «Republicanism and democracia liberal», *cit.*, pp. 106-107.

### 3. A modo de conclusión

Nos encontramos, entonces, ante un texto inédito que recoge, a mi juicio, las tesis de MacIntyre sobre el bien común con una forma precisa como no encontramos en sus obras más importantes. En efecto, en ninguna de sus obras mayores, anteriores y posteriores a este texto, se presenta un desarrollo sobre el bien común y el interés público como el de estas conferencias. De ahí su relevancia para comprender las tesis de MacIntyre en un aspecto tan central de la filosofía política.

La noción de bien común que sostiene MacIntyre es rica y profunda y le sirve sobre todo para caracterizar un género de comunidad política por oposición a otro estructurado por la idea de interés público. Igualmente explica el modo de entenderse en comunidad, así como la concepción de la racionalidad práctica que subyace a la misma. De la misma forma, MacIntyre afronta el género de participación y el modo de comprender las virtudes que es requerido por una comunidad estructurada por la idea de bien común. Por último, no deja de lado los problemas que comporta la idea de bien común, en especial la posible acusación del carácter utópico de tal noción.

Pedro RIVAS  
Universidad Austral (Argentina)  
pedro.rivas@udc.es

Article rebut: 21 d'abril de 2020

Article acceptat: 21 de setembre de 2020

# NOTA CRÍTICA

---

## LA ÉTICA Y LO COMÚN. NOTAS SOBRE *LA EXPERIENCIA COMÚN*, DE GIUSEPPE CAPOGRASSI

---

Rafael MARTÍNEZ RIVAS

### Resumen

---

La publicación en España de *La experiencia común*, obra del jurista italiano Giuseppe Capograssi, ofrece la oportunidad de analizar y comentar el trabajo de este filósofo del derecho que, pese a su muerte en 1956, no ha penetrado en la academia hispanohablante hasta la segunda década del siglo XXI. El presente trabajo pretende realizar una exposición de *La experiencia común*, así como una crítica del texto que contribuya a una adecuada recepción de la obra capograssiana, discutiendo los argumentos y los presupuestos de Capograssi y señalando algunos caminos que el citado libro abre a la reflexión ética y moral.

**Palabras clave:** Capograssi, ética, experiencia común, bien, filosofía moral, filosofía del derecho.

Ethics and the common.

Notes on *La experiencia común*, by Giuseppe Capograssi

### Abstract

---

The Spanish publication of *La experiencia común*, a book written by the Italian jurist Giuseppe Capograssi, allows us to analyse and to comment the works of this philosopher of law, who, in spite of his death in 1956, was almost unknown in the Spanish-speaking academy until the second decade of 21th century. The aim of this paper is to expose the contents of *La experiencia común*, and also to make a critique of the text that contributes to a good reception of the capograssian works, discussing the arguments of Capograssi and pointing out his contribution and the new paths the book offers to the moral and ethical thinking.

**Key words:** Capograssi, ethics, common experience, good, moral philosophy, philosophy of law.

La obra del jurista Giuseppe Capograssi (1889-1956), uno de los filósofos del derecho más importantes del *novecento* italiano, ha sido apenas conocida en la academia hispanohablante. Hasta la publicación, en el año 2015, del libro *El individuo sin individualidad* (2015),<sup>1</sup> no se habían traducido al español más que dos textos de este autor, siendo uno de ellos la introducción al libro de Flavio López Oñate titulado *La certeza del derecho* (2007).<sup>2</sup> Esta ausencia ha sido paliada en los últimos años con la publicación de hasta cuatro libros de Capograssi —serie inaugurada con el citado libro sobre el individuo contemporáneo— al que han seguido otras dos obras filosóficas publicadas en Ediciones Encuentro y un cuarto libro que recoge diversos ensayos de filosofía jurídica y social, cuya edición corre a cargo de la profesora Ana Llano y del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (2016).<sup>3</sup> Así pues, la aparición de *La experiencia común*, la obra que aquí se comenta, no ha supuesto la presentación de un autor desconocido para el público hispanohablante, sino un paso más en la intención de dar a conocer el trabajo filosófico-jurídico de este importante jurista.

*La experiencia común* es la traducción española, realizada por la profesora Llano, con prólogo de Miguel García-Baró, del original italiano, titulado *Analisi dell'esperienza comune* y publicado en 1930. Si, como señalan los estudiosos de Capograssi, se divide la obra de este autor en tres etapas, con *La experiencia común* comenzaría el segundo de esos períodos, que ocuparía los trabajos del italiano desde 1930 hasta 1942 y que destacaría, frente al predominio filosófico político de la primera etapa y a la preocupación religiosa y ético jurídica de la tercera, por un «carácter teórico sistemático».<sup>4</sup>

Sea como fuere, el libro de Capograssi parte de la constatación de que, aunque el objetivo de la filosofía «es explicar la vida y devolverle una conciencia clara de sí misma», la impresión que ofrece el pensamiento moderno es que «la meditación filosófica no tiene otra tarea que trazar la línea de separación más nítida e insalvable entre la esfera de la realidad que alcanza la conciencia filosófica y la esfera de la realidad en la que los hombres viven y tienen conciencia de vivir su experiencia vital» (pág. 29). Y es que, para Capograssi, la filosofía moderna considera que su tarea es señalar los presupuestos que operan tras una conciencia ordinaria que enmascara el sistema de prejuicios en el que se vive, o bien asume que la vida es incognoscible y que por tanto solo puede ser sentida. Así, la investigación filosófica prescinde en su labor de la experiencia común, separando la filosofía de la vida y la ética de la moral, en una división que, señala Capograssi, no es de hecho, sino «de derecho: debe ser así» (pág. 30). De este modo, si la

<sup>1</sup> G. CAPOGRASSI, *El individuo sin individualidad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2015.

<sup>2</sup> F. López de Oñate, *La certeza del derecho*. Granada: Editorial Comares, 2007.

<sup>3</sup> G. Capograssi, *La lucha por el individuo común, anónimo y estadístico*. Textos escogidos de Giuseppe Capograssi. Edición de Ana Llano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016.

<sup>4</sup> A. Llano Torres, «A propósito de la edición en español de *Incertezze sull'individuo* de Capograssi». *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* [Italia], Serie V – aprile/giugno, 2015, pp. 215-257.

conciencia no es más que la sombra de lo que sobrepasa al individuo, entonces el individuo mismo ya no es tal, sino solo sombra de algo. Alejado de sus fines y de su actividad, el individuo no crea la historia, sino que vive en la historia del espíritu universal. Tal es, señala Capograssi, la conclusión de la investigación filosófica sobre la vida.

Ahora bien, frente a esta vía de los «doctos» que se dejan por el camino al individuo común,<sup>5</sup> Capograssi opta por una indagación diferente, un análisis fenomenológico de la vida: «¿qué piensa la vida de sí misma? Vida significa la experiencia inmediata, la conciencia práctica y activa del sujeto» (pág. 33). Para Capograssi, el sujeto no está en el mundo para dedicarse al conocimiento, tampoco al conocimiento de sí, sino para ganarse la vida, pero esa actividad práctica de vivir encierra una profunda filosofía que tiene como centro la experiencia —la experiencia, va a decir, «es enteramente sujeto e individuo» (pág. 35)— y que a su vez se concreta y funda en la conciencia y en la voluntad del individuo de recorrer su propio camino. Así, para Capograssi la vida es «el intento de verificar y llevar a su plenitud esa afirmación de la realidad de sí mismo» (pág. 36), y es esta afirmación de la realidad de sí el centro de toda la interpretación capograssiana de la experiencia, siendo la negación la característica fundamental del mal y de la no vida. La experiencia es, entonces, «la demostración profunda y perpetua de que el sujeto, frente al mal, en vez de dejarse abatir y destruir, afirma que no será ahogado, afirma que la vida se salvará» (pág. 37).

Pero si la afirmación está en el centro de la lógica de Capograssi y en el origen de los fenómenos tratados a lo largo del libro (la ética, la ley, la religión), la negación es a su vez la fuente de todo mal y de toda incomprensión, empezando por la incapacidad de comprender la vida por parte del pensamiento moderno que, aceptando la superioridad de la muerte, termina por negar la vida del individuo (pág. 41). La paradoja de Capograssi es que la vida, la «conciencia común», acepta la finitud, pero como la afirmación original de la vida sigue empujando, confía al «Ser infinito el cumplimiento infinito que esa verdad promete» (pág. 44), de manera que Capograssi, kantianamente, interrelaciona la ética y la promesa de una vida eterna.

Fijadas, en el capítulo primero, estas premisas generales de *La experiencia común*, Capograssi desarrolla su concepción de la experiencia a lo largo de seis capítulos, dedicados a la «conciencia» (II), «la vida y la idea de la vida» (III), «la ley ética» (IV), «la acción y el mal» (V), «la experiencia ética como defensa contra el mal» (VI) y «la religión» (VII).

Capograssi parte de la conciencia, que contrapone, de nuevo, a la epistemología moderna, para la cual hay una identidad absoluta entre la mente del individuo y las cosas. Para el jurista italiano, sin embargo, esta identidad absoluta impide el conoci-

---

<sup>5</sup> A. Llano Torres, «Estudio preliminar», en G. Capograssi, *El individuo sin individualidad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2015, pp. 7-38.

miento y el trabajo del conocimiento, que exige, ciertamente, una unidad de principios entre la mente y las cosas, pero también una distancia entre ambas. La lógica de la conciencia es, por tanto, para Capograssi, la de la limitación y la necesidad, la del esfuerzo del sujeto por adaptarse al objeto. Siendo así, «para vivir, el sujeto sale, pues, al campo de la realidad y de la vida a hacer experiencia de todas las cosas con las que se encuentra» (pág. 59), porque la vida es experiencia y esta es el «choque del hombre con la realidad» (pág. 47). Hay, pues, en el inicio, una apertura a lo exterior, a la realidad sobre la que el sujeto se apoya y en la que confía para «partir hacia la vida» (pág. 64). Esta apertura tiene como momento más concreto la relación con los otros, en cuya palabra el sujeto «siente cómo cuentan su propia historia» y en cuyo afecto «siente su propia vida ligada a la del otro» (pág. 67). Es en este reconocimiento del otro y en su estar volcado hacia el mundo como el sujeto se conoce, también, a sí mismo.

En esta necesidad del mundo y de los otros, en este existir en el mundo de la existencia que sobrepasa a la propia existencia, ve Capograssi la pobreza del hombre, una pobreza radical que es «la ley de su vida» (pág. 76) y cuyo signo constitutivo es la muerte, que es también, por tanto, la verdadera ley de la vida del sujeto. Muerte y finitud que son constitutivas de la conciencia del individuo, pero que no aplacan su deseo de infinito y su dolor ante la imperfección de la vida, porque, para Capograssi, la idea de perfección es la que permite al individuo evaluar la distancia que hay entre su vida y lo que su vida manifiesta, tomando conciencia de que las realidades finitas tienen su asiento fuera de sí, en realidades infinitas. Por eso, la idea de Dios es fundamental, según el autor del libro, para la experiencia del sujeto, como liberación de una realidad que, de otra forma, se agotaría en sí misma. Capograssi, por tanto, deduce la idea de Dios no solo de la necesidad de justicia, sino de la ética constituida por una determinada mirada sobre el mundo, en el que las cosas del mundo no coinciden con la mente del individuo, sino que la sobrepasan y exceden. Esto no quiere decir, no obstante, que Capograssi presente a Dios solo como criterio de juicio, sino que la idea de perfección «indica una realidad en la que esa perfección es verdaderamente real y está viva» (pág. 81). La idea de Dios está, pues, en el alma, pero en un estado de deseo que solo se torna consciente al término del itinerario de la acción, «cuando el alma pueda hacer el balance de su propia historia. Entonces se verá que toda esta historia no es posible, ni comprensible, sin esa idea y sin la Presencia Infinita que ella manifiesta» (pág. 84).

Una vez presentada la forma de la conciencia común, Capograssi dedica el capítulo III a la descripción de «la vida y la idea de la vida», que comienzan con un canto al amor propio, porque, para Capograssi, este amor implica un acto de conocimiento, un criterio de juicio con el que el sujeto se lanza a la vida. La vida, para Capograssi, solo es tal «en la unidad y totalidad de sus fuerzas en acto» (pág. 88), esto es, en la plenitud de sus actividades, que expresan, en su concreción y en su totalidad, el contenido de la voluntad de la vida que estaba en el mismo inicio de la vida y que la misma historia de la acción no puede nunca agotar, sino solo referir, como signo de algo que le supera. Esa idea

de la vida, afirma Capograssi ya en el capítulo IV, dedicado a la ética, «es la verdad de la vida» (pág. 93), porque «impone» a la vida ser ella misma, ser lo que es. Aquí el imperativo no supone un problema para Capograssi, porque el problema de la ética es, precisamente, que el sujeto trabaja para adecuarse a la verdad y al fin de su propia vida, de manera que la ética establece un vínculo entre el conocimiento del impulso vital fundamental y la acción de la misma vida, que busca adecuarse a ese impulso.

Ahora bien, si el problema de la ética es la diferencia y, al tiempo, la identidad de principio entre la voluntad y la acción, la acción se revela como problema ético central, en la medida en que testimonia la voluntad que dirige la propia vida, sin llegar a completar nunca esa voluntad. Por este motivo, Capograssi dedica el capítulo V a reflexionar sobre «la acción y el mal». No obstante, en este punto se cruzan dos aspectos de la reflexión capograssiana cuyo lugar de llegada parece alejado del constante impulso afirmativo de la vida que el italiano había consagrado desde el inicio del libro. Y es que, por un lado, permanece la duda sobre lo común de la experiencia, mientras que, por otro, la introducción del carácter imperativo de la ética parece conducir no a una autonomía de la voluntad, sino a una heteronomía de la ley, en la medida en que esta puede ser impuesta desde fuera para que el sujeto adecúe su propia vida a los requerimientos exteriores.<sup>6</sup>

¿Es verdaderamente común la experiencia que describe Capograssi? El mismo autor no se detiene demasiado en la justificación de esta premisa, sino que asume la existencia de una lógica común a toda experiencia, cifrando aquí la distancia de la filosofía con la vida del individuo concreto, «empírico». El problema es que la fijación de este elemento común se hace al precio de castigar la diferencia. Así, lo que no participa de la experiencia descrita por Capograssi adquiere el carácter de lo anormal, de manera que ni siquiera puede ser comprendido en su especificación, sino solo en su diferencia de lo común. Porque, como señala Foucault, no hay régimen de verdad que no suponga una exclusión; la locura es lo que queda fuera del régimen de saber.

Esto aparece con especial claridad en este capítulo, que Capograssi dedica al problema del mal, y en el que, como filósofo del derecho, reflexiona sobre el delito y el delincuente. Para el italiano, «el delincuente, en su trágica singularidad y en su total anormalidad de mente y cuerpo» (pág. 115), es la imagen del alma oprimida por el mal y el ejemplo, aportado por la Providencia, de la «catástrofe» que el mal causa en las almas. Si la reflexión sobre el mal y sobre su superación es inseparable de la experiencia descrita por Capograssi, sorprende la caracterización del delincuente como alguien «anormal» no solo mental y espiritualmente, sino también físicamente. Sorprende porque esta caracterización es, hoy, políticamente inaceptable y porque establece una relación

---

<sup>6</sup> Es bien conocido que Foucault ha trabajado esta construcción de la subjetividad a través de las figuras de la aleturgia, especialmente en el curso de 1980 titulado *Du Gouvernement des Vivants*. París: Gallimard, 2012.

entre antropología y derecho positivo que dificulta la posibilidad de contestar la ley, pero sorprende también porque marca un límite en el propio proyecto capograssiano de pensar la vida. Si la vida ha de ser pensada, también la diferencia debe ser analizada en su especificidad y no solo reducida a su carácter dislocado, a su anormalidad. Y no basta con señalar la prioridad del bien sobre el mal para darle a este únicamente estatus de negación de aquel, en la medida en que esto significaría, si se puede utilizar la metáfora, que en el criminal el «crimen es perfecto», esto es, que el sujeto está constituido de una vez para siempre, sin posibilidad de redención.

El mismo Capograssi parece consciente del límite al que llega y aborda el problema, situando la clave del «espíritu malvado» en la distinción entre verdad y vida, en la medida en que toda la acción del individuo tocado por el mal se apoya en la verdad, pero acaba traicionando la vida. Ahora bien, la propia definición capograssiana del mal permite sembrar dudas sobre la descripción del delincuente. El mal es «la acción que no llega a su cumplimiento» (pág. 117), pero la afirmación y la voluntad, había señalado Capograssi en el primer capítulo, «llega a proponer un fin que logra sobrepasar incluso la experiencia» (pág. 38). Así, ¿qué acción puede no ver traicionada su voluntad de ser cumplida? Si el mal nace del incumplimiento de la verdad que hay en la acción, ¿cómo puede haber una acción que no lleve en ella el mal? O, dicho de otra forma, ¿cuál es la relación entre el límite de la acción y la negación que constituye la esencia del mal?

Para Capograssi, el límite es la «inadecuación del resultado de la acción» (pág. 104), mientras que el mal es la negación del cumplimiento. Pero este incumplimiento puede ser entendido de dos maneras distintas: como una incapacidad para afirmar de forma completa la verdad y la voluntad que dominan la acción (de manera que límite y mal coincidan), o como un no final, como una detención de la acción en su actuación, en su desarrollo. Capograssi parece inclinarse por esta segunda forma de entender el incumplimiento de la acción (pág. 118), señalando que el mal tiene que ver, sobre todo, con el desaliento de aquella. De esta manera, Capograssi se inserta en la mejor tradición agustiniana, para la cual el mal es la falsificación del bien y, por tanto, a su vez, la confirmación de este. Pero la distinción entre límite y mal no es una descripción fenomenológica, sino que contiene en sí un impulso normativo, porque una acción que se detiene es una acción terminada, sobre todo cuando el fin de la misma acción está más allá del final de la misma. Dicho de otro modo, si la acción nunca llega a cumplimiento y si una acción que se detiene es una acción finalizada, la distinción entre el límite y el mal no es descriptiva, sino valorativa.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Capograssi acompaña los conceptos de «límite» y «mal» de dos pulsiones diferentes, una, la que hace experiencia del límite, es una «desesperación de lo finito que no es sólo enfermedad, sino también medicina, inicio de salvación» (A. Llano Torres, «A propósito de la edición en español de *Incertezze sull'individuo* de Capograssi», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* [Italia], Serie V – aprile/giugno, 2015, p.228), mientras que el mal es pulsión de muerte (ver G. Capograssi, *La experiencia común*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2020, pp. 112 y 118).

Viene en apoyo de esta afirmación que las palabras utilizadas para describir estas dos experiencias de la acción tengan un carácter fenomenológico diferente: mientras que el límite es condición del mundo, el mal tiene carácter moral y ético. Capograssi, no obstante, parece describirlas en igualdad de condiciones, en la medida en que el mal no sería una valoración de lo ocurrido, sino lo que acontece como negación de la acción. Ahora bien, lo que pretendo señalar —y aquí radica, a mi juicio, la aportación del libro de Capograssi— es que hay otra forma de pensar lo común de la experiencia que no conduce a la exclusión de lo diferente y que, por tanto, presta más atención a la voluntad de la acción que a su realización. Dicho de otra forma, que a través de Capograssi puede pensarse lo común en términos éticos y morales y no ontológicos. En este sentido, lo común de la experiencia no implicaría algo compartido sino, como señala García-Baró en el prólogo, que esto común es más santo que lo heroico, que solo en lo ordinario acontece lo extraordinario. Es decir, que frente a la ontología o al pensamiento de la excepción, la ética y la moral han de ser pensadas para la vida diaria, ordinaria, común.

Este carácter bueno de lo común no puede ser afirmado, sin embargo, sin una indagación sobre el bien que permita iluminar y comprender la vida. Esto es, incluso si la reflexión ontológica nos llevara a pensar en términos conflictuales, es posible ocuparse en una investigación sobre la vida buena que no distinga ética y moral, en una metafísica del bien que, sin negar la existencia del conflicto y de la diferencia, ni pretender ser solo un corrector de estos, base en la reflexión sobre el bien la posibilidad de una actuación buena.

Este desarrollo del bien, que conoce el mal pero no se deja vencer, es tratado por Capograssi en el capítulo VI, titulado «La experiencia ética como defensa del mal», que goza de una particular importancia en el esquema del libro, tanto por su longitud como por ser el lugar en el que el filósofo italiano trata algunos momentos importantes de la experiencia común, como el contrato, el matrimonio y la familia, el Estado, la experiencia jurídica y la moral.

La experiencia ética, es, para Capograssi, «la afirmación de la verdad y de la voluntad de la vida en la actividad más inmediatamente práctica. Más aún, la experiencia ética es esta potente afirmación de la voluntad de la vida que, bajo la insidia de la inercia y del mal, siente toda la vida que contiene en su propio esfuerzo y toda la tendencia de esta vida a expresarse y realizarse» (pág. 130). Si la experiencia tiene carácter afirmativo, las realidades descritas por Capograssi han de tener, en la medida en que están hechas para la vida, carácter afirmativo. Así, la experiencia jurídica no se construye como límite a la acción, sino como prescripción de la acción, como una orden para que la acción sea realizada y no se tuerza. El Estado, por su parte, es la afirmación de la verdad de la acción y la formación de la verdad común. No hay, por tanto, miedo en la conformación de la comunidad política, como pensaría Hobbes, sino una voluntad común. En todo caso, el éxito de Capograssi al pensar la ética, que le conduce a pensar la religión

en el capítulo VII, no parece tener parangón en el campo de la política y el Estado, en la medida en que la política implica no solo una voluntad común, sino también la lógica de la diferencia.<sup>8</sup> No obstante, el mérito del análisis ético capograssiano es que «no se trata de inventar un principio, sino de extraer el secreto de tal principio de la vida y de la experiencia, en las que se realizan los intereses más profundos y vitales del sujeto» (pág. 137).

En este sentido, *La experiencia común* es un libro que marca un camino, en la medida en que su intención es describir la vida allí donde se concreta (acción, conciencia, experiencia), ligada siempre a la verdad y a la voluntad de la misma vida. No solo lo que la vida es, sino cómo la vida se percibe y cómo la vida quiere. La vida como pujanza del bien. En este planteamiento no cabe la clásica diferencia entre ser y deber ser, en la medida en que este último guía lo que la propia vida es, aunque, al tiempo, el deber ser se mantiene siempre como inalcanzable, como «horizonte de sentido», en palabras de Charles Taylor. Si la vida y la *praxis* han de ser pensadas es principalmente para saber cómo vivir y cómo actuar, de manera que la distinción entre lo que la vida es y lo que la vida quiere y piensa de sí misma carece aquí de sentido; o, de forma más precisa, que no cabe aludir a esta distinción para minar la reflexión ética, sino que esta nace, precisamente, de la confrontación perpetua entre cómo guiar la vida y cómo la vida se conduce: «la ley ética significa que vida e idea de la vida, vida y ley de la vida, deben coincidir pero no coinciden» (pág. 94).

Aquí cifra Capograssi el motivo de este libro, que no pretende ser una introducción al problema de la experiencia común, «sino una simple guía hacia ella» (pág. 45), un esfuerzo por resumir las razones que hay en la experiencia de la vida y que hacen que esta deba ser pensada y acogida. Un «inventario», señala el autor citando a Blondel, y casi se diría un libro de autoayuda, en la medida en que permite que el lector reconozca que su propia incapacidad de llevar a cumplimiento la voluntad de su vida no es sino parte de su experiencia, contra la que la propia vida se sigue rebelando una y otra vez. Pero es, también, mucho más que un inventario o un libro de autoayuda, un libro de fenomenología práctica que —pese a las críticas que se le puedan hacer— abre muchos senderos interesantes para el pensamiento ético, moral y jurídico. Muchos de esos caminos deberían ser transitados y confrontados con otros autores, especialmente con Hegel, en lo que refiere a la lógica y también a la concepción del Derecho, pero también con Blondel (en quien Capograssi se apoya) o con Zubiri, cuya obra debió ser

---

<sup>8</sup> Esto no equivale a eliminar el principio ético de la política, sino a tomar conciencia de que ese principio ético es externo a la ontología de la política. Un caso interesante en el que la ética influye decisivamente en la posición política puede verse en I. Lanzas, «La transición de la Iglesia Católica española: Vicente Enrique y Tarancón, precursor de la cultura del encuentro». En C. del Prado Higuera, *Derechos Humanos y Construcción de Memoria Cívica: Cultura Democrática y Modelos de Protección en América Latina y Europa*. Madrid: Editorial DYKINSON, S.L., 2017, pp. 105-124.

ignorada por Capograssi y con el cual, sin embargo, parece tener algunos puntos en común.

En definitiva, y siguiendo la propia intención de Capograssi, *La experiencia común* es un libro que gracias a su validez filosófica se convierte, también, en un libro de autoayuda, en un acompañamiento para esa vida que tiene, como misión principal, vivir.

## Bibliografía

- G. CAPOGRASSI, *El individuo sin individualidad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2015.
- , *La lucha por el individuo común, anónimo y estadístico. Textos escogidos de Giuseppe Capograssi*. Edición de Ana Llano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016
- , *La experiencia común*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2020.
- M. FOUCAULT, *Du Gouvernement des Vivants*. París: Gallimard, 2012.
- I. LANZAS, «La transición de la Iglesia Católica española: Vicente Enrique y Tarancón, precursor de la cultura del encuentro». En C. DEL PRADO HIGUERA, *Derechos Humanos y Construcción de Memoria Cívica: Cultura Democrática y Modelos de Protección en América Latina y Europa*. Madrid: Editorial DYKINSON, S.L., 2017, pp. 105-124.
- F. LÓPEZ DE OÑATE, *La certeza del derecho*. Granada: Editorial Comares, 2007.
- A. LLANO TORRES, «Estudio preliminar». En G. CAPOGRASSI, *El individuo sin individualidad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2015, pp. 7-38.
- , «A propósito de la edición en español de *Incertezze sull'individuo* de Capograssi». *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* [Italia], Serie V – aprile/giugno, 2015, pp. 215-257.

Rafael MARTÍNEZ RIVAS  
Universidad de Navarra  
rafael.martínezriv@gmail.com

Article rebut: 30 de setembre de 2020

Article acceptat: 1 de febrer de 2021



**Diego S. Garrocho,**  
***Sobre la nostalgia. Damnatio memoriae.***

Madrid: Alianza Editorial, 2019,  
158 pàg.

L'assaig *Sobre la nostalgia* de Diego S. Garrocho (1984), professor d'Ètica i Filosofia Política de la Universidad Autónoma de Madrid, presenta una singularitat biogràfica que excedeix el marc curricular de l'autor. Goso suggerir d'antuvi que reflecteix una de les maneres de fer filosofia d'una nova generació que s'ha format i ha entrat a la vida pública espanyola sota la mitologia particular de la crisi del 2008 i les esperances i els desenganys derivats dels moviments lligats al 15-M, i que ara mateix ha començat a fer-se present activament a la vida pública a través de les eines digitals d'informació i d'opinió, així com dels mitjans tradicionals de comunicació.

*Sobre la nostalgia* no és, en qualsevol cas, un llibre d'acció política. És una reflexió destinada a un públic universitari ampli, no necessàriament especialitzat, sobre com els nuclis teòrics que han caracteritzat la recerca filosòfica, des de Plató i Aristòtil fins a M. Heidegger o R. Koselleck, continuen operant, avui, en l'anàlisi i la comprensió de la praxi del nostre moment històric. Dona testimoni de la voluntat de radicalitat que mou la vocació filosòfica, assumint, no obstant això, com a experiència integrada a la visió del món actual, la condició desfonamentadora que la crítica

antimetafísica ha gravat en l'imaginari postmodern. Cal acceptar que, fins i tot paradoxalment, forma ja part irrenunciable de la tradició filosòfica. Com continuar-la requeriria, com un dels seus elements, tornar al passat per fer també de la seva memòria una possibilitat d'alliberament. *Damnatio memoriae*, el subtítol del llibre, juga així explícitament amb el doble sentit del genitiu: Cal oblidar? Fins a quin punt estem també condemnats a recordar?

Tot i que aquest llibre gira al voltant de les llavors de la transformació política i social que estan associades a la memòria, un fil que travessa silenciosament tota l'exposició té a veure amb l'obturació del disseny narratiu que hauria garantit fins ara la determinació temporal dels assajos de sentit vital de les successives generacions europees des de la postguerra mundial. Una de les raons d'aquesta revifada nostàlgica en la generació del mil·lenni, convertida també en un dels blancs de les crítiques que ha rebut, hauria estat l'intent de donar una resposta a la crisi que afectaria el model d'estat de benestar que ha sostingut el funcionament de les democràcies liberals. En la descripció de la nostàlgia que ofereix Garrocho, tot i obliquament, s'estaria assumint la tasca de repensar el dolor, si no per la casa perduda, sí per la situació política i moral de la seva decadència. Fora equivocat imaginar un anhel restaurador o reaccionari sobre l'operativitat del qual no cal fer-se cap il·lusió. Al contrari, hi exerceix una lúcida dissecció sobre els seus paranys procurant no dei-

zar-se arrossegar per un escepticisme desolat (és a dir, tret del terra).

Podria dir-se que això que s'anomena ara pacte generacional sembla haver quedat fet pols. No n'hi hauria prou constatant aquesta realitat. Si el present experimenta una retracció, com si el futur hagués quedat desconnectat de l'horitzó actual, cal tornar enrere per traçar, si més no, les petjades on es va perdre el camí. La citació que obre el llibre, en eusquera, no és casual i posseeix un altíssim valor simbòlic. Remet al final del famós poema «La casa del pare» (1963), de Gabriel Aresti, que constitueix una d'aquelles fites de la generació que va protagonitzar la fi del franquisme. Rellegida pels seus fills pren noves ressonàncies: «Em moriré, / es perdrà la meua ànima, / es perdrà la meua prole, / però la casa del meu pare / seguirà / dempeus».

Una de les tesis centrals del llibre de Garrocho consisteix, doncs, en retornar al passat no per trobar indicacions cap al futur, sinó per tornar a viure en la seva diferència present les possibilitats d'un altre futur que hi podria estar contingut. La promesa il·lustrada d'un futur millor, ara no només posada en qüestió sinó viscuda com a inoperant, hauria de passar pel tamís crític del passat que pot ser representat però mai recuperat. Sentència Garrocho: «No hi ha res de més modern que la nostàlgia, perquè no hi ha res de més antic que el futur» (p. 20). El lloc des d'on es pren la paraula és alhora un buit i una afirmació. Com assenyalava Gilles Deleuze, que el passat pogués estar representat en el present incloïa la representació d'aquest en el procés representatiu. La nostàlgia és així també una categoria psicopolítica.

Per això, no hauria d'estranyar que la clau de l'anàlisi de Garrocho no sigui hermenèutica. Fa vint anys sorprendria molt l'absència de qualsevol referència a Paul Ricoeur, com succeeix al llibre ressenyat, sobretot tenint en compte el títol del segon capítol «Polítiques del mite, la memòria i l'oblit». Cal insistir que aquest oblit, mai millor dit, no sembla casual. A Garrocho la poètica li interessa per la seva capacitat per articular —per conjugar— no exactament el temps sinó el mode que fa possible la narrativitat del sentit del passat. La diferència entre història i mite és, també en Aristòtil, una qüestió de flexió: del participi a l'optatiu, entre l'aorist i el futur (*tá genómēna / án génoito*). Aquest buit que omple el logos és l'espai del mite i el temps del desig: el vertigen d'allò que manca i la consciència de la nostra finitud. El passat és el magma incandescent del futur, amenaça i alliberament, catarsi alhora de l'un i de l'altre.

Garrocho havia avançat que «el contrari de l'esperança pot no ser no la desesperança, sinó la inversió del temps davant del qual xifrem i exercim l'espera» (p. 29). Aquest recordatori ens posa en el límit del sagrat, si per sagrat s'entén el fons fascinant i terrible de les ficcions que vertebraven el diàleg constitutiu de la polis. Garrocho cita les Muses i Hesíode, Plató i Xenofont, i sobretot l'anècdota de Trasíbul que, després de la tirania dels Trenta, va formular la llei fundacional de la nova Atenes: «No recordar-se, de la desgràcia». Si el lector para atenta l'orella sentirà la remor de la nostra història recent, de les polèmiques sobre la memòria històrica, de la impugnació de la Transició democràtica, de les reivindicaci-

ons històriques convertides també en mites fundacionals, així com de les cicatrius que recorden les ferides i de ferides que volen esborrar les cicatrius, d'una culpa original que s'esvaeix per permetre viure. Tot allò sembla com si se sentís de lluny, en el pla d'una argumentació filosòfica que, si és fidel a si mateixa, ha d'afrontar les rèpliques presents d'aquestes fiblades emocionals que són, en el sentit més profund, també polítiques. Per a Garrocho, l'oblit no seria sinó l'aprenentatge del que hem de recordar: «La gestió d'aquesta impossibilitat resol no poc de la nostra naturalesa humana fins demostrar que, més que condemnat a ser oblidats, estem condemnats a no oblidar». Aquesta és llavors la veritable *damnatio memoriae*.

Els dos últims capítols, «La invenció d'una experiència» i «La ciutat i la nostàlgia», aprofundeixen aquests dos aspectes, històric i sistemàtic, que han format el tronc de tota l'argumentació desenvolupada fins a aquest moment. D'una banda, Garrocho recorre la història de l'ètim «nostàlgia» que atribueix a Johannes Hoffer el 1688. La seva procedència barroca, coincidint amb la *Glorious Revolution* anglesa, un segle abans de la *Révolution* per antonomàsia, defineix perfectament el fil que atribueix Garrocho a la dinàmica de la modernitat. Basada en el concepte de trencament, se sostindria en un doble moviment de revolució, cap endavant i cap enrere, que no pot ser reduït als termes simplificats de progrés i de reacció. La nostàlgia exploraria així les fronteres de la dissolució nihilista. Convoca un dolor, que és també una por: l'absència de la realitat que la mirada ha de forjar amb paraules.

És la nostàlgia la malaltia que pateix la consciència, sempre exiliada? La nostàlgia traça els contorns d'una pèrdua irreparable: la llar, la pàtria, la descendència. Encara que Garrocho no ho explicita, la nostàlgia és també l'element clau d'un dol que s'ha de complir. La figura d'Ulisses torna a ser decisiva en aquesta configuració que és alhora eròtica i legal. Cal acceptar que mai s'aconseguirà tornar definitivament a cap lloc d'origen, però tampoc cap punt de partida inicia completament l'aventura del sentit. La nostàlgia d'Ulisses reflecteix alhora la melancolia de Telèmac. I Garrocho parla simbòlicament i real des d'aquesta recerca d'una filiació en qüestió. Quina llei queda dempeus sobre les ruïnes morals i estètiques que el projecte de la (post)modernitat han topografiat fins a l'extenuació en els seus més diversos estrats temporals? «La mort del pare, del rei i del savi soscaven el perímetre que emmarca l'absència de la nostàlgia. La tramposa paradoxa del nostre passat és precisament aquesta: que també podem doldre'ns per la pèrdua d'un dany» (p. 110).

La nostàlgia, en definitiva, desafia les promeses utòpiques, però no s'apressa a refugiar-se en el passat. Delinea un dolor. Esbossa la planta d'una ficció. Garrocho insisteix molt en la capacitat metafòrica de les emocions que suscita l'exercici de la nostàlgia. Són les emocions que, com a il·lusions, acaben garantint la legitimitat d'una ciutat que procura, mitjançant la pràctica de la virtut, el bé possible del seus membres. Però es pot percebre igualment, sota el sentiment d'una llibertat exhaurida, l'enyor d'una radicalitat imaginària que és, també com a herència moderna, una ma-

nera d'emancipació d'aquest present tallat no exempta de paranys i perills: en fer falla del passat es pot anticipar el futur que podria haver esdevingut i, en conseqüència, fer factible el que podria esdevenir.

*Sobre la nostalgia* és un llibre que permet endevinar una mirada filosòfica personal sota les exigències metodològiques i positives del gènere de l'assaig. Escrit amb rigor i claredat, no pretén cobrir la totalitat d'un tema, sinó més aviat obrir les línies de recerca que l'autor està treballant. És una obra que sembla respondre a una urgència vital i acadèmica molt mesurada que no renuncia, ans al contrari, a modular els primers compassos d'una veu pròpia. Matisat, prudent, amb un doble nivell de lectura en alguns moments difícil de destriar, perquè està més suggerit que no pas subratllat, la reflexió de Diego S. Garrocho proporciona una oportunitat d'endinsar-se en una de les claus fonamentals de l'*ethos* de la generació que ha començat a protagonitzar aquest primer terç del segle XXI.

Armando PEGO PUIGBÓ  
SGR Filosofia i Cultura  
Facultat de Filosofia  
Universitat Ramon Llull

**Massimo Cacciari,**  
***Il lavoro dello spirito.***

Milano: Adelphi, 2020, 118 pàg.

En ocasió del centenari de la mort de Max Weber, el filòsof Massimo Cacciari va publicar la primavera de l'any 2020 un volum de poc més de 100 pàgines dedicat a les dues cèlebres conferències (*La Ciència*

*com a professió* i *La Política com a professió*) que el gran sociòleg alemany va pronunciar a Munic davant el Sindicat d'Estudiants Lliures de Baviera l'any 1917 i l'any 1919 respectivament. Les dues conferències, segons Cacciari, han de ser llegides conjuntament, ja que pertanyen a un únic 'cicle'. El títol del llibre de Cacciari remet, de fet, al títol amb què les edicions en llengua original presenten el conjunt unitari de les dues conferències weberianes: *Die geistige Arbeit als Beruf*—que podríem traduir com «el treball de l'esperit com a vocació (o com a professió)».

Cacciari s'ha ocupat del gran pensador alemany en nombroses ocasions, tant al llarg de la seva obra escrita (per exemple en el volum *L'arcipelago*, publicat l'any 1997 per l'editorial Adelphi de Milà) com en múltiples conferències i cursos universitaris. Sense anar més lluny, en una edició italiana de fa quinze anys de les conferències weberianes el filòsof italià desglossava, en una extraordinària introducció, una anàlisi interna i puntual del text weberianà (cf. M. Cacciari, «Introduzione» a M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*. Milano: Mondadori, 2006). En el volum que presentem, en canvi, Cacciari realitza un desenvolupament personal i lliure d'alguns dels temes de fons que articulen les dues conferències bavareses.

A partir del testimoni weberianà, la reflexió de Cacciari gira al voltant de la relació entre acció política i coneixement científic, entre saber i poder. Més concretament, Cacciari insisteix en el fet que en les dues conferències Weber reflexiona al voltant de dues dimensions diverses d'una única *geistige Arbeit* que és la que dona títol al llibre: la

dimensió del treball científic en sentit ampli (inclòs el de les ciències socials i el de la filosofia) i la de la política. En un moment especialment dramàtic de la història alemanya i europea, Weber insisteix davant els estudiants que l'escolten a Munic en el fet que aquestes dues dimensions no han de ser concebudes com a abstractament contraposades l'una a l'altra: no constitueixen dues petites totalitats separades, sinó dues dimensions d'un únic «treball de l'esperit», que poden entrar en conflicte però poden també buscar una forma harmònica de relacionar-se entre si.

Si bé aquesta relació entre el saber i el poder ocupa i preocupa la filosofia de tots els temps —com a mínim des de Plató—, en el cas de Weber és analitzada des del punt de vista de la seva peripècia moderna, quan amb Descartes, Bacon, Spinoza i Leibniz, entre d'altres, es posa de manifest que el vincle amb el poder per part de la nova ciència és immediat, ja que la dimensió tècnica i productiva és immanent al seu propi desenvolupament. És la ciència mateixa que demana integrar-se en el sistema productiu, ja que aïllada d'aquest sistema simplement no podria subsistir. Queda així plantejat, des de bon principi, un primer problema polític lligat a la ciència: per a desenvolupar-se, la ciència necessita un gran desplegament de mitjans econòmics i necessita integrar-se en el sistema productiu. Ara bé, és la política la que ha d'administrar, promoure i governar aquell desplegament i aquest sistema. De manera que sorgeix, del tot necessàriament, un primer conflicte entre el treball científic i el treball polític: el polític, si és responsable, mirarà de regular la recerca científica, intentarà

instituir una relació de dependència contractual amb la ciència; mentre que el treball científic no s'adequarà a cap autoritat ni podrà limitar-se a objectius predeterminats des de l'exterior. A més, la política no podrà refusar ni prescindir de la dimensió irracional, ja que els 'valors' que tota política propugna no sempre depenen de decisions racionals.

Cacciari ens descriu aquestes i altres dificultats i apories que la reflexió de Weber va travessant, conscient del caràcter necessari i estructural del conflicte entre ciència i política, entre poder i saber.

Ara bé, un dels principals mèrits del volum de Cacciari és el de mostrar, de manera magistral, com l'abast històric d'aquest problema és en realitat molt més ampli del que se sol pensar. Cacciari demostra també, amb els textos a la mà, que Weber era perfectament conscient d'aquest fet. Contra la tendència habitual a menystenir la rellevància filosòfica (i no només sociològica) de Weber, així com les seves relacions amb la tradició filosòfica alemanya i europea, el filòsof italià subratlla els vincles entre l'obra de Weber i la d'altres grans pensadors de la crisi (Nietzsche, en primer lloc), així com, molt especialment, les línies de continuïtat entre la reflexió weberiana i la de la gran tradició idealista.

En relació amb aquest últim punt, Cacciari assenyalava de manera molt convincent com el 'desencant' weberian (la famosa *Entzauberung der Welt*) es planteja explícitament en el solc de la tradició fichtiana (i hegeliana): la raó última per la qual el fenomen, *Gegen-stand*, ha perdut el seu 'encant' és el fet que ha esdevingut «impossible pensar a una *cosa en si* [...] que no sigui

*ipso facto* quelcom pensat, un *positum* del pensament» (p. 33). La racionalització del món suposa la *fe* que totes les coses, per principi, puguin ser dominades a través d'un càlcul racional; significa, en definitiva, concebre el món com a producte teleològic del pensament —idea a la qual també Husserl dedicarà pàgines importants, les darreres de la *Krisis*, l'any 1936. El projecte idealista, especialment fichtià i hegelian, de crear un «Sistema de la Ciència» capaç d'incloure i assumir el poder mateix de les ciències modernes en llur relació inextricable amb la tècnica és des dels seus inicis un projecte infinit, que com a tal exigeix una revolució o un estat d'excepció permanents respecte als objectius que el mateix desenvolupament científic va assolint a cada moment. Ara bé, aquest projecte és obra d'un «treball» que es planteja des dels seus inicis com a *absolutament lliure* —és la *geistige Arbeit*, que esdevé paradigma de l'època moderna mateixa. La *libertas philosophandi* dels moderns està a la base no només de l'ideal d'alliberament polític, sinó també de l'ideal d'alliberament respecte a tota forma de dependència laboral, especialment en els pensadors revolucionaris successius a l'idealisme, de Feuerbach a Marx. El treball mateix —especialment el treball «espiritual»— és, ja tant per Hegel com per Marx, el motor de la gran transformació productiva, econòmica, social i política que contínuament trasbalsa la modernitat i que li impedeix tota forma de quietud i de repòs. Per Hegel, com per Marx, la realitat, *Wirklichkeit*, es reconcilia amb la raó en la mesura en què esdevé producte del seu *érgon*, en la mesura en què esdevé producte del treball de la raó. Ja per Fichte aquest

«treball de la raó» consisteix a sotmetre a si mateixa tot allò que se li presenti com a no-jo; semblantment, en l'acció política i en el dret la raó ha de sotmetre al seu domini tota forma d'autoritat que s'interposi en el seu lliure camí: el Sistema de la Ciència ha de conduir així al Sistema de la Llibertat. És fonamentalment el mateix que retrobem finalment amb Marx: el projecte burgès de dominar el «treball viu» suposa la voluntat contradictòria de dominar la mateixa llibertat de l'esperit, subordinant-la a les finalitats econòmiques, mentre que la radical afirmació de la *geistige Arbeit*, de la qual el treball científic és el paradigma, impedeix que la seva força revolucionària permanent pugui ser reduïda a la de generar un augment indefinit de la riquesa material. Així, el treball viu, segons Marx, té com a característica principal la seva productivitat il·limitada: s'autoreprodueix en cadascuna de les formes en què es manifesta (i això vol dir —subratlla Cacciari a la p. 16— que «l'energia que el mou no és material»). És, per tant, en aquesta productivitat que, segons Marx, el sistema revolucionari haurà de trobar fonament si voldrà ser efectiu.

Doncs bé, la pintura weberiana mostra amb 'maquiavèl·lic' realisme i desencant les tensions i contradiccions inherents a aquest grandios projecte modern, a aquest ideal de síntesi entre teoria i praxi, que alimenta tant els grans sistemes de l'idealisme com els dels seus crítics entre 1830 i 1848. En una paraula: el 'desencant' del sociòleg alemany està dirigit precisament a la idea moderna del caràcter intrínsecament alliberador del progrés de la ciència (*Wissenschaft*).

De fet, és precisament aquí on Weber, segons Cacciari, col·loca la segona i irre-

nunciable dimensió de la *geistige Arbeit*: la dimensió política. Per Weber l'autèntica activitat política no pot prescindir de la força intel·lectual, a menys que no es resigni a quedar 'neutralitzada' en la tasca d'administrar una economia a la qual quedar sotmesa. El discurs de Weber, subratlla Cacciari, no només no té un caràcter 'deconstructiu' ni 'impolític', sinó que té com a objectiu fer la política més poderosa: Weber està advertint els joves polítics del futur que, si renuncien a la força intel·lectual, la seva política serà impotent. L'acció política és autènticament «responsable» quan és capaç d'indicar per a l'acció una finalitat possible sobre la base d'una anàlisi realista de la situació. Això implica, entre d'altres coses, que la política s'esforci a combatre la tendència a afeblir «els elements i les funcions que fan d'intermediari entre la societat civil i el govern», a combatre la tendència a dissoldre «el reconeixement de la complexitat social, que està a la base del politeisme democràtic, en el mite del poble» (p. 89). Com més s'accentua la crisi de la representativitat política, «més es redueix el poder efectiu de la política, més creix necessàriament a l'interior de les seves institucions el component demagògic-plebiscitari» (p. 89). Per tal d'evitar aquesta crisi, el treball de la política consistirà a buscar formes racionals d'organització, a través d'institucions com els partits polítics i els diferents òrgans de l'administració; consistirà a crear les condicions per a la selecció, la continuïtat i la renovació de classes dirigents formades i competents. En el seu cicle de conferències, Weber convida desesperadament els futurs representants del treball científic a comprometre's activament per tal de pro-

fessionalitzar la política, de donar forma a un «polític de professió», a un polític «responsable», basat en el model de responsabilitat i en l'ètica del deure presents en el treball professional científic. I Weber convida, desesperadament també, el polític, a assumir les característiques tecnoburocràtiques pròpies de la ciència si vol mantenir el seu poder d'acció basant-se en una anàlisi realista de la situació —característiques el paradigma de les quals es troba, novament, en el *Beruf* científic, en la vocació a una *libertas philosophandi* rigorosa i radical.

Cacciari analitza amb detall l'assonància i les diferències entre aquest projecte weberian i les idees del Mann de les *Consideracions d'un impolític* del 1918, així com les contingudes en l'assaig de 1932 *Goethe com a representant de l'edat burgesa*, i relaciona les preocupacions de Weber amb les d'altres contemporanis d'excepció, com són Croce o Husserl, entre d'altres. No cal dir que l'autor insisteix en la tremenda vigència de les 'inactuals' conferències weberianes. Assenyalem, sense cap pretensió d'exhaustivitat, algunes de les qüestions en què aquesta vigència ens sembla més evident.

En primer lloc, Cacciari es pregunta si, davant la transformació productiva i científica actuals, les formes i l'ètica del treball assalariat, que separen ('alienen', diria Marx) el treball del seu propi producte, podran resistir indefinidament. No ens indica l'evolució del sistema productiu i l'anomenada 'economia del coneixement' que el treball humà és cada cop menys 'físic' i cada cop més 'espiritual'? És només actuant cadascuna de manera autònoma i alhora coordinant-se harmònicament que ciència i política podran perseguir realista-

ment una destinació possible per al sistema productiu i per a la recerca científicotècnica del futur, partint de la premissa que cada cop és més difícil produir qualsevol forma de bé tangible prescindint d'aquells béns intangibles que només el «treball de l'esperit» (científic i també polític) pot 'produir'.

En segon lloc, per Weber, com per Cacciari, la participació política autèntica en un règim democràtic es realitza mitjançant el sistema representatiu i consisteix a buscar «un compromís entre *maior pars* i *sanior pars*» (p. 88). La 'democràcia directa' és, en la millor de les hipòtesis, un ideal regulatiu, i en la pitjor, una pura i simple llegenda. Desmantellar o afeblir els 'cossos intermedis' (partits, sindicats, associacions, corporacions, etc.) no només suposa una pèrdua de representativitat política sinó també una pèrdua de canals participatius per a la ciutadania. Per a protegir la democràcia, cal esforçar-se per tal que els procediments democràtics afavoreixin la selecció dels millors —dels més competents. És oportú assenyalar que el mateix Cacciari, retirat de tota participació directa en la vida política italiana des de la fi del seu últim mandat com a alcalde de Venècia l'any 2010, ha fundat algunes institucions dedicades a la formació de polítics i administradors: primerament la Scuola di Formazione Politica, fundada l'any 2005 i encara vinculada al Partit Demòcrata italià, del qual Cacciari va formar part; i, més recentment, el Centro Culturale Europeo, ja lliure de tot vincle amb els partits polítics i vinculat a la Universitat San Raffaele de Milà.

En tercer lloc, Cacciari considera que una de les lliçons més rellevants que podem extreure de les conferències de Weber

és la consciència del fet que és només de l'energia continguda en la *geistige Arbeit* que podran sorgir noves fites històriques —no pas «la fi de la història» sinó un programa polític (i no només polític) que tingui necessàriament abast europeu i que sigui realista i plausible. «Una autonomia del polític, si mai n'hi haurà, només podrà recolzar-se, a l'època del capitalisme globalitzat, en el poder autoalliberador del treball intel·lectual»; només podrà subsistir si el polític es defineix «com a representació i ordre que té en aquest poder [*id est*: en el poder intel·lectual] la seva causa motriu així com la seva causa final» (p. 92-93). Ara bé, la condició per tal que l'energia espiritual pugui ser 'políticament' alliberada és que el treball científic intenti sempre mantenir «la seva autonomia respecte a tota subsumpció econòmica, política o religiosa». «El treball científic [...] pot mostrar la pròpia productivitat o creativitat només si se'n garanteix l'autonomia» (p. 21).

En quart lloc, Cacciari ens convida a reconèixer que la forma jurídica del contracte és insuficient per governar les dinàmiques activades pel *Gestell* tecnoeconòmic i especialment els conflictes i les desigualtats que aquest genera; i que tampoc pot satisfer i conciliar les instàncies radicals i contraposades de llibertat i de seguretat que mouen l'individu. Lluny de decretar la mort de la política a mans de l'economia o de la ciència, Cacciari mostra a partir d'aquests temes weberians com l'època global és la que planteja de manera més urgent el problema de l'autoritat política. Sense autoritat política, ens ve a dir la lectura cacciariana de Weber, les contradiccions actuals del sistema explotaran una vegada i una altra en

forma de grans crisis internacionals (migracions, clima i, darrerament, pandèmies), que tendiran a afeblir l'energia mateixa del capitalisme i del progrés tecnocientífic. Que potser la política no tendeix cada cop més a respondre a aquestes crisis mitjançant petits o grans estats d'excepció que, entre d'altres coses, condicionen i restringeixen cada cop més les llibertats individuals? Que potser la frustració que tot això genera no tendeix a descarregar-se, primerament, contra la classe política en el seu conjunt i, després, contra el sistema sencer que aquesta representa? En algunes d'aquestes qüestions que l'assaig de Cacciari suggereix retrobem tota una línia argumental que serpenteja en moltes de les intervencions del filòsof en els mitjans de comunicació italians aquests darrers temps (especialment en el canal de televisió *La7* i en el diari *La Stampa* de Torí, de gran influència en l'opinió pública del país).

El volum que presentem va aparèixer la primavera de l'any 2020. La pandèmia i la manera de mesurar-la, de comunicar-la i de gestionar-la, han anat posant de manifest —a qui ha tingut voluntat d'observació— els tràgics curtcircuits de què és capaç la sempre equívoca relació entre l'aspecte racional i l'aspecte irracional de cadascuna de les dues dimensions de la *geistige Arbeit*. El lector del llibre que presentem té l'oportunitat de projectar la reflexió de Weber i la de Cacciari damunt la superfície de la nostra actual realitat científica i política. No en sortirà decebut.

Jordi HERNANDO  
Facultat de Filosofia  
Universitat Ramon Llull

**Ryszard Legutko,**  
***Los demonios de la democracia.***  
***Tentaciones totalitarias en las***  
***sociedades libres.***

Madrid: Ediciones Encuentro, 2019,  
222 pàg.

El que fora ministre d'Educació de Polònia i actualment eurodiputat i vicepresident del grup parlamentari europeu de Conservadors i Reformistes Europeus, Ryszard Legutko, ho té clar: comunisme i democràcia liberal tenen molt en comú.

Aquesta és la tesi que el polític polonès defensa en el seu llibre *Los demonios de la democracia. Tentaciones totalitarias en las sociedades libres*, publicat el 2019 per Ediciones Encuentro. L'original del llibre es va publicar, el 2012, sota el títol *Triumf człowieka pospolitego* a l'editorial Zysk. El 2016 es va publicar la versió per als Estats Units amb el títol: *The demon in democracy: Totalitarian Temptations in Free Societies* (Encounter Books). Aquesta versió, més breu que la polonesa, és la que es va utilitzar per a la versió castellana, de la qual Jesús Guillamón va ser l'encarregat de traduir. L'edició duta a terme per Encuentro es distribueix en nou apartats. El primer d'ells, el pròleg del periodista i eurodiputat espanyol Hermann Tertsch; a continuació una nota del traductor, per seguir amb la introducció de l'autor; cinc capítols i les conclusions; tot en 220 pàgines.

Legutko va estar vinculat al moviment Solidaritat (*Solidarność* en polonès), així com a la resistència anticomunista. Sota el règim comunista va ser editor de la revista dissident *Arka*; un cop caiguda la URSS, va

ser cofundador del Centre per al Pensament Polític i d'una editorial.

La seva vivència del sistema comunista i posteriorment del sistema liberal democràtic és el que l'ha portat a escriure l'assaig anteriorment esmentat. Per a l'autor, tal com s'indicava a l'inici de l'exposició, hi ha semblances entre els sistemes que tenen per base el comunisme i aquells que tenen una democràcia liberal.

El comunisme viscut a Polònia —segons relata— pretenia resoldre tots els problemes que patien els seus ciutadans. Per a això era necessari desfer-se de totes aquelles institucions que impedissin el progrés i l'alliberament de l'home: la religió, en concret la catòlica i la seva jerarquia, la monarquia i, en ocasions, de les oligarquies. Aquests impediments seran acceptats també com a tals, segons Legutko, pel pensament demoliberal. L'home nou del comunisme seria rellevat per l'home lliure de les democràcies liberals. Per a l'autor, ni es va donar l'home nou ni s'està donant l'home lliure.

La caiguda del règim comunista va ser anhelada per molts polonesos, ansiosos per recuperar la llibertat, la participació política, les seves arrels, les seves tradicions, poder confessar la seva fe en públic; en definitiva, ser una Polònia lliure i pròspera. Amb l'arribada de la democràcia i el sistema liberal, l'opressió, la uniformitat i el pensament únic havien d'acabar-se. Però, tal com defensa Legutko, això no va ser així; no només a Polònia, sinó a tot Occident: «La doctrina demoliberal, en la lletra, esperit i pràctica, és molt més restrictiva del que proclama. Hi ha llibertat sempre que la societat segueixi el camí de la modernització.

[...] Així com en un altre temps tot s'havia adjectivar com a socialista o comunista, ara tot ha de ser liberal, demòcrata o demoliberal i aquesta etiqueta convergeix gairebé automàticament al seu receptor en alguna cosa creïble i respectable» (pàg. 39).

La llibertat promesa i anhelada no va arribar i el pensament demoliberal no només va arrelar a l'Estat o l'economia, sinó que també va començar a ficar-se en els costums, la família, les esglésies, les escoles, les universitats, les organitzacions comunitàries, la cultura i, fins i tot, en els sentiments i les aspiracions humanes.

El comunisme havia caigut, però el que va venir no va ser millor. L'avanç de la democràcia liberal, i amb ella de totes les seves limitacions, restriccions i pensament únic, va poder donar-se amb més facilitat, en part, gràcies al capitalisme, la secularització o la tecnologia, tal com apunta l'autor.

El canvi de sistema, tal com afirma l'eurodiputat, no permet cap alternativa: és l'etapa última de la història, un concepte que va posar de moda Francis Fukuyama a finals dels anys vuitanta del segle passat i que recentment ha reinterpretat, atesos els canvis que s'han produït en el món posterior a la caiguda del mur de Berlín. Com a sistema perfecte i sense alternativa possible, en el cas que es detectés alguna falla, es resoldria amb més democràcia. Una cosa semblant passa amb la llibertat: «com més igualtat es vol introduir, major poder es necessita. Com més poder es té, més violat queda el principi d'igualtat. I com més es viola aquest principi, en millor disposició s'està de fer el món igualitari» (pàg. 167). Legutko l'anomena *paradoxa de la igualtat*.

El que fora ministre d'Educació de Polònia considera que el major enemic del sistema comunista i del demoliberal és la religió, en concret la catòlica i la seva Església. Sense oblidar-ne d'altres, com la nació, la metafísica clàssica, el conservadorisme moral o la família.

Si ens centrem en la qüestió de la religió, a la qual es dedica el darrer capítol del llibre, observarem que tant el comunisme com el liberalisme tenien la voluntat d'eliminar la presència de la religió en la societat, amb la clara voluntat d'implantar la seva pròpia religió dependent de l'Estat. El principal escull perquè això es produís porta per nom Cristianisme i de cognom Catòlic, que diria el bisbe de Barcelona Sant Pacià. En el cas polonès, l'Església va ser una de les barreres més fortes contra el govern comunista. L'elecció de Karol Wojtyła com a summe Pontífex va ser una esperança per al poble polonès i un impuls per al catolicisme. Però també és cert que no han estat pocs els catòlics que, amb la voluntat d'intentar incidir en el sistema polític, fos el comunista o el demoliberal, han buscat adaptar-s'hi oblidant els seus principis o el seu credo. Aquestes accions no van donar els resultats esperats, ja que el comunisme i la democràcia liberal tenen aversió a la religió i més a la catòlica.

És per tot això que Legutko considera que «el cristianisme és l'última gran força alternativa a la tediosa antropologia demoliberal» (pàg. 213), l'última esperança perquè el món occidental no es perdi.

A tall de conclusió, podem destacar aquestes paraules de l'autor: «Al contrari del que molts pensen, el món demoliberal modern no es desvia massa, en aspectes im-

portants, del món somiat per l'home comunista que, malgrat els seus enormes esforços col·lectius, no va poder construir dins de les institucions comunistes» (pàg. 219).

Paris GRAU  
Facultat de Filosofia  
Universitat Ramon Llull

**Gabriel Amengual,**  
***Hitos históricos de la***  
***Antropología Filosófica.***

Granada: Editorial Comares 2020,  
224 pàg.

El professor emèrit Gabriel Amengual ens ofereix en aquesta obra una reelaboració i posada al dia dels seus antics apunts de classe, quan exercia com a professor de filosofia a la dècada dels 90 a la Universitat de les Illes Balears i al Centre d'Estudis Teològics de Mallorca. Així doncs, trobarem en aquesta obra els apunts que l'autor va confeccionar per a les seves classes de Corrents Actuals de la Filosofia, acotades en èpoques, autors i temes relatius a la formació de l'antropologia filosòfica. És per això que el lector advertirà un estil didàctic en absolut menyspreable que, a més a més, es decanta per una estructuració dels 12 capítols de l'obra de manera que puguin seguir-se, al fil dels autors tractats, les fites històriques no només de la preparació sinó del desenvolupament de l'antropologia filosòfica com a enfocament i com a disciplina.

Cal assenyalar que no sempre s'han sabut distingir —tal com Amengual ho porta

a terme— aquells que havien estat els antecedents de l'esmentada disciplina, sobretot si atenem a la reducció de la filosofia (i de la religió) en antropologia que va plantejar Feuerbach; o també a la caracterització de l'home com a si mateix, en la seva temporalitat i infinitud, per part de Kierkegaard. El mateix ha succeït amb el vitalisme nietzscheà, segons el qual l'home només compta, segons la narrativa del pensador alemany, per ressaltar la seva nul·litat, com a “gota de vida”, la qual cosa no vol dir més que animalitat feta cos orgànic. Una especial menció mereix en la present nota la inclusió que fa l'autor de la filosofia de l'acció de Maurice Blondel, en la qual, de conformitat amb un antropocentrisme teista, l'ésser humà és abordat per la seva acció lliure i de desig, és a dir, com a ésser de desig: «Si no soc el que vull ser, no soc» (pàg. 103).

Però quins són els fundadors, *stricto sensu*, de l'antropologia filosòfica? Amengual consagra tres autors: Max Scheler, Helmut Plessner i Arnold Gehlen. Essent els dos primers considerats cofundadors d'aquesta disciplina i sobretot Scheler amb el seu celeberrim *El lloc de l'home en el cosmos* (1928), ens ha sorprès gratament la incorporació de Gehlen, atès que el que fa a l'home un home no és un grau més en la història evolutiva sinó un principi que, com a tal, només pot reduir-se «al fonament suprem de les coses» (*nous*, esperit). No ha d'estranyar-nos que d'això neixi una antropologia filosòfica de l'esperit (obert al món, autoconscient, actualment pur i ideatiu) com a contrapunt a la vida biològica; la qual cosa justifica de bon grat el lloc de Gehlen en aquest llibre. Si com pensava

Plessner, l'home personal excèntric compta amb una triple relació amb el món: 1) com a cos, 2) com a si mateix en el seu cos (*Leib*) i 3) com a jo on l'exterior i l'interior es fa nosaltres. Un ésser tan excèntric com l'home, en el regne dels vivents, la transcendència del qual no es pot conhortar en aquest món nihilitzat sinó que es pot calmar sols per la fe en Déu, «la idea correlativa a la situació de l'excentricitat, [que] ve exigida per ella, és essencial, necessària».

A més de les característiques històriques i polítiques de l'humà, no es pot obviar l'antropologia biològicocultural de Ghelen a *L'home, la seva naturalesa i el seu lloc en el món* (1940). A diferència de la fenomenologia de l'antropologia de Scheler, per Ghelen «aquesta s'estructura gràcies a la categoria d'acció, [...], prenent com a punt de partença una base científica, biològica» (pàg. 146). L'excedent pulsional de l'home, previ a l'especialització, permet que aquest s'exoneri, és a dir, que orienti lliurement la seva vida; atès que aquest superàvit el converteix en perillósament i culturalment ensinistrable pels altres éssers, però també en autodescarregable (lliurement) del seu propi plus de vida pulsional. Els tres últims capítols del llibre segueixen essent molt pertinents, ja que es dediquen a la terna dels principals crítics de l'antropologia filosòfica: Heidegger, Horkheimer i Foucault.

Amb Martin Heidegger, «l'antropologia filosòfica no és només la consumació (*Vollendung*) de la metafísica moderna que modelitza la subjectivitat, sinó que a més significa una pèrdua de nivell, una caiguda o una degeneració de la filosofia; fins i tot la seva eliminació en principi» (pàg. 166). Tot i que es planteja la pregunta per una

antropologia transcendental-existencial a Heidegger, en arribar *L'Ésser i el Temps* a una ontologia fonamental com a «analítica ontològica de l'essència finita de l'home», serà a *Kant i el problema de la metafísica* on aquesta ontologia «difereix en principi de tota antropologia, àdhuc de la filosòfica» (pàg. 176). Serà, per tant, en la línia de l'Institut d'Investigació Social de l'Escola de Frankfurt on, amb Max Horkheimer, s'ha de prendre l'antropologia filosòfica com una tasca impossible quan es concep l'home com un «producte històric» (pàg. 185), de manera que aquesta disciplina ha de ser succeïda o, fins i tot dissolta, per la teoria de la mateixa societat que el produeix responnent al materialisme dialèctic. No hi ha una essència humana única, abstracta, espiritual —contra Scheler— sinó que el que ens ha d'ocupar és el conjunt de relacions socials i laborals que determinen la naturalesa humana en cada etapa i context històrics.

Així doncs, l'autor ens torna a sorprendre en comptar en les seves fites històriques amb Michel Foucault, de recent atac per la denominada *Cancel Culture* i que sens dubte ha esdevingut un intel·lectual de tantes maneres inclassificable i polièdric. Amengual recupera un Foucault proper a la mort i que desplaça la seva primerenca arqueologia del saber i la seva genealogia del poder a meitat de la seva carrera, per posar-hi una hermenèutica del subjecte i una ètica de la cura de si; en la qual es qüestiona la pretesa mort de l'antropologia filosòfica i de l'home com a invenció recent. Del Foucault que va preconitzar, l'any 1966 amb el seu treball *Les paraules i les coses*, que de la mateixa manera en què

l'home va aparèixer a l'escenari intel·lectual (i l'humanisme al seu costat com a defensa interessada i controladora de la vida humana), aquest home «desapareixerà com en els límits de la mar, un rastre de sorra». D'aquesta manera, ens recordarà Amengual en el filòsof *normalien* que «la pregunta que pren[c] com a punt de partença és 'què som, i què som avui? Què és aquest instant que és el nostre?'» (pàg. 193). Foucault converteix la pregunta antropològica, la resposta teòrica de la qual conduiria a negar a l'home, en la posada en pràctica d'una ètica de la *epimeleia heautou* (inquietud de si mateix), en què «la parresia, l'obertura completa del propi cor als altres, que implica una coincidència exacta entre creença i veritat [...] és alhora un exercici de la llibertat, que dóna un risc, pel qual es requereix el coratge de la veritat» (pàg. 196). Això no és una novetat en les fites de l'antropologia filosòfica ja que ens remet a Herder, per a qui l'home era un ésser de carència, així com a la insignificança nietzscheana de la vida humana; si bé Foucault va aportar, des de la seva càtedra al Collège de France, una biopolítica que seria indiscernible sense el subjecte com al seu relleu.

És remarcable que Amengual manifesti que el travat recorregut històric pel qual ha transitat (pels pensadors més representatius en aquesta monografia) implica també el risc que, en escollir-los, no es tinguin en compte tots (o *totes*) els essencials. Algú hauria pogut suggerir la inclusió, en aquest excel·lent llibre, d'Hannah Arendt amb *La condició humana*, si la posem per cas; si bé els seleccionats, com és el cas de Heidegger, donen peu a seguir investigant autònomament i això, reconeguem-ho, és un mèrit

de l'expert professor havent redactat aquest saberut treball. Sabent que tots aquests autors són molt difícils de sintetitzar en un llibre pensat per a l'ensenyament a les aules universitàries, l'autor pensa que l'antropologia filosòfica no pot complir-se en una mena d'aïllament disciplinari: «No es pot fer antropologia sense comptar amb altres sabers» (pàg. 198). De fet, «la reflexió sobre l'home sempre busca suport en altres ciències, tant si són les ciències biològiques, la paleontologia, l'etologia, la psicologia o bé la sociologia, la història, l'anàlisi de l'actualitat i l'ètica; a més de l'ontologia si es vol que l'antropologia sigui filosòfica» (pàg. 199).

Així doncs, i si no fem cas del diàleg transdisciplinari, es trunca la realització d'aquesta filosofia de l'home, de manera que s'ha d'integrar en l'antropologia filosò-

fica esdevenidora: 1) la relació amb les bases biològiques, especialment amb la sociobiologia i la teoria evolutiva com a enfocaments a considerar amb urgència, així com les neurociències cognitives i el seu concepte de *neuroplasticitat*; 2) la consideració dels transhumanismes i els posthumanisme precisament pel que fa a la revisió del concepte de millora humana (*human enhancement*); evitant postures simplement tecnòfiles o tecnòfobes; i 3) que l'home dominat per la raó instrumental pugui i hagi de ser orientat en la seva acció per una ètica destinada a ell mateix i als qui pretenen canalitzar normativament la seva conducta.

Ricardo MEJÍA FERNÁNDEZ  
Facultat de Filosofia  
Universitat Ramon Llull

**Sergi Grau Torras, *Les transformacions d'Aristòtil. Filosofia natural i medicina a Montpeller: el cas d'Arnau de Vilanova (c. 1240-1311).***

**Premi IEC de Filosofia Joaquim Carreras i Artau 2017.**

Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2020, 264 pàg.

---

Arnau de Vilanova, un dels metges de més prestigi de l'edat mitjana llatina, és autor d'una extensa obra que va contribuir a definir la medicina com a ciència en el sentit escolàstic del terme. La seva medicina s'inscriu dins el galenisme, que arriba a l'edat mitjana gràcies a les traduccions dels metges àrabs. En diverses obres, també hi constatem la influència d'Aristòtil. En aquest sentit, Arnau de Vilanova s'esforça a conjugar la filosofia natural aristotèlica amb la medicina i estableix les competències de cada una d'aquestes dues disciplines. Així, Arnau va definir la naturalesa de la disciplina mèdica i de la seva tasca com a coneixement, és a dir, com una ciència aristotèlica que procedia dels principis de les causes universals cap als efectes específics. Aquesta concepció va entrar en conflicte amb una altra manera d'entendre la medicina, més tècnica i pràctica, però amb el temps es va acabar imposant. Aquest llibre analitza la influència d'Aristòtil en la medicina i la filosofia natural d'Arnau de Vilanova.

**Joan Vergés Gifra, Max Pérez Muñoz (ed.),**

***Frederica Montseny: més enllà del mite.***

Girona: Documenta Universitària – Publicacions de la Càtedra Ferrater Mora, 2020, 252 pàg.

---

La vida de Frederica Montseny (1905-1994) resumeix bé una part considerable de la història de l'anarcosindicalisme català, espanyol i europeu. Tanmateix, la seva escriptura, el seu pensament i la seva obra no són tan coneguts. En aquest volum, un conjunt d'historiadors, crítics culturals, crítics literaris i filòsofs repassen la trajectòria de qui fou la primera ministra de la història política espanyola, consideren les idees que traspuen els escrits que va publicar, analitzen les novel·les, els assajos i els llibres de testimoniatge que va escriure, destaquen la importància de Montseny en la història del feminisme, etc. El propòsit del llibre no és en absolut doctrinal, ni amaga cap intenció hagiogràfica. Però sí que persegueix fer una certa justícia a l'obra d'una dona excepcional en molts sentits.

**Javier Sádaba, *Una ética para el siglo XXI*.**

Madrid: Tecnos, 2020, 200 pàg.

---

Amb aquesta obra, Sádaba pretén recordar l'estructura, les parts i els límits fonamentals de l'ètica, una disciplina que orienta les nostres vides i ens mostra allò valuós per a nosaltres i per als altres. Aquest llibre intenta recórrer, amb un estil àgil i clar, comprensible per a tots els públics, els diversos camins de l'ètica i les seves projeccions en totes les manifestacions de la nostra existència. D'aquí que es confronti amb la política, amb l'economia, amb les noves tecnologies, amb la religió o amb la vida quotidiana.

**Yirmiyahu Yovel, *La revolución filosòfica de Kant. Una breve guía de la Crítica de la Razón Pura*. Trad. Soledad García Ferrer.**

Madrid: Tecnos, 2021, 184 pàg.

---

Yirmiyahu Yovel, estudiós de Kant, autor de diverses obres sobre el seu pensament i traductor de la *Crítica de la raó pura*, publicà aquesta guia, que ara es presenta en espanyol, a petició dels seus estudiants. En ella es concentra el treball de dècades d'estudi i d'ensenyament sobre la filosofia de Kant, posant al nostre abast una explicació sistemàtica dels arguments del filòsof de Königsberg que esbossa també succintament la seva relació amb altres obres seves. Com tota lectura profunda, té els seus subratllats, que en aquest cas es refereixen a la importància de la finitud de la raó, al paper del «jo penso» en la *Crítica de la raó pura*, o a la relació entre epistemologia i ontologia. Ens trobem, doncs, davant d'una guia clara, accessible i interessant tant per a estudiants com per a professionals de la filosofia i per a qualsevol que s'atreveixi a iniciar-se en la filosofia de Kant.

**Rogelio Rovira, *Kant, crítico de Aristóteles*.**

Madrid: Tecnos, 2021, 190 pàg.

---

Rogelio Rovira, catedràtic de filosofia a la Unversidad Complutense de Madrid, es proposa en aquesta obra explorar la confrontació que Kant fa del seu pensament amb Aristòtil en qüestions fonamentals. Tot i que elogia l'Estagirita, l'examen de les seves doctrines el porta a resultats sorprenents, emetent-ne judicis molt durs. Quines són les raons que mouen a Kant en cada cas a jutjar tan durament aquests ensenyaments d'Aristòtil? Són justos els judicis de Kant sobre el filòsof del Liceu? Respondre a aquestes qüestions és l'objecte d'aquest llibre, que vol, així, omplir en alguna mesura una cridanera llacuna en l'inabastable nombre de treballs que s'ocupen de la filosofia kantiana.

**Eduardo Álvarez, *Las ideas filosóficas de Marx.***

Madrid: Tecnos, 2021, 252 pàg.

---

Eduardo Álvarez, professor de filosofia a la Universidad Autónoma de Madrid, vol examinar en aquesta obra el pensament de Marx des de l'angle de la filosofia. Unint-se a una tendència que sembla imposar-se en els darrers anys, la del ressorgiment de l'atenció i l'interès per la figura de Marx, proposa abordar el component filosòfic de la seva obra i pretén mostrar que les seves idees filosòfiques són un aspecte essencial de la seva contribució teòrica, que sempre el va acompanyar al llarg de la seva evolució intel·lectual.

**César Ortega Esquembre, *Habermas ante el siglo XXI. La proyección de la teoría de la acción comunicativa.***

Madrid: Tecnos, 2021, 414 pàg.

---

L'objectiu d'aquest llibre és oferir un estudi exhaustiu de la relació entre crítica i normativitat dins del pensament de Habermas. Amb un estudi així, que no pot emprendre's més que sobre la base d'una reconstrucció dels estadis previs de la Teoria Crítica, no només es pretén mostrar la coherència interna del pensament habermasià i el seu compromís, a vegades discutit, amb la Teoria Crítica, sinó a més analitzar la projecció de la teoria de l'acció comunicativa entre algunes de les més prometedores propostes contemporànies de la filosofia social, política i moral.

**Bruce Basset, Ralph Edney, *Relatividad. Una guía il·lustrada.***

Trad. Pablo Álvarez Alonso.

Madrid: Tecnos, 2021, 188 pàg.

---

Aquesta guia gràfica de la relativitat dibuixa un emocionant recorregut visual a través de la sorprenent visió d'Einstein de la gravetat des de la curvatura espai-temps, passant per les contribucions dels científics des de Newton a Hawking, fins a la bellesa de les equacions de camp. Bruce Basset i Ralf Edney exploren finalment el llegat d'Einstein en les fronteres més avançades de la física actual: els forats negres, les ones gravitatòries, l'acceleració de l'univers i la teoria de cordes.

**María Martín Gómez, *Diario de una filósofa embarazada.***

Madrid: Tecnos, 2021, 180 pàg.

---

La present obra recull les preocupacions i cavil·lacions que generà la gestació i la maternitat en l'autora mateixa. Escrit principalment al llarg del seu primer embaràs, el llibre és

un cant a l'esperança i a la vida des de la incertesa i la il·lusió de qui espera i crea un nou ésser. És també una crítica a la filosofia. Essent la fecundació i la vida l'origen de l'Univers, crida l'atenció que aquesta disciplina no hagi estudiat amb suficient deteniment aquest fenomen fisiològic. Per això, l'autora decidí escriure's a si mateixa i explicar-ho a aquell ésser que estava sorgint del no-res. I d'aquella escriptura, íntima i reflexiva, sorgiren aquestes pàgines que poden ajudar a totes aquelles persones que viuen de prop la decisió de participar o no en una gestació. Perquè en aquest llibre trobaran pensaments universals que sobrepassen aquesta decisió.

**W. V. Quine, J. S. Ullian, *La red de la creencia*.**

**Trad. Juan José Lara Peñaranda.**

Madrid: Tecnos 2021, 204 pàg.

---

Aquesta obra ofereix una compacta i persuasiva introducció a l'estudi de la creença racional i ho fa dins d'un marc filosòficament ampli que proporciona punts d'entrada a àrees com la teoria del coneixement, la metodologia de la ciència o la filosofia del llenguatge. Escrit originalment per a estudiants de filosofia, usa un llenguatge clar, directe i fàcilment accessible. En uns temps en els quals la ciència i els seus resultats són posats en solfa i estan en el punt de mira de les agendes populistes d'un i altre signe, la lectura d'aquest assaig serà, sens dubte, reconfortant i clarificadora.

# COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Vol. 23/1

Any 2021

---

## Editorial

5

Armando Pego Puigbó i Francisco Batlle

---

## Articles / Articles

**Una revisión metateórica a la operatividad de los reduccionismos metodológicos, epistémicos y ontológicos en la investigación psicoclínica en torno a la eficacia psicoterapéutica de las prácticas espirituales** 9  
*A meta-theoretical review regarding the operability of methodological, epistemic and ontological reductionisms in psychoclinical research around the psychotherapeutic efficacy of the spiritual practices*  
María Teresa Gargiulo

**La monstruosidad del otro. Slavoj Žižek y la crítica a las concepciones occidentales de la otredad** 27  
*The monstrosity of the Other. Slavoj Žižek and the criticism of Western conceptions of otherness*  
Jorge León Casero

## Dossier: Filosofia i Intel·ligència Artificial

**Poden pensar les màquines? Quatre tesis sobre la intel·ligència artificial** 49  
*Can the Machines Think? Four thesis on Artificial Intelligence*  
Joan Albert Vicens

**Inteligencia artificial: aproximación desde una teología amiga de la ciencia** 77  
*Artificial Intelligence: approach from a science-friendly theology*  
Juan Ramón La Parra

**A humanist perspective on artificial intelligence** 99  
Jaume Agustí-Cullell i Marco Schorlemmer

---

## Ressenyes / Reviews

**Yuval Noah Harari, 21 lecciones para el siglo XXI** 127  
Ignasi Fuster Camp

<b>Joan Vergés Gifra (ed.), <i>Balmes, quin llegat, avui?</i></b>	<b>131</b>
Ramon Rosales Sebastià	
<b>Ramon M. Nogués, <i>La salut espiritual</i></b>	<b>134</b>
Jaume Duran	
<b>Antonio Bergamo, <i>Levinas e la curvatura dello spazio intersoggettivo</i></b>	<b>138</b>
Joan Cabó Rodríguez	

---

<b>Llibres rebuts / Books received</b>	<b>143</b>
--	------------

---

<b>Índex anterior / Previous Index</b>	<b>151</b>
--	------------

---

<b>Normes de publicació / Guideline for contributors</b>	<b>153</b>
--	------------

---

# NORMES DE PUBLICACIÓ

· *Comprendre* és una revista de caràcter científic i de recerca que es publica dues vegades a l'any i que està oberta a treballs que tractin els àmbits clàssics de la filosofia: metafísica, epistemologia, lògica, ètica, filosofia de la ciència i de la natura, antropologia, història de la filosofia, filosofia de la religió, èstica, etc. Està dirigida a un públic universitari interessat pel debat filosòfic i humanístic actual.

· *Comprendre* accepta tres tipus de treballs: articles, notes crítiques i recensions. Els articles i les notes crítiques han de ser originals i inèdits i han d'estar escrits en català o en les principals llengües europees. Només s'admetran recensions en català.

· Cal enviar a l'adreça electrònica de la revista ([comprendre@filosofia.url.edu](mailto:comprendre@filosofia.url.edu)) un fitxer preferentment en format Word. Els articles no sobrepassaran les 10.000 paraules (notes i bibliografia incloses), mentre que l'extensió màxima de les notes i de les recensions serà de 6.000 i 2.500 paraules, respectivament.

Tipus de lletra: *Times New Roman*, cos 12, *interlineat 1,5*.

· Cal incloure-hi un resum en la llengua del treball i en anglès (*abstract*), d'unes deu línies, destacant-hi, a més, les paraules clau en ambdós idiomes.

· Les anotacions a peu de pàgina es numeraran correlativament. Les referències bibliogràfiques es poden presentar també al final del text, sempre per ordre alfabètic d'autors.

Cal seguir les següents normes d'estil en totes les citacions.

Tipus de lletra: *Times New Roman*, cos 10, *interlineat senzill*.

a) per als llibres:

INICIAL DE L'AUTOR. COGNOM (en versaleta), *Títol* (en cursiva). Lloc d'edició: Editorial, any.

Exemple:

R. DESCARTES, *El discurs del mètode*. Traducció i edició a cura de P. L. Font. Barcelona: Edicions 62, 1999.

b) per als articles de revista:

INICIAL DE L'AUTOR. COGNOM (en versaleta) «Títol de l'article». *Nom de la publicació periòdica* (en cursiva) [Lloc d'edició], 000 (número), 0000 (any), p. 00-00.

Exemple:

C. LLINÁS, «Gerhard Krüger: Einsicht und Leidenschaft (Intel·ligència i passió). Una entrada «platònica» en el pensament del segle XX». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX/1-2, 2007, p. 159-189.

· Cal afegir al final de l'article les referències bibliogràfiques utilitzades.

· Les dades personals i acadèmiques de l'autor s'han de presentar en un fitxer a part. Han de constar-hi nom i cognoms, la institució de procedència i una adreça electrònica vigent.

· *Comprendre* segueix els criteris de conducta ètica per a la publicació dels articles i les notes crítiques. Per això requereix que els/les autors/autores adjuntin un compromís signat de compliment de bones pràctiques juntament amb els seus manuscrits. N'està disponible un model a la web de la revista.

· Els originals rebuts, siguin articles siguin notes, se sotmetran anònimament a l'informe de dos especialistes externs designats pel Consell de Redacció, el qual es reserva el dret de publicació. Es comunicarà raonadament als autors l'acceptació o el rebuig del seus treballs en el termini màxim de sis mesos.

- *Instruccions als avaluadors*: s'avaluaran l'originalitat, el rigor acadèmic i la metodologia, la bibliografia i l'estil de l'article, abans de procedir a recomanar-ne o no la publicació o a sol·licitar-ne modificacions.



# GUIDELINE FOR CONTRIBUTORS

---

- *Comprendre* is a scientific review which publishes two issues a year. It is opened to contributions on the classic fields of philosophy: metaphysics, epistemology, logical, ethics, philosophy of science, anthropology, history of philosophy, philosophy of religions, aesthetics, etc. It is addressed to an academic audience interested in the current philosophical and humanistic debates.
- *Comprendre* accepts three types of contributions: articles, critical notes and short reviews. Only original manuscripts not published previously and written in Catalan or in the main European languages (English, Spanish, French, German, Portuguese and Italian) will be considered for publication. Book reviews will be written only in Catalan.
- Contributions will be submitted electronically ([comprendre@filosofia.url.edu](mailto:comprendre@filosofia.url.edu)) in a Word format file. Articles should not exceed 10000 words (including notes and bibliography). Critical notes should not exceed 6000 words. Short reviews should not exceed 2500 words.

Type of letter: *Times New Roman*, body 12, space 1,5.

- The title, an abstract, over ten lines, and the key words in both the original language and English must be added at the beginning of the contributions
- Citations in footnotes will be numbered continuously. Bibliographical references can be placed in a final Work Citations section, always in alphabetical order by authors.

The next guidelines should be followed in all the citations.

Type of letter: *Times New Roman*, body 10, space 1.

a) For Books:

INITIAL OF AUTHOR'S NAME. SURNAME (small capital), *Title* (italics). Place of edition: Publisher, year.

Example:

I. KANT, *Critique of pure reason*. Translated by Paul Guyer & Allan Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

b) For Articles:

INITIAL OF AUTHOR'S NAME. SURNAME (small capital), «Title of the article». *Name of the periodical publication* (italics) [Place of edition], 000 (number), 0000 (year), pp. 00-00.

Example:

C. LLINÀS, «Gerhard Krüger: Einsicht und Leidenschaft (Intel·ligència i passió). Una entrada «platònica» en el pensament del segle XX». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX/1-2, 2007, pp. 159-189.

- The bibliographic references used should be added at the end of the article.
- Personal and Academic affiliation should be included in a cover sheet, containing an operative electronic address.
- *Comprendre* follows the Code of Conduct for Publication Ethics in the case of articles and critical reviews. Authors are required to attach a contributor's form with the manuscript. A model is available in its web.
- Contributions will be submitted to an external blind review process. The right of publication is reserved to the Editorial Board. The author will receive a response in six months. The acceptance or the refusal will be reasoned.
- *Guidelines for evaluators*: before being recommended to be published or not, or even to be modified, the articles will be evaluated according to the following items: originality, academic rigueur and methodology, bibliography and correct style.



# Estadístiques de COMPRENDRE

(Revista catalana de filosofia)

	2013		2014		2015		2016		2017		2018		2019		2020	
		%		%		%		%		%		%		%		%
Articles rebuts	17		18		7		19		22		8		18		13	
Articles acceptats	14	82%	13	72%	5	71%	13	68%	15	68%	5	63%	11	61%	12	92%
Articles rebutjats	3	18%	5	28%	2	29%	6	32%	7	32%	3	37%	7	39%	1	8%
Articles d'Espanya	11	65%	12	67%	7	100%	10	53%	16	73%	6	75%	9	50%	10	76%
Articles d'Itàlia	4	24%	2	11%			4	21%					1	6%		
Articles de França							2	11%					1	6%	1	8%
Articles del Regne Unit																
Articles de l'Argentina	1	6%											2	11%	1	8%
Articles d'Alemanya													1	6%		
Articles del Japó																
Articles de Portugal									2	9%						
Articles de Xile	1	6%									1	12,5%				
Articles de Mèxic			1	6%			1	5%	1	5%						
Articles de Colòmbia			2	11%			1	5%								
Articles de Rússia			1	6%					1	5%			2	11%		
Articles de l'Índia							1	5%	2	9%	1	12,5%				
Articles de Bèlgica													1	6%		
Articles de Suècia													1	6%		
Articles d'Estats Units d'Amèrica															1	8%

## REVISIÓ CIENTÍFICA

De Pablo, Amanda (Universitat de Barcelona)

Estelrich, Tomeu (Biblioteca de Catalunya)

Ibáñez, Eduard (Universitat Ramon Llull)

La Parra, Juan Ramón (Ateneu Sant Pacià-Barcelona)

Lázaro Pulido, Manuel (UNED)

Martínez Porcell, Joan (Universitat Ramon Llull)

Mejía, Ricardo (Universitat Ramon Llull)

Pérez, Andrea (Universidad de Barcelona)

Radzins, Inese (California State University Stanislaus)

Ramis, Rafael (Universitat Illes Balears)

Ruiz Lozano, Pablo (UNIJES-España)

Schwember, Felipe (Universidad Adolfo Ibáñez - Chile)

Uribayen, Julia (Universidad de Navarra)

Vilasis, Xavier (Universitat Ramon Llull)

# Herder Editorial

## Nietzsche y el cristianismo

Karl Jaspers



180 págs.

12,2 x 19,8 cm

Rústica con solapas

**ISBN:** 978-84-254-4508-8

**Precio c/ IVA:** 16,90 €

La interpretación que hace Jaspers en este libro se basa en todo el proceso filosófico de Nietzsche que, reflejándose en la historia universal, parte del cristianismo y a través del nihilismo conduce hasta la idea del hombre superior.

Este texto fue escrito en 1938 por uno de los grandes pensadores del siglo XX. Muestra tanto la radicalidad con la que Nietzsche rechazó el cristianismo como las diversas declaraciones totalmente incompatibles con tal rechazo.

Karl Jaspers interpreta esta contradicción diciendo que Nietzsche jamás llegó a asumir las ideas cristianas. Por lo tanto, tampoco tuvo necesidad de rechazar nada que previamente hubiera aceptado. Sin embargo, la fuerza de estos impulsos cristianos, aun despojados de contenido, sí que constituyó la base del pensamiento de Nietzsche hasta su filosofía tardía. Estos impulsos lo llevaron a postular su revisión de todos los valores. Nietzsche dio el paso a la edad posnihilista con todo el arrojo y la pretensión de absolutez que tenían los primeros cristianos, pero sin compartir sus valores.



Herder Editorial

Herder Editorial S.L.  
Provenza, 388  
08025 Barcelona, España  
Telf.: +34 934762626  
[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

### La pregunta por la técnica

Martin Heidegger



72 págs.

12,2 x 19,8 cm

Rústica con solapas

ISBN: 978-84-254-4739-6

Precio c/ IVA: 12,00 €

¿En qué consiste la técnica?

¿Es una actividad humana y puramente instrumental? *La pregunta por la técnica* es el título de la conferencia que Heidegger dictó el 18 de noviembre de 1953 en el auditorio de la Academia Bávara de Bellas Artes, en el marco del ciclo *Las artes en la época técnica*.

¿Qué tipo de relación establecemos con el mundo y la naturaleza, con los otros y las cosas en una era dominada por la técnica?

¿Cómo podemos contrarrestar su fuerza y su omnipresencia? Se trata de una serie de interrogantes de gran actualidad, que nos invitan a reflexionar sobre la esencia misma de la técnica. Esta articula la realidad en forma de un complejo engranaje que reduce la naturaleza a un simple fondo permanente de reservas.

Todas las cosas, incluidas el ser humano, se convierten así en piezas disponibles, ordenables y reemplazables del engranaje. Este engranaje técnico no es tanto una estructura y un dispositivo como una forma de desvelamiento, la manera en que se nos manifiesta la realidad en la que vivimos. El peligro de la técnica descansa precisamente en permanecer acriticamente sometidos a su voluntad de dominio en lugar de adoptar una actitud atenta y meditativa que recupere la proximidad con las cosas.



Herder Editorial

Herder Editorial S.L.

Provenza, 388

08025 Barcelona, España

Telf.: +34 934762626

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)