

CONVIVIUM

REVISTA DE FILOSOFIA

SEGONA SÈRIE



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

37
2024

CONVIVIUM

REVISTA DE FILOSOFIA

SEGONA SÈRIE

37

2024

CONVIVIUM

REVISTA DE FILOSOFIA

Departament de Filosofia
Universitat de Barcelona
Montalegre 6, planta 4
08001 Barcelona
Catalunya - Espanya

<https://www.ub.edu/portal/web/dp-filosofia/convivium>
<https://www.raco.cat/index.php/Convivium/index>
<https://revistes.ub.edu/index.php/convivium>

Director

Josep Monserrat Molas | jmonserrat@ub.edu
(Universitat de Barcelona)

Director adjunt

Joan Tello Brugal | joan.tello@ub.edu
(Universitat de Barcelona)

Consell de redacció

Joan González Guardiola (Universitat de les Illes Balears)
Bruna Picas (Universitat de Barcelona)
Guillem Sales Vilalta (Universität Hamburg)
Eric Sancho (Keele University)
Wendy R. Simon (Universitat Internacional de Catalunya)

Consell assessor

Renate Holub (University of California, Berkeley)
Ignacio Izuzquiza Otero (Universidad de Zaragoza)
Margarida Mauri Álvarez (Universitat de Barcelona)
Roberta de Monticelli (Università Vita-Salute San Raffaele, Milà)

Indexació

Web of Science (Arts & Humanities Citation Index, ESCI), The Philosopher's Index (ProQuest), Scopus, SJR (SCImago Journal Rank), Latindex, iDialnet, CIRC, ÍndICES-CSIC, RESH, CARHUS Plus+, MIAR

© dels textos, els autors, 2024

© de l'edició, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2024

eISSN: 2255-2855

Si no s'hi indica el contrari, totes les contribucions a la revista *Convivium* estan subjectes a la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObra Derivada de Creative Commons, disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es>



37

2024

SUMARI

ARTICLES

- Daniel SALGUEIRO
«Les darreres etimologies del *Cràtil*: una invitació a la filosofia» 5
- Emiliano Javier CUCCIA
«Algunas consideraciones sobre la abstracción como fundamento de la división de las ciencias especulativas en el comentario tomasino al *De Trinitate* de Boecio: ¿ontologismo vs epistemología?» 23
- Pablo GENAZZANO
«Sobre el intento de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía trascendental de Kant» 55
- Ignacio Carlos MAESTRO CANO
«El nihilismo como vitalismo y valor en Nietzsche» 81

SEMINARI IRIS MURDOCH

- Margarita MAURI, Laia BLASI, Víctor ESCUDERO,
Jonas C. ETXEBERRÍA, Víctor GEIRA, Àlex ORTEGA,
Èric REÜLL, Guillermo SÁEZ
«¿Qué religión?
Los personajes de *Nuns and soldiers*, de Iris Murdoch» 107

BULLETIN HOBBS XXXV 127

RESSENYES

- James GRIFFITH
«Andrew J. Martin, *The Covenant with Moses and the Kingdom of God: Thomas Hobbes and the Theology of the Old Covenant in Early Modern England*» 163
- Andreu GRAU I ARAU
«Voltaire, *Contes filosòfics*» 171
- Oscar-Daniel LORENTE MARTÍNEZ
«Isaiah Berlin, *La contra-Ilustración y la voluntad romántica*» 180
- Oriol PONSATÍ-MURLÀ
«Bernat Joan Marí, *Nietzsche i el modernisme literari català*» 185
- Martí BRIDGEWATER MATEU
«Alastair Norcross, *Morality by Degrees: Reasons Without Demands*» 189
- Èric REÜLL
«Margarita Mauri Álvarez, *La relación razón-pasión: Aristóteles, R. Descartes y J. Butler*» 194
- Marc ZAPATA
«Miguel Candel, *Más allá del ser y el no ser*» 199

LES DARRERES ETIMOLOGIES DEL *CRÀTIL*: UNA INVITACIÓ A LA FILOSOFIA

Daniel SALGUEIRO, Universitat de Barcelona
danielsalgueiro@ub.edu | ORCID: 0000-0002-4214-3275

Data recepció: 08/09/2024 | Data acceptació: 26/11/2024

Resum: Aquest article es proposa abordar la problemàtica etimològica del *Cràtil* a través de l'anàlisi de les darreres etimologies del diàleg (437a-c). Si les anteriors descomposicions nominals de contingut filosòfic mostraven el món en moviment perpetu i sotmès a canvi, aquesta breu seqüela etimològica, per contra, desvela rere els termes filosòfics analitzats alguns principis doctrinals referents a l'estabilitat i la permanència que podrien ser considerats plenament platònics. Les següents pàgines presenten una interpretació coherent amb la resta del diàleg que, contra l'opinió d'alguns comentaris recents, subratlla el caràcter arbitrari amb què Plató representa l'etimologia del seu temps. D'acord amb això, el darrer tram del diàleg vol mostrar al lector que no ha de quedar seduït pel que és una mera estratègia discursiva sense fonament que pot ésser feta servir en sentits inversos al servei de la mera elegància del discurs. Així doncs, s'evidencia com la suposada tècnica etimològica acaba constituint una definició negativa de la filosofia. | Paraules clau: Cràtil, dialèctica, etimologia, palinòdia, Plató.

THE LAST ETYMOLOGIES OF *CRATYLUS*: AN INVITATION TO PHILOSOPHY

Abstract: This article deals with the etymological problem in the *Cratylus* by focusing on the latest etymologies of the dialogue (437a-c). If previous philosophical etymologies showed the world in perpetual movement and subjected to change, this brief etymological sequel, on the contrary, reveals some doctrinal principles concerning stability and permanence that could be considered platonic. The following pages present an interpretation of this passage in line with the rest of the dialogue that, contrary to the opinion of some recent commentaries, underlines the arbitrary nature of the Platonic representation of ancient etymology. According to this, the last decompositions of names try to make the reader aware that he should not be seduced by a mere unfounded discursive strategy that can be used in several and even opposite senses to strengthen the elegance of the discourse. Therefore, the supposed etymological technique presented in the dialogue ends up as a negative definition of philosophy. | Keywords: Cratylus, dialectic, etymology, palinode, Plato.

0. INTRODUCCIÓ

La secció etimològica del *Cràtil* ha estat objecte d'un renovat interès en les darreres dècades a causa d'un seguit de treballs que han volgut superar les lectures que tradicionalment tendien a titllar aquesta part del diàleg de mer joc platònic o d'excurs llarg i fantasiós sense cap mena de fonament.¹ Els prejudicis filològics han pesat força en aquestes interpretacions anacròniques que sovint renunciaven a explicar el perquè d'aquesta extensa facècia. Com d'altres lectures vindicatives han provat recentment amb resultats diferents, aquest article es proposa explicar la funció que, a parer nostre, compleix la secció etimològica en el conjunt del diàleg, parant una atenció especial a les darreres descomposicions de noms, que Sòcrates ja pronuncia lliure dels efectes de l'alienació que mou l'anàlisi lèxica central.

El desplaçament de la inspiració etimològica de Sòcrates ocupa una mica més de la meitat del *Cràtil* (391a-421c) i compleix la funció argumental d'una *reductio ad absurdum* del naturalisme que el personatge homònim del diàleg defensa. Alhora, les llargues tirades d'etimologies són un cas clar d'intertextualitat platònica: el desxiframent del sentit profund o ocult dels noms evoca el tòpic literari de l'ἔπωνυμία, les discussions sofístiques sobre l'ὀρθότης ὀνομάτων i les anàlisis textuais pròpies de les lectures al·legòriques. La interpretació socràtica dels noms, però, no se centra en l'obra de cap autor concret, com correspondria a un cas paradigmàtic d'interpretació al·legòrica, sinó que analitza les formes nominals de la llengua grega en el seu conjunt² i es proposa descobrir les opinions —en el context de l'al·legoria estricta, parlaríem de ὑπόνοιαι— que hi van imprimir els diversos νομοθέται³ que la van crear, moltes de les quals re-

- 1 Cf., per exemple, Méridier 1969: 17-22. En els darrers dos-cents anys, només Grote (1865: 518-529) n'havia defensat obertament la seriositat.
- 2 En el diàleg el terme ὄνομα no només abraça els substantius, sinó qualsevol forma nominal de la llengua grega, com Kahn (1973: 159) apunta: «ὀνόματα here is not restricted to proper names, but applies to all denotative or categorematic words in nominalized form».
- 3 El terme νομοθέτης tragina en bona mesura la mateixa amplitud semàntica que el primer dels lexemes que el componen i, fora del context legal atenès, pot representar un personatge de funcions gairebé tan múltiples com les accepcions de νόμος. Les traduccions modernes, doncs, malden per plasmar aquesta polisèmia esmunyedissa. Mentre les llengües germàniques opten per «namegiver», «lawgiver», o «Gesetz-

velen una cosmovisió marcadament efèsia. Així doncs, a través de l'anàlisi d'ètims d'unes dues-centes paraules gregues i amb un component marcadament innovador,⁴ es parodia un mètode d'estudi infundat i mancat de tècnica i es caricaturitza alhora el gruix del pensament arcaic, que Plató distorsiona, com de costum, atribuint-li indiscriminadament una versió exagerada de la doctrina del moviment etern.⁵

geber» o «Wortschöpfer», les romàniques es decanten per «legislador», a pesar de l'ambigüitat que això suposa, probablement per a eludir solucions carregoses. En tot cas, aquest no és l'únic diàleg platònic en què l'artesa de la legislació apareix com a «encunyador de noms»; també el *Càrmides* (175b) hi fa una referència puntual, i sembla aparèixer al *Timeu* (78e), tot i que sota un nom diferent (ὁ τὰς ἐπωνυμίας θέμενος). En general, es tendeix a admetre que el νομοθέτης encarna una certa concepció sintètica del llenguatge que agrupa els termes irreconciliables amb què Hermògenes i Cràtil han discutit prèviament (Schofield 1982: 66, n. 3; Sedley 2003: 68, 71-72). Demand (1996: 106-109), en canvi, creu que el νομοθέτης és una figura paradoxal el nom del qual vol reflectir la impossibilitat d'ensenyar la φύσις a través del que és convencional: «The *Nomothetes* is brought in again and again simply because his name itself makes the very point which the discussion as a whole makes: that you cannot learn from names. A *Nomothetes* who gives names φύσει is a contradiction».

- 4 L'anàlisi nominal del *Cràtil* està, per exemple, inextricablement unida al fenomen de l'etimologia, mentre que en les lectures al·legòriques és només un recurs més al servei de l'interpret. Darrerament, per això, hi ha un cert consens a l'hora de no considerar l'al·legoria i l'etimologia com dos fenòmens netament separats. Burkert (1970: 450) considera que la intenció de tots dos recursos, al capdavall, és la mateixa cerca de sentits subliminars (ὕπνοιοι), sia en el conjunt d'un context, com fa l'al·legoria, sia en les paraules en si, com fa l'etimologia: «Il est clair que la méthode de l'étymologie est parallèle à celle de l'allégorie; on pourrait dire que l'allégorie étymologise le contexte d'une narration, l'étymologie allégorise le mot individuel. On avait aussi déjà remarqué que la doctrine de la justesse naturelle des mots appartient au cadre de la cosmogonie et de la genèse».
- 5 Ara bé, tant l'escassetat de les fonts que coneixem com el component altament innovador d'aquesta imitació, que molt probablement depassa i estraça els usos etimològics que Plató coneixia, són un obstacle per a la identificació dels blancs exactes de les etimologies iròniques del diàleg. En general, podem afirmar que Plató hi combat tant un mètode —la llarga tradició que, de Teàgenes fins a Antístenes, s'ocupa *grosso modo* de la recerca del coneixement a través de l'anàlisi de les paraules— com el corrent de pensament que hi associa: una forma hiperbòlica de doctrina efèsia que alterna amb la doctrina del moviment etern. Aquesta darrera, de fet, acaba essent predominant, fins al punt que la insistència a retratar el procés de canvi etern a través del moviment espacial és atribuïda per Ademollo (2011: 210-233) a una influència majoritàriament atomista del viatge doxogràfic que Sòcrates recorre a través de l'anàlisi dels noms.

Tanmateix, Sedley (2003) ha argumentat que, malgrat no tenir valor filosòfic, la secció etimològica és un exercici exegètic seriós i sincer a través del qual Plató creu poder arribar a desvelar la visió que els antics tenien sobre allò que anomenaven, en tant que cada nom era en inici com un petit λόγος (395e-396c) que descrivia el caràcter essencial del seu referent. Des d'aquesta perspectiva, per tant, Plató desestimaria l'etimologia com a mètode d'exploració filosòfica, però l'acceptaria com a mitjà per a accedir a l'opinió d'aquells qui posaren els noms a les coses. Això implicaria que les descodificacions de noms que Sòcrates duu a terme en el diàleg són plausibles per a Plató, qui, de fet, no fa escarafalls a l'hora de servir-se de l'etimologia en altres diàlegs.

Certament, cal evitar de llegir les descomposicions de paraules del *Cràtil* amb els escrúpols filològics d'avui⁶ i acceptar, d'entrada, que Plató compartia una concepció antiga del llenguatge segons la qual, en origen, els noms havien estat creats a consciència.⁷ A parer nostre, però, el fet que

6 Si per a la lingüística i la filologia modernes l'etimologia és la troballa o la restitució de la forma i el significat històric d'un mot, a l'antigor —i durant els segles posteriors— està sempre al servei d'una idea extralingüística —sovint de caire poètic, filosòfic o religiós— i admet totes aquelles llicències fonètiques que puguin sostenir i justificar l'argumentació o la narració de l'autor. Així doncs, mentre el que podríem anomenar «etimologia filològica» prova de restituir la història d'un mot, l'etimologia antiga, que s'acosta més al que per a nosaltres és un joc de paraules o una etimologia popular, n'inventa un origen fictici a la recerca d'una veritat primitiva —al capdavant, ἔτιμος vol dir «vertader»— sobre el referent, que, com totes les coses antigues, té un valor superior i és sinònim de prestigi en el context cultural grec, com en qualsevol altra societat tradicional. L'origen d'aquesta creença en el lligam substancial entre els noms i els seus referents cal trobar-lo en el fenomen del nom parlant grec i el recurs literari de l'ἔπωνυμία, que justament exalta aquesta coincidència entre mot i cosa. La discussió del *Cràtil* és, com dèiem, a la intersecció entre aquest fenomen procedent de la tradició literària i el debat cultural al respecte de l'adequació dels noms (ὀρθότης ὀνομάτων). Per a una història dels usos etimològics anteriors i les possibles fonts del diàleg cf. Levin 2001: 13-79.

7 Almenys fins a Epicur, que postula un origen espontani de les llengües humanes (*Lletra a Herodot* 75-76), probablement la idea més comuna hauria estat que la llengua era el producte deliberat de la reflexió conscient d'un grup privilegiat de savis (cf. Sedley 1998: 147). Plató sembla concretar aquesta idea en la figura del νομοθέτης, alhora que en qüestionar les capacitats tècniques. Tanmateix, hi ha un germen de la teoria de l'origen espontani del llenguatge en una cèlebre anècdota d'Herodot (II 2), que narra com Psammètic, faraó d'Egipte, hauria aïllat dos infants de tota influència externa sota la custòdia d'un pastor de cabres obligat a alimentar-los sense adreçar-los la paraula. L'objectiu de l'experiment era esbrinar quina llengua era la que

les etimologies del diàleg no siguin filològicament problemàtiques en el seu context no implica directament ni que Plató cregués, com Sedley vol, en les capacitats exegetiques de l'anàlisi dels noms ni, per tant, que els desxiframents de sentits ocults que es produeixen al diàleg poguessin reflectir amb fidelitat l'opinió dels homes antics que els van forjar. De la mateixa manera, l'element paròdic intrínsec al mètode etimològic no exclou tampoc que Sòcrates-Plató pugui fer servir la invenció d'ètims primigenis per a vehicular idees pròpies d'una manera també directa, exactament com podria produir-se en qualsevol altre cas d'intertextualitat dels diàlegs —per exemple, un mite o un exercici sofistic— en què un gènere aliè a la filosofia expressés una veritat filosòfica. En aquest sentit, són especialment rellevants les darreres etimologies (437a-c),⁸ atès que contradiuen tota l'arqueologia d'opinions antigues que ha fet prèviament Sòcrates i, en comptes de defensar la realitat en moviment, presenten de sobte una ontologia estàtica. Al llarg de l'article, provarem de demostrar com, a parer nostre, també permeten treure l'entrellat del conjunt de la secció i revelen quina és la intenció platònica de fons que mou els fils del diàleg. Abans, però, caldrà que ens remuntem a un fragment anterior per a aclarir quin n'és el desenvolupament.

1. INSPIRACIÓ SOCRÀTICA I PURIFICACIÓ DE LA SAVIESA ETIMOLÒGICA

Un dels primers indicis de la fragilitat i la provisionalitat de l'exercici etimològic apareix prou al començament, just després d'una primera provatura de la tesi naturalista de Cràtil en què, a mode de transició, s'han analitzat els ètims d'alguns noms d'heroi homèrics (391b-396d) i de diversos teònims pertanyents a la teogonia hesiòdica (394a-396c). Arribat a aquest punt, Sòcrates es declara inspirat (396c-397a) i es proposa esgotar, encara que sigui de manera provisòria, l'«eixam de saviesa» (σμηνος σοφίας), com en diu a 401e, que Eutífron de Prospaltes li ha encomanat:

espontàniament sorgiria entre ells, que hauria de ser per força la primera llengua del món. Com que van pronunciar *bekos*, que vol dir 'pa' en frigi, el faraó va deduir que aquest era l'idioma més antic de tots.

- 8 També l'etimologia del déu Pan (408c-d), l'aparença dimorfa del qual, mig humana mig caprina, encarna a la perfecció la dualitat del discurs i les seves capacitats ambigües. És per això que ho significa tot (πᾶν), veritat i mentida alhora, i representa tant el discurs bo, enfocat cap a la veritat, com la mala retòrica, que cerca la persuasió per damunt de tot.

SÒCRATES: «Però si me'n recordés, de la genealogia d'Hesíode, i de quins diu que són els progenitors encara abans d'aquests, no deixaria d'exposar com els noms els han estat posats de manera adequada fins que no hagués comprovat què fa, i si s'esgota o no, aquesta saviesa que ara m'ha caigut al damunt així tot d'una, sense saber gaire d'on». HERMÒGENES: «De fet, em sembla que realment dius oracles com els posseïts». SÒCRATES: «I en faig responsable Eutífron de Prospaltes, que aquesta saviesa m'hagi caigut al damunt, Hermògenes; perquè hi he estat molta estona, de bon matí, i he parat les orelles. I pot ser que, posseït com està, no només me les hagi omplert de la seva saviesa divina, sinó que també m'hagi captivat l'ànima. Em sembla, doncs, que hem d'actuar així mateix: avui la farem servir i examinarem la resta de coses sobre els noms; i demà, si també vosaltres hi esteu d'acord, li esbandirem la màcula i ens purificarem, després que hàgim descobert algú hàbil en aquesta mena de purificacions, tant si és un sacerdot com un sofista». (396c-397c)⁹

En aquest fragment, Plató fa servir el recurs a la inspiració de Sòcrates, representant de la filosofia en el diàleg, per a mostrar-nos indirectament el caràcter no filosòfic de l'operació que es duu a terme i presentar l'erudició etimològica com un saber de segona mà. El fet és comú en d'altres llocs de la lletra platònica (*Fedre* 237a, 238c-d, 241e, 263d) i, dins del *Cràtil*, la influència d'una força externa —en aquest cas, infosa per Eutífron, que arriba a ser irònicament tractat de musa (409d)— esdevé un *ritornando* que, repetit per Sòcrates amb petites modificacions estilístiques (401e, 407d, 415a, 420d, 428c), és disposat al llarg de la secció etimològica com un enfilall d'advertències per al lector. L'objectiu final d'aquestes al·lusions a la musa i la braó divinal és palesar que Sòcrates opera sense tècnica i en sentit irònic —és a dir, no platònic o filosòfic— al llarg de tota l'extensió de text sembrada d'etimologies, posseïdor d'un saber manllevat que arriba a titllar de «ridícul»¹⁰ i que haurà de garbellar igualment. De la mateixa manera, les mencions a la saviesa sobtada i el símil amb els oracles del

9 Totes les traduccions del grec són de l'autor de l'article.

10 La recurrència amb què l'adjectiu γελοῖος —i el seu parent verbal καταγελάω (413 b-c)— apareix en diferents punts del diàleg referit a alguna etimologia, a la sobtada inspiració socràtica (402a) i, sobretot, al mateix mètode d'anàlisi (415d, 425d, 426b) sembla un indicatiu més de la distància irònica que Sòcrates-Plató manté amb l'especulació nominal i l'experiment fonosimbòlic que el segueix.

fragment —paral·lel al de l'*Apologia* (22b–c), l'*Ió* (533d–5a) o el *Menó* (99c–d)— són altres formes d'anunciació d'aquest caràcter aliè del saber que el personatge de Sòcrates ha començat a reproduir poc abans. Això a banda, el fet que ell mateix reconegui que no se'n recorda de la teogonia hesiòdica revela també les mancances de la lucidesa extàtica que Eutífron li ha encomanat.

Paral·lelament, en el fragment destaca també el caràcter provisorori de l'empresa etimològica que Sòcrates està decidit a explorar fins al final, per bé que pugui esgarriar-se. La recerca sobre l'escaiença de les paraules no és un procediment tècnic, encara que en tingui la pretensió, sinó una aventura temerària que sap que probablement haurà d'esmenar (Belardi, 1985: 39). Els sinònims parcials ἀποδιοπομπεύομαι, que fa referència a netejar la culpa d'un pecat a través del conjur, i καθαίρω ('purificar') fan evident que hi ha un error inherent al mètode etimològic (Ademollo, 2011: 244), alhora que fan créixer el to místic de la secció.

El mecanisme de purificació del mètode és, almenys de moment, la mateixa paròdia socràtica, que esdevé una forma indirecta d'ἔλεγχος del naturalisme etimològic que ell mateix ha bastit.¹¹ Aquesta nova estratègia refutatòria trenca amb l'estil dialògic anterior, que si bé ha servit perquè la tesi d'Hermògenes s'esmenés, no hauria fet cap mena d'efecte amb Cràtil. Som davant, per tant, d'una de les moltes facetes que el personatge de Sòcrates, sovint camaleònic, adopta als diàlegs platònics dependent de l'interlocutor que prova de refutar. En aquest cas, fa servir un llenguatge i un discurs aparentment entenedors per a la mentalitat arcaïtzant de Cràtil, que acabarà intervenint (427d) convençut que parla amb un aliat. Sòcrates s'infiltra, en resum, en el bàndol naturalista per a forçar-ne les costures des de dins i exagerar la inestabilitat del mètode etimològic, amb què Cràtil, molt tímidament a l'inici (383b), semblava argumentar el seu posicionament quan li negava el nom a Hermògenes.

11 Els principals elements que aquest examen socràtic qüestiona per mitjà de la reducció a l'absurd són: (1) les capacitats dubtoses de la inspiració i les operacions dels exegetes, que depenen alhora del coneixement igualment incert dels artífexs del mot, que també poden haver estat inspirats, en cas que siguin poetes; (2) el vincle intrínsec i natural entre nom i cosa que Cràtil defensa; (3) l'ús de l'etimologia com a mecanisme de recerca filosòfica i d'interpretació textual; (4) la concepció fonosimbòlica del llenguatge, que resulta de la troballa d'ètims mínims que no poden ser descompostos en lexemes més petits.

En el fons, doncs, les possibilitats de correcció que té l'experiment etimològic no provenen d'un «sacerdot» o un «sofista», com Sòcrates diu fent una al·lusió irònica justament a dos dels grups socioculturals que podria relacionar amb la creença en el poder dels noms¹² i l'adequació nominal, respectivament. L'única esmena possible sobre la qüestió és la dialèctica, com manifestarà la desfeta final del naturalisme,¹³ que es resoldrà amb una modalitat discursiva ben diferent (428d-439b), quan Sòcrates abordarà la qüestió amb un intercanvi de preguntes i respostes en què el posicionament de Cràtil, malgrat que ell es mantingui impertorbable, farà la seva fi.

2. ETIMOLOGIES ANTITÈTIQUES

I FALLIDA DEL MÈTODE A LES DARRERIES DEL *CRÀTIL*

Al final del diàleg, la malfiança manifesta contra els noms i la suposada coherència que Cràtil percep entre els seus significats originaris porten Sòcrates a reconsiderar la lectura al·legòrica de la llengua grega que havia fet sota els efectes de la inspiració, segons la qual els noms desvelaven un cosmos en moviment perpetu i «ens indicaven l'essència com si tot se n'anés, fos portat i fluís» (436e). No trobem desencertat el nom de «palinòdia» que Barney (2001) atribueix a aquesta secció, perquè creiem que com a estratègia argumentativa serva una certa —tot i que limitada— similitud amb el segon discurs del *Fedre*, que constitueix igualment una reconsideració absoluta del que prèviament s'ha dit amb intenció de fer canviar el parer de l'interlocutor, d'una banda, i la interpretació que el lector fa del diàleg, de l'altra.¹⁴ De la mateixa manera que allà Sòcrates reinterpreta l'amor en

- 12 Aquesta creença es manifesta, per exemple, en la cledomància, que és «la tècnica endevinatòria consistent a interpretar un so, verbal o no, com a κληδών, 'presagi sonor', i que explica l'ús d'eufemismes o el silenci total en actes solemnes per a evitar mals averanys» (Sánchez 2022-2023: 10).
- 13 De tota manera, allò que realment cau pel seu propi pes és estrictament la teoria naturalista basada en l'etimologia i la representació fonosimbòlica. Alguns aspectes teòrics importants desenvolupats al llarg de la construcció del naturalisme sobreviuen a l'examen socràtic. Cf. Mikeš 2021: 65-88.
- 14 Una palinòdia és una composició literària en què l'autor es desdii del contingut d'un poema o un text anterior. En tenim un primer exemple a Estesícor (VII-VI aC), que havia estat cegat per bescantar Helena en un dels seus poemes i hagué de retractar-se amb un nou cant per a recuperar la vista. Al *Fedre*, que justament ens ha llegat tres versos del poema (243a-b), Sòcrates se serveix del mateix recurs per a retractar-se del seu primer discurs sobre l'amor i presentar-ne una visió nova (243a-257a), que ell mateix

termes positius, ara torna a descompondre un seguit de noms, entre els quals algun de repetit, amb un resultat oposat a l'anterior. La nova lectura al·legòrica de Sòcrates descobreix una cosmovisió antitètica rere els noms, segons la qual els termes de connotacions positives fan referència a l'estabilitat, mentre que els negatius es refereixen a la teoria del flux:

SÒCRATES: «Examinem-ho, doncs, reprenent primer aquest nom: *epistēmē* ('ciència'), en tant que és ambigu i sembla més aviat significar que *hístēsīn* ('atura') la nostra ànima *epí* ('a') les coses i no que fa tombs amb elles; i és més adequat explicar-ne l'origen com fem ara, és a dir, no posant-hi una *he* i dient *hepeistēmē*,¹⁵ sinó fent l'afegitó de l'esperit a la iota en comptes de a l'èpsilon. Després allò *bébaion* ('ferm'), que és representació d'una certa *básis* ('passa', 'base') i *stásis* ('aturada'), però no d'una *phorá* ('translació'). Després *historía* ('recerca'), que significa que *hístēsī tòn roûn* ('atura el corrent'). I allò *pistón* ('fiable') significa *hístēsī pantápasī* ('que està tot ell aturat'). Després la *mnēmē* ('memòria') que indica que és *monē* ('quietud') a l'ànima i no *phorá* ('translació'). I si vols la *hamartía* ('descercat') i la *symphorá* ('malaurança'), si un es guia pel nom, sembla que siguin el mateix que la *synesis* ('unió') i la mateixa *epistēmē* ('ciència'), i que els altres noms sobre les coses importants. I encara més, *amathía* ('ignorància') i *akolasía* ('intemperància') s'hi assemblen en tot; l'*amathía* sembla el trajecte *hama theó ióntos* ('del que va amb un déu'), mentre que l'*akolasía* sembla totalment *akolouthía* ('encalç') de les coses. I així, els noms que

compara amb la *παλινοδία* del poeta (243a-b). Malgrat que la complexitat i la llargada del text és molt diferent, creiem que la mateixa lògica està en joc de manera implícita en el *Cràtil*, on Sòcrates també ha explotat un recurs i una argumentació aliens que exigeixen ésser purificats (*pace* Barney 2001: 54-55). Les diferències problemàtiques que podrien al·legar-se contra aquesta lectura creuada són dues: d'una banda, al *Fedre*, la palinòdia és explícita i el mateix Sòcrates l'anomena així; de l'altra, és una retracció inspirada d'un discurs racional, mentre que en el *Cràtil* l'ordre s'inverteix i és la saviesa infosa allò que és corregit després de manera racional.

- 15 Aquesta etimologia és problemàtica; cf. l'aparat de Duke i Hicken (1995: 268), on destaca la conjectura d'Schmidt. Literalment, la nostra versió del text diu «*μᾶλλον ἢ ἐμβάλλοντας τὸ εἶ 'ἐπειστήμην'*», és a dir, «en comptes d'afegint-hi l'èpsilon com a *hepeistēmē*». Això no acaba de casar amb l'etimologia proposada a 412a, que relacionava *ἐπιστήμη* amb el verb *ἐπομαι: ἐπομήνη* ('seguint') > *ἐπειστήμη* ('que va al darrere'). En tot cas, l'única lectura plausible que concorda alhora amb el verb *ἴστημι* que ara se situa a l'origen és l'afegitó d'un esperit a la iota i no a l'èpsilon; per tant, podem imaginar que Sòcrates té al cap alguna cosa com *ἐπιστήμη*.

considerem que són per a les pitjors coses, pareixerien més semblants als que són per a les millors. I crec que se'n podrien trobar molts més, si algú s'hi escarrassés, a partir dels quals es podria creure, en sentit invers, que qui va posar els noms no volia dir que les coses se'n van i giren, sinó que s'estan quietes». (437a-c)¹⁶

No cal dir que aquest passatge té un pes important en la interpretació de la secció etimològica. Com ja hem comentat abans, Sedley (1998; 2003) atribueix a l'etimologia platònica un rol exegètic; és a dir, creu que, tot i saber que és una eina filosòfica inútil, Plató considera que a través de l'anàlisi dels noms es pot restituir la visió dels qui crearen la llengua a consciència, com si les paraules fossin breus sintagmes que, abans de corrompre's, resumien els seus parers i representaven les coses de manera fonètica.¹⁷ Aquest fragment en concret és llegit pels defensors d'aquesta

16 437a-c: «ΣΩ.: σκοπῶμεν δὴ ἐξ αὐτῶν ἀναλαβόντες πρῶτον μὲν τοῦτο τὸ ὄνομα, τὴν ἐπιστήμην, ὡς ἀμφίβολόν ἐστι, καὶ μᾶλλον ἔοικε σημαίνειν ὅτι ἴσθησιν ἡμῶν ἐπὶ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν ἢ ὅτι συμπεριφέρεται, καὶ ὀρθότερόν ἐστιν ὥσπερ νῦν αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν λέγειν μᾶλλον ἢ ἐμβάλλοντας τὸ εἶ ἐπιστήμην, ἀλλὰ τὴν ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐν τῷ εἶ ἐν τῷ ἴσθη. ἔπειτα τὸ βέβαιον, ὅτι βάσεώς τινός ἐστιν καὶ στάσεως μίμημα ἄλλ' οὐ φορᾶς. (b) ἔπειτα ἡ ἱστορία αὐτό που σημαίνει ὅτι ἴσθησιν τὸν ῥοῦν. καὶ τὸ πιστὸν ἴσταν παντάπασιν σημαίνει. ἔπειτα δὲ ἡ μνήμη παντὶ που μινύει ὅτι μονή ἐστιν ἐν τῇ ψυχῇ ἄλλ' οὐ φορᾶ. εἰ δὲ βούλει, ἡ ἀμαρτία καὶ ἡ συμφορᾶ, εἰ κατὰ τὸ ὄνομά τις ἀκολουθήσει, φανεῖται ταυτὸν τῇ συνέσει ταύτη καὶ ἐπιστήμῃ καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι τοῖς περὶ τὰ σπουδαῖα ὀνόμασιν. ἔτι τοίνυν ἡ ἀμαθία καὶ ἡ ἀκολασία παραπλησία τούτοις φαίνεται· ἡ μὲν (c) γὰρ τοῦ ἅμα θεῶ ἰόντος πορεία φαίνεται, ἡ ἀμαθία, ἡ δ' ἀκολασία παντάπασιν ἀκολουθία τοῖς πράγμασι φαίνεται. καὶ οὕτως, ἂ νομίζομεν ἐπὶ τοῖς κακίστοις ὀνόματα εἶναι, ὁμοίωτατ' ἂν φαίνοιτο τοῖς ἐπὶ τοῖς καλλίστοις. οἴμαι δὲ καὶ ἄλλα πόλλ' ἂν τις εὔροι εἰ πραγματεύοιτο, ἐξ ὧν οἰηθεῖ ἂν αὐτὸ πάλιν τὸν τὰ ὀνόματα τιθέμενον οὐχὶ ἰόντα οὐδὲ φερόμενα ἀλλὰ μένοντα τὰ πράγματα σημαίνειν».

17 En resum, la proposta d'autors com Sedley (1998, 2003) i Ademollo (2011) es basa en una combinació d'aquests arguments: (1) la secció etimològica s'allargassa tant que és una frivolitat pensar que és simplement paròdica i prou; (2) tenim una prova del valor que Plató atorga a l'etimologia en el canvi voluntari de nom que hauria protagonitzat ell mateix, que havia estat anomenat Aristocles en néixer; (3) cap intèrpret antic no percep un deix d'ironia en el passatge, sinó que som nosaltres que, influïts per la filologia moderna, n'hi veiem; (4) la secció etimològica presenta un ordre que sembla definir un projecte filosòfic seriós; (5) l'etimologia gaudia de gran prestigi a l'antiguitat i es troba en d'altres punts de l'obra de Plató (*Fileb* 16c, 18b-d; *Fedre* 244b-d, *Lleis* 714a) i fins i tot a Aristòtil. És el cas, per exemple, del *Sobre el cel* (I 9, 279a18-28), on tot descrivint l'αἰών (eternitat), Aristòtil troba que el nom fou

hipòtesi com un exemple clar que el mètode etimològic, tot i ser estèril filosòficament, pot ser vàlid per a accedir a algunes opinions correctes dels avantpassats que fins i tot coincideixen amb la pròpia visió de Plató (cf. Sedley 2003: 159-161; Ademollo 2011: 440). Per a aquests autors, el fet que Sòcrates basi la seva relectura en una tria de noms diferents dels d'abans —bo i acceptant l'excepció d'ἐπιστήμη— i no es desdígui dels de la secció etimològica, palesa que la contradicció que està provant de demostrar és només de caire filosòfic.¹⁸

Ara bé, si tenim en compte els lexemes de què es componen, hi podem afegir el participi συμφέρον, cognat de συμφορά, que també ha estat des-codificat de manera contrària en la llarga tirada d'etimologies (417a); això sense comptar que també dos dels noms que formen part les noves reconstruccions aquí desplegades (στάσις i σύνεσις) també han estat interpretats en sentit invers anteriorment (426d i 412b, respectivament) i, per tant, fan trontollar el nou significat que s'atorga a les paraules que les contenen o evocuen (βεβαίον, ἀμαρτία i συμφορά). L'ambigüitat que Sòcrates atribuïa explícitament al nom d'ἐπιστήμη, doncs, sembla escampar-se per a esdevenir un dels trets definitoris de la interpretació etimològica. Així doncs, encara que per a Plató l'interès de fons ragui realment en la veracitat filo-

imposat pels antics sota inspiració divina, ja que la seva naturalesa concorda amb el seu origen (ἀεὶ εἶναι). Un cas anàleg seria el de l'etimologia d'αἰθήρ, calcada del *Cràtil*, que apareix en dos passos aristotèlics diferents (*Sobre el cel* I 3, 270b 16-25; *Meteorològica* I 3, 339b16-30). En el primer dels passatges, a més, Aristòtil refusa la relació que Anaxàgoras estableix entre aquest terme i αἰθεῖν (cremar), tot perseverant en l'etimologia platònica (θεῖν ἀεὶ), que considera un llegat dels antics. Tanmateix, val a dir que a *Sobre la interpretació* (16-19a) Aristòtil afirma també que el nom és un so parlat que significa per convenció (κατὰ συνθήκη).

- 18 Cf. Sedley 2003: 162: «It follows that the new set of 'stability' etymologies is not presented as challenging the *exegetical* correctness of the earlier picture, but as improving and supplementing it. It reveals that the early namegivers did after all, on closer examination, manage at least to glimpse the vital Platonic truth that knowledge and other positive values should have something to do with stability. But that acknowledgement is not enough to overturn their overwhelming concentration on instability. The most important outcome is the following: the contradiction which Socrates claims to have revealed is not an exegetical but a *philosophical* one: the ancients were not as single-mindedly and coherently convinced of the instability of cognition and goodness as at first appeared. But at no point does he suggest that the exegetical principles of etymology are compromised by the contradiction. The ancients really did mean what the etymological decoding of names says they meant: but they were not as wholeheartedly Heraclitean in their views as Cratylus hoped».

sòfica de les opinions antigues, el mètode etimològic com a tal també surt malparat de la llarga provatura a què Sòcrates el sotmet, perquè no permet extreure una cosmovisió coherent i unívoca del llegat que els homes d'an-tany han deixat ocult en les paraules.

No menys determinant és el fet que Sòcrates expliciti que, «si algú s'hi escarrassés, se'n podrien trobar molts més», de noms que contradiguin la visió heraclitiana del món i demostrin, per contra (αὐτὸ πάλιν), que «qui va posar els noms no volia dir que les coses se'n van i giren, sinó que s'estan quietes». A parer nostre, l'adverbi πάλιν, unit a la potencialitat de la forma οἰθηεῖν, sembla assenyalar una interpretació inversa, una creença alternativa de l'interpret dels noms, que «podria creure» que els han estat posats en referència a l'estabilitat del món. Malgrat tot, l'adverbi ocupa una posició sintàctica prou ambigua com per a poder llegir també que αὐτὸ πάλιν complementa el participi τιθέμενον i, per tant, fa referència a una segona opinió del νομοθέτης,¹⁹ que hauria posat els noms en sentit contrari a l'expressat en la resta d'etimologies. Si es vol, doncs, aquí encara hi podria haver un certa indeterminació respecte a l'arrel del problema en les paraules de Sòcrates, que no fan impossible una lectura diferent de la nostra. Aquesta ambigüïtat, per això, pot resoldre's si contemplem el diàleg en conjunt i entenem, alhora, que la conversa de Sòcrates amb Cràtil no constreny necessàriament la visió de Plató sobre l'assumpte.

Vist en perspectiva, aquests nous exemples etimològics s'afegeixen al reguitzell d'interpretacions i reconstruccions múltiples —tot i que no necessàriament antitètiques— d'una mateixa paraula que apareixen en el text (395b-c, 399d-400b, 401b-e, 401b-e, 402d-403a, 403a-404b, 404d-406a, 406b, 412a). A 400b-c, fins i tot, Sòcrates es mostra explícitament conscient que diferents solucions etimològiques poden derivar-se d'un mateix nom, per bé que no explica el perquè d'aquesta variabilitat, que podria ser fàcilment atribuïda a l'interpret i no al creador de noms, però que, en tot cas, anul·la la possibilitat de qualsevol certesa exegètica. Les darreres etimologies del diàleg, doncs, semblen acreïxer la inestabilitat i confusió d'aquest mètode exegètic (Levin 2001: 100-101), que ara es revela més ambigu i relliscós que mai, perquè és capaç de descriure una mateixa realitat de maneres antitètiques sense oferir cap garantia de fiabilitat. Tot comptat,

19 En aquest cas, de fet, l'ús de la construcció de participi en singular «τὸν τὰ ὀνόματα τιθέμενον» difícilment pot il·lustrar una pluralitat de legisladors amb opinions diverses, com la lectura de Sedley implica, sinó un de sol amb una opinió contradictòria o que pot ésser interpretada de diverses maneres.

es pot concloure que la inconsistència general amb què el saber etimològic és representat en el diàleg constitueix un tret descriptiu deliberat que il·lustra la incapacitat del mètode per a constituir-se com a τέχνη d'acord amb els principis normatius que defineixen les arts al començament del diàleg.

En aquells passatges inicials (386b-388b), concretament, es prescriu que tot artesà ha de servir un respecte escrupolós per la natura de l'objecte sobre el qual exerceix el seu art, per l'eina (ὄργανον) amb què opera i per la natura de l'acció en si, que ha de desenvolupar-se d'una determinada manera. Per la seva banda, el νομοθέτης i l'onomàstica són presentats en diversos punts de la conversa com a artesà (388e, 424a) i art (423d, 425a) dels noms, respectivament; i en conseqüència, cal que ens demanem si encaixen o no en els paràmetres prèviament definits per Sòcrates. La resposta és força clara: la incapacitat dels noms per a expressar l'essència o la natura de les coses, explícita en el desenvolupament del diàleg, palesa que els diversos νομοθέται de la llengua grega no només no van saber ajustar-se a la natura dels objectes que van anomenar, sinó que no van poder ni tan sols comprendre quina era la veritable naturalesa mimètica²⁰ de l'instrument que manipulaven i van malentendre que servia per a copsar i transmetre l'essència de les coses etimològicament. Vista així, la creació de noms no és un procediment tècnic i, si pretén copsar la realitat mitjançant la representació fonètica o la descripció etimològica, està abocada al fracàs.

3. CONCLUSIONS

L'exegesi etimològica és presentada en el *Cràtil* com un mètode inspirat que depèn, alhora, de la inspiració o del coneixement parcial d'un tercer que ha inventat o posat un seguit de noms, com era el cas d'Hesíode a l'inici de la secció (394a-396c). En tant que infós, el procediment es mostra incapaç d'acostar-nos de manera sistemàtica i raonada a l'opinió correcta que els instituïdors de mots poden haver ocultat en les seves creacions. De fet, els casos en què s'hi ensopega, com en les darreres etimologies, semblen fruit de l'atzar i no pas d'una tècnica controlada que pugui retre compte de les conclusions a què arriba. De la llarga provatura, així doncs, no només es desprèn la nul·la vàlua filosòfica de la pràctica etimològica,

20 D'una lectura atenta del *Cràtil*, se'n dedueix que, encara que els noms puguin descriure imperfectament les coses, la seva referencialitat no depèn de la seva capacitat representativa, ans d'una convenció. El llenguatge és, per tant, una representació de la realitat que funciona per convenció i no per cap mimesi de l'essència de les coses.

sinó també la seva dependència de dos nivells d'opinió superposats —la de qui ha posat els noms i la de l'exegeta que els interpreta—, cosa que, en definitiva, dificulta per partida doble la troballa del sentit originari del mot. Les opinions dels avantpassats es perden en la boira espessa dels noms, que els homes alteren a capritx (399b, 404d, 412e, 414c, 418a-b), sense que puguem verificar de cap manera el coneixement que posseïa el νομοθέτης al respecte de la realitat que anomenà ni demanar-li si la reconstrucció nominal que fem manifesta realment el seu parer.²¹ Ensopegar una ὀρθή δόξα en el transcurs de la recerca etimològica és, en resum, una qüestió d'atzar o inspiració divina que no sembla dependre de les capacitats de cap tècnic.

Si tornem ara a l'anterior comparació amb el *Fedre*, de la mateixa manera que la palinòdia del discurs socràtic és estilísticament superior al discurs de Lísiass, la reconsideració etimològica del *Cràtil* és d'una complexitat filosòfica superior, tot i ser molt més breu, a les anteriors reconstruccions de noms originaris, que mostraven una percepció esbiaixada de la realitat. Això no comporta, però, que en cap dels dos diàlegs el lector, juntament amb sengles personatges homònims, hagi de deixar-se enlluernar per la superioritat d'una estratègia discursiva o l'elegància filosòfica d'una etimologia. Més aviat, és convidat a adonar-se que la veritat no pot ésser comprimida en la bellesa d'un discurs ni en els desxiframents nominals, que funcionen com una forma d'axioma amb pretensions d'assolir una autoritat no gaire diferent de la que té el discurs memorístic en el *Fedre*. No és casualitat que, tot i ser destreses aparentment diferents, en el mateix *Cràtil* s'atribueixi a l'onomàstica i la retòrica un paper en la formació dels discursos (425a):²² totes dues produeixen una mena de relat que, més llarg

21 Barney (2001: 64) arriba a conclusions semblants: «In fact, etymology is a form of exegesis: the *Cratylus* etymologies treat the vocabulary of Greek itself as an authoritative text, and investigate the views of its authors as the exegete does those of a poet. The crucial defect of both practices is, therefore, the same: both constitute an appeal across a text to an absent authority, and are thus at least three removes away from being a means to knowledge. First, because the putative authority cannot be properly interrogated, we cannot be certain that we have understood its message correctly. Second, we cannot tell whether it is a genuine authority; and third, even following a genuine authority would not generate knowledge, which requires dialectical examination and understanding, but only persuasion and, at best, true belief».

22 425a: «ΣΩ.: καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἦδη τι καὶ καλὸν καὶ ὅλον συστήσομεν, ὥσπερ ἐκεῖ τὸ ζῶον τῇ γραφικῇ, ἐνταῦθα τὸν λόγον τῇ ὀνομαστικῇ ἢ ῥητορικῇ ἢ ἥτις ἐστὶν ἡ τέχνη | SÒCRATES: I de nou a partir dels noms i expressions compondrem ja alguna cosa gran, bella i completa; així com allà l'ésser viu per a la

o més breu, tendeix per igual al refinament estètic en detriment del contingut que vehiculen.

De fet, hi ha prou indicis per a sospitar que l'estudi dels noms és percebut per Plató com un mer recurs literari posat al servei de l'argumentació de l'autor i mancat d'una veritable credibilitat exegetica: després de la *República*, el *Cràtil* és el diàleg en què κομψός²³ i els seus cognats apareixen més vegades, cosa que corrobora que la indagació etimològica resulta pretensiosa i retorçada (Mársico 2006: 74, n. 174). Això, tanmateix, no entra necessàriament en conflicte amb l'ús que es fa de l'etimologia en altres parts del corpus. Encara que les reconstruccions de mots funcionin com un simple reforç estilístic capaç d'incrementar la força argumentativa del text per apel·lació a una consciència antiga que ideà el nom, Plató pot servir-se'n, com se serveix dels mites, sense que això comprometi la seva preferència per la dialèctica.²⁴

Contra la parcialitat i els biaixos a què està condemnada l'especulació nominal, el *Cràtil* es clou (438d-e) proposant molt breument una altra via de recerca al marge dels mots (πλήν ὀνομάτων) que pugui aclarir quina de les dues opinions confrontades que s'hi besllumen —la doctrina del moviment i la de l'estabilitat— és realment semblant a la veritat. Aquest mètode hauria de permetre conèixer-les per si mateixes o les unes per mitjà de les altres, si són d'un mateix gènere,²⁵ cosa que sembla fer emergir de nou en la conversa la tècnica dialèctica, que havia estat esmentada al començament (390c). Podem concloure, doncs, que la suposada tècnica onomàstica, descrita en el diàleg com una forma de retòrica no dialèctica, defineix també per oposició el mètode pròpiament filosòfic que irromp tot d'una en aquest punt. És per tot això, en resum, que considerem que les darreres etimolo-

pintura, aquí el discurs per a l'onomàstica o la retòrica o qualsevol que sigui l'art».

23 El terme κομψός, que es pot traduir per 'elegant', apareix innombrables vegades en els diàlegs platònics en sentit irònic per a designar retòriques buides de veritat i discursos infundats. Cf. Bergomi 2019: 171-173.

24 D'altra banda, el rebuig a l'estudi dels noms és explícit en d'altres diàlegs (*Eutidem* 278a-c, *Polític* 261e), que manifesten clarament la distància de Plató respecte a aquestes pràctiques.

25 No podem entrar aquí en la gran complexitat i el detall del passatge. Ens limitem a explicitar que entenem que en aquest punt Sòcrates rebutja únicament l'anàlisi nominal, no pas qualsevol procediment lingüístic, i es refereix a un discurs dialèctic que avança progressivament, establint primer relacions entre realitats menors i augmentant-ne després el grau d'unitat. Per a una lectura completa del passatge remetem a Sedley 2003: 159-162.

gies del diàleg tenen una doble funció dissuasiva i persuasiva: alhora que allunyen el lector d'una exegesi etimològica inviable, l'orienten subtilment cap a filosofia; i no només perquè hi contrastin, com és obvi, sinó també perquè paradoxalment anuncien l'estabilitat que poc després Sòcrates considera necessària perquè hi pugui haver nominabilitat (439b-d) i cognoscibilitat (439e-440a).

Per a acabar, insistim que cal admetre també que no hi ha prou indicis en el *Cràtil* per a creure que la concepció platònica sobre l'origen del llenguatge sigui la mateixa que la nostra, és a dir, que consideri la llengua un producte humà impremeditat. Si bé això pot violentar la nostra sensibilitat, no trobem cap al·lusió directa a un origen espontani de la llengua fins molt més tard.²⁶ En aquesta apreciació històrica, de fet, estem d'acord amb Sedley (2003) i Ademollo (2011), malgrat que ens allunyem d'ells pel que fa a la valoració de les etimologies,²⁷ perquè creiem que les interpretacions múltiples d'un mateix mot demostren la incapacitat del mètode onomàstic, que no pot acabar de fixar la visió dels avantpassats que donaren els noms a les coses (*pace* Baxter 1992: 61-62).

BIBLIOGRAFIA

- Ademollo, F. (2011) *The Cratylus of Plato: A commentary*. Cambridge: Cambridge U. P. [<https://doi.org/10.1017/CBO9780511779022>]
- Barney, R. (2001) *Names and Nature in Plato's Cratylus*. Nova York / Londres: Routledge. [<https://doi.org/10.4324/9780203800645>]
- Baxter, T. M. S. (1992) *The Cratylus. Plato's Critique of Naming*. Leiden: Brill.

- 26 Cf. n. 7. Tot i que Bernabé (1998: 326) relaciona el convencionalisme d'època arcaica i clàssica amb la teoria de l'origen espontani de la llengua i especula que les notícies tardanes que en tenim (Diodor, I 8) provenen en realitat de fonts tan antigues com Demòcrit, el cert és que no hi ha prou indicis per a fer aquesta relació. D'alguna manera, el convencionalisme només s'oposa a les concepcions que imaginin els déus a l'origen del llenguatge o de qualsevol altre producte humà, però és encara compatible amb la idea que la llengua ha estat posada a consciència pels homes. Que la convencionalitat regeixi ara la llengua no necessàriament vol dir, per a Plató, que sigui també arbitrària en origen, com sí que proposava Hermògenes.
- 27 Val a dir que Rosenmeyer (1998: 56-57), en canvi, arriba a conclusions semblants a les nostres tot considerant que Plató fa una arqueologia dels mots interessat a trobar una veritat històrica.

- Belardi, W. (1985) *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Bergomi, M. (2019) «*Kompsoi Logoi*. Some remarks on Plato's linguistic conventionalism and its ethical implications». Dins M. Bonazzi, A. Ulacco, F. Forcignanò (eds.), *Thinking, knowing, acting: Epistemology and Ethics in Plato and Ancient Platonism*. Leiden: Brill, 161-185. [<https://doi.org/10.1163/18725473-12341518>]
- Bernabé, A. (1998) «Lingüística antes de la lingüística. La génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia Antigua». *Revista Española de Lingüística* 28: 307-332. [<https://doi.org/10.31810/RSEL.28.2>]
- Burkert, W. (1970) «La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle». *Etudes Philosophiques* 25: 443-455.
- Demand, N. (1975) «The Nomothetes of the *Cratylus*». *Phronesis* 20: 106-109.
- Duke, E. A.; Hicken W. F. et al. (eds.) (1995) *Platonis opera*, vol. 1. Oxford: Claredon Press.
- Grote, G. (1865) *Plato and the Other Companions of Sokrates*, vol. 2. Londres: Murray. [Reimpr. NovaYork: Cambridge U. P., 2009].
- Kahn, Ch. H. (1973) «Language and Ontology in the *Cratylus*». Dins G. Vlastos, E. N. Lee et al. (eds.), *Exegesis and Argument*. Assen: Van Gorkum, 152-176.
- Levin, S. B. (2001) *The Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry Revisited. Plato and the Greek Literary Tradition*. Oxford: Oxford U. P.
- Mársico, C. (tr.) (2006) *Platón: Crátilo*. Buenos Aires: Losada.
- Méridier, L. (tr.) (1969) *Platon, Oeuvres complètes: Cratyle*. Tome V, 2e partie. París: Les Belles Lettres.
- Rosenmeyer, Th. G. (1998) «Name-Setting and Name-Using: Elements of Socratic Foundationalism in Plato's *Cratylus*». *Ancient Philosophy* 18: 41-60.
- Mikeš, V. (2021) «What remains of Socrates' naturalist theory». Dins V. Mikeš (ed.), *Plato's Cratylus. Proceedings of the Eleventh Symposium Platonicum Pragense*. Leiden: Brill, 65-89.
- Sánchez, A. (2022-2023) «ὄνομα ὄντις. L'etimologia dels noms propis com a recurs argumentatiu a la tragèdia». *Faventia* 44-45: 9-24. [<https://doi.org/10.5565/rev/faventia.172>]
- Sedley, D. (1998) «The etymologies in Plato's *Cratylus*». *Journal of Hellenic Studies* 118: 140-154. [<https://doi.org/10.2307/632235>]
- (2003) *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge U. P. [<https://doi.org/10.1017/CBO9780511482649>]
- Schofield, M. (1982) «The dénouement of the *Cratylus*». Dins M. Schofield, M. C. Nussbaum (eds.), *Language & Logos: Studies in ancient Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge U. P., 61-82.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA ABSTRACCIÓN COMO FUNDAMENTO DE LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS ESPECULATIVAS EN EL COMENTARIO TOMASINO AL *DE TRINITATE* DE BOECIO: ¿ONTOLOGISMO VS EPISTEMOLOGÍA?

Emiliano Javier CUCCIA, Universidad Adolfo Ibáñez (Chile)
emiliano.cuccia@uai.cl | ORCID: 0000-0003-1401-481X6

Data recepció: 05/12/2023 | Data acceptació: 26/04/2024

Resumen: Desde mediados del siglo xx, las discusiones en torno al criterio de división de las ciencias especulativas según Tomás de Aquino centraron su atención principalmente en la interpretación de la cuestión quinta de su comentario al *De Trinitate* de Boecio. Allí, en el artículo tercero, el dominico enumera un triple modo de distinguir del intelecto, el cual es puesto en relación con la tripartición de las ciencias especulativas presentada por Aristóteles y asumida por Boecio. Algunos autores interpretan que en dicho pasaje se introduce un criterio epistemológico de división que se opondría al criterio ontológico propuesto por el filósofo romano. Esto significaría que, mientras para este último los grados de inmaterialidad específica corresponderían a las propias cosas consideradas por cada ciencia, para el Aquinate los grados de inmaterialidad (particularmente los de las ciencias física y matemática) serían objetivos y determinados por el modo de consideración intelectual. Frente a esto, en el presente trabajo se realizará una revisión del célebre comentario tomasiano con el fin de determinar si acaso tales interpretaciones se ajustan o no a las afirmaciones del texto. La tesis que se espera probar es que, más allá de la introducción de las operaciones intelectuales, la inmaterialidad de los objetos científicos sigue dependiendo fundamentalmente de la naturaleza de la cosa considerada y no del modo de consideración. | Palabras clave: abstracción, división de las ciencias especulativas, epistemología, Tomás de Aquino.

ALGUNES CONSIDERACIONS SOBRE L'ABSTRACCIÓ COM A FONAMENT DE LA DIVISIÓ DE LES CIÈNCIES ESPECULATIVES EN EL COMENTARI TOMASIÀ AL *DE TRINITATE* DE BOECI: ONTOLOGISME VS EPISTEMOLOGIA?

Resum: Des de mitjans del segle xx, les discussions entorn del criteri de divisió de les ciències especulatives segons Tomàs d'Aquino van centrar-se principalment en la interpretació de la qüestió cinquena del seu comentari al *De Trinitate* de Boeci. Allí, a l'article tercer, el dominic enumera una triple manera en què l'intel·lecte distingeix, el qual és posat en relació amb la tripartició de les ciències especulatives presentada per Aristòtil i assumida per Boeci. Alguns autors interpreten que en aquest passatge s'introdueix un criteri epistemològic de divisió que s'oposaria al criteri ontològic proposat pel

filòsof romà. Això significaria que, mentre per a aquest últim els graus d'immaterialitat específica correspondrien a les coses considerades per cada ciència, per a l'Aquinat els graus d'immaterialitat (particularment els de les ciències física i matemàtica) serien objectius i determinats pel mode de consideració intel·lectual. Davant d'això, en aquest treball es realitzarà una revisió del cèlebre comentari tomasià per tal de determinar si, potser, aquestes interpretacions s'ajusten o no a les afirmacions del text. La tesi que s'espera provar és que, més enllà de la introducció de les operacions intel·lectuals, la immaterialitat dels objectes científics continua depenent fonamentalment de la naturalesa de la cosa considerada i no del mode de consideració. | Paraules clau: abstracció, divisió de les ciències especulatives, epistemologia, Tomàs d'Aquino.

SOME CONSIDERATIONS ON ABSTRACTION AS THE BASIS OF THE DIVISION OF SPECULATIVE SCIENCES IN AQUINAS' COMMENTARY ON BOETHIUS' *DE TRINITATE*: ONTOLOGISM VS EPISTEMOLOGY?

Abstract: Since the middle of the twentieth century, discussions on the criterion for the division of the speculative sciences according to Thomas Aquinas have centered their attention on the interpretation of the fifth question of his commentary on Boethius' *De Trinitate*. There, in the third article, the friar enumerates a threefold way in which the intellect can distinguish, which is related to the tripartition of the speculative sciences presented by Aristotle and assumed by Boethius. Some authors consider this passage as the introduction of an epistemological criterion of division that would oppose the ontological criterion proposed by the Roman philosopher. This would mean that, while for the latter the degrees of immateriality would correspond to the things considered themselves, for Aquinas the degrees of immateriality (particularly those of the physical and mathematical sciences) would be objective and determined by the type of intellectual consideration. In view of this, this paper will review the famous commentary of Aquinas in order to determine whether such interpretations are correct. The thesis we hope to prove is that, beyond the introduction of intellectual operations, the immateriality of scientific objects continues to depend fundamentally on the nature of the thing considered and not on the way of consideration. | Keywords: abstraction, division of speculative sciences, epistemology, Thomas Aquinas.

0. INTRODUCCIÓN

La cuestión de la división de las ciencias especulativas según Tomás de Aquino ha sido largamente discutida durante el siglo pasado. El foco central del debate ha estado puesto en el intento por determinar cuál sería, en definitiva, la o las operaciones que necesita realizar el intelecto humano para acceder al ámbito objetivo específico de cada ciencia. En la medida en que se ha planteado que los célebres tres grados de abstracción formal pro-

puestos por Tomás de Vio Cajetano en algunos de sus comentarios¹ (y defendidos por importantes representantes de la escuela tomista del siglo xx)² habrían sido contradichos por la propia pluma del Aquinate en su *Super Boethium De Trinitate* (SBDT en adelante),³ el consenso mayoritario entre los autores⁴ indica actualmente que el problema se resolvería admitiendo la distinción entre dos tipos de operaciones abstractivas y una separativa que son presentadas en la cuestión quinta de la citada exposición. Entre las primeras, una sería la *abstractio uniuersalis a particulari* correspondiente a la física, y otra la *abstractio formae a materia* correspondiente a la matemática, quedando la *separatio* como operación exclusiva de la ciencia primera.

- 1 Cf. Thomas de Vio Cajetanus, *Super librum de Ente et Essentia Sancti Thomae Aquinatis, in septem capita diuisus* (Cajetanus 1995), 221-222.
- 2 Considerar, por caso, Ferrari 1961, 1965; Leroy 1948; Maritain 1932; Simmons 1955, 1959.
- 3 Todas las citas al texto corresponden a la versión publicada en el tomo L (50) de la *Editio Leonina*. Thomas Aquinatis, «Super Boethium de Trinitate», en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, L (Roma / París: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1992). En cada referencia al texto se agrega el número de página donde se encuentra el pasaje citado, sobreentendiéndose “tomo 50”.
- 4 Sin pretender ser exhaustivos (y obviando en este punto los matices existentes entre sus posiciones), algunos autores en esta línea son: Acerbi 2012: 317; Burgoa 2004, 2008; Elders 1974 (especialmente 91-95); Maurer 1986: xvi-xvii; Merlan 1975: 77-81; Nordberg 1990: 145-148) y Pascual 2001: 82-84. Existen otros estudios sobre el texto que se inscriben en una postura más cercana a la que se desarrollará en el presente estudio como, por ejemplo, el de Gelonch 2002. Si bien el objetivo principal de esa obra es profundizar en la concepción de *separatio* y su relación con la segunda operación del intelecto en la determinación del objeto de la filosofía primera, advierte muy fundadamente acerca de los riesgos y limitaciones de colocar a las operaciones intelectuales como causas fundamentativas de la distinción de objetos. Esto se hace notar al verificar que lo que estaría significando el concepto de *separatio*, por caso, es el estado de separación existencial (necesario o, al menos, posible) de los objetos de la metafísica con respecto a la materia. Por otra parte, entre los trabajos más recientes acerca del comentario tomasino al *De Trinitate* puede citarse a Mendoza 2017 y Ugwuanyi 2019, 2020. Finalmente (y aunque no se enfoque únicamente en el comentario al *De Trinitate*), puede destacarse también el trabajo de Herrera 2023 en donde, además de realizar un muy minucioso análisis del estado de la cuestión de los estudios sobre la *separatio* (con especial atención en las publicaciones posteriores al año 2000), el autor enfatiza el valor de una línea interpretativa que considera al juicio intelectual de separación como el instrumento central de toda la metafísica tomasiana, y no sólo como el método para alcanzar o formar su objeto.

Con todo, más allá del debate, puede verse que ambas posturas coinciden en destacar que la constitución de los diversos objetos de las ciencias especulativas necesita ser causada por una serie de operaciones intelectuales específicas de cada una. Así, por ejemplo, Ariberto Acerbi (2012: 322) indica que «the first and the second level, the physical and mathematical, are elevated above matter and becoming not because of the character of the reality to which they refer, but that of our abstractive consideration itself»; esto, a diferencia de la operación separativa que reconocería la inmaterialidad real del objeto considerado.

Tal modo de entender la distinción de objetos ha sido calificado como *epistemológico* en contraposición con una postura ontológica que, presente de algún modo en el texto boeciano, tomaría como fundamento de la división la multiplicidad de formas existentes en la realidad, donde la inmaterialidad es una propiedad de cada forma que es estudiada por una ciencia distinta. Frente a ello, Tomás introduciría una suerte de *teoría del objeto* al hacer residir la causa de la distinción en un proceso de objetivación formal basado en la multiplicidad de operaciones intelectuales, donde la cosa se vuelve objeto merced a la consideración de un aspecto formal a causa de una perspectiva epistémica particular.⁵

Ahora bien, esta última caracterización de la propuesta tomasina es capaz de despertar algunos interrogantes debido al riesgo de *objetivismo* que entrañaría. En definitiva, de ser correcta tal lectura, el planteo de Tomás parecería dar por supuesta una suerte de disociación o separación de planos entre la realidad y el intelecto. Una separación que, para ser salvada, haría necesaria la intervención del segundo para *configurar* un objeto adecuado al nivel intelectual. Es en este contexto que adquiere su sentido tal modo de entender la abstracción intelectual como una operación que aseguraría el grado de inmaterialidad objetiva específico para cada ciencia.⁶ De esto resultaría que, si es cierto que existen tres objetos especulativos que dan lugar a sendas ciencias, esto se debe fundamentalmente a que hay tres formas en las que el intelecto puede separar objetos de la materia. Pero, siendo esto así, ¿cómo se aseguraría la correspondencia entre objeto y cosa de manera tal que pueda asegurarse que lo conocido por cada ciencia sea algo real y no algo que dependa de una determinada elaboración o estrategia intelectual?

5 Acerbi 2012: 325-326.

6 Cf. el prólogo de Francisco León Florido en Muñoz Medina 2016: 16.

En lugar de pretender encontrar una solución al complejo interrogante formulado, el objetivo de este trabajo consiste en dar un paso atrás para analizar el contexto en el cual la célebre *triplex distinctio intellectum* es introducida por el Aquinate en este singular texto⁷ en orden a determinar si efectivamente lo que busca con ella es proveer la determinación de tres procedimientos intelectuales mediante los cuales se dé lugar a los distintos grados, niveles o tipos de inmaterialidad de los especulables. A mi parecer, existen en el propio texto algunos elementos que permiten relativizar tal afirmación. Estos abarcan desde el uso aparentemente ambiguo que se hace del término *abstracción* en algunos pasajes,⁸ hasta la explícita vinculación de una de esas operaciones (la *abstractio uniuersalis a particulari*) con la ciencia física y, a la vez, con todas las ciencias especulativas (algo que a mi juicio sería contrario a los requisitos de una división epistemológica).

Lo que finalmente se espera mostrar es que —al menos en lo tocante a la causa de la distinción de los objetos especulativos en sí— parece existir una cercanía importante entre Tomás y Boecio en tanto el primero, más allá de recurrir a la explicación del triple modo de distinguir del intelecto, no estaría considerando tales operaciones intelectuales como un método o procedimiento para constituir la inmaterialidad específica de cada objeto sino, más bien, como el modo de captar o adecuarse a una distinción presente de algún modo en la realidad extramental, y que es fundante de la posibilidad de la consideración intelectual.

- 7 Entre las razones que hacen especialmente célebre a este texto de Tomás de Aquino se cuenta el hecho de que se haya conservado de él un manuscrito de puño y letra de su autor, como también la interrupción del comentario justo antes de adentrarse precisamente en la consideración trinitaria. Esto último también ha sido materia de discusión. Cf., por caso, Ugwuanyi 2020.
- 8 En efecto, lo que se observa es que, en ciertas oportunidades, se habla indistintamente de *abstracción* y otras de *separación* para hacer referencia a la condición particular de los objetos de las ciencias especulativas: a veces se caracteriza a los objetos de la matemática y la física como *no abstractos* y los de la filosofía primera como *abstractos*, mientras que en otras son los objetos matemáticos los que reciben el nombre de *abstractos*. Si bien se han ofrecido diversas explicaciones para tratar de explicar tales variantes terminológicas, muchas de ellas son contradictorias entre sí. En su momento Gustavo Eloy Ponferrada tomó nota de este uso amplio de los términos en diversos textos para hacer referencia a la inmaterialidad de los especulables, aunque concluyó sin más que en todos los casos se verifica una referencia a los tres grados de abstracción formal como causa de la formación de los mismos (Ponferrada 1978: 283). Por su parte, Burgoa (1999: 247) hace notar que el uso del término *abstraher* es, por momentos, «indiscriminado».

1. ABSTRACTO Y NO-ABSTRACTO EN LA *EXPOSITIO CAPITULI SECUNDI* DEL *SBDT*

En orden a comprobar la hipótesis, resulta necesario hacer una revisión de los textos y, en este sentido, el primer pasaje sobre el que deseo llamar la atención corresponde a la propia exposición del capítulo segundo del escrito boeciano, lugar en donde el romano pretende determinar cuál es el modo correcto de proceder en el conocimiento científico de la realidad trinitaria. Con ocasión de este pasaje, Tomás destaca dos principios cuya consideración resulta, a mi juicio, de gran importancia. En primer lugar, subraya que el modo en que cada ciencia procede debe ser congruente o adecuado para la cosa que se intenta conocer. Razón por la cual, para distinguir el modo apropiado de la ciencia sobre la Trinidad del de las otras ciencias resulta necesario descubrir previamente las diferencias entre las diversas ciencias según la cosa que cada una de ellas estudia.⁹

Esto nos lleva al segundo principio destacado por el Aquinate, a saber, la utilización por parte de Boecio de dos binarios para sistematizar las particularidades de la división de objetos: *in motu-sine motu*, y *abstracto-in-abstracto*. En el caso de la física, lo estudiado es descrito como *inabstracto* e *in motu*. Esto significa que la consideración de esta ciencia «versa sobre las cosas móviles no abstractas de la materia».¹⁰ Y si se pregunta por el sentido bajo el cual es tomado *no abstractas* en este lugar, algunas líneas más adelante se aclara que se trata de aquellas cosas que son materiales en tanto

9 Cf. *SBDT*, «Expositio capituli secundi» (134): «Deinde cum dicit *Nam cum tres* etc., inquiri modum congruui huic inquisitione per distinctionem a modis qui obseruantur in aliis scientiis. Et quia modus debet esse congruus rei de qua est perscrutatio, ideo diuiditur hec pars in duas: in prima enim distinguit scientias secundum res de quibus determinant, in secunda ostendit modos singulis earum congruos». A diferencia de García Marqués y Fernández que traducen *res* por *objeto* y *modus* por *método* (Aquino 1986: 190-191), he decidido mantener una mayor literalidad traduciendo *cosa* y *modo* respectivamente. Los motivos son distintos: en el segundo de los casos, considero que el término *método* posee, al menos para nuestro siglo, algunas connotaciones modernas que podrían desvirtuar la comprensión de lo que el Aquinate pretende expresar. Por su parte, en el primer caso, creo que la inclusión del término *objeto* es incorrecta en tanto Tomás utiliza el término latino *obiectum* incluso en la propia cuestión quinta del *Super De Trinitate*, pero no es éste el caso de la *Expositio* del capítulo segundo.

10 *SBDT*, «Expositio capituli secundi» (134): «Versatur eius consideratio circa res mobiles a materia non abstractas».

su forma existe en la materia.¹¹ En otras palabras, lo que estudia la filosofía natural son aquellas cosas cuyas formas no pueden existir fuera de la materia (*inabstractas*); pero, además, formas que son principio de movimiento (*in motu*) lo cual implica que aquello que es estudiado por la física consiste en una conjunción de forma y materia «que posee el movimiento debido a sí». ¹² Es por este último motivo que la consideración de estas formas siempre va acompañada de materia y de movimiento.

Por su parte, esta particularidad de las formas físicas de ser *inabstractae* es compartida por las cosas estudiadas en la matemática, de las cuales afirma que son «formas que según su ser no son abstractas de la materia». ¹³ En esta misma línea, y siguiendo con cuidado detalle a Boecio, agrega más adelante que las formas de las que se ocupa el matemático, «*como existen en la materia, no pueden ser separadas de ella según el ser*». ¹⁴ Sin embargo, hay algo que las distingue de las formas naturales: mientras aquellas no pueden ser consideradas sin movimiento, para Boecio «la matemática especula formas sin materia y, por ello, sin movimiento». Y esto es lo que Tomás entiende que se indica al decir que las naturales son *in motu* pero las matemáticas son *sine motu*. Porque «donde quiera que hay movimiento, hay materia» ¹⁵ como ya lo había establecido Aristóteles en el libro IX de su *Metafísica*. Y, consecuentemente, donde no hay consideración del movimiento es porque no hay consideración de la materia. Por ende, en contraposición con las formas físicas, las formas matemáticas no son principio de movimiento (*sine motu*) aunque existan en la materia (*inabstractas*).

11 Cf. *SBDT*, «Expositio capituli secundi» (134): «Ipsum compositum ex materia et forma in quantum huiusmodi, habet motum sibi debitum; uel: ipsa forma in materia existens est principium motus». Existe alguna polémica sobre si este modo de entender lo no abstracto, que traduce el griego ἀχώριστον, responde correctamente a la mente de Aristóteles que es a quien Boecio pretende seguir. Con todo, no es relevante que la misma sea abordada aquí ya que, en cualquier caso, Tomás no da indicios de creer lo contrario.

12 *SBDT*, «Expositio capituli secundi» (134): «Ipsum compositum ex materia et forma in quantum huiusmodi habet motum sibi debitum; vel: ipsa forma in materia existens est principium motus».

13 Cf. *SBDT*, «Expositio capituli secundi» (134): «Considerat formas que secundum esse suum non sunt a materia abstracte».

14 *SBDT*, «Expositio capituli secundi» (134): «*Que forme, scilicet de quibus mathematicus speculator, cum sint in materia, non possunt ab his separari secundum esse*». Las cursivas pertenecen al original.

15 *SBDT*, «Expositio capituli secundi» (134): «Vbicumque est motus, est materia».

A su vez, esta propiedad de ser consideradas *sine motu* y, por ende, *sine materia*, es algo que las matemáticas comparten con el objeto de la tercera de las ciencias especulativas que Boecio llama *Theologia* y que Tomás identifica con la ciencia divina, metafísica o filosofía primera.¹⁶ Pero, en este caso, la razón por la cual estas cosas son consideradas de tal manera reside en que «las cosas divinas son abstractas de la materia y el movimiento según el ser»,¹⁷ algo que las diferencia fundamentalmente de las matemáticas y de las naturales. Finalmente, Tomás agrega en esta exposición una aclaración que es de factura propia: afirma que, mientras las cosas matemáticas son separables de la materia según la consideración, las divinas son «inseparables, porque nada es separable más que lo que está unido».¹⁸ Aunque el propio Aquinate parece creer estar aquí comentando a Boecio, debe notarse que —en realidad— existiría un error en la fuente textual sobre la cual Tomás basa su comentario. Porque donde él lee *inseparabilis*, Boecio coloca en realidad *separabilis*.¹⁹ Con todo, a partir de este error textual Tomás realiza una interpretación creativa mediante la cual se manifiesta con mayor claridad un punto característico de su exposición del texto de Boecio: la identificación semántica entre *ser abstracto* y *existir separadamente de la materia*.²⁰

Así, hasta aquí puede extraerse como conclusión preliminar que lo *abstracto* designa lo que existe fuera de la materia. Pero hay, a su vez, otros aspectos que, aunque fueron señalados con anterioridad, conviene aquí recapitular; a saber:

- 16 Esta identificación de la «ciencia divina» con la ciencia primera aristotélica sería un rasgo que distingue la interpretación de la metafísica que hace Tomás de otras lecturas más cercanas al neoplatonismo, tales como la de Grosseteste, Buenaventura, Dietrich de Freiberg o Eckhart (Valdivia Fuenzalida 2022: 107).
- 17 *SBDT*, «Expositio capituli secundi» (134-135): «Res enim diuine sunt secundum esse abstracte a materia et motu, set mathematice inabstracte».
- 18 *SBDT*, «Expositio capituli secundi» (135): «Res diuine inseparabiles [sunt], quia nihil est separabile nisi quod est coniunctum».
- 19 Algo que se fundamenta en el propio texto aristotélico (*Metafísica E*, 1026a10-20) en el cual Boecio se basa para su división (Muñoz 2002: 44-45). Sobre esta variante en los manuscritos cf. el prefacio de Gils a la edición crítica del *Super De Trinitate* (*Préface*, 61) y la explicación de Gelonch Villarino (2002: 172-173).
- 20 Que, más allá de la que haya sido la idea original del Estagirita, parece ser la intención de Boecio al traducir el $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ aristotélico (Muñoz 2002: 44).

- (1) La distinción entre las ciencias se establece «según las cosas (*res*) acerca de las cuales» tratan las ciencias.
- (2) El «modo» (*modus*) de cada ciencia debe adecuarse a las características de esa cosa que es considerada.
- (3) La característica fundamental a la que debe atenderse en cada ciencia es la relación que presentan esas mismas cosas (también llamadas *formas*) con la materia y el movimiento.

De esta manera, las formas naturales dependen de la materia según su existencia (*inabstracta*), pero también según la consideración porque ellas son principio de movimiento (*in motu*). Por su parte, las formas matemáticas dependen de la materia según la existencia (*inabstracta*) pero pueden ser consideradas sin materia porque están libres de movimiento (*sine motu*). Finalmente, las divinas están exentas de materia según la existencia (*abstracta*) y, consecuentemente, según la consideración (*sine motu*). De este modo, lo que resulta claro es la presencia de un análisis en dos planos que es, en el fondo, el que termina posibilitando la triple distinción de las ciencias en razón de su materialidad o inmaterialidad: el de la consideración y el del ser. Ahora bien, cuando se habla aquí de la *abstracción de la materia* se está haciendo referencia al segundo ya que se indica con ella la separación de la materia en el orden de la existencia, algo que es propio de los objetos que son considerados por la teología o ciencia primera. Los objetos de las otras ciencias son, en este sentido preciso, *inabstractos*.

Con todo, más allá de lo expuesto, se ha objetado que tales afirmaciones no deberían considerarse sin más como la auténtica posición del Aquinate en tanto se encuentran en el contexto de la explicación de una obra ajena. Lo que se ha sugerido es que, en realidad, Tomás estaría simplemente presentando los argumentos de Boecio, como si se tratase de una suerte de adelanto de aquello a corregir. Entre los que sostienen esta postura hay quienes destacan que, dentro del texto boeciano, se sintetizaría un grave error cometido por su autor: una supuesta confusión entre el orden ontológico (o de la existencia) y el epistemológico (o de la consideración) al momento de determinar el criterio de división de las ciencias especulativas.²¹ Y tal error sería precisamente lo que Tomás pretende corregir en

21 Merlan (1975: 62-70) habla de una confusión entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* que ya estaría presente en la división de las ciencias presentada por Aristóteles en

los artículos que siguen a esta exposición tomando como único criterio el epistemológico.

Si bien se trata de una objeción sostenida por importantes autores, considero que la misma podría ser al menos discutida. De antemano, conviene llamar la atención sobre el citado rodeo que hace el Aquinate para dar cuenta del significado del término *inseparabilis* —erróneamente introducido en el manuscrito— en alusión al especulable metafísico. El mismo parece ir más allá de los esfuerzos esperables en un mero comentario literal de un texto que se pretende criticar. Aunque ciertamente no resulte determinante para refutar la objeción, esto bien podría poner en duda el rol meramente pasivo que habría asumido Tomás al exponer dicho texto: el dominico pareciera estar bastante comprometido con lograr una clara y consistente explicación de las afirmaciones boecianas entre las cuales se cuenta aquella que establece que el objeto de la teología (o ciencia primera) es lo que existe o puede existir separado de la materia.

En segundo lugar, hay que notar que ni en el texto de Boecio ni en la exposición que Tomás hace del mismo se da a entender que la distinción de objetos equivalga a una distinción de sustancias en el plano de la existencia. Muy por el contrario, lo que queda claro es que, según la existencia, habría solo dos tipos de sustancia: materiales e inmateriales (*inabstracta* y *abstracta*). Y si hay tres tipos de objetos es porque, entre las cosas o *formas* que existen materialmente, hay algunas que son principio de movimiento y que sólo pueden concebirse con materia, y otras que no lo son. Puede

Metafísica E, 1026a11-16, pero también agrega que en Boecio el asunto se vuelve más confuso ya que utiliza un mismo término (*inabstracta*) para designar lo considerado con materia (física) y lo considerado sin materia (matemática). Si bien no es el objetivo de este trabajo analizar la consistencia de la doctrina boeciana con la aristotélica, quisiera indicar que, en lo personal, considero que esta última crítica no parece del todo apropiada ya que en Boecio *inabstracta* designa una característica ontológica que es, sin lugar a dudas, común a los objetos de la física y la matemática: que los mismos existen únicamente en la materia más allá de cómo o con independencia de qué tipo de materia puedan ser considerados. Por su parte, otro autor que defiende una postura semejante a la de Merlan es Nordberg (1990: 147-48). Finalmente, Pascual (2003: 29) propone otra posibilidad al afirmar que el uso indistinto de los términos *abstracto* y *separado* en este punto del *SBDT* responde no simplemente al cuidado de Tomás por respetar el texto boeciano en lo más mínimo al momento de realizar su exposición, sino también a la circunstancia de no haber elaborado aún la distinción terminológica entre ambos, que será fruto de la sufrida redacción del artículo tercero de la cuestión quinta, en la que establecerá con gran precisión la diferencia entre la noción de *abstractio* y la de *separatio*.

atribuírsele a esta distinción el nombre de *ontológica* o el que sea, pero lo que no puede decirse es que la misma caiga en un realismo exagerado al modo platónico: en ningún momento se admite que los objetos matemáticos constituyan un tercer tipo de sustancias frente a las materiales e inmateriales.

Finalmente, si ni en Boecio ni en la exposición de Tomás la distinción de objetos es *ontológica* o actual en el orden de lo existente, ¿debe concluirse que en ellos se hable de una distinción *epistemológica* en tanto producida por la consideración abstractiva del intelecto desde lo sensible? En efecto, hablar de una confusión entre un orden epistemológico y uno ontológico —o entre el modo de ser conocido y el modo de existir— sólo parece tener sentido bajo una concepción en la cual decir que algo es separado de la materia *según* la consideración implique asumir que tal nivel de inmaterialidad es un producto o efecto causado *por* la consideración intelectual. Esto es, una postura en la cual el objeto intelectual consiste en una formalidad generada por la propia operación del cognoscente. Ciertamente, es común admitir que tal no es el caso en Boecio, pero ¿lo es en Tomás?

En orden a responder satisfactoriamente a esta pregunta y superar la objeción, considero imprescindible analizar cuáles son los argumentos que el Aquinate aporta en los primeros tres artículos de la cuestión 5, de manera tal de corroborar si, mediante los mismos, refuta, corrige o confirma lo escrito en su exposición del texto de Boecio.

2. ABSTRACCIÓN Y SEPARACIÓN EN EL ARTÍCULO PRIMERO DE LA CUESTIÓN QUINTA

En el artículo primero Tomás enfoca el análisis alrededor de la siguiente pregunta: si acaso es conveniente dividir la ciencia especulativa en las tres partes que indica Boecio. En este sentido considera algunas objeciones que tienen que ver con el criterio de división, pero también otras que atienden al orden dado a las ciencias, al número de ellas o, incluso, a cuáles deberían considerarse como partes de la ciencia especulativa.²² Con todo, el cuerpo de la cuestión se centra principalmente en el primer asunto, y comienza indicando una distinción más general entre la materia de estudio respectiva de las ciencias prácticas y las especulativas según el fin de cada una. Como

22 Esto último siguiendo supuestamente la autoridad de Aristóteles (arg. 1), Agustín de Hipona (arg. 2) o el uso común (arg. 3 sobre las artes liberales).

las primeras tienen como fin la acción, ellas deben ocuparse de aquellas cosas que son hechas por nuestro propio operar. En cambio, las segundas tienen como fin la verdad y, por ello, atienden a las cosas que no son hechas por la operación del sujeto. «Y es según la distinción de estas cosas que corresponde distinguir las ciencias especulativas».²³

Siendo esto así, resulta necesario atender a cuáles son las características que hacen que las cosas sean objeto del intelecto especulativo (especulables) y, por ende, posible objeto de algún hábito intelectual en especial (ciencia).²⁴ En este sentido, lo que compete a las cosas en tanto especulables es la separación de la materia (porque la inteligencia es inmaterial) y el movimiento (porque la ciencia es de lo necesario); y esta separación se da según un cierto orden gradual. Hay especulables que dependen de la materia según su existencia, «porque no pueden ser sino en la materia».²⁵ Pero, entre ellos, no todos son iguales porque hay algunos que dependen de la materia según la existencia y el intelecto, y otros sólo según la primera. Los primeros constituyen el objeto de la física y los segundos el de la matemática.

23 Cf. *SBDT*, q5, a1, co (138): «Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas que a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit; speculatiuarum uerum scientiarum materiam oportet esse res que a nostro opere non fiunt, unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem. Et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculatiuas distinguui».

24 Cf. *SBDT*, q5, a1, co (138): «quando habitus uel potentiae penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas quae sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta». La misma idea es reforzada en la respuesta a la objeción octava de este artículo. Leyendo este último pasaje, Herrera (2023: 100) indica que «[l]as ciencias no se distinguen por las diferencias que existen en las cosas como, por ejemplo, lo corpóreo y lo incorpóreo, lo animado y lo inanimado, sino más bien por las diferencias de las cosas en cuanto que son cognoscibles». Estando de acuerdo en lo fundamental con el sentido de esta afirmación, creo importante subrayar (en línea con lo que se desarrollará en las siguientes páginas) que «las diferencias de las cosas en cuanto que son cognoscibles» no dejan de ser diferencias que están presentes en las propias cosas tanto como aquellas diferencias que no hacen referencia directamente a su cognoscibilidad. A mi juicio, el punto que el Aquinate quiere enfatizar aquí es que hay aspectos de la cosa que la ponen en relación con alguna potencia en particular y que habilitan la constitución de algún tipo de hábito específico: tales (y no *quoslibet*) son los aspectos que deben analizarse para determinar la correcta diferenciación entre dichos hábitos y de allí la importancia de su cuidadosa distinción.

25 *SBDT*, q5, a1, co (138): «Quedam ergo speculabilium sunt que dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt».

Parece claro que la dependencia de la materia según la existencia equivale a aquella misma propiedad que en el texto de Boecio se denomina con el adjetivo *inabstractus*. Resulta, entonces, necesario preguntarse en qué consiste la dependencia según el intelecto, ya que aquí parecería residir la novedad introducida por Tomás frente a la consideración de Boecio. ¿Es equivalente al *in motu* boeciano?

Ateniéndose exclusivamente a lo expresado en el *corpus* de este artículo, debe decirse que lo que ésta indica es la imposibilidad de que tal objeto sea conocido intelectualmente sin concebir a la vez su materialidad, lo cual para el Aquinate se pone de manifiesto mediante el análisis de la definición del mismo. En otras palabras, los especulables que dependen de la materia según el intelecto son aquellos en cuya definición es puesta la materia sensible por lo que no pueden ser comprendidos sin ella:²⁶ tales son los objetos de la ciencia física. Otros especulables son tales que la materia sensible no está incluida en su definición, lo cual indica que son independientes de la misma según la consideración, aunque de hecho no puedan existir fuera de ella: estos son los objetos que estudia la matemática.

Ahora bien, lo expresado en el párrafo anterior es algo que se podría tomar como evidencia en favor de aquellos que defienden la existencia de una propuesta epistemológica de Tomás divergente al ontologismo de Boecio. Después de todo, la definición como tal es un producto de la inteligencia por lo que, si el criterio de distinción de objetos reside en el modo según el cual cada cosa es definida, entonces tal distinción parece depender causalmente de nuestro modo de entender la cosa.²⁷ Pero, desde otro punto de vista, hay que observar que tal conclusión sería apresurada en tanto parece olvidar la pregunta por el fundamento de la propia definición. En efecto, como el mismo Tomás afirma en numerosas oportunidades —tanto en

26 Cf. *SBDT*, q5, a1, co (138): «quedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis, unde sine materia sensibili intelligi non possunt».

27 En efecto, esto parece ser lo que propone Elders en su comentario sobre este primer artículo del *SBDT*: el objeto de la ciencia es la cosa en tanto conocida por el intelecto. Para conocerla, el intelecto necesita adecuar la cosa a sí mismo: desmaterializar mediante su operación (1974: 91-94). De igual modo, Burgoa advierte que, si bien Tomás divide las ciencias especulativas hablando sobre los objetos de las mismas, debe tenerse en cuenta que la diferencia entre tales objetos especulables se asume a causa del diverso orden de abstracción entendida como una operación del intelecto (1963: 40).

obras de juventud como de madurez— todos los elementos que conforman la definición expresan el contenido de la esencia de un ente.²⁸ Esto implica que, si la definición posee elementos no esenciales, se corrompe como tal, al igual que si careciese de algún elemento esencial. Así las cosas, es fácil comprender que, si la definición es expresión del contenido de una esencia, entonces la presencia de materia sensible en la primera revela que la misma es un componente específico de la segunda: tal sería el caso de las formas físicas.²⁹ Por el contrario, en el caso de los especulables matemáticos, el hecho de que puedan ser definidos sin materia sería prueba suficiente de que, más allá de sus condiciones de existencia, los mismos no incluyen a la materia como uno de sus componentes esenciales. Por último, existe un tercer orden de especulables conformado por aquellos que directamente no poseen una dependencia existencial de la materia, sea porque no pueden existir en la materia, sea porque pueden o no existir en ella. Y estos son los especulables a los cuales se dirige la metafísica,³⁰ que son independientes de la materia según el intelecto porque primeramente lo son según el ser.

En resumidas cuentas, hablar de una independencia de la materia según el intelecto no implica asumir la necesidad de que una operación intelectual sea la causante de dicha relación para con la materia. Mucho menos implica que tal operación deba ser una estrategia abstractiva específica realizada por el intelecto humano. No es que se esté negando en este texto la existencia de una actividad abstractiva intelectual humana, sino que, sencillamente -y contrario a lo que suele entenderse- hasta este punto no se ha hecho referencia directa a ella en este artículo, como tampoco en la exposición del texto de Boecio. Por lo mismo, no se la podría considerar como la causa fundamentativa de la distinción de los objetos especulativos,

28 Cf. especialmente *In Metaphysic.* VII, lectio 9 §1460 (Thomas Aquinatis 1971: 357): «Definitio oportet quod distincte notificet principia rerum quae concurrunt ad essentiam rei constituendam». Allí se ratifica algo que venía afirmando desde el *De ente et essentia* 1 (Thomas Aquinatis 1976: 370): «Quiditatis uero nomen sumitur ex hoc quod per deffinitionem significatur»; y 2 (Ibid.: 371): «Essentia est id quod per deffinitionem significatur».

29 Sobre la presencia de materia como componente esencial en los entes físicos, cf. *De ente et essentia* 2 (Ibid.: 370): «Relinquitur ergo quod nomen essentie in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est».

30 Cf. *SBDT*, q5, a1, co (138): «Quedam uer speculabilia sunt que non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, siue nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, siue in quibusdam sint in materia et in quibusdam non».

que es el objetivo de este primer artículo.³¹ En otras palabras, lo que el análisis realizado muestra es que, según la consideración hecha por el dominico, los distintos tipos de independencia con respecto a la materia son una propiedad de las propias esencias o formas. Y que esta independencia puede darse en dos planos: el del ser o el de la esencia. Así, hay formas en las cuales la materia no está incluida porque existen o pueden existir fuera de ella. Tales formas separadas son inteligibles en acto por sí mismas. Pero también hay otras que, aunque sólo existan en la materia sensible, la misma no constituye una parte de su esencia ni, por ende, de su definición. Y, como el objeto de todo conocimiento es la esencia o *quidditas* de las cosas, es por ello que las mismas pueden ser conocidas sin referencia a su materialidad.

Por último, hay un tercer tipo de entes en los cuales la materia sensible se incluye como un componente necesario de su esencia, y esto se muestra evidente en tanto tales cosas no pueden ser definidas sin la materia. Desde esta óptica, Tomás de Aquino no parece estar explicando algo que se contradiga, al menos en lo fundamental con lo expresado por Boecio: las ciencias se distinguen por los objetos, y los objetos se distinguen entre sí por la mayor o menor relación con la materia que ellos mismos, en tanto formas, encierran.³² Así, hay tres ciencias especulativas porque hay tres tipos de objetos especulativos según diferentes modos de inmaterialidad.

31 En otras palabras, en este artículo Tomás (al igual que Boecio) está preocupado por distinguir los objetos entre sí y no por explicar cómo puede la inteligencia humana acceder a los mismos. Esto último es, de suyo, una cuestión importante pero no es lo que se está discutiendo aquí.

32 Incluso las semejanzas con Boecio no terminan aquí. Un aspecto tal vez anecdótico, pero aun así interesante, puede encontrarse en la objeción 7 y su correspondiente respuesta. Allí lo que se pretende es impugnar la triple división de la filosofía considerando que, si toda ciencia trata acerca de cosas (*res*), y que a la filosofía le corresponde estudiar el ente, entonces la división debería hacerse a partir de distinciones más fundamentales del ente como acto-potencia, sustancia-accidente, etc. Lo destacable es que en ningún momento de la respuesta Tomás se ve movido a refutar que las ciencias traten acerca de *cosas* o a afirmar que traten de algún tipo de formalidad causada por las distinciones intelectuales. Más bien aclara que tratar del ente en cuanto acto o potencia, sustancia o accidente es tratar del ente en común que, en cuanto tal, no depende de ninguna manera de la materia; y esto es el objeto específico de una de las partes de la filosofía: la metafísica. Así, las demás ciencias especulativas tratan de otras cosas (u otras partes de cosas, como ya se verá) que no gozarían de la misma independencia con respecto a la materia, tal como quedó claro en el cuerpo del artículo.

3. LA ABSTRACCIÓN DE LO FÍSICO EN EL ARTÍCULO SEGUNDO DE LA CUESTIÓN QUINTA

Ahora bien, si todo lo anterior es correcto cabría objetar cuál es la necesidad de continuar con el análisis. Esto es, si ya se ha brindado una fundamentación de la división de las ciencias especulativas en el artículo primero, y la misma reside en las propias formas que son consideradas, ¿por qué Tomás de Aquino necesita avanzar en los siguientes artículos con una serie de desarrollos que, en definitiva, lo llevarán a formular la célebre *triplex distinctio* del intelecto en el artículo tercero? Creo que una posible respuesta reside en que la argumentación del artículo primero deja en el tintero algunos puntos problemáticos (o contradicciones aparentes) que necesitan ser resueltos si se quiere comprender en profundidad la naturaleza de la división de las ciencias. Y es precisamente en esta tarea donde se hallan, a mi parecer, los aportes más significativos que Tomás hace a la división boeciana, aunque no pareciera que los mismos impliquen una corrección o transformación de la misma en aquellos aspectos fundamentales que ya se indicaron previamente.

El primer punto problemático se apoya en las condiciones particulares que se han atribuido a los especulables físicos. Como se recordará, se dijo que los objetos de las ciencias especulativas demandan una separación o remoción con respecto a la materia, pero, al caracterizar a las *formas naturales*, se estableció que las mismas dependen de la materia según su existencia y su comprensión, porque la materia está necesariamente incluida en su definición como un elemento esencial. Parecería entonces que, si la ciencia es de lo inmaterial, universal e inmóvil, no puede haber ciencia acerca de las formas naturales que existen en lo material y móvil, y que sólo pueden ser entendidas con materia.³³ Este es justamente el punto que Tomás analiza con detalle en el artículo segundo de la cuestión quinta, y con ocasión del cual recuerda que fue este problema el que provocó que Platón afirmara la subsistencia o existencia separada de las *Ideas*.³⁴ En efecto, siguiendo a Aristóteles, indica que Platón se vio forzado a buscar los objetos de la ciencia fuera de lo material porque, a instancias de Crátilo (y, consecuentemente, de Heráclito), pensaba que en el mundo material

33 Esta última oración resume los puntos principales de las objeciones 1, 2, 4 y 5 (cf. *SBDT*, q5, a2).

34 Cf. *SBDT*, q5, a2, co (142): «Propter difficultatem huius questionis coactus est Plato ad ponendum ydeas».

todo fluye. Si esto fuese así, entonces no habría posibilidad de que exista una ciencia del mundo físico, porque no sería posible encontrar allí un principio inteligible y necesario que constituya el objeto de tal ciencia. Por ello fue necesario para él postular la existencia de sustancias separadas de las cosas sensibles que constituirían el objeto de la ciencia.

Ahora bien, para responder a esta objeción, Tomás comienza por indicar que las conclusiones de Platón parten de un error en su consideración de la naturaleza de los entes materiales y del movimiento al que están expuestos. Porque, si bien hay movimiento (contingencia) en el mundo físico, es necesario aclarar que no todo se mueve *per se*. A saber, en los entes materiales puede distinguirse el todo compuesto y su razón o forma.³⁵ Siendo cierta esta composición, debe admitirse que *lo que se mueve* no es algo que se pueda considerar unívocamente, sino que requiere ciertas distinciones: hay algo que se mueve *per se* y algo que se mueve *per accidens*. Lo que se genera y corrompe propiamente es el compuesto, mientras que la *ratio* o forma de dicho compuesto sólo lo hace *per accidens*. Pero, como el objeto del intelecto es la quiddidad de la cosa,³⁶ entonces sólo considera aquello que pertenece a tal quiddidad *per se* y no lo que la afecta *per accidens*. Así, la quiddidad de las cosas compuestas, aunque exista en lo que se mueve, no se mueve de suyo y es por ello que se la puede considerar de un modo universal, necesario y sin referencia al movimiento: es por ello que puede haber ciencia de ella.³⁷

En este punto debe admitirse que el uso del término razón (*ratio*) podría sugerir ciertamente un tinte gnoseológico o epistemológico en el fundamento de la respuesta. En efecto, dentro de los múltiples sentidos que encierra el término para Tomás, uno de ellos es «algo simple abstraído de muchos».³⁸ Así, podría entenderse que la referencia se limite a un concepto o noción que, como tal, es el fruto de una actividad intelectual; y, conse-

35 Cf. *SBDT*, q5, a2, co (143): «In substantia sensibili inueniatur et ipsum integrum, id est compositum, et ratio id est forma eius».

36 El contenido de la definición, como se indicó en el apartado anterior.

37 Cf. *SBDT*, q5, a2, co (143): «Vnumquodque autem potest considerari sine omnibus his que ei non per se comparantur, et ideo forme et rationes rerum quamuis in motu existentium, prout in se considerantur absque motu sunt; et sic de eis sunt sciente et diffinitiones».

38 *In de diuinis nominibus* 7.5 (Thomas Aquinatis 1950): «Quarto modo, dicitur ratio aliquid simplex abstractum a multis, sicut dicitur ratio hominis id quod per considerationem abstrahitur a singularibus, ad hominum naturam pertinens».

cuentemente, cabría deducir que el criterio de distinción de tales objetos se apoya únicamente en la capacidad intelectual de considerar separado lo que existe unido. Pero, nuevamente, es necesario advertir que en la propia respuesta del Aquinate hay elementos para matizar tal conclusión, precisamente porque indica de manera inmediata que con el término *ratio* se está refiriendo a la *forma* de la cosa compuesta. Así, y de acuerdo con este sentido, mientras que el todo compuesto es aquello que propiamente existe (el individuo como tal), la *ratio* sería aquello por lo cual lo que existe es de una determinada naturaleza; se trata, en otras palabras, de su esencia.

Así, la objeción platónica es resuelta desde una perspectiva ontológica antes que epistemológica, haciendo foco en que el ateniense habría cometido el error de no considerar un aspecto central de constitución esencial de los entes materiales, esto es, que los mismos se caracterizan por poseer una composición tal que la materia que es causa de su contingencia no es aquella que forma parte de su esencia. Y, por este motivo, no puede tratarse de la misma materia que se afirma como incluida en la definición de los entes físicos. Porque, como explica Tomás, todo lo que es móvil lo es en tanto «está individuado por la materia existente bajo las dimensiones signadas»,³⁹ pero esta materia no pertenece a la esencia de la cosa sino a la cosa como compuesto, siendo la causa de la individuación de dicha esencia. Es por ello que «tales *rationes*⁴⁰ [...] son consideradas sin materia signada y sin todas las cosas que se siguen de la materia signada,⁴¹ pero no sin materia no signada, porque de su noción depende la noción de la forma».⁴² Por su parte, es necesario reparar en que tal quiddidad, aunque de suyo no posea materia

39 *SBDT*, q5, a2, co (143): «Hoc autem consequitur rem ipsam mobile secundum quod est indiuiduate per materiam existentem sub dimensionibus signatis».

40 Esto es, formas o esencias, como se indicó previamente.

41 Como es el caso del movimiento.

42 *SBDT*, q5, a2, co (143): «Vnde oportet quod huiusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientie, considerentur absque materia signata et absque omnibus his que consequuntur materiam signatam, non autem absque materiam non signata, quia ex eius notione dependet notio forme, que determinat sibi materiam». La misma idea (cf. n. 28-29) es repetida en *De ente et essentia* 2 (Thomas Aquinatis 1976: 370): «Relinquitur ergo quod nomen essentie in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est»; y en *Summa Theologiae* I, q75, a4, co. (Thomas Aquinatis 1889: 200): «Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus: non quidem materia signata, quae est principium indiuiduationis; sed materia communis».

signada ni se mueva, es *ratio* y *forma* (esto es, esencia) de aquellas cosas que sí la poseen y se mueven. Y sólo en este sentido es posible admitir que hay ciencia (conocimiento universal y necesario) de lo que se mueve.

En otras palabras, una refutación efectiva de la postura de Platón, referida a la imposibilidad de que exista ciencia de lo móvil, tiene que abordar correctamente aquel punto en donde el ateniense se equivoca. Y siendo que, según indica Tomás, su error reside en su modo de comprender la constitución ontológica del mundo material, no sería lo adecuado refutarla postulando simplemente la posibilidad de que el intelecto sea capaz de formar nociones universales mediante la abstracción, sino que es necesario demostrar que tales nociones poseen un fundamento en la realidad de las cosas. Y ese fundamento se encuentra en el modo de constitución misma de los entes corpóreos: en el hecho de que su *forma* (en cuanto esencia), aunque posea materia, es un principio inteligible porque puede ser entendida sin aquella materia (o aspecto de la materialidad) que es propia únicamente del individuo y que lo vuelve contingente. Tal forma, en tanto principio inteligible, es el objeto de la ciencia física; ciencia de las cosas móviles, porque «aunque lo universal no se mueva, es sin embargo *ratio* de las cosas móviles».⁴³

Así, a partir de lo analizado se pueden extraer las siguientes conclusiones relevantes para el objetivo planteado en el presente trabajo:

(1) La necesidad de la explicación contenida en el artículo segundo se fundamenta en que la distinción presentada en el artículo primero deja una aparente contradicción acerca de la inmaterialidad de los objetos de la ciencia física. Y esto implica que, a lo largo de todo el desarrollo de su explicación, queden necesariamente en pie las particularidades de la distinción de objetos introducida en el artículo primero. Distinción que, como pudo verse, era consecuente con lo presentado en la exposición del texto boeciano. Concretamente, la inclusión de materia en la consideración de los especulables físicos es una exigencia dictada por la propia naturaleza de lo conocido (quiddidad de un ente compuesto de materia y forma). Así, la resolución de esta cuestión que, según el Aquinate, habría hecho tropezar al propio Platón, se apoya fundamentalmente en la clarificación del propio contenido eidético de tal esencia, y no en una estrategia o procedimiento gnoseológico.

43 *SBDT*, q5, a2, ad5 (144): «Quamuis uniuersale non moueatur, est tamen ratio rei mobilis». Cf. sobre este último punto Gelonch 2002: 216.

(2) Así, el eje sobre el que gira toda la explicación es la cuidadosa distinción entre la materia entendida como causa de la generación y corrupción (materia signada) y la materia que se admite como parte integrante de la esencia o *ratio* de los entes materiales (materia no signada).

(3) Esta diferencia entre dimensiones de la materia es la que explica, a su vez, la distinción entre la esencia o *ratio* del ente compuesto (que no incluye materia signada) y el propio compuesto (que sí la incluye). Y es también la que permite resolver simultáneamente las objeciones en contra de la posibilidad de que haya ciencia de lo que posee materia (porque tal materia permite ser considerada sin su determinación *hic et nunc* en tanto no le corresponde de suyo) y las objeciones en contra de la posibilidad de que tal ciencia sea *física* o sobre lo móvil (porque tal esencia es principio de entes que se mueven).

(4) Finalmente, resulta notable que, hacia el final de la solución desarrollada por el autor, aparece por vez primera en esta cuestión el término *abstracción* para referirse claramente a un modo de consideración intelectual.⁴⁴ En concreto, se dice allí que la consideración de la *ratio* de los entes compuestos sin materia signada no debe llamarse *abstractio forme a materia absolute*, sino *uniuersalis a particulari* (de lo universal a partir de lo particular). Esto debido a que lo que se está considerando no es algo completamente exento de materia, pero sí carente de la materia que causa la individualidad. Tal esencia o quiddidad considerada es la forma inteligible⁴⁵ que, como tal, es compuesta de materia y forma,⁴⁶ y constituye el objeto del intelecto o el *quid* de la ciencia. A su vez, tal esencia es el propio universal⁴⁷ y es por eso que a su conside-

44 Recuérdese que, con anterioridad, el participio *abstracto* había sido utilizado para denominar una separación de la materia en el orden del ser.

45 Cf. *SBDT*, q5, a2, ad2 (143): «Ad secundum dicendum, quod forma intelligibilis est quidditas rei: obiectum enim intellectus est quid, ut dicitur in III De anima».

46 Cf. *De ente et essentia* 2 (Thomas Aquinatis 1976: 371): «Huic etiam ratio concordat, quia esse substantie composite non est tantum forme neque tantum materie, sed ipsius compositi; essentia autem est secundum quam res esse dicitur»; *In Metaphysic.* VII, lectio 9 §1468 (Thomas Aquinatis 1971: 359): «Ostenso ergo, quod materia sensibilis sit pars speciei in rebus naturalibus, ostenditur quod impossibile est esse species rerum naturalium sine materia sensibili, sicut hominem sine carnibus et ossibus, et sic de aliis».

47 Cf. *De substantiis separatis* 2 (Thomas Aquinatis 1968: 43-44): «Vniuersalia sunt essentiae ipsorum particularium, et mathematica sunt terminationes quedam sensi-

ración separada de lo signado se la denomina *abstractio uniuersalis a particulari*.⁴⁸ Con todo, debe destacarse que en ningún momento se da a entender que el intelecto, mediante su operación, sea el responsable de generar tal grado de independencia de la materia signada toda vez que considerar algo no implica causarlo. Por ende, lejos de consistir este artículo en un «especial tratamiento del llamado primer grado de abstracción»,⁴⁹ resulta claro que la introducción de dichas operaciones abstractivas en el texto no busca fundamentar la distinción de los objetos especulativos ni el estatuto gnoseológico de la física. Más bien, es la operación intelectual la que reconoce algo que es propio de la esencia de las sustancias corpóreas. Y es este reconocimiento de la composición interna de lo material la que permite, en contra de lo afirmado por Platón, comprender de qué modo pueden tales realidades, a la misma vez, existir en el movimiento y ser objeto de ciencia especulativa.

4. LAS *TRIPLEX DISTINCTIO* DEL INTELECTO EN EL ARTÍCULO TERCERO

El análisis de la argumentación del Aquinate en la cuestión quinta de su *Super Boethium De Trinitate* lleva finalmente a encontrarse con el artículo tercero, aquel pasaje que más discusiones ha desatado debido, como ya se indicó, a que se ha considerado con anterioridad que es recién aquí donde Tomás explicaría la fundamentación de la distinción de los objetos especulativos y la consecuente triple división de las ciencias. En efecto, este es el artículo en el cual se detallan los célebres tres modos de distinción que se hallan en el intelecto, y aquel mismo cuyo *corpus* le implicó a Tomás no menos de tres intentos antes de alcanzar la redacción definitiva. También es el mismo en donde algunos autores creen encontrar el punto de ruptura

bilium corporum»; *SBDT*, q5, a2 ad5 (144): «Ad quintum dicendum, quod quamuis uniuersale non moueatur, est tamen ratio rei mobilis».

48 Cf. *SBDT*, q5, a2, co (143): «Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, uniuersalia vero materiam communem, ut dicitur in VII Metaphisice, ideo predicta abstractio non dicitur forme a materia absolute, set uniuersalis a particulari».

49 Cf. A. García Marqués, «Introducción» en Aquino 1986: 44. Tampoco se da a entender, al menos en forma explícita, que tal consideración corresponda exclusivamente a la inteligencia humana en estado de vía, es decir, en tanto está unida al cuerpo. Con esto no quiere decirse que Tomás no lo tenga presente aquí ni mucho menos que no lo piense en absoluto; sino simplemente que el punto central de la argumentación no es hablar del modo en que el humano accede a la ciencia o capta sus objetos, sino de la naturaleza del propio objeto científico que es el que permite tal captación.

entre su doctrina y la de Boecio, en tanto consideran que aquí se alcanzaría la plenitud de la explicación epistemológica del Aquinate que corregiría el ontologismo del romano.

Sin embargo, como ya se ha visto anteriormente, una mirada contextualizada de las afirmaciones del Aquinate puede revelar un panorama un tanto diferente. Porque —si bien es cierto que a) introduce una división original entre dos operaciones abstractivas y una separativa, y b) detalla una relación entre tales operaciones y cada una de las ciencias especulativas—⁵⁰ no resulta evidente —al menos a primera vista— que se atribuya a tales operaciones el rol fundamnetativo en la constitución de los objetos como tales. De hecho, uno de los aspectos que ha sido materia de desconcierto y discusión es que la llamada *abstractio uniuersalis a particulari* es vinculada a la ciencia física y, a su vez, a todas las ciencias empíricas.⁵¹ Si la misma constituyese una estrategia intelectual para fundamentar epistemológicamente la especificidad del objeto de una ciencia determinada, ¿por qué aparece vinculada a todas las ciencias y no a una sola de ellas? Cabría preguntar entonces ¿cuál es la razón por la cual se introduce la consideración de tales operaciones? ¿Implica tal inclusión una corrección o una confirmación de lo afirmado anteriormente?

Ante todo, creo conveniente destacar cuál es la cuestión que se propone responder el artículo tercero: si acaso la consideración de la matemática es sin materia y movimiento de aquellas cosas que existen en la materia.⁵² Nuevamente, se trata de una derivación de las conclusiones alcanzadas en el artículo primero donde se afirmó, siguiendo a Boecio, que los objetos de la matemática —aunque sólo existan unidos a la materia— son considerados sin referencia a ella. Análogamente a lo ocurrido en el artículo segundo, tal conclusión es el centro de diversas objeciones, coincidiendo la mayoría de ellas en negar que el matemático considere sus objetos sin materia. Sea porque la materia es parte del objeto matemático (objeciones 2 y 3) o porque el matemático utiliza también la materia para demostrar (objeción 4), medir sus objetos (objeción 5) o aplicar sus conclusiones en ciencias derivadas (objeción 6), lo que se pretende afirmar es la falsedad de que la matemática no incluya en su consideración a la materia.

50 Cf. *SBDT*, q5, a3, co (líneas 275-290): «Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio inuenitur: una secundum operationem intellectus componentis et diuidentis, que separatio dicitur proprie, et hec competit scientie diuina siue metaphisice».

51 Cf., por caso, Burgoa 1999: 222.

52 Cf. *SBDT*, q5.

Con todo, la objeción que parece marcar la tónica del *corpus* es la primera, la cual establece que considerar intelectualmente una cosa de un modo diferente a como es implicaría una falsedad, teniendo en cuenta que se estaría rompiendo aquella relación de adecuación entre inteligencia y realidad que caracteriza a la verdad.⁵³ Por ende, si se admite que la matemática considera sin materia cosas que solo existen en la materia, tal consideración no podría constituir una ciencia en cuanto que ésta debe tratar sobre cosas verdaderas. Así, el cuestionamiento parece dejar sólo dos alternativas para sostener el carácter científico de la matemática evitando a su vez tal contradicción: o bien la ciencia matemática debe tomar en su consideración la materia sensible porque su objeto existe en ella; o bien el objeto matemático no existe en la materia y, por ello, es considerado sin ella. Ambas posibilidades resultarían igualmente contrarias a lo planteado en el primer artículo; he allí la necesidad de una aclaración.

Teniendo en cuenta que la perspectiva establecida por esta objeción se centra en las condiciones necesarias para que un conocimiento sea verdadero, resulta natural que el modo de responder se apoye en el análisis de la forma en que el intelecto es capaz de considerar adecuadamente lo real o, más exactamente, de considerar separadamente y con verdad cosas que no existen (ni pueden existir) por separado.⁵⁴ Con todo, no debe pasar desapercibido que, antes de avanzar con su respuesta, el Aquinate destaca, como argumentos contrarios a lo objetado, dos puntos que ya habían sido establecidos en el desarrollo del artículo primero: 1) que hay cosas que, aunque existan en la materia no la incluyen en su definición;⁵⁵ y 2) que lo que es anterior según el intelecto puede ser considerado sin aquello que es posterior.⁵⁶ Precisamente, en aquel momento, se había dejado en claro que

53 Cf. *SBDT*, q5, a3, arg1 (145): «Videtur quod mathematica consideratio non sit sine materia de his que habent esse in materia. Cum enim ueritas consistat in adequatione rei ad intellectum, oportet esse falsitatem quandoque res considerantur aliter quam sit. Si ergo res que sunt in materia sine materia considerat mathematica, eius consideratio erit falsa».

54 Sobre este punto cf. Gelonch 2002: 249. Allí se destaca hasta qué punto es la necesidad de explicar este punto la que genera los cambios en los distintos intentos de redacción del artículo tercero, encarados por Tomás de Aquino.

55 Cf. *SBDT*, q5, a3, sc2 (146): «Quedam res sunt que quamuis sint in materia, tamen non recipiunt in sui deffinitione materiam, ut curuum, et in hoc differt a sino».

56 Cf. *SBDT*, q5, a3, sc3 (146): «Ea que sunt priora secundum intellectum possunt sine posterioribus considerari. Set mathematica sunt priora naturalibus que sunt in materia et motu».

si aquellas cosas estudiadas por la matemática pueden ser consideradas sin materia es porque la misma no entra en su definición. Y la razón por la cual la materia no está incluida en su definición es porque la misma no es parte constitutiva de su esencia, en tanto la primera debe siempre ser una expresión de la segunda.

Al comenzar la solución de este artículo —al menos en su redacción definitiva— Tomás declara que para «poner en evidencia» la respuesta a este problema «corresponde observar de qué modos el intelecto puede observar e abstraer según sus operaciones». ⁵⁷ Siguiendo lo indicado por Aristóteles en el libro tercero del *De anima*, el Aquinate afirma que las operaciones del intelecto son dos: una que es llamada *inteligencia de los indivisibles* y otra que «compone y divide, formando la enunciación afirmativa o negativa». ⁵⁸ Pero también indica que tal dualidad de operaciones responde a algo que está presente en las propias cosas. En efecto, la primera operación atiende a «la misma naturaleza de la cosa, según la cual la cosa entendida adquiere algún grado entre los entes, ya sea como una cosa completa, como el todo, ya sea como una cosa incompleta, como la parte o el accidente». ⁵⁹ Por su parte, la segunda operación, que compone y divide, atiende «al mismo ser de la cosa», el cual o bien es el resultado de la congregación de los principios de la cosa en las sustancias compuestas, o bien acompaña a la naturaleza simple en las sustancias espirituales.

No es casual que esta dualidad presente en la cosa recuerde a la solución del artículo segundo. Allí, con el fin de resolver el error platónico, se indicó que en las sustancias sensibles se encuentra una distinción entre el compuesto (que es el ser íntegro) y su forma o *ratio*. Como la materia individual que es causa de la contingencia pertenece al compuesto pero no a la forma, entonces tal forma puede ser considerada sin lo contingente, constituyendo un objeto de ciencia. Ahora bien, ¿hay lugar para otro objeto de ciencia (forma) que también exista solamente en la materia (es decir, en el compuesto) pero que a su vez se distinga de los objetos físicos? El desafío de este artículo tercero consiste en encontrar una respuesta a ese interrogante.

57 *SBDT*, q5, a3, co (146-147): «Responsio dicendum quod ad euidenciam huius questionis oportet uidere qualiter intellectus secundum suam operationem abstraere possit».

58 Cf. *SBDT*, q5, a3, co (89-95).

59 *SBDT*, q5, a3, co. (147): «Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, siue sit res completa, ut totum aliquod, siue res incompleta, ut pars uel accidens».

Así, y siguiendo con el desarrollo, hay que decir que, al momento de distinguir una cosa de otra, la verdad del intelecto entendida como *adecuación* puede darse doblemente teniendo en cuenta la citada dualidad de aspectos reales a la cual responden sus dos tipos de operaciones. En concreto, el intelecto mediante su primera operación puede legítimamente considerar por separado algunas cosas que no existen (ni pueden existir) por separado en el mundo extramental; pero no puede hacer lo mismo mediante la segunda operación ya que esto implicaría predicar de la cosa considerada un modo de existir que no posee ni puede poseer. Lo que es considerado aparte según la primera operación es una naturaleza o quiddidad en razón de que o bien es un cierto acto, o bien posee un acto, o bien se ordena como potencia hacia un acto;⁶⁰ y lo que se deja de lado en esta consideración son todos aquellos aspectos que, si bien coexisten con la misma, no constituyen la razón de su naturaleza.⁶¹ Pero esto puede ocurrir de diversos modos en tanto cada tipo de forma o esencia prescinde de distintos aspectos que, aunque coexistan con ella, no le pertenecen según su *ratio*.

Aplicado a la resolución de la cuestión planteada, Tomás indica un doble modo en que esta distinción del intelecto ocurre con respecto a la materialidad, teniendo en cuenta que toda forma puede ser considerada sin aquella materia de la cual no dependa la «razón de su esencia». Por un lado, la forma (o esencia) de un ente corpóreo puede ser considerada sin aquella materialidad que no es otra cosa que las determinaciones de la materia sensible signada que pertenecen específicamente al individuo, pero no a la esencia como tal. Como ya había indicado en el artículo anterior, tal consideración del intelecto recibe el nombre de *abstractio uniuersalis a particulari* porque lo que es considerado es la forma inteligible sin el principio de individuación (materia signada) pero no sin aquellas cosas que le son propias a la esencia de un ente material (materia sensible no signada). Como ya se vio, tal consideración es posible precisamente por las propias condiciones implicadas en la composición de los entes materiales.

60 Cf. *SBDT*, q5, a3, co (147): «Oportet quod ipsa natura siue quiditas rei intelligatur uel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus, uel secundum id quod est actus eius, sicut substantie composite per suas formas, uel secundum id quod est ei loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam et uacuum per priuationem locati».

61 Cf. *SBDT*, q5, a3, co (147): «Si uero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, sicut homo et lapis, sed etiam si secundum rem coniuncta sint».

Pero también hay otro tipo de forma que puede ser concebida sin un elemento material. Se trata, en este caso, de la forma accidental de la cantidad con respecto a la materia sensible. Tal consideración es posible porque, si bien toda forma accidental reside en la sustancia y no puede ser considerada sin ella, las formas accidentales respectivas de la sustancia corpórea advienen sobre ella siguiendo un determinado orden. La primera forma accidental que perfecciona a la sustancia corpórea es la cantidad y sólo luego lo hacen la cualidad, las pasiones y el movimiento.⁶² De esta manera, la forma accidental de la cantidad no puede ser considerada sin alguna consideración de la sustancia que es su sujeto, pero sí lo puede ser sin las determinaciones de la cualidad que son posteriores a ella y no pertenecen a la razón de su esencia. Tales determinaciones son las cualidades sensibles y, por ello, tal consideración sí puede recibir el nombre de *abstractio formae a materia*, porque aquí sí se deja de lado completamente la materia sensible y no sólo la signada. Finalmente, de acuerdo con la segunda operación, sólo puede distinguirse verdaderamente de la materialidad aquello que efectivamente no existe (o puede no existir) en la materia, y tal operación recibe propiamente el nombre de *separatio* para distinguirla de los modos de abstracción que consideran por separado cosas que, según su existencia, sólo pueden estar juntas.

De esta manera, quedan enumeradas tres distinciones que representan los modos en que el intelecto puede concebir algo sin materia. Y, como se mencionó previamente, cada uno de estos modos es puesto en relación con las ciencias especulativas: la *separatio* con la ciencia primera, la *abstractio formae* con la matemática y la *abstractio uniuersalis* con la física y, a su vez, con todas ellas. Pero lo que también queda claro es que cada una de estas distinciones posee un fundamento en la realidad a la que responde. Entonces, ¿por qué Tomás recurre a las operaciones del intelecto en su explicación? No es porque, como se ha afirmado comúnmente, su teoría de la división de las ciencias tenga un fundamento objetivo y epistemológico.⁶³ Es cierto que el recurso a las operaciones intelectuales le permite explicar el motivo por el que los entes matemáticos y naturales sólo existen separados de la materia (y separados entre sí) en el intelecto y nunca en

62 Cf. *SBDT*, q. 5, a. 3, co. (147): «Set accidentia superueniunt substantie quodam ordine: nam primo advenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus. Vnde quantitas potest intelli in materia subiecta antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles, a quibus ducitur materia sensibilis».

63 O, incluso, «psicológico».

la realidad. Pero esto no quiere decir que la diferencia entre tales objetos sea causada por una estrategia particular de la inteligencia ya que las distinciones intelectuales responden a (y ponen en evidencia) distinciones en las mismas cosas, con la salvedad de que no toda distinción de formas o *rationes* pertenece al orden de la existencia.

Desde esta perspectiva, si es posible captar intelectualmente la forma física sin la materia signada o la forma de la cantidad sin la materia sensible (signada y no signada) es porque no hay identidad absoluta entre el principio de inteligibilidad y el principio de existencia en el caso de los entes compuestos, a diferencia de lo que ocurre en las sustancias simples. Y como no hay tal identidad, entonces es lógicamente necesario que tampoco la haya entre mi modo de captar intelectualmente las cosas y el modo en que tales cosas existen. La forma *hombre* (que incluye materia sensible) es un principio completo de inteligibilidad, aunque no así de existencia, porque sólo existe *este hombre* (que incluye materia sensible signada). De igual forma, *curvo* es un principio completo de inteligibilidad que no contiene materia sensible signada pero tampoco materia sensible sin más, aunque lo curvo sólo exista como accidente de un todo compuesto de forma y materia sensible signada.

Este es un matiz importante que generalmente se deja de lado cuando se entiende la división de las ciencias desde el punto de vista de la objetivación y que, por otro lado, permite comprender por qué la *abstractio uniuersalis* corresponde tanto a la física como a todas las ciencias: porque esta abstracción no es una estrategia epistemológica específica, sino que es el acto por el que se deja de lado lo accidental para fijarse en lo esencial de la cosa, algo que es común a toda ciencia.

Por todo esto, cuando el matemático considera su objeto abstractamente de la materia sensible, o el físico de la materia signada, no están considerando las cosas de un modo distinto a como son, y entonces «no hay disonancia entre el intelecto y la cosa».⁶⁴ Y esto es así, no sólo *negativamente*, en tanto la inteligencia no está afirmando que una separación tal exista en la realidad, sino también *positivamente*, ya que lo que tal consideración revela es la independencia de una esencia con respecto a aquellas características que no le competen como tal. Y esta independencia, si bien no

64 *SBDT*, q. 5, a. 3, ad 1 (149): «Ad primum ergo dicendum, quod mathematicus abstractuens non considerat rem aliter quam sit [...] et sic non est dissonantia inter intellectum et rem, quia etiam secundum rem id quod est de natura lineae non dependet ab eo quod facit materiam esse sensibilem, set magis e conuerso».

es algo real en el plano de la existencia, sí lo es al menos en el plano de la composición ontológica (*secundum rem* de acuerdo con lo que afirma en la respuesta específica a la objeción primera),⁶⁵ tal como quedó patente principalmente en el desarrollo de la solución del artículo primero.⁶⁶

5. CONCLUSIONES

Sintetizando, puede concluirse que —de acuerdo con lo explicado textualmente por el Aquinate— la causa fundamental que explica la distinción de los especulables es la mayor o menor inmaterialidad que los mismos presentan, tal como se explica en el artículo primero de la cuestión quinta, en línea con expresado por el texto de Boecio. Por su parte, en ningún momento se indica que la inmaterialidad del especulable sea *objetiva* en tanto causada por una inteligencia que, mediante una operación considerativa específica, genere distintos niveles o tipos de objetos. Mucho menos se afirma que tal inteligencia sea la humana, llamada a conocer desde lo sensible. Lo único que se indica es que, por su relación con el intelecto —que es inmaterial— a todo especulable en tanto inteligible le compete una cierta inmaterialidad porque, si no fuese inmaterial, no sería especulable.

Así, aunque el artículo tercero introduzca la mentada distinción entre las operaciones intelectuales, la misma no se coloca como la causa que

65 Cf. *Ibidem*.

66 A partir de esto último, se podría revisar la interpretación de la célebre frase «abstraer no es mentir», citada, por ejemplo, en *De spiritualibus creaturis* a3, ad14. Si bien es cierto que en reiteradas ocasiones se afirma que la verdad y la mentira sólo se da en la operación compositiva del intelecto —en la proposición (*In Metaphysic*. VI, lectio 4 §1230; y *Sentencia De anima* III 5 (Thomas Aquinatis 1984: 226)—, también es correcto afirmar que la operación abstractiva del intelecto considera algún tipo de separación o diferencia que encuentra respuesta en la propia composición de la cosa. Por ello, la relación de adecuación entre intelecto y cosa no se da sólo cuando el intelecto une o separa mediante el juicio lo que en la realidad existe unido o separado, sino también cuando considera una esencia en su especificidad estricta libre de aquellas particularidades que pertenecen sólo al individuo. Si bien en esta operación no se da la mentira (como predicación de algo no presente en la cosa, por ejemplo), sí podría darse algún tipo de falsedad o error (cf. *Sentencia De anima* III 5 en Thomas Aquinatis 1984: 227-228; *Super I Sent.* d2, q1, a3, co). Así, no sería del todo apropiado afirmar que la abstracción según la primera operación goce de cierta «libertad con respecto a las exigencias de la verdad» (Kelly 1965: 21-24); lo cierto es que lo que conoce el intelecto es algo verdadero: la multiplicidad de principios presentes en una esencia y la independencia relativa que poseen algunos de ellos debido a su anterioridad o prevalencia ontológica.

fundamenta la diversificación de objetos, y por ende tampoco la distinción entre las ciencias. Muy por el contrario, son las múltiples formas presentes en la realidad y su independencia las que determinan las posibilidades de consideración separada por parte del intelecto. Y por ello, son estas mismas formas⁶⁷ las que causan la multiplicidad de la ciencia en tanto cada una de ellas constituye un principio completo de intelección —distinto de los demás en razón de su inmaterialidad específica— aunque no todas sean un principio completo de existencia (algo que sólo se daría en las formas de las substancias simples o separadas). Por ende, al menos desde este punto de vista, puede verse que la doctrina del Aquinate no difiere en lo fundamental de lo que ya había explicado Boecio en su lectura de Aristóteles: las ciencias se distinguen entre sí de acuerdo con la relación que las propias formas de lo real guardan con la materia.⁶⁸

Ahora bien, es cierto que la consideración detallada de los tres modos de distinción intelectual (*abstractio uniuersalis a particular, abstractio formae a materia y separatio*) constituye una novedad con respecto al texto boeciano, pero la misma es utilizada por Tomás —según él mismo declara— como evidencia que permite resolver una objeción muy precisa referida a la adecuación entre la inteligencia y la realidad en el caso del conocimiento matemático. Una objeción que, por otro lado, tiene un contexto marcadamente *ontológico*, por llamarlo de algún modo: la pretensión platónica de que el objeto de la matemática (como todos los objetos científicos) sólo pueda existir separadamente de la materia sensible en tanto es posible concebirlo así.

Así, el recurso a estas operaciones —lejos de impugnar las afirmaciones del texto boeciano— le permite mostrar con mayor claridad y precisión la diversidad de lo real que funciona como fundamento de las distinciones intelectuales, algo que ya se había puesto de manifiesto en el final de la solución del artículo segundo cuando introdujo por primera vez la distinción entre abstracción de la forma y abstracción del universal. Como pudo verse, resulta claro que la abstracción, aun significando un modo de consideración intelectual, no se constituye como una operación que cause la diferencia

67 Identificadas a veces como *res* o cosas, otras como *rationes*.

68 Cf. Gelonch 2002: 212.: «No más o menos inmateriales. Debe recordarse que abstracto y no abstracto, en el texto de Boecio, cualificaba al no ser o ser en la materia que Santo Tomás interpreta como no depender o depender de la materia según el ser. Pero también Boecio añade que lo inabstracto es o no es inmóvil: y, el Aquinate, traduce como depender o no de la materia según lo entendido».

entre lo universal y lo particular, o entre una forma y la materia; y, por ende, su inclusión no podría responder a un intento por fundamentar la causa de la distinción de los objetos. Lo que se señala simplemente es que, dentro de la composición del ente material, aquello que es en sí más actual (la forma del compuesto en relación con el todo compuesto, y la forma de la cantidad con respecto a lo sensible) constituye un principio completo de inteligibilidad, aunque no de existencia: tal es el motivo por el cual el intelecto puede considerar tales *formas* por separado sin que puedan existir de tal modo.

En definitiva, no es que haya tres objetos científicos porque tres sean las operaciones que permiten generar intelectualmente tales y tantos objetos, sino que —al revés— pueden distinguirse tres operaciones intelectuales porque hay tres tipos de formas según la relación con la materia: Formas que existen en la materia sensible signada pero cuya *ratio* no incluye materia signada (esencia de los entes materiales que es estudiada por la física); formas que también existen solo en la materia sensible signada pero cuya *ratio* no incluye materia sensible ni signada ni no signada (sustancia afectada sólo por la cantidad que es estudiada por la matemática); y formas que o no existen en la materia o pueden no hacerlo (ciencia primera o divina). Lo que la inteligencia hace siempre y en todos los casos es adecuarse a la realidad al considerar lo que es actual y *per se* sin aquello que es potencial y *per accidens*, reconociendo la multiplicidad de los principios ontológicos de lo real,⁶⁹ y siendo tales principios reales los que se constituyen como objetos intelectuales. De esta manera, la cuestión de la división de las ciencias especulativas en Tomás de Aquino no se correspondería con las exigencias de un planteo epistemológico, en contra de lo que han pretendido muchas de las interpretaciones contemporáneas.

BIBLIOGRAFÍA

- Acerbi, A. (2012) «Aquinas's Commentary on Boethius's *De Trinitate*». *The Review of Metaphysics* 66/ 2: 317-338.
- Burgoa, L. V. (1963) «De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam». *Divus Thomas*: 35-65.

69 Ibid. 73: «No se trata de que la inteligencia separe la esencia de la materia en la cosa; pero tampoco *in esse objecti*. La inteligencia se adecua a la realidad; y son las cosas las que, en virtud de su naturaleza, son más o menos inmateriales; y así, más o menos inteligibles en sí: la separabilidad de la materia, en acto o en potencia, pertenece a la *ratio* de cada cosa, en cuanto que por ésta cada ente es lo que es».

- (1999). «¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano». *Estudios Filosóficos* 138: 211-256.
- (2004) «Abstracción formal y Separación en la formación del ente metafísico». *Sapientia* 215: 139-178.
- (2008) «La abstracción científica en el pensamiento maduro de Tomás de Aquino (o en torno a la última destrucción de la metafísica tomista)». *Estudios Filosóficos* 164: 61-100.
- Cajetanus, Thomas de Vio (1995) *Super librum de Ente et Essentia Sancti Thomae Aquinatis, in septem capita divisus*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Elders, L. (1974) *Faith and science: An introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*. Roma: Herder. [Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 3]
- Ferrari, Leo C. (1961) «“Abstractio Totius” and “Abstractio Totalis”». *Thomist: A Speculative Quarterly Review* 24: 72-89.
- (1965) «A Thomistic Appraisal of Thomas de Vio Cajetan's “Abstractio Totalis”». *Angelicum: Periodicum Trimestre Pontificiae Studiorum Universitatis e Sancto Thoma Aquinate in Urbe* 42: 441-462.
- Gelonch, S. R. M. (2002). *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del Super Boethium De Trinitate, q5 a3, de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- Herrera, J. J. (2023) «Separatio. Estudios recientes sobre la separación metafísica en Tomás de Aquino». *Espíritu* 165: 97-138.
- Kelly, C. J. (1965) «Abstraction and Existence». *Laval Theologique et Philosophique* 21: 17-42.
- Leroy, M-V. (1948) «Le savoir spéculatif». *Revue Thomiste: Revue doctrinale de Theologie et de Philosophie* 48/1-2: 236-339.
- Maritain, J. (1932). *Distinguer pour unir*. París: Desclée.
- Maurer, A. A. (1986) *The Division and Methods of the Sciences*. 4a. ed. Turnhout: Brepols. [Mediaeval Sources in Translation, 3]
- Mendoza, J. M. F. (2017) «División y clasificación de las ciencias según el comentario de Tomás de Aquino al De Trinitate boeciano». *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo* 1: 73-95.
- Merlan, Ph. (1975) *From Platonism to Neoplatonism*. 3a ed. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Muñoz, J. P. (2002) *Boecio: cinco opúsculos teológicos (opuscula sacra)*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Muñoz Medina, C. P. D. (2016) *Objetividad y ciencia en Cayetano*. Santiago de Chile: Ril.
- Nordberg, K. (1990) «Abstraction and Separation in the Light of the Historical Roots of Thomas' Tripartition of the Theoretical Sciences». En R. Tyorinoja (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings*

- of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (1987). Helsinki: Yliopistopaino.
- Pascual, R. (2001) «Boecio y la división de las ciencias especulativas en el *De Trinitate*». *Alpha Omega* 4/1: 67-86.
- (2003) *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*. Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Ponferrada, G. E. (1978) «Nota sobre los “grados de la abstracción”». *Sapientia* 33: 267-284.
- Sammon, B. T. (2021) «Reddeming Chenu? A Reconsideration of the Neoplatonic Influence on Aquinas’s *Summa Theologiae*». *The Heythrop Journal* 62: 971-987. [https://doi.org/10.1111/heyj.12664]
- Simmons, E. D. (1955) «In Defense of Total and Formal Abstraction». *New Scholasticism* 29: 427-440.
- (1959) «The Thomistic Doctrine of the Three Degrees of Formal Abstraction». *Thomist: A Speculative Quarterly Review* 22: 37-67.
- Thomas Aquinatis (1889) *Pars prima Summae Theologiae*. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- (1950) *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. [Versión consultada: https://www.corpusthomisticum.org/cdn04.html#84876 (R. Busa SJ, E. Alarcón, eds.). Fecha de consulta: 10/12/2024]
- (1968) *De substantiis separatis*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 40. Roma: Sanctae Sabinae.
- (1971) *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, eds.). Roma: Marietti.
- (1976) *De ente et essentia*. Roma: Editori di San Tommaso.
- (1984) *Sentencia libri De anima*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 45/1. Roma / París: Commissio Leonina / J. Vrin.
- (1992) *Super Boethium De Trinitate*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 50. Roma / París: Commissio Leonina / Éditions Du Cerf.
- Tomás de Aquino (1986) *Exposición del “De Trinitate” de Boecio*. (A. García Marqués, J. A. Fernández, eds., trs.). Pamplona: EUNSA.
- Ugwuanyi, F. (2019) «Aquinas’ Commentaries on Boethius’ Treatises: a Modification or Interpretation?» *Roczniki Kulturoznawcze* 10/1: 33-51. [https://doi.org/10.18290/rkult.2019.10.1-2]
- (2020) «Why Aquinas Stopped Commenting on Boethius’s *De Trinitate*». *Studia Gilsoniana* 9/1: 167-188.
- Valdivia Fuenzalida, J. A. (2022) «Ciencia e iluminación en el comentario a los Analíticos Posteriores de Roberto Grosseteste». *Scripta Mediaevalia* 15/1: 95-137.

SOBRE EL INTENTO DE INTRODUCIR EL CONCEPTO DE LAS MAGNITUDES NEGATIVAS EN LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL DE KANT

Pablo GENAZZANO, Universität Potsdam
pabloadriangenazzano@gmail.com | ORCID: 0000-0002-4397-9998

Data recepció: 09/02/2024 | Data acceptació: 17/06/2024

Resumen: Este artículo sostiene una tesis histórica y otra sistemática. En sentido histórico, se sostiene que Kant rehabilita el concepto de las magnitudes negativas entre 1790 y 1792. En sentido sistemático, se sostiene que esta rehabilitación es una rehabilitación trascendental. En la introducción, se presenta el lugar del concepto de las magnitudes negativas en la carrera de Kant. En la segunda sección, se explica su significado precrítico, haciendo énfasis en su dimensión ontológica. En la tercera, cuarta y quinta sección se expone, respectivamente, el significado psicológico, cosmológico y moral de este concepto. En estas secciones, la explicación de estos tres distintos significados sigue el orden de publicación de Kant entre 1790 y 1792. Siguiendo este orden, el concepto de las magnitudes negativas es visto en la «Analítica de lo sublime» (1790), en el ensayo *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea* (1791), y en el ensayo *Sobre el mal radical en la naturaleza humana* (1792). En la conclusión se hace una nota general sobre el concepto de lo negativo en Kant. Aquí se argumenta que la rehabilitación trascendental de las magnitudes negativas supone una excepción en el desarrollo de su pensamiento. | Palabras clave: magnitudes negativas, mal, negación, realidad, sublime, teodicea.

SOBRE L'INTENT D'INTRODUIR EL CONCEPTE DE LES MAGNITUDS NEGATIVES A LA FILOSOFIA TRASCENDENTAL DE KANT

Resum: Aquest article sosté una tesi històrica i una altra de sistemàtica. En sentit històric, se sosté que Kant rehabilita el concepte de les magnituds negatives entre 1790 i 1792. En sentit sistemàtic, se sosté que aquesta rehabilitació és una rehabilitació transcendentel. A la introducció, es presenta el lloc del concepte de les magnituds negatives en la carrera de Kant. A la segona secció, se n'explica el significat pre-crític, fent èmfasi en la seva dimensió ontològica. A la tercera, quarta i cinquena secció s'exposa, respectivament, el significat psicològic, cosmològic i moral d'aquest concepte. En aquestes seccions, l'explicació d'aquests tres significats diferents segueix l'ordre de publicació de Kant entre 1790 i 1792. Seguint aquest ordre, el concepte de les magnituds negatives és vist a l'«Analítica del sublim» (1790), a l'assaig *Sobre el fracàs de tot assaig filosòfic en teodicea* (1791), i en l'assaig *Sobre el mal radical a la naturalesa humana* (1792). A la conclusió es fa una nota general sobre el concepte del negatiu a Kant. Aquí

s'argumenta que la rehabilitació transcendental de les magnituds negatives suposa una excepció en el desenvolupament del pensament. | Paraules clau: magnituds negatives, mal, negació, realitat, sublim, teodicea.

ON THE ATTEMPT TO INTRODUCE THE CONCEPT OF NEGATIVE MAGNITUDES INTO THE TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY OF KANT

Abstract: This paper argues both a historical and a systematic thesis. In the historical sense, it is argued that Kant rehabilitates the concept of negative magnitudes between 1790 and 1792. In the systematic sense, it is argued that this rehabilitation is a transcendental rehabilitation. In the introduction, the place of the concept of negative magnitudes in Kant's career is presented. In the second section, its pre-critical significance is explained, emphasizing its ontological dimension. In the third, fourth and fifth sections, respectively, the psychological, cosmological, and moral significance of this concept is explained. In these sections, the explanation of these three different meanings follows the order of Kant's publications between 1790 and 1792. Following this order, the concept of negative magnitudes is seen in the Analytic of the Sublime of the *Critique of Judgment* (1790), in the essay *On the Failure of Every Philosophical Essay in Theodicy* (1791), and in the essay *On Radical Evil in Human Nature* (1792). In the conclusion a general remark is made on the concept of the negative in Kant. Here it is argued that the transcendental rehabilitation of negative magnitudes is an exception in the development of his thought. | **Keywords:** evil, negation, negative magnitudes, sublime, theodicy, reality.

1. INTRODUCCIÓN:

EL LUGAR DE LAS MAGNITUDES NEGATIVAS EN LA CARRERA DE KANT

El escrito sobre el *Intento de introducir el concepto de las magnitudes en la filosofía* ocupa un lugar peculiar en el desarrollo de la carrera intelectual de Kant. En este escrito del periodo precrítico, publicado en 1763, parece encontrarse la semilla de la filosofía transcendental.¹ Aquí pueden apreciarse algunas de las razones que movieron a Kant a aislar el orden inteligible del orden sensible, dando paso, ya en la *Crítica de la razón pura*, a separar la capacidad inferior del conocimiento, la sensibilidad, de la superior, esto es, del entendimiento, para ofrecer una explicación de las condiciones de posibilidad *a priori* del conocimiento humano en general.

Concretamente, en el ensayo sobre las magnitudes negativas Kant pone en duda el uso ontológico que la escuela wolffiana había hecho de los dos

1 Tonelli 1963: 369-370.

principios fundamentales de su sistema metafísico, a saber, el *principio de contradicción* y el *principio de razón suficiente*.

Por un lado, en virtud del primer principio, la escuela wolffiana había excluido que pudiera existir un conflicto entre realidades, pues ello supondría, a su vez, un conflicto lógico, es decir, una contradicción, cuya consecuencia no puede ser pensada: una mera *nada* (*nihil negativum*).² Frente a esta oposición lógica, Kant plantea el concepto de «oposición real». Esta oposición es relativamente independiente del principio lógico de contradicción y puede ser dada en el mundo empírico, como, por ejemplo, cuando dos fuerzas de igual magnitud son aplicadas a un mismo cuerpo físico. La consecuencia de ambas fuerzas es el reposo, lo cual es sin duda *algo* real.

El descubrimiento de esta oposición real lleva también, por otro lado, a poner en duda el principio de razón suficiente. Este principio ya había sido duramente criticado por Crusius. Contra la tesis metafísica de que el conocimiento de un efecto depende del conocimiento de su causa, Crusius sostiene que el «fundamento ideal» (*Idealgrund, ratio cognoscendi*) no coincide siempre con el «fundamento real» (*Realgrund, ratio essendi*).³ En la conclusión del ensayo sobre las magnitudes negativas, Kant va más allá de esta diferencia y sostiene que el «fundamento ideal» también es distinto del «fundamento de conocimiento» (*Erkenntnisgrund*), lo que le llevó, al mismo tiempo, a una posición escéptica frente a toda aclaración analítica, esto es, a priori, de relaciones causales reales; escepticismo reforzado de modo determinante durante la lectura de Hume.⁴ De forma retórica, en el ensayo sobre las magnitudes negativas pregunta Kant: «¿Cómo debo entender *que, porque algo es, algo distinto sea?*».⁵

Moses Mendelssohn, en la recensión de este escrito, hizo una reflexión que podríamos calificar de profética. Según el *Sócrates Berlínés*, quien «responda correctamente» a la pregunta sobre la relación real entre cau-

2 Cf. Baumgarten, *Metaphysica* §§135-154; Meier, *Metaphysik* §§130-139.

3 *Metafísica* §34, *Lógica* §140, en Crusius 1964: II 52, III 255, respectivamente.

4 En este artículo no nos ocuparemos de discutir en qué momento Hume devino decisivo para Kant. Para el papel del ensayo de las magnitudes negativas en esta cuestión historiográfica, cf. Schnepf (2001).

5 Kant, NG, AA 02: 202. Las citas de Kant seguirán las prescripciones de la *Kant-Gesellschaft*. Por cuestiones de estilo, todas las traducciones de este artículo son del autor.

sas y efectos, «será el creador de una nueva y completa metafísica».⁶ Que Kant, ya en 1763, había concebido uno de los motivos desencadenantes de la filosofía trascendental parece confirmarse a final del escrito. En las últimas líneas dice Kant haber «meditado sobre la naturaleza de nuestro conocimiento respecto de nuestros juicios sobre causas y efectos», y espera «en otra ocasión» presentar «detalladamente el resultado de estas observaciones».⁷ El resultado, si bien se demoró casi veinte años, marcó un antes y un después en la metafísica occidental. En la medida que el principio de contradicción y el principio de razón suficiente perdieron su validez para dar cuenta de la realidad empírica, el mundo sensible de la intuición y el mundo inteligible del entendimiento fueron condenados a su divorcio. Este divorcio supuso un contraste radical con las nupcias (*connubium*) entre lo real-pensable y lo real-existente que habían caracterizado de forma esencial a la metafísica wolffiana.⁸ La negación real, por tanto, no corresponde a la realidad pensable del wolffianismo, sino a la realidad existente.

Con lo esbozado hasta aquí, ya se puede intuir la gran importancia de este escrito para la evolución de la filosofía kantiana. No obstante, a pesar de la importancia que se le pueda otorgar, el concepto de las magnitudes negativas parece desaparecer por completo en los escritos posteriores de Kant. Tal es la opinión de Rosenkranz. En su *Historia de la filosofía kantiana*, Rosenkranz describe el lugar de este escrito en la carrera de Kant como sigue:

No se cometería injusticia a Kant si se afirmara que [el escrito sobre las magnitudes negativas] se le escapó de las manos como un meteoro y nunca volvió a salir a la luz. El hecho de que no lo mencione en sus escritos posteriores no debe extrañarnos, ya que desde la publicación de la crítica de la razón parece haber medio relegado al olvido todos los escritos precedentes.⁹

6 Las obras de Mendelssohn serán citadas según la *Jubiläumsausgabe* (JubA). Aquí: JubA, 05.1: 668.

7 Kant, NG, AA 02: 203-204.

8 Para el concepto de *connubium* cf. École 1990, Cataldi 2001. En palabras de este último, la filosofía de Wolff se deja caracterizar como *philosophia experimentalis universalis* «per aver messo a fondamento del suo sistema il conubio della ragione con l'esperienza e per aver tentato di estendere tale connubio a tutte le parti del sapere, incluse la matematica pura e l'ontologia» (2001: 7). Agradezco al evaluador de este artículo por señalar este punto y sugerir ambas referencias bibliográficas.

9 Rosenkranz 1987: 118.

Esta afirmación es toda una injusticia. Resultaría paradójico que precisamente uno de los textos en los que Kant sugiere tener que romper la continuidad entre la realidad pensante y la realidad empírica haya caído en el olvido. A pesar de que Kant en los textos posteriormente publicados no haga mención ni del término «magnitudes negativas» ni tampoco haga referencia a su escrito precrítico, sí que es posible ver que este concepto cumple en ciertos momentos de su filosofía madura un papel fundamental. Tal es la perspectiva que el presente artículo pretende desarrollar.

El concepto de las magnitudes negativas aparece en la misma *Crítica de la razón pura*, concretamente en el centro de la «Lógica trascendental», entre la «Analítica» y la «Dialéctica», a saber, en el capítulo sobre la «Anfibología de los conceptos de reflexión». Aquí Kant critica la intelectualización del mundo empírico de la escuela de Leibniz, en concreto su uso ontológico de meros principios lógicos. Entre estos principios destaca el de contradicción. Si el mundo empírico se reduce a leyes lógicas, no hay espacio para lo que Kant denominó «oposición real»: «Si la realidad es representada por el entendimiento (*realitas noumenon*), entonces no se deja pensar ninguna oposición entre realidades [...] Lo real (*das Reale*), al contrario, sí que puede estar en oposición en el fenómeno (*realitas phaenomenon*)».¹⁰ El uso empírico de estas magnitudes también jugó un papel en los Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza. Aquí, el concepto de oposición real es usado de nuevo para esclarecer la densidad del espacio.

Sin embargo, el uso filosófico del concepto de las magnitudes negativas no se agota en la ciencia natural, sino que juega también un papel de especial importancia en otros lugares de la filosofía kantiana. El uso de las magnitudes negativas parece experimentar un florecimiento entre los años 1790 y 1792. Concretamente, el concepto de las magnitudes negativas se encuentra en la «Analítica de lo sublime» de la *Crítica de la capacidad de juzgar*, en el ensayo *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea* y, por último, en el ensayo *Sobre el mal radical en la naturaleza humana*. Como se mostrará en este artículo, todos los conceptos clave que componen estos escritos tardíos se encuentran in nuce en el ensayo sobre las magnitudes negativas. Se podrá ver, por tanto, que a todos estos escritos tardíos le subyace una comprensión positiva y real de lo negativo, la cual, a pesar de todo, preparó a Kant dificultades prácticamente irresolubles.

10 Kant, KrV, A264/B321.

Antes de ir al análisis de estos textos, se analizará un poco más el concepto de las magnitudes negativas. A través de este análisis, se podrá ver otro de los aspectos novedosos que supuso este ensayo para su época. En esta introducción se ha indicado simplemente la función que cumple este escrito en el surgimiento de la filosofía trascendental. En la próxima sección se verá que este escrito también rompe con uno de los supuestos metafísicos básicos del racionalismo alemán, a saber, con la oposición ontológica entre realidades y negaciones.

2. EL SIGNIFICADO ONTOLÓGICO DEL CONCEPTO DE LAS MAGNITUDES NEGATIVAS

Para la metafísica wolffiana, el conflicto entre realidades o afirmaciones era por principio inconcebible. Para Wolff y sus seguidores, negación y realidad eran conceptos ontológicamente opuestos: si se pone una negación, una realidad es eliminada y viceversa.¹¹ Con otras palabras, era impensable que una realidad pudiera ser negación de otra realidad. Las razones de fondo de la oposición ontológica entre negación y realidad son el *principio lógico de la contradicción*, por un lado, y el *principio de razón suficiente*, por otro. El uso ontológico de ambos principios, los cuales suponían la base principal de todo sistema metafísico racionalista wolffiano, fue la causa de que un conflicto entre realidades, su mutua negación, fuera irrepresentable para la razón.

El principio lógico de contradicción determina la «más abstracta división ontológica» posible, a saber, la diferencia entre los conceptos de «algo» y de «nada».¹² Todo lo pensable, en tanto que posible, es aquello libre de contradicción; todo lo que no puede ser pensado, esto es, nada, es aquello que está en conflicto con este absoluto y primario principio. Dado que, de este principio lógico, en tanto que condición universal de todo lo pensable, se deriva el ser de lo ente, los conceptos de lo posible y lo real devinieron sinónimos. Para el racionalismo wolffiano, por realidad se entendía todo aquello posible en general. Según la metafísica de Meier, «cada

11 Baumgarten, *Metaphysica* §135. Para el uso del concepto de realidad en el racionalismo alemán del siglo XVIII véase Maier (1968). Cabe indicar que Baumgarten, si bien su filosofía fue marcada en esencia por Wolff, introdujo variaciones cruciales en su sistema, lo cual fue causada por la influencia pietista de Halle. Para este tema, véase Dyck (2018). Gracias al revisor de este artículo por este punto.

12 Kant, *Prolegomena* §39. Prol. AA 04: 325.

cosa posible (*mögliches Ding*) debe ser una cosa real (*reelles Ding*) [...]. Por tanto, la posibilidad, la existencia (*Wirklichkeit*), la verdad, la unidad, el orden, la perfección etc. son realidades». ¹³ «Realidad» denota, por tanto, el ser de lo ente y, tanto para Baumgarten como para Meier, el ser de los predicados del ente. ¹⁴ Con respecto a esta proposición lógica, se puede afirmar que todo aquello no contradictorio es realidad. De este modo, en la medida que el principio de contradicción determina aquello que puede ser o no ser, un conflicto entre realidades lleva directamente a un conflicto lógico: a una nada. ¹⁵

La mutua negación entre realidades tampoco satisface el principio de razón suficiente. Que una negación pueda tener como efecto algo real (sea, por ejemplo, el reposo) implica, en términos lógicos, que una cosa tiene como causa una negación y, por tanto, una ausencia de realidad, lo cual es irrepresentable (*ex nihilo nihil fit*). Y esto también puede ser expresado a la inversa: es impensable que una realidad pueda ser fundamento de una negación, pues esta realidad sería una realidad y, al mismo tiempo, negación. En palabras de Meier: «ninguna realidad, en la medida en que es una realidad, puede ser el fundamento de una negación, o tener una consecuencia negativa, pues, de lo contrario, una negación debería tener un fundamento real». ¹⁶ Si una realidad tuviera una consecuencia negativa, esta realidad sería una negación, lo que lo convertiría en una realidad y una negación al mismo tiempo, lo cual «es imposible». ¹⁷

En parte contra la oposición ontológica entre realidades y negaciones Kant escribió el *Intento de introducir el concepto de magnitudes negativas en la filosofía*. Es preciso recordar que este ensayo fue especialmente motivado por Kästner. Mientras que autores de la escuela racionalista como Wolff y Mendelssohn negaban por principio que las magnitudes negativas

13 Meier, *Metaphysik* §131.

14 Fue una novedad de Baumgarten reformular el concepto de lo pensable en aquello predicable. Para Wolff (*Philosophia prima sive ontologia* § 1), la ontología era solo la «ciencia del ente en general (*scientia entis in genere*)». Para Baumgarten, en contraste (*Metaphysica* § 4), la ontología es «ciencia de los predicados del ente *scientia praedicatorum entis*». El camino abierto por Baumgarten, si bien desde una perspectiva distinta, será retomada por Kant en la deducción metafísica de las categorías de la *Crítica de la razón pura*. Gracias a David Hereza Modrego por llamarme la atención en este punto.

15 Baumgarten, *Metaphysica* §11.

16 Meier, *Metaphysik* §133.

17 Meier, *Metaphysik* §133.

podrían tener una realidad propia, Kästner, en sus *Fundamentos de la matemática*, les otorga realidad:

Se puede considerar la magnitud negativa (*verneinende Größe*) como algo que puede ser restado de la positiva (*bejahenden*), y, por tanto, ser señalada con el símbolo $-$, cuando la positiva tenga [el símbolo] $+$ [...]. La magnitud negativa puede exceder a la positiva. Lo negativo que sobra es una magnitud real (*wirkliche Größe*), pero con la diferencia de que ella es opuesta (*entgegengesetzt*) a aquella considerada positiva.¹⁸

Kant se servirá de esta definición en el ensayo de 1763: las magnitudes negativas no son, dice Kant, «negaciones de magnitudes [...], sino algo en sí mismo verdaderamente positivo». Aquí «positivo» significa realidad. Wolff afirma: «*Ens positivum dicitur, quod est aliquid*».¹⁹ Lo mismo vale para Baumgarten: «*Tam realitates ipsae, quam entia, quibus insunt, ENTIA REALIA seu positiva dicitur*».²⁰ Puede afirmarse, por tanto, que, en el intento de conceptualizar las magnitudes negativas, lo negativo se convierte en una realidad verdaderamente positiva.

La revalorización ontológica de lo negativo, como se ha indicado en la sección anterior, va de la mano con la crítica a los principios de contradicción y de razón suficiente: en la medida que ambos principios no juegan un papel constitutivo de lo pensable-existente es posible atribuir a las negaciones una realidad propia. La oposición real es independiente de la oposición lógica, pues tal oposición se puede encontrar en el mundo empírico. Como dice Kant, esta oposición es «nada», pero una nada real: «aquello que a través de una tendencia es puesto por sí mismo, deviene por la otra cancelado (*aufgehoben*), y ambas tendencias son verdaderos predicados de un único y mismo objeto, los cuales le pertenecen a la vez. La consecuencia de ello es nada, pero en un sentido distinto al de la contradicción».²¹ La validez universal del principio de razón suficiente es también limitada, pues a través de este principio no puede ser explicado de qué modo una mera negación pueda tener como consecuencia una realidad, es decir, que algo pueda tener por causa «nada». Como dice Kant al final del escrito sobre estas magnitudi-

18 Kästner, 1758: 60. Para la historia de las magnitudes negativas en la matemática del siglo XVIII, cf. Lausch 1993.

19 Wolff, *Ontologia* §274.

20 Baumgarten, *Metaphysica* §135.

21 Kant, NG, AA 02: 171-172.

des, a través de tal principio no es explicable el «hecho de que, *porque algo es, algo distinto sea suprimido*».²²

A parte de la crítica a los principios de contradicción y de razón suficiente que esta negatividad real lleva consigo, es importante subrayar otro elemento que este ensayo supera y que era propio de la escuela racionalista, a saber, la *equivalencia entre realidad y perfección*.

Entre los rasgos más característicos de la Ilustración alemana se encuentra la reducción, debilitamiento y control de lo imperfecto. Esta tarea, cuya expresión más popular se encuentra en los famosos *Ensayos de teodicea* de Leibniz, tenía como supuesto un principio metafísico fundamental: la comprensión de la realidad como perfección. Ya para Spinoza la realidad y la perfección eran una y la misma cosa.²³ Más tarde, el mismo Leibniz, a petición de Wolff,²⁴ también definió el concepto de realidad como perfección, definición que se mantuvo invariable en la *Monadología*.²⁵ De esta equivalencia entre realidad perfección se deriva una tesis ontológica de suma importancia y que llegó a presentarse como válida para toda ciencia filosófica: toda imperfección, como el mal o el *displacer*, es *ausencia o negación* de realidad.

La imperfección, pues, fue comprendida por el racionalismo generalmente como una realidad negativa, esto es, como un ente o ser que carece o padece una ausencia de realidad, esto es, de perfección. El debilitamiento y control de lo imperfecto mediante la privación de su realidad se convirtió, a causa de la profundidad metafísica de tal equivalencia, en una cuestión, por así decir, interdisciplinar. En la *cosmología*, lo negativo se convirtió en condición necesaria del mejor de los mundos posibles; en la *psicología*, el *displacer* era visto como mera ausencia de placer; en la *teología*, puesto que Dios debía contener toda perfección, debía ser, por tanto, el ser más real (*ens realissimum*), excluyendo por principio que Él pudiera contener en sí una imperfección o ser causa real de una negación; en la *ética*, la maldad fue considerada como efecto de la naturaleza sensible y animal del hombre, negando así que pudiera ser un producto de la libertad o racionalidad humanas. Todas estas tesis no son sino una variación de la tesis *ontológica* principal indicada, a saber, la equivalencia entre perfección y realidad.

22 Kant, NG, AA 02: 203.33-34.

23 Espinosa, *Ethica* II, Def. 6.

24 Para la relación entre Leibniz y Wolff cf. Sales 2022: 85-86.

25 Leibniz, *Monadologie* §41.

Kant fue uno de los primeros filósofos de la ilustración alemana en poner en duda la equivalencia ontológica entre perfección y realidad. De modo más prominente, la superación de esta equivalencia racionalista se deja ver en el ensayo sobre las magnitudes negativas. Aquí, dice Kant: «Es siempre un gran malentendido cuando se considera la suma de la realidad con la magnitud de la perfección. Hemos visto que el *displacer* es tan positivo como el placer, pero ¿quién lo llamaría una perfección?»²⁶ En virtud del concepto de las magnitudes negativas, lo imperfecto, como realidad negativa, deja de ser una mera negación o ausencia de ser o realidad, sino que, como se ha indicado, deviene algo tan real como positivo. El mal, tanto en la cosmología como en la moral, deja de ser una mera deficiencia de bien y pasa a tener «fundamentos positivos».²⁷ El *displacer*, en la psicología, deja también de ser una ausencia de placer para convertirse en un sentimiento positivo, lo que Kant llama «placer negativo».²⁸

En las siguientes secciones se ofrecerá una interpretación del problema que suponen las negaciones reales del mal y del *displacer* en el ensayo sobre las magnitudes negativas. Para ello, nos serviremos de los textos que Kant publicó entre 1790 y 1792. El significado del sentimiento de *displacer* y del mal en este ensayo será analizado a la luz de la «Analítica de lo sublime» de la tercera *Crítica*, del ensayo *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea* y del ensayo *Sobre el mal radical en la naturaleza humana*. En retrospectiva se podrá observar que en estos escritos Kant emprende una *rehabilitación* filosófica del concepto de las magnitudes negativas.

3. EL SIGNIFICADO PSICOLÓGICO DEL CONCEPTO DE LAS MAGNITUDES NEGATIVAS

En la sección dedicada a la psicología empírica del ensayo de las magnitudes negativas Kant se pregunta «si el *displacer* (*Unlust*) es simplemente una ausencia de placer (*Mangel der Lust*), o es un fundamento (*Grund*) de la privación de este». A la luz del concepto de oposición real, la respuesta a esta pregunta no puede sorprender: para Kant, el *displacer* es sin duda «algo más que una mera negación»; el *displacer* «no es una mera falta de placer», sino, propiamente, un «fundamento positivo» (*positiver Grund*),

26 Kant, NG, AA 02: 198.

27 Kant, NG, AA 02: 182.

28 Kant, NG, AA 02: 180.

gracias a lo cual puede estar realmente «opuesto» al placer, y, en virtud de ello, es capaz de suprimirlo, ya sea totalmente o en parte. Este displacer real, en tanto que negación con realidad propia, es denominado por Kant «placer negativo».²⁹ Para definir esta oposición real entre placer y displacer, Kant ofrece el siguiente ejemplo:

A una madre espartana le llega la noticia de que su hijo ha luchado heroicamente en combate por la patria. El sentimiento de placer se apodera de su alma. Sin embargo, a ello se le añade que ha sufrido una gloriosa muerte. Esto mengua en gran medida el placer y lo sitúa en un grado menor. Nómbrase el grado de placer que proviene del primer fundamento 4a, siendo el displacer una mera negación = 0, entonces, después de que ambos sean tomados conjuntamente, el valor del placer es $4a + 0$; por tanto, el placer no hubiera sido reducido por la noticia de la muerte, lo cual es falso. Si el placer de la valentía demostrada = $4a$, y lo que resta de la otra causa que ha producido displacer = $3a$, entonces el displacer = a , y él es lo negativo del placer, a saber $-a$; por tanto, $4a - a = 3a$.

El sentimiento de displacer es una negación, pero una negación capaz de suprimir grados de realidad a su opuesto real, el placer. Tanto el placer como el displacer son comprendidos como realidades. No obstante, en la medida que son experimentados en un mismo sujeto, su relación es una *relación negativa*, es decir, se encuentran en un estado de mutua negación.

El concepto psicológico de la oposición real entre los sentimientos de placer y displacer está dirigida contra el racionalismo de base wolffiano, concretamente contra la estética de Mendelssohn. En la primera edición de las *Cartas sobre los sentimientos*, Mendelssohn niega por principio que las magnitudes negativas puedan tener lugar en las ciencias filosóficas. Claramente influenciado por la ontología racionalista, niega que estas magnitudes puedan tener realidad. Las magnitudes negativas son calificadas por él como mera «palabra artificial» (*Kunstwort*) y un «sinsentido» (*Unding*).³⁰ Como consecuencia, se niega una oposición real entre los sentimientos de placer y displacer: «Cuando algunas gotas amargas se mezclan con la dulce fuente de placer elevan el gusto del placer y doblan su dulzura. Sin embargo, esto se da siempre y cuando ambas formas de sentimientos, de los

29 Kant, NG, AA 02: 181.

30 Mendelssohn, *Briefe über die Empfindungen* (BE), JubA 01: 96.

cuales surge la mezcla, no se oponen directamente entre sí (*nicht einander schnurstracks entgegen gesetzt sind*).³¹ Es «imposible que la existencia imperfecta (*das unvollkommene Daseyn*) sea representada como una magnitud negativa».³²

En la segunda edición de la *Rapsodia*, de 1771, y gracias a su amigo Thomas Abbt, Mendelssohn cambia su opinión, pero solo en parte. Si bien reconoce el uso *matemático* del concepto de las magnitudes negativas, sigue negando que ellas puedan tener uso *metafísico*. Para ello se sirve del mismo ejemplo de Kant en el ensayo sobre las magnitudes negativas. Ahora bien, a pesar de que Mendelssohn alabó el escrito de Kant por encontrarse allí la semilla de una nueva y completa metafísica, en la edición de la *Rapsodia* de 1771, el concepto de oposición real en la psicología deviene objeto de crítica. Según Mendelssohn,

placer y displacer están entre sí opuestos, pero no porque sean sensaciones (*Empfindungen*), ya que desde este punto de vista convienen (*übereinstimmen*) entre sí, sino porque el primero es la sensación de la realidad (*Empfindung der Realität*), el segundo la sensación de una carencia (*eines Mangels*). Realidad y carencia sí que están, sin embargo, en oposición real entre sí.³³

El placer, como realidad, es perfección; el displacer, por el contrario, es una falta de realidad y una imperfección. Es evidente que Mendelssohn, para negar la mutua negación real entre placer y displacer, reproduce la oposición ontológica entre realidades y negaciones instaurada por el racionalismo wolffiano; ambos sentimientos no están en oposición en tanto que realidades, sino en tanto que realidad y negación.

Es de suma importancia resaltar que la categoría estética de lo sublime conforma el trasfondo teórico de esta discusión. Como es sabido, la re-

31 Mendelssohn, BE, JubA 01: 110.

32 Mendelssohn, JubA 01: 322.

33 Mendelssohn, BE, JubA 01: 323. Que esta consideración estética de Mendelssohn supone una referencia tácita a Kant es algo ya advertido por Altmann (1969: 159). Altmann también indica que Kant «conocía sin duda» las *Cartas* de Mendelssohn a la hora de escribir el ensayo sobre las magnitudes negativas. Además de las razones presentadas aquí que corroboran que Kant leyó las *Cartas* de Mendelssohn es preciso notar que ambos se refieren al *Ensayo de filosofía moral* de Maupertuis, concretamente a la suma total de la felicidad e infelicidad humanas. Para ver cómo Kant introduce el concepto de las magnitudes en la estética véase la siguiente sección del artículo.

cepción de la teoría estética de Burke en la Ilustración alemana fue de lo más problemática.³⁴ Kant era del todo consciente de las dificultades que el sentimiento de lo sublime había preparado para la estética racionalista. Implícitamente contra Mendelssohn, Kant sostiene que el «cálculo del valor total de todo el placer en un estado mixto (*vermischten Zustände*) sería algo incongruente si el displacer fuera una mera negación y fuera igual a cero».³⁵

Más allá de las distintas posiciones que representan Mendelssohn y Kant, llama la atención que Kant, casi treinta años después del ensayo de las magnitudes negativas, vuelva a usar el concepto de placer negativo en la *Crítica de la capacidad de juzgar*, concretamente en la «Analítica de lo sublime»³⁶. Es llamativo que Kant tome esta sección de la tercera *Crítica* como un «mero apéndice», pues ello sugiere que esta categoría queda fuera de su canon estético, cuyo objeto principal, como es sabido, es la finalidad y armonía de la naturaleza, esto es, lo bello.

En la primera sección de la «Analítica de lo sublime» (§ 24), Kant distingue lo bello, un «placer positivo», de lo sublime, un «placer negativo».³⁷ Lo sublime es así caracterizado porque «el espíritu» no solo es «atraído por el objeto», sino también «repelido» por él, generándose así una mixtura de dos sentimientos realmente opuestos. A pesar de la similitud que puede apreciarse entre esta definición de lo sublime y el ejemplo de la madre espartana, el significado del concepto de «placer negativo» experimenta una variación de gran valor filosófico entre el escrito de las magnitudes negativas y la tercera *Crítica*: mientras que el placer negativo expresa en 1763 la realidad del displacer, en 1790 expresa la oposición entre ambos sentimientos en un juicio estético. Esta oposición estética, sin embargo, no se deja ya entender como una «oposición real», sino más bien, en la medida que ambos sentimientos están determinados por la capacidad de juzgar, como una *oposición trascendental*. Es decir, en la «Analítica de lo sublime» la oposición entre placer y displacer tiene lugar en la estructura trascendental del sujeto.

34 Cf. Hlobil 2007.

35 Kant, NG, AA 02: 181.

36 La relación de la «Analítica de lo sublime» con el ensayo sobre las magnitudes negativas es algo todavía pendiente de explorar en los estudios kantianos. Existen, sin embargo, algunas indicaciones por Park (2009: 61) y David-Ménard (2007: 141). La dimensión estética del concepto de las magnitudes negativas siempre es reducida al problema de lo feo. Esta cuestión fue iniciada por Strub (1989). Para un estado actual de la relación entre lo feo y las magnitudes negativa, cf. Clewis 2023.

37 Kant, KU, AA 05: 245.

Por cuestiones de extensión, no será aquí analizado todo el engranaje teórico que supone el juicio estético de lo sublime, como tampoco la teoría estética de Kant. No obstante, es posible resumir las dos razones por las que lo sublime es relegado a un «mero apéndice». Por un lado, a que el juicio reflexionante encuentra algo que contradice la suposición de una armonía y finalidad en la naturaleza, lo que Kant caracteriza como «contrario a fin» (*zweckwidrig*).³⁸ Por otro lado, Kant, para poder explicar la naturaleza del placer que caracteriza a lo sublime, tiene que recurrir a una finalidad que no se encuentra en la naturaleza, sino que tiene sede en la libertad o, como dice él, en la «disposición moral del hombre». En definitiva, ambos aspectos de la exposición de lo sublime muestran que Kant se encuentra en una situación muy similar a la de Mendelssohn. A pesar de que Kant, a diferencia de Mendelssohn, interpreta lo sublime como oposición real entre dos sentimientos, no puede integrar totalmente lo sublime en su estética, lo cual se vuelve manifiesto por el hecho de que tome la «Analítica de lo sublime» como un «mero apéndice» de la crítica de los juicios de gusto.

Que la categoría de lo sublime no pueda ser armonizada con la teoría kantiana de lo bello o, como también se suele decir, que la teoría de lo bello solo tiene sentido si se excluye lo sublime, es un problema que nos llevaría a preguntar por la naturaleza misma de la teoría estética kantiana en general. En lugar de emprender esta investigación, en la próxima sección nos centraremos en el concepto de lo «contrario a fin». Este concepto ganó una importancia decisiva para Kant poco después de la publicación de la tercera *Crítica*. En el ensayo *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea*, el concepto de «contrario a fin», que en 1790 había ganado un significado estético, pasa a ser el término técnico de Kant para tratar el mal.

4. EL SIGNIFICADO COSMOLÓGICO DEL CONCEPTO DE LAS MAGNITUDES NEGATIVAS

El ensayo sobre el fracaso de toda teodicea filosófica es la primera publicación de Kant tras la tercera *Crítica*, la cual, no hay que olvidar, fue publicada al mismo tiempo que el escrito contra las críticas de Eberhard. Entre el ensayo de teodicea, publicado en septiembre de 1791, y la tercera *Crítica*, publicada en abril de 1790, transcurren unos diecisiete meses, lo

38 Kant, KU, AA 05: 242.04, 245.21.

cual contrasta con el gran ritmo de publicación de la década de los ochenta, en los que Kant publicó las tres *Críticas* y numerosos ensayos. Las razones concretas que motivaron a Kant a determinar el fracaso de toda teodicea siguen siendo a día de hoy un misterio.³⁹ En una carta de finales de 1789 a Biester, editor de la *Berlinische Monatsschrift*, Kant comunica que tras la publicación del escrito contra Eberhard tomaría un tiempo para «descansar».⁴⁰ El ensayo sobre teodicea, así como también el ensayo sobre el mal radical y las distintas secciones de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, son, sin duda, el producto de este breve periodo de descanso.

No obstante, poco más nos permite determinar las razones históricas que movieron a Kant a la convicción de que la defensa del mejor de los mundos posibles quede fuera de la competencia de la razón. Las razones sistemáticas de este fracaso tampoco parecen ofrecer una imagen clara que nos permita ubicar este ensayo en la carrera de Kant. El contraste de este ensayo tardío con las convicciones del joven Kant son innegables. En efecto, el título de este escrito está en flagrante oposición con escritos precríticos como el *Ensayo sobre algunas consideraciones sobre el optimismo*, así como las reflexiones antropológicas que se pueden encontrar esparcidas en los escritos cosmológicos y geológicos de esa época.

La respuesta más inmediata para comprender el contraste entre los escritos optimistas y el escepticismo que trasluce el ensayo sobre teodicea parecería encontrarse en los límites impuestos al entendimiento humano en la *Crítica de la razón pura*. Que la teodicea debe fracasar en virtud de estos límites parece presentarse como un argumento definitivo para entender este viraje en el pensamiento de Kant. Lamentablemente, este argumento no satisface del todo la evolución de la carrera de Kant. Tras la publicación de la *Crítica*, el optimismo parecía seguir vigente en el pensamiento kantiano. En las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, mantenidas en el semestre de invierno de 1783/84, Kant se define a sí mismo como un abogado de la providencia; en sus escritos sobre *filosofía de la historia*, está convencido de que el hombre avanza hacia lo mejor; e incluso en la *Crítica de la capacidad de juzgar* se afirma que «todo en la naturaleza es bueno para algo»,⁴¹ lo que lleva irremediablemente a pensar en el famoso dictum de Pope en su *Ensayo sobre el hombre*: «Whatever is, is right».⁴²

39 Dieringer 2007. Para el estado actual de esta cuestión, cf. Huxford 2020.

40 Kant, AA 10: 119.29.

41 Kant, KU, AA 05: 379.

42 A. Pope, *An essay on Man*, Epistle 1, 294.

La pregunta se plantea casi por sí sola: si los límites del entendimiento no satisfacen por completo las razones del fracaso filosófico de la teodicea, ¿a qué se debe este fracaso? Los autores y autoras que se han planteado esta pregunta se han centrado en el análisis de los argumentos que Kant ofrece en el ensayo. La discusión que ha emergido es de lo más interesante, pues se puede ver que todos los argumentos en favor de la sabiduría divina que Kant refuta en este ensayo fueron sostenidos por él mismo a lo largo de toda carrera.⁴³

Como se ha indicado anteriormente en este artículo, la justificación de la cosmovisión de la Ilustración alemana dependía esencialmente del debilitamiento, reducción y control de realidades negativas, esto es, de lo imperfecto. El *nervus probandi* de la estabilidad y fiabilidad del cosmos descansaba, sin embargo, en una tesis ontológica que ya para el joven Kant se mostró como fraudulenta, a saber, la equivalencia entre realidad y perfección. Desde esta perspectiva más global de la Ilustración el término de lo «contrario a fin» (*zweckwidrig*) gana un significado adecuado para determinar las razones del fracaso filosófico de toda teodicea.

El término «contrario a fin» es un neologismo del propio Kant. La primera vez que Kant hace uso de él es en la *Crítica de la razón práctica*.⁴⁴ Ahora bien, frente a la aparente falta de función filosófica con la que el término es usado en esta *Crítica*, en la «Análítica de lo sublime» gana un significado sistemático concreto: es usado para describir aquellos objetos que despiertan el sentimiento de lo sublime. La próxima vez que Kant hace uso de este término es en el ensayo de teodicea. En 1791, la expresión «contrario a fin» es usada por Kant como término técnico para designar la realidad del mal. Su protagonismo se hace evidente al comienzo del ensayo:

Por teodicea se entiende la justificación de la sabiduría suprema del creador del mundo contra la acusación que la razón presenta a partir de lo contrario a fin (*Zweckwidrigen*) en el mundo.⁴⁵

Que precisamente la inadecuación del objeto estético se convierta poco

43 Para este contraste cf. Schulte 1991, Dieringer 2009, Hoesch 2014. Si bien Hoesch enfatiza este contraste, es escéptico frente al hecho de que Kant deje de ser optimista, manteniéndose así en la línea de los críticos de Schulte: Brachtendorf 2001, Busche 2013.

44 Kant, KpV, AA 05: 157.15.

45 Kant, MpVT, AA 08: 255.

después en el criterio filosófico para describir la realidad del mal sugiere una tesis que, en cierta medida, puede sorprender: la «Analítica de lo sublime» como *preámbulo estético* del fracaso de la teodicea.

Si bien hemos llegado a esta tesis por un proceder meramente filológico, limitándonos simplemente al desarrollo del concepto de lo contrario a fin entre la «Analítica de lo sublime» y el ensayo sobre teodicea, sería del todo inconsecuente desecharla para una genealogía de este ensayo. En favor de esta tesis —de lo sublime como preámbulo estético del fracaso de toda teodicea— no solo habla la evolución del término «contrario a fin» entre la «Analítica de lo sublime» y el ensayo sobre teodicea, sino también razones de gran profundidad histórica.

«El cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí».⁴⁶ No sería del todo preciso reducir el concepto de lo sublime kantiano a esta famosa reflexión, pues el orden y armonía del cosmos descrito por Newton nada tiene que ver con los millares de cadáveres apilados en las iglesias de Lisboa en el día de todos los santos de 1755. Esta imagen mortal de lo sublime fue muy popular a mediados del siglo XVIII. El mismo Mendelssohn fue de los primeros en ejemplificar el sentimiento mixto de lo sublime a la luz del terremoto de Lisboa. Al inicio mismo de la segunda edición de la *Rapsodia*, dice Mendelssohn: «Destruída por el terremoto, Lisboa atrajo a innumerables hombres para poder contemplar esta espantosa devastación». Incluso el sabio, dice Mendelssohn, quien con placer hubiera impedido este mal con su propia muerte, se hace camino tras lo ocurrido y, ante tal espectáculo, le embriaga un «placer estremecedor» (*schauervolles Ergötzen*). Con otras palabras, la moral nos obliga a condenar «el mal ocurrido», y deseamos que no haya sucedido, o que en nuestro poder estuviera repararlo. «Pero si el mal ha ocurrido, y no somos culpables ni hemos podido hacer nada para evitarlo, su representación tiene una fuerte atracción para nosotros y ansiamos el vivirla».⁴⁷

Si bien Mendelssohn usa la disciplina de la estética de modo terapéutico para poder afrontar acontecimientos como el desastre de Lisboa, este tratamiento también habla en favor de comprender el problema de lo sublime como *formulación estética* del problema del mal.

Más allá del papel que tiene lo sublime en la genealogía del ensayo sobre el fracaso de toda teodicea, es importante resaltar el significado de

46 Kant, KpV, AA 05: 161.

47 Mendelssohn, JubA, 01: 383.

este fracaso como tal. Como se ha indicado, la función de la teodicea a lo largo del siglo XVIII tenía como objetivo el control y el debilitamiento de lo negativo. Que ahora la teodicea esté condenada al fracaso implica que lo negativo ya no puede ser relativizado de tal forma, cobrando de tal modo un valor, por así decir, absoluto.

Este valor no relativo del mal emerge precisamente del concepto del mal que Kant había elaborado en el ensayo sobre el concepto de las magnitudes negativas. En este escrito se establece una diferencia entre dos tipos de mal: aquellos que resultan de una mera «deficiencia» (*mala defectus*) y aquellos que presuponen un «fundamento positivo» (*mala privationis*). Los primeros son meras «negaciones, para cuya posición opuesta no existe un fundamento». Los males de privación, al contrario, «presuponen fundamentos positivos» capaces de «cancelar aquel bien» (*dasjenige Gut aufheben*) «para el cual existe realmente otro fundamento, y son un mal negativo. Este último es un mal mucho mayor que el primero».⁴⁸

A nuestro juicio, que en 1791 la teodicea deba fracasar o, con otras palabras, que la realidad del mal no pueda ser relativizada mediante la razón, implica otorgarle una realidad propia, esto es, comprender su realidad como algo «en sí mismo verdaderamente positivo». Por tanto, podemos concluir esta sección afirmando que el fracaso de todo ensayo en teodicea supone la rehabilitación del valor positivo y real del mal.⁴⁹ Este valor positivo del mal será interpretado pocos meses después en un sentido moral. En el ensayo *Sobre el mal radical en la naturaleza humana*, publicado solo siete meses después del ensayo sobre teodicea, Kant introduce el concepto de las magnitudes negativas en la razón práctica, dando lugar, como se mostrará ahora, a una oposición trascendental interna a la razón misma.

5. EL SIGNIFICADO MORAL DEL CONCEPTO DE LAS MAGNITUDES NEGATIVAS

En el ensayo sobre las magnitudes negativas, poco después de haber hecho la distinción entre los males de defecto y aquellos males que presuponen «fundamentos positivos», Kant integra la noción de las magnitudes negativas en el ámbito de la filosofía práctica: en esta sección, la oposición moral entre el bien y el mal deja de ser vista según la tradición teológica

48 Kant, NG, AA 02: 182.

49 Esta tesis articula la investigación de Huxford 2020. Cf. Schulte 1991: 394-395; Heimsoeth (1966: 228).

occidental, según la cual el mal es visto como ausencia de bien: el mal cobra un valor moral positivo. El vicio, según Kant, es un «fundamento positivo» y en modo alguno una negación o deficiencia, sino una «virtud negativa». A través de esta revalorización, el mal es capaz de cancelar el bien:

El vicio solo puede tener cabida en la medida en que en un ser existe una ley interna (ya sea meramente la conciencia moral o la conciencia de una ley positiva) contra la que se actúe. Esta ley interna es un fundamento positivo de una buena acción, y la consecuencia puede ser meramente cero, pues aquello que emerge desde la conciencia misma es cancelado.⁵⁰

Si se es consecuente con el concepto de las magnitudes negativas, este fragmento sugiere una oposición moral interna entre dos realidades con igual valor ontológico, a saber, el principio del bien y de las buenas acciones y el principio del mal, el cual es capaz de «cancelar» o «privar» (*aufheben*) la realidad del bien, a través de lo cual este parece perder su primacía tanto ontológica como moral.

Por esos años, y gracias a la recepción de la escuela sensualista escocesa, Kant había llegado a una primera formulación de la «autonomía moral», si bien en un sentido meramente empírico, a través del «sentimiento moral».⁵¹ No obstante, es posible transferir la estructura del concepto de las magnitudes negativas a la filosofía moral madura de Kant. Esto no supone un gran esfuerzo teórico, como si se tuviera que ir más allá de la fundamentación de la ética kantiana. Es Kant mismo quien en el ensayo sobre el mal radical plantea esta oposición moral.

Antes de presentar qué papel juega el concepto de las magnitudes negativas en el ensayo sobre el mal radical es preciso indicar la novedad filosófica que supone este ensayo no solo en la carrera de Kant, sino para la tradición filosófica occidental. Esta novedad fue percibida claramente por Schiller. En una carta a su amigo Körner del 28 de febrero de 1793, dice que Kant «afirma una propensión del corazón humano hacia el mal, a la que denomina mal radical y en modo alguno se puede confundir con las irritaciones (*Reizungen*) de la sensibilidad. Él lo sitúa más allá de la sensibilidad, en la persona del hombre en tanto que sede de la libertad».⁵²

50 Kant, NG, AA 02: 182.

51 Henrich 1958.

52 Schiller 1992.

El mal es, según Kant, un «acto de libertad» que nada tiene que ver la heteronomía de la voluntad, como él parecía sugerir en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Este nuevo concepto del mal, como se puede apreciar, dista radicalmente del concepto de *malum metaphysicum*, del cual Leibniz derivó otras dos clases de mal, a saber, *malum physicum* y *malum morale*. La comprensión del mal como acto de la libertad es una superación del concepto de mal metafísico, pues la razón y causa del mal ya no queda relegada a una instancia superior o ajena a la naturaleza humana, sino que es integrada en ella: la realidad del mal moral deviene responsabilidad humana. Como lo expresa Kant en una reflexión de los noventa:

Si todo [acto] fuera fundado en la sensibilidad de nuestra naturaleza, entonces el mal físico o metafísico sería la causa del mal. Pero entonces no existiría el mal, pues no sería nuestra culpa, sino [culpa] de la naturaleza. La posibilidad de atribuir [valor moral a las acciones] descansa en el concepto de libertad y presupone independencia de la determinación de causas naturales.⁵³

La razón de ubicar la razón del mal en la libertad no se debe únicamente al fracaso de la teodicea. Kant no solo se ve librado de ver en la finitud humana o en el mal metafísico la razón del mal moral. Además, por otro lado, la razón de enraizar el mal en la libertad se debe también a que el mal, en tanto que acto moral y responsabilidad del hombre, debe ser un acto de su propia libertad. En otras palabras, el mal debe ser comprendido dentro del *rigorismo* moral.

En términos generales, el rigorismo moral sostiene que toda acción del hombre depende de principios que tienen su origen en su libertad, excluyendo de este modo tanto la indiferencia moral (*indiferentistas*) como una coalición de ambos principios (*sincretistas*).⁵⁴ Este rigorismo, sin embargo, no solo afecta al bien; no solo es rigorista aquel que obedece la ley moral. Lo propiamente rigorista es actuar *siempre según principios*, ya sea para obrar según la ley o contra ella. El que quiere el mal lo debe querer, por tanto, *de forma rigurosa*: «Uno no va del bien al mal por indiferencia moral, sino que existen dos principios distintos que, en su lucha, son pensados como principios personificados. *Aut-Aut*».⁵⁵ En los términos del ensayo so-

53 Kant, AA, 23: 101.

54 Kant, RGV, AA 06: 22.

55 Kant, AA 23: 139-140.

bre el mal radical, «lo que el hombre es o debe ser en sentido moral, bueno o malo, debe devenir o haber devenido *por sí mismo*».⁵⁶

En el ensayo sobre el mal radical, el concepto de magnitudes negativas será introducido por Kant para esclarecer en qué consiste el rigorismo moral. En la introducción de este ensayo, Kant vuelve a plantear la distinción del ensayo sobre las magnitudes negativas: el mal en tanto que ausencia o falta de realidad o como realidad positiva. Siguiendo el argumento, lo que no está bien (*Nichtgutes*), puede tener dos causas distintas: puede surgir en virtud de una «mera falta de fundamento» (*eines bloßen Mangels eines Grundes*) o de un «fundamento positivo» (*positiven Grundes*). Es evidente que esta última clase de mal es la misma que Kant había expuesto en el ensayo sobre las magnitudes negativas, es decir, una clase de mal que, en tanto que tiene un fundamento positivo, es capaz de privar al bien de su realidad. Si la ley, dice Kant, es = a, es decir, ejerce de motivo para la acción, la «ausencia de la concordancia del arbitrio con la misma solo es posible como consecuencia de una determinación realiter opuesta del libre albedrío, es decir, de una repugnancia de esta = -a, *i.e.*, a través de un arbitrio maligno».⁵⁷

El concepto positivo y real del mal radical es expuesto en el ensayo de 1792 a través del concepto de «acto inteligible». Para Kant, este acto inteligible es un acto «cognoscible mediante la mera razón e independientemente de toda condición temporal».⁵⁸ Este acto inteligible tiene, por tanto, un «origen racional»⁵⁹ (*Vernunftursprung*). Es fácil de ver que, en la argumentación, el concepto de acto inteligible, por tratarse de un concepto a priori, tiene la función de ser «fundamento formal»⁶⁰ de la realidad práctica del mal, a través de lo cual, sugiere Kant, se puede determinar la realidad objetiva y a priori, esto es, la universalidad, su concepto.

La introducción de un acto inteligible para explicar el mal es, en efecto, de lo más paradójico, pues ello no solo supone la posibilidad de que sucedan actos fuera del tiempo, sino que, con ello, Kant parece integrar el mal en el reino de los fines (*regnum gratiae*). Esta inconsistencia —integrar el mal en el reino de Dios— ya fue apuntada por el mismo Eberhard:

56 Kant, RGV, AA 06: 44.

57 Kant, RGV, AA 06: 23n.

58 Kant, RGV, AA 06: 31.

59 Kant, RGV, AA 06: 43.12.

60 Kant, RGV, AA 06: 31.

El «factum inteligible» (*das intelligible Factum*) en cuestión debe ser sin duda alguna atribuido al Yo inteligible y tiene lugar en el mundo inteligible. Pero cómo pueda, según la filosofía crítica, este invariable e inmejorable Yo cometer un acto malvado (*böse That*) en un mundo inteligible en el cual cada uno hace lo que debe [...] será tanto para mis lectores como para mí algo ciertamente incomprensible.⁶¹

Si se atiende a la estructural conceptual ofrecida por el ensayo de las magnitudes negativas, el concepto de acto inteligible cobra un significado sorprendente. Por un lado, tenemos que la realidad del mal radical consiste en un acto inteligible, *i.e.*, a priori, de la razón. En tanto que «fundamento positivo», el mal es capaz, por tanto, de estar en oposición real con la conciencia moral. Lo peculiar de esta conciencia moral consiste en que ella está constituida por otro acto inteligible de la razón, a saber, el *factum* de la ley moral.

La deducción del mal radical a partir de un acto inteligible de la razón es muy similar a la deducción de la realidad moral en la *Crítica de la razón práctica*. Ante a la imposibilidad de una deducción teórica de la realidad moral, el único argumento posible es afirmar esta realidad como un acto (*Tat*) originado en la naturaleza práctica de la razón: «la realidad objetiva de una voluntad pura o, lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, está dado en la ley moral dada a priori como si esta fuera un factum».⁶²

El conflicto moral que presenta el ensayo sobre el mal radical se puede casi palpar: la ley moral, como factum de la razón, y el mal radical, como acto inteligible nacido también de ella, entran en una relación negativa a través de la cual niegan sus respectivas realidades. De modo paralelo a la exposición de la oposición entre los sentimientos de placer y displacer en la «Análítica de lo sublime», en el ensayo sobre el mal radical el acto inteligible de la ley moral y el acto inteligible del mal no se encuentran en una oposición *real*, sino más bien en una *oposición trascendental*. La rehabilitación del concepto de las magnitudes negativas entre 1790 y 1792 puede calificarse, por tanto, como una *rehabilitación trascendental*. El conflicto entre los sentimientos de placer y displacer, así como el conflicto entre el bien y el mal, han adquirido en este breve periodo de la carrera de Kant una

61 Eberhard 1794: 40.

62 Kant, KpV, AA 05: 55. Para la relación filosófica y filológica entre los conceptos de *Tat* y *factum* en la segunda *Crítica* cf. Willaschek 1991, 1992: 174 y ss.

fundamentación trascendental, pues ambos conflictos tienen lugar en la estructura fundamental de la subjetividad.

6. CONCLUSIÓN: NOTA GENERAL SOBRE EL SIGNIFICADO TRASCENDENTAL DE LO NEGATIVO

En este artículo se ha podido ver que el concepto de las magnitudes negativas, contrariamente al juicio de Rosenkranz, no fue olvidado por Kant. Es más, a la luz de las publicaciones tardías de Kant es posible ver que este concepto experimenta una rehabilitación: en la «Análítica de lo sublime» los sentimientos de placer y displeacer están en una negación mutua; en el ensayo sobre el fracaso de toda teodicea, el mal deja de ser visto como una mera falta de ser, cobrando una realidad positiva; por último, en el ensayo sobre el mal radical, el acto inteligible del mal y el acto inteligible de la ley moral entran en un conflicto mutuo. Lo distintivo de lo sublime y del mal radical, sin embargo, no consiste tanto en que el placer y el displeacer, o el bien y el mal, se encuentren en un conflicto real, sino que, como se ha mostrado, se encuentren en un *conflicto trascendental*.

La rehabilitación filosófica del concepto de las magnitudes negativas, la formulación trascendental que este concepto experimenta en estos escritos, supone, además, una excepción en el pensamiento de Kant. En la tercera sección de la «Dialéctica de la razón pura», dedicada al «Ideal de la razón», se tematiza el concepto de «negación trascendental», la cual, por tratarse de una negación subjetiva y a priori, parece estar emparentada con las negaciones subjetivas que en este artículo se han expuesto. Esta similitud es, a pesar de todo, una mera apariencia.

En el «Ideal de la razón pura», Kant define el concepto de negación trascendental como una mera falta de ser o realidad, lo que vuelve a situar a Kant dentro del paradigma metafísico clásico.

«Toda verdadera negación», dice Kant en este pasaje de la «Dialéctica», «no es sino un límite (*Schranken*), lo cual no podría decirse de ella si no tuviera lo ilimitado (*Unbeschränkte*) (el todo) como fundamento». ⁶³ «Todas las negaciones [...] son meras limitaciones de una más grande y, en definitiva, suprema realidad; la cual, por tanto, es presupuesta por ella». ⁶⁴ Como se aprecia, el concepto de negación trascendental de este pasaje de

63 Kant, KrV, A576/B60.

64 Kant, KrV, A578/B606.

la «Dialéctica» nada tiene que ver con el tipo de negación subjetiva que se ha expuesto en este artículo. Y también sería inútil intentar comprender un concepto trascendental de lo negativo a la luz de la «Tabla de la Nada». Si bien aquí el concepto de las magnitudes negativas es usado para ejemplificar el concepto de *nihil privativum*, el concepto de nada aquí expuesto por Kant es comprendido, en un sentido epistemológico, como la mera «negación»⁶⁵ de las categorías del entendimiento.

El concepto de negación trascendental que puede observarse a principios de los años noventa contrasta con los diferentes significados y sentidos de lo negativo en la *Crítica de la razón pura*. En los escritos de esta época tardía lo negativo cobra su propia realidad. Por tanto, cabría no solo hablar de una *rehabilitación* del concepto de las magnitudes negativas en la filosofía tardía de Kant, sino también de una verdadera *excepción*, pues únicamente en estos años la realidad de lo negativo alcanza una fundamentación trascendental. A pesar de todo, poco habrá que esperar para que lo negativo adquiera un valor trascendental positivo. Ya Fichte, en la *Doctrina de la ciencia*, afirma que la negación del Yo, esto es, el No-Yo, debe ser considerada como «magnitud negativa».⁶⁶ La comprensión positiva de lo negativo puede verse como una de las grandes aportaciones de la filosofía poskantiana. Esta revolución filosófica de lo negativo culminará, en efecto, con el sistema de Hegel, para quien la realidad de lo negativo devino la piedra de toque de su método dialéctico.

BIBLIOGRAFÍA

- Altmann, A. (1969) *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*. Tübinga: Mohr.
- Baumgarten, A. G. (2011) *Metaphysica / Metaphysik*, Lothar Kreimendahl (tr.). Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Brachtendorf, J. (2002) «Kants Theodizee-Aufsatz. Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee». *Kant-Studien* 93: 57-83. [<https://doi.org/10.1515/kant.93.1.57>]
- Busche, H. (2013) «Kants Kritik der Theodizee – Eine Metakritik». En W. Li, W. Schmidt-Biggemann (eds.), *300 Jahre Essays de Théodicée*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 231-269.

65 Kant, KrV, A290/B346.

66 Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* I: 110,133.

- Cataldi Madona, L. (2001) *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus: die philosophia experimentalis universalis*. Hildesheim: Olms.
- Crusius, Chr. A. (1964) *Die philosophischen Hauptwerke*. Hildesheim: Olms.
- Clewis, R. (2023) *The Origins of Kant's Aesthetics*. Cambridge: Cambridge U.P. [<https://doi.org/10.1017/9781009209403>]
- David-Ménard, M. (2007) «Das Negative im Denken von Immanuel Kant». En G. Lottesund, U. Steiner (eds.), *Immanuel Kant. German Professor and World-Philosopher*. Hannover: Wehrhahn, 125-142.
- Dieringer, V. (2009) *Kants Lösung des Theodizeeproblems*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- (2007) «Kants Theodizee-Aufsatz im Spiegel neuerer Arbeiten: Ein Forschungsbericht». *Aufklärung* 19: 383-390.
- Dyck, C. (2018) «Between Wolffianism and Pietism: Baumgarten's Rational Psychology». En C. D. Fugate, J. Hymers (eds.), *Baumgarten and Kant on Metaphysics*, Oxford: Oxford U. P., 78-93.
- Eberhard, J. A. (1794) «Über das Kantische radicale Böse». *Philosophisches Archiv* 2/2: 34-47.
- École, J. (1990) *La métaphysique de Christian Wolff*. Hildesheim: Olms.
- Fichte. (1997) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Heimsoeth, H. (1966) «Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie». *Kant-Studien* 57: 206-229. [<https://doi.org/10.1515/kant.1966.57.1-4.206>]
- Henrich, D. (1958) «Kant und Hutcheson». *Kant-Studien* 49: 49-69. [<https://doi.org/10.1515/kant.1958.49.1-4.49>]
- Hlobil, T. (2007) «The Reception of Burke's Enquiry in the German-Language Area in the Second Half of the Eighteenth Century (A Regional Aspect)». *Eстетика: The European Journal of Aesthetics* 44/1-4: 125-150.
- Hoesch, M. (2014) *Vernunft und Vorsehung Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*. Berlín: de Gruyter. [<https://doi.org/10.1515/znth-2016-0031>]
- Huxford, G. (2020) *Kant and Theodicy: A Search for an Answer to the Problem of Evil*. Londres: Lexington Books.
- Kant, I. (1900 –) *Gesammelte Schiften. Akademie-Ausgabe*. Berlín: de Gruyter.
- Kästner, A. G. (1758) *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie, ebenen und sphärischen Trigonometrie und Perspektiv*. Gotinga: Vandenhoeck.
- Lausch, H. (1993) «Moses Mendelssohn: ‚Ein Algebraist würde das Gute in seinem Leben mit positiven Größen vergleichen‘. Zur Unwirklichkeit des Negativen im 18. Jahrhundert». *Mendelssohn-Studien* 8: 23-36.

- Leibniz, G. W. (1986) *Philosophische Schriften*. Fráncfort del Meno: Insel Verlag.
- Maier, A. (1968) «Kants Qualitätskategorien». En Id., *Zwei Untersuchungen zur nachscholastischen Philosophie*. Roma: Ed. di Storia e Letteratura.
- Meier, G. F. (2007) «Metaphysik». En *Christian Wolff: Gesammelte Werke*, Band 108.1. Zürich: Hildesheim; Nueva York: Olms.
- Mendelssohn, M. (1971) *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Park, K. H. (2009) *Kant über das Erhabene. Rekonstruktion und Weiterführung der kritischen Theorie des Erhabenen Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rosenkranz, K. (1987) *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Berlín: Akademie-Verlag.
- Sales Vilalta, G. (2022) «Entre *Schulphilosophie* y Ciencia Moderna. La filosofía de Christian Wolff». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39/1: 73-87. [<https://doi.org/10.5209/ashf.75304>]
- Schiller, Fr. (1992), *Briefe. Nationalausgabe*. Band 26. Weimar: Hermann Böhlaus.
- Spinoza, B. (1999), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Wolfgang Bartuschat (tr.). Hamburgo: Meiner.
- Schnepf, R. (2001) «Metaphysik oder Metaphysikkritik? Das Kausalitätsproblem in Kants Abhandlung *Über die negativen Größen*». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83/2: 130-159. [<https://doi.org/10.1515/agph.83.2.130>]
- Schulte, Chr. (1991) «Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genesis des Mißlingens aller philosophischer Versuche in der Theodizee». *Kant-Studien* 82: 371-396. [<https://doi.org/10.1515/kant.1991.82.4.371>]
- Strub, Chr. (1989) «Das Hässliche und die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“. Überlegungen zu einer systematischen Lücke». *Kant-Studien* 80: 416-446. [<https://doi.org/10.1515/kant.1989.80.1-4.416>]
- Tonelli, G. (1963) «Die Umwälzung von 1769 bei Kant». *Kant-Studien* 54: 369-375. [<https://doi.org/10.1515/kant.1963.54.1-4.369>]
- Willascheck, M. (1991) «Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom ‚Factum der Vernunft‘». En G. Funke (ed.), *Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses Mainz*, Bd. II.1. Bonn: Bouvier Verlag, 456-466.
- Willascheck, M. (1992) *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart / Weimar: Metzler.
- Wolff, Chr. (1977) *Philosophia prima sive ontologia*. Hildesheim / Nueva York: Olms.

EL NIHILISMO COMO VITALISMO Y VALOR EN NIETZSCHE

Ignacio Carlos MAESTRO CANO, Universidad Nacional de Educación a Distancia / Universidad Internacional de La Rioja
igmacca@gmx.ch | ORCID: 0000-0001-5082-2086

Data recepció: 18/02/2024 | Data acceptació: 04/09/2024

Resumen: Nihilismo y vitalismo han constituido dos de los temas que han sido analizados con frecuencia al acometer el estudio del pensamiento de Nietzsche. Algo que no resulta tan habitual es acometer su estudio conjunto, como si vida y valor se unieran para reinterpretar el concepto de nihilismo. Una consecuencia de ello es la de pasar a comprender el nihilismo nietzscheano, tradicionalmente entendido con unas connotaciones netamente pesimistas acerca del ser humano y la vida, como una netamente positiva adopción de la vida como único valor. Así, el supuesto nihilismo de Nietzsche no sería tal sino que sería, en realidad, un vitalismo maximalista. | Palabras clave: individuo, moral, Nietzsche, nihilismo, verdad, vitalismo.

EL NIHILISME COM A VITALISME I VALOR A NIETZSCHE

Resum: Nihilisme i vitalisme han constituït dos dels temes que han estat analitzats amb freqüència en emprendre l'estudi del pensament de Nietzsche. Una cosa que no és tan habitual és emprendre el seu estudi conjunt, com si vida i valor s'unissin per reinterpretar el concepte de nihilisme. Una conseqüència d'això és passar a comprendre el nihilisme nietzscheà, tradicionalment entès amb unes connotacions netament pessimistes sobre l'ésser humà i la vida, com una adopció netament positiva de la vida com a únic valor. Així, el suposat nihilisme de Nietzsche no seria tal sinó que seria, en realitat, un vitalisme maximalista. | Paraules clau: individu, moral, Nietzsche, nihilisme, veritat, vitalisme.

NIHILISM AS VITALISM AND VALUE IN NIETZSCHE

Abstract: Nihilism and vitalism have being two of the more frequently studied issues in Nietzsche's thinking. However, it is not so usual their joint study, as if life and values were joined to reinterpret the concept of nihilism. One consequence from this point of view is the move from the usual comprehension of Nietzschean nihilism, full of purely pessimistic connotations towards human being and life, to a purely positive acceptance of life as the only value. Thus, the reputed nihilism of Nietzsche would be, in fact, no other than a maximalist vitalism. | Keywords: individual, moral, Nietzsche, nihilism, truth, vitalism.

1. UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE NIHILISMO

Se ha dicho que la metafísica que arrancó con Platón llegó a su fin con Nietzsche. Es más, para Lefebvre (1973: 40), la filosofía de Nietzsche es «la superación de la metafísica y un intento de retomar el hilo de la filosofía en sus orígenes». En palabras de Heidegger (2019: 585), Nietzsche es «el último metafísico» o, para ser más exactos, «Nietzsche lleva a cabo el acabamiento de la metafísica occidental» (Heidegger 2019: 602) si bien —añade— la filosofía de Nietzsche es metafísica aún y, como tal, «platonismo» (Heidegger 2019: 696). Todo ello al menos en el sentido de que la finalidad de su pensamiento sigue siendo la de pensar el ser como valor. Eso sí, Nietzsche caracterizó a la metafísica como «la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si fuesen verdades fundamentales» (Nietzsche 1993: 32) y es que, para él, la única verdad es que no hay verdades «más allá» (μετά). Por más que ello pueda incomodar al ser humano, la verdad acaba en la física y no «más allá» de ésta. Es por ello que no extraña que el término nihilismo haya sido asociado con especial asiduidad al pensamiento de Nietzsche, si bien su uso se remonta, al menos, a la carta a Fichte de Jacobi (1816: 44) en el marco de la llamada «polémica sobre el ateísmo», cuando este mostrara cierta preferencia por tildar al idealismo de «nihilismo». Así, en el contexto de la obra Nietzsche, el nihilismo surgiría cuando, al desaparecer el marco absoluto de referencias superiores, ya «no quedaría nada». «*Mundus nihil pulcherrimum*». «El mundo es una hermosísima nada», dicen que dijo Giordano Bruno antes de morir quemado en la hoguera (Steiner 2000: 190).

Lo cierto es que, por las fechas en que se desarrolló su pensamiento, cabe admitir que ese subjetivismo que se aprecia en Nietzsche abrió las puertas a la modernidad de un modo decisivo. Sin embargo, nuevamente, no puede afirmarse que este subjetivismo tenga su origen en Nietzsche (piénsese, por ejemplo, en Protágoras, Spinoza, Descartes o Hume). De hecho, Heidegger (2019: 707) ha dicho al respecto que «la metafísica de Descartes es ya una metafísica de la voluntad de poder, sólo que sin saberlo». Lo que en realidad hizo la doctrina de Nietzsche fue «llevar a cabo el despliegue extremo de la doctrina de Descartes por la que toda verdad se funda retrocediendo a la certeza de sí del sujeto humano» (Heidegger 2019: 625) convirtiendo así todo lo que es y tal como es en un resultado del hombre. Sea como fuere, no cabe duda de que el pensamiento de Nietzsche, y en especial su concepto de nihilismo, resulta decisivo para explicar el pensamiento occidental del último siglo. Es más, para Heidegger (2019:

36), el nihilismo de Nietzsche no es una simple cosmovisión propia sino «el carácter fundamental del acontecer en la historia occidental», de tal modo que, incluso allí donde aparece como su contrario, el nihilismo está presente. El nihilismo, en definitiva, resume el proceso de la desvalorización de los valores supremos, esto es, esa lógica o norma (Heidegger 2019: 568) que se afina detrás de dicho proceso de caducidad de los valores supremos. No se trata, por tanto, de ningún proceso propio de la modernidad, sino que caracteriza el acontecer histórico mismo del ser humano desde sus inicios o, en otras palabras, la dinámica rectora general de eso que se ha dado en llamar «historia». Para Heidegger (2019: 36), «el nihilismo comienza ya en los siglos anteriores a la era cristiana y no finaliza con el siglo xx», por lo que no tiene sentido tratar de reemplazar la religación del hombre con los valores supremos de un «dios» por una religación con otro tipo de ideales como puedan ser la razón, el progreso o la libertad. Es más, la crítica que con esta caracterización llevó a cabo Nietzsche no se circunscribía a las religiones tal y como tradicionalmente son entendidas. Su crítica es igualmente despiadada frente a cualquier establecimiento de valores supremos y, en este sentido, alcanza a todo tipo de idolatría moderna, ya sea la adoración de la tecnología, la ciencia, el dinero, la democracia o la sostenibilidad, por poner algunos ejemplos. Así lo había descrito ya un coetáneo de Nietzsche (Le Bon 1907: 63):

No debería pensarse que esas [creencias de índole religioso] son supersticiones de otra época que la razón ha ahuyentado [*chassées*] para siempre [...] Las masas ya no querrán oír hablar de divinidad o de religión [...] pero jamás han poseído tantos fetiches como en los últimos cien años y jamás las antiguas divinidades se hicieron erigir tantas estatuas y altares.

Lo cierto es que, más de un siglo después, la situación apenas parece haber cambiado a este respecto. Las masas han de tener un dios o no han de tener nada, sentenciaría Le Bon (1907: 63). Bajo este prisma, todas estas idolatrías no son más que remozadas formas secularizadas de la vieja religión y, precisamente por ello, tanto o más despreciables que la religión tradicional. De ahí que ya Heidegger (2019: 261) advirtiera: «hay que mantener a Nietzsche alejado de la dudosa compañía de esos superficiales ateos que niegan a dios si no lo encuentran en el tubo de ensayo y [...] al mismo tiempo] convierten en “dios” a su “progreso»». Con tales tentativas, añade Heidegger (2019: 354), «la serpiente sólo se aferra cada vez más fuerte».

Es por esta misma razón que Nietzsche se mostró especialmente implacable con Lutero al hacerle responsable de haber revitalizado al cristianismo justo cuando este parecía agonizar envuelto en simonía, indulgencias y toda clase de vicios: «Lutero, ese fraile fatal, restauró la Iglesia y, lo que es mil veces peor, el cristianismo, en el momento en que *éste sucumbía* [...] atacó a la Iglesia y —¡consecuentemente!— la restauró» (Nietzsche 1908: 110-111). ¿Vino Nietzsche a hacer exactamente lo mismo con el idealismo? Más adelante se indagará en esto.

La realidad es que, según una tradición filosófica que se remonta a Platón, se ha venido interpretando nuestro mundo como un mundo aparente, que se opone a «otro mundo» —el ultramundo, el mundo «de las ideas»— al que se toma como el mundo *verdadero*. Mediante este esquema, lo que de algún modo hizo Platón fue identificar a ese mundo ideal con algo «superior» o más «perfecto». Ya sea de un modo consciente o no, este planteamiento ha supuesto —y, de algún modo, encubierto— una cierta negación de este mundo, de tal modo que «es necesario que el hombre se ofrezca en holocausto y que muera para que dios nazca» (Lefebvre 1973: 111). Esto es por lo que Nietzsche no está dispuesto a pasar. Ese «más allá» que pretende regir nuestra existencia, nuestras concepciones, no es lo realmente «trascendental». A Nietzsche lo que le importa es el «más acá». Es más, la verdad, tal y como la entiende el platonismo —y en buena parte podría decirse que la filosofía en general—, es «enemiga de la vida» (Nietzsche 1993: 46). En una actitud que en cierta medida podría calificarse de un nominalismo exacerbado que sólo atiende a lo particular (lo ente), de modo que, para Nietzsche lo único que es verdad es «este mundo», la vida. El hecho de que, con el paso del tiempo, el desarrollo de la tradición cristiana identificara dicho mundo «superior» con el concepto de un dios es lo de menos. Los dardos de Nietzsche, en el fondo, no van dirigidos contra el cristianismo, al menos no de manera expresa o privativa. Así, en definitiva, Nietzsche se declara anti-platónico en el sentido de que no le interesan las cosas del mundo suprasensible, esa pretendida «perfección» de las ideas: la verdad, la belleza o el bien.

De acuerdo con Heidegger, la metafísica se inició con «la interpretación del ser como “idea”», de tal modo que, en el fondo, «toda filosofía occidental es platonismo» o, en otras palabras, «toda filosofía es, desde Platón, “idealismo”» (Heidegger 2019: 695) en el sentido de que busca el ser en las ideas. De ahí que, Nietzsche opte por designar a su filosofía como una «inversión del platonismo» (Heidegger 2019: 681, 695). De este modo, se ha dicho que, en realidad, la totalidad del pensamiento de Nietzsche no es sino

un «único y con frecuencia discrepante diálogo con Platón» (Heidegger 2019: 695). El problema es que, con esta «protesta», lo que Nietzsche pudo haber conseguido es precisamente aquello que le acacharía a Lutero: apuntalar dicho platonismo antes que a eliminarlo. De hecho, el nietzscheísmo, ha dicho Lefebvre (1973: 110), no es sino «una teología al revés», pero una teología al fin. Tanto su actitud como su jerga y el fondo de su pensamiento, están preñados de «lo superior», esto es, de teología. Más aún, no de una teología cualquiera, sino de una saturada de ascetismo y fanatismo. No en vano, Mann (1978: 114) caracterizó a Nietzsche, ese «apasionado buscador de Dios» (Heidegger 1989: 61), como «el ascético sacerdote que prefería querer la nada que *no* querer». Un «Calvino ateo [*gottloser Calvin*]» diría Bernoulli (1908: 3). En definitiva, tal y como señalara Ortega (1991: 616), «Nietzsche es un hombre tan terriblemente moral (y moralizado) que lo puede seguir siendo [incluso] sin moral alguna».

2. VIDA Y VOLUNTAD COMO PRINCIPIOS RECTORES DE TODA MORAL

Al revisar las críticas de Nietzsche a la moral, y en concreto a la moral cristiana, no ha de pasarse por alto que ya en las primeras críticas que se hicieron al cristianismo, como son las de Celso, se mostraba una mezcla de asombro e indignación ante el hecho de que, a su entender, los cristianos venían a sostener que el «Reino de Dios» le pertenecía a «quien fuera pecador, quien no tuviera inteligencia, quien sea flaco de espíritu, en una palabra, quien sea miserable» (Celso 1989: 51). «¿Por qué esa primacía concedida a los pecadores [...] a los menos dignos?», se preguntaba Celso (p. 52). En esta misma línea, y en palabras de Lefebvre (1973: 113), Nietzsche ve en el cristianismo una corrupción esencial que ha erigido en tipo ideal «al hombre débil, la «bestezuela de rebaño», al animal humano domesticado y enfermo, que practica sistemáticamente el autocastigo». De ahí que Nietzsche no tenga el menor reparo en exclamar que, en estas circunstancias, «¡es preferible no tener ningún fin que tener un fin moral!» (Nietzsche 1899b: 135). No se trata por tanto de que aquello que ocupa el lugar de nuestros valores supremos esté errado y deba ser sustituido por otros valores. Se trata, sencillamente, de que el *topos* mismo de tales valores no existe y, si lo hubo, ha desaparecido, ha «muerto» (Nietzsche 1887b: 163; 1899c: 12) o, como lo expresara Heidegger (2019: 744), el lugar mismo de los valores tenidos por supremos hasta la fecha «recibe una nueva determinación».

Así, mientras que para Platón, como antes lo fuera para Sócrates, la comprensión era la fuente de todo disfrute, para Nietzsche, «buscar un sen-

tido a la vida, es ya despreciarla» (Lefebvre 1973: 115). La vida ya posee su propia dignidad, que no precisa de las «elevadas» metas del conocimiento. El único sentido de la vida está en ella misma. Para Nietzsche no hay nada más sagrado que la vida, que una vida sana y fuerte. Nietzsche considera impensable desligar la noción de valor de aquella otra de la vida. Aquí reside en realidad la esencia del pensamiento de Nietzsche, por más paradójico que resulte para ese prematuro y perpetuo enfermo que fue Nietzsche, quien siendo todavía joven pasó sus últimos años postrado y luchando contra unos terribles dolores de cabeza, que apenas le permitían escribir. Es por eso que Nietzsche afirma: «llamo pervertido a un animal, a una especie, a un individuo, cuando pierde sus instintos, cuando escoge y *prefiere* lo que le perjudica» (Nietzsche 1899a: 220). Qué sentido tienen todos esos conceptos de la moral, «conceptos-mentira» y «conceptos-muleta» (*Hülfsbegriffe*) los llama (1908: 85) —dios, alma, espíritu, libre albedrío—, si ignoran o incluso desprecian a la vida. Al fin y al cabo, todo eso no son sino cuestiones *humanas, demasiado humanas* (Nietzsche 1993). Lo que ha hecho hasta la fecha la moral occidental —cabe decir, cristiana— es tomar por «verdadero», elevándolo al rango de valor, aquello que perjudica a la vida, a la vez que llamaba «falso» a aquello que «la mejora, la refuerza, la afirma [*bejah*], la justifica y la hace triunfar» (Nietzsche 1899a: 225). Así, para Nietzsche (1899b: 102), lo que conocemos como moral no ha sido sino una forma de «interpretar» (*Ausdeutung*) determinados fenómenos o, para ser más exactos, de «malinterpretarlos» (*Missdeutung*). Una interpretación que, tal y como se ha apuntado, se remonta a una racionalidad que impera desde Sócrates y que ha condicionado por completo el pensamiento occidental, restringiéndolo y empobreciéndolo, de modo que la moral derivada de dicho pensamiento, completamente desnaturalizada, posee una genealogía equivocada, «tarada» (Nietzsche 1987). No es sino un racionalismo «mutilado» y adocenado (de «rebaño» o de «esclavos») que resulta debilitador y enfermizo. Es por ello que afirma que «el cristianismo, al despreciar el cuerpo, ha sido la mayor desgracia que hasta ahora ha sufrido la humanidad» (Nietzsche 1899b: 161), obligándola a respirar «un aire de hospital y calabozo» (1899b:104). En cierto modo, lo que Nietzsche ve en el cristianismo no es sino una perversa hipóstasis del perdón que vendría a reemplazar el concepto de justicia, siendo que, para Nietzsche, en el fondo, la justicia no es sino «la vida misma» (Heidegger 2019: 515) dado que sólo aquello que beneficia a la vida, puede considerarse «bueno». «¡Qué importan la «vida eterna» o incluso la vida! Lo importante es *la eterna vitalidad*» (Nietzsche 1993: 163). «La Iglesia es *hostil a la vida*», zanja Nietzsche

(1899b: 85). Más aún, en opinión de Nietzsche, es el cristianismo el que, al negar lo realmente importante, que es la vida, se muestra «nihilista en el sentido más profundo» (Nietzsche 1908: 65). De ahí que «en contraposición a ... los hombres “buenos”, a los cristianos y demás nihilistas», (Nietzsche 1908: 54), a todos esos «calumniadores del mundo y profanadores del hombre» (1908: 84), Nietzsche proponga a su superhombre.

A la naturaleza, piensa Nietzsche, le trae sin cuidado la «verdad» lo mismo que la «bondad». Tanto es así que, en el fondo, «*los hombres buenos no dicen nunca la verdad*» (Nietzsche 1908: 120). La naturaleza no es «mala», de manera que el ser humano, que en definitiva forma parte de ella, tampoco lo puede ser. Al menos no *por naturaleza*. Así, ningún dogma, ningún pensamiento o cosmovisión puede ser más contrario al pensamiento de Nietzsche que aquél dogma cristiano del pecado original. Recuérdese que Nietzsche procede de la tradición luterana —su padre era pastor— y lo cierto es que aquí parece reaccionar contra ella (interpretaciones freudianas aparte). A Nietzsche le desagrada esa clase de personas para las que «cualquier inclinación natural se les convierte inmediatamente en enfermedad», en algo degradante o viciado. «¡*Ellos* son la causa de nuestra gran injusticia para con nuestra naturaleza, contra toda naturaleza!» (Nietzsche 1887b: 212).

Nietzsche no tiene la menor duda: «Sócrates y Platón tenían razón: haga lo que haga el hombre siempre hace bien» (Nietzsche 1993: 92). Por otro lado, este planteamiento, que elude atribuirle un valor moral a aquello que es «natural», es un punto de vista que se remonta a los estoicos: «esto es conforme a la naturaleza, y nada es malo si es conforme a la naturaleza» (Marco Aurelio 1977: 67). Es más, Nietzsche llega a fundar su crítica a Kant en el hecho de haber sido influido —«picado», dice— por «aquella tarántula moral llamada Rousseau» (Nietzsche 1887a: VII), cuyo funesto error consistió en «diferenciar al hombre de la naturaleza» (Nietzsche 1887a: 17). También Spinoza (1966: 379) había afirmado que «el *bien* y el *mal* no son cosas naturales sino simples productos de nuestro entendimiento». «En el estado de naturaleza nada hay que sea bueno o malo en virtud del consentimiento de todos, puesto que todo hombre en este estado de naturaleza piensa solo en su utilidad [...] no está obligado por ley alguna a obedecer a otro que a sí mismo» de tal modo que «lo justo y lo injusto, la falta y el mérito son nociones extrínsecas, y no atributos que expliquen la naturaleza del espíritu» (Spinoza 1966: 301). «*Naturalia non sunt turpia*», lo que es natural no es indigno. Este podría ser el lema del pensamiento de Nietzsche.

Dicho esto, es cierto que es posible encontrar determinados pasajes de Nietzsche que alertan de cierto distanciamiento con respecto de lo que podrían denominarse los acostumbrados «estándares de humanitarismo». Como cuando afirma (Nietzsche 1993: 93):

No tachamos de inmoral a la naturaleza cuando nos envía una tormenta y nos cala hasta los huesos. ¿Por qué llamamos, entonces, inmoral al hombre que produce un daño? Porque suponemos en él una voluntad que obra arbitrariamente, mientras que en el primer caso hablamos de necesidad [inevitabilidad]. Sin embargo, esta distinción es errónea.

Esta es la llamada «bestia rubia» que —con malas artes— el nazismo derivaría de Nietzsche y que retrotrae la razón a la «animalidad» (Heidegger 2019: 754), el superhombre como «la más extrema *rationalitas* en el dar poder a la *animalitas* [...] el animal *rationale* que llega a su acabamiento en la *brutalitas*» (Heidegger 2019: 540). El problema surge cuando críticos tan superficiales como poco neutrales pretenden deducir de todo esto que lo que Nietzsche defiende es una moral despiadada, ególatra y racista. Es, de algún modo, aquel famoso argumento de Dostoievski (2000: 941-942) según el cual «si dios no existe, todo está permitido», «se es libre lo mismo para encender hornos crematorios que para dedicar la vida a cuidar leprosos», diría más tarde Camus (1951: 15). Pero lo cierto es que nada parece indicar que Nietzsche pensara que matar a otro ser humano resulte algo, así sin más, «natural».

Tal y como se viene describiendo, el pensamiento de Nietzsche (ya sea científico o moral) se centra todo él en la vida. ¿Debe la vida guiar nuestro conocimiento o viceversa? Nietzsche lo tiene claro: «nadie dudará que la vida es el más alto poder y el dominante» (Nietzsche 1954c: 282). «Cuando hablamos de valores lo hacemos [...] bajo la óptica de la vida: la vida nos obliga a poner valores; la vida misma valora a través nuestro *cuando* nosotros ponemos valores» (Nietzsche 1899a: 89). De ahí que para Nietzsche no quepa hablar de una moral que no se aplique a un individuo sano y de carácter. Lo único moral es lo relativo a la vida, aquello que tienda no sólo a conservarla, sino a engrandecerla. Dicho en otras palabras, inmoral es sólo aquello que perjudica a la vida. Así, equiparar ese «la vida como único valor» con una completa ausencia de valores no es ni exacto, ni justo.

Se aprecia, en definitiva, cómo todo el problema de una eventual ontología queda reducido a la vida. «Ser» no es para Nietzsche otra cosa que «vivir». Ya Fichte (1971: 403) había apuntado a que «el ser y la vida son

uno y lo mismo [*Einsunddasselbige*]] y quien dice «ser» dice a su vez «verdad». No hay otra verdad que la que el hombre lleva consigo al vivir.

3. LA CRÍTICA DE LA MORAL COMO ANTESALA DEL VITALISMO

Los planteamientos críticos de Nietzsche hacia la moral no fueron en absoluto algo nuevo y, en este sentido, es conocida la influencia que ejercieron sobre él los escritos de autores como Guyau (1885, 1887). Para Nietzsche la moral consiste tan sólo en establecer «las condiciones de la vida» que han de afectar a una determinada clase de seres (Nietzsche 1922a: 334). De este modo, para Nietzsche, la auténtica moral debería siempre y en todo caso afirmar la vida. Pese a ello, lo que se ha venido venerando como dios no es sino «un *delito contra la vida*» (Nietzsche 1899a: 281). Es más, llega a decir Nietzsche, «todos los medios con los que hasta ahora se ha pretendido moralizar a la humanidad han sido radicalmente [*von Grund aus*] *inmorales*» (Nietzsche 1899b: 107). Sin embargo, Nietzsche niega la inmoralidad, pero no que haya «hombres inmorales». En concreto, dice Nietzsche (1887a: 89-90):

Lo que niego es que exista una *verdadera razón* para que se consideren así. No niego [...] que sea oportuno evitar y combatir muchos actos de los que se consideran inmorales, y que sea necesario realizar y fomentar muchos actos de los que se consideran morales; pero creo que ambas cosas se deben hacer por *razones distintas* de las que se han seguido tradicionalmente.

Se trata sencillamente de comprender que no hay absolutamente nada en el mundo que sea *per se* «divino, razonable, misericordioso o justo [...] El mundo en que vivimos no es ni divino, ni moral, ni «humano»» (Nietzsche 1887b: 267). «*Die Welt, in der wir leben, ist un-göttlich, unmoralisch, "unmenschlich"*», dice el original. Es por ello que dice Nietzsche (1887a: IX, X):

Somos enemigos de todas las clases de fe y de cristianismo que subsisten hoy en día; enemigos de todo romanticismo y de todo espíritu patrioter; [...] enemigos, en suma, del *afeminamiento* [*Feminismus*] europeo (o del *idealismo*, si se prefiere) que *mira* eternamente «hacia las alturas [*der ewig «hinan zieht*]]», y que, por ello mismo, eternamente lo «echa por tierra» [*herunter bringt*].

Con estas palabras, lo que Nietzsche vino a denunciar fue que esa dinámica secularizadora de la modernidad era (y cabría decir que todavía es), en realidad, ficticia. De algún modo, el contenido moral cristiano se conserva o incluso se intensifica con la moral laica, con la «agenda» actual, esa humanidad que, como variante reacondicionada del antiguo «pueblo de dios» se perpetúa en la forma de socialismo, liberalismo, ecologismo, lucha feminista o conciencia *woke*. Es lo que Nietzsche (1887a: 127) denominó la «super cristianización del cristianismo». «Incluso [...] nuestros propios anarquistas apelan a *la moral* para tratar de convencer», se lamentaría Nietzsche (1887a: V). Por cierto que, en este sentido, ya Tolstoi (1904), a quien sabemos que Nietzsche había leído, había emparentado al cristianismo con el anarquismo. Para Nietzsche, todo esto no es otra cosa que una moral conducida por remilgos y noñería de un modo que lo único que logra es debilitar al ser humano; una moral «rica en *miramientos* [*Rücksichtenreiche*]» (Nietzsche 1899b: 146); una «humanidad acolchada [*wattierten Humanität*]» (p. 146) por una «moral de viejas [*Altweiber-Moral*]» (p. 147). Un pensamiento que trae a la memoria aquel texto que Pla quiso publicar y el censor le tachó: «El amor cristiano es puro tedio —aburrimiento cósmico» (Pla 2017: 11).

Se ha dicho que toda moral habla acerca de quien la hace. Así, dice Nietzsche (1954d: 644), hay morales que tranquilizan, que humillan o que justifican. Las morales no son, en última instancia, otra cosa que «una semiótica del apasionamiento [*affekt*]» (p. 644) y es en este sentido en el que la moral occidental, se lamenta Nietzsche, ya no es la expresión de las condiciones de la vida y el desarrollo de un pueblo, su más profundo instinto de vida, tal y como debiera ser (Heidegger 2019: 392). Se trata de una moral que ha degenerado y lo ve todo con la mirada «pervertida» (Nietzsche 1899a: 246).

Para Nietzsche, no tiene sentido vivir una vida en la que el centro de gravedad ya no recae sobre ella misma sino en «el más allá» (Nietzsche 1899a: 271). De algún modo, lo que Nietzsche parece declarar es que el ser humano, su supervivencia, está ya sometido a demasiadas necesidades como para andar derrochando energías y andarse con esos citados «miramientos». Como si el ser humano pudiera, dice Nietzsche, ser libre de querer vivir. El instinto de supervivencia es algo que gobierna y no que sea gobernado. Si no, no sería instinto. «De acuerdo con una vieja ilusión», dice Nietzsche (1887a: 109), el ser humano se cree capaz de «saber con toda exactitud *cómo se lleva a cabo una acción humana* en cada caso particular», asumiendo que «sabemos lo que queremos y lo que hacemos,

que somos libres y responsables de nuestros actos», cuando lo cierto es que bien podría ocurrir que «hasta en nuestros actos más intencionados lo único que hagamos sea jugar al juego de la necesidad» (1887a: 125). El ser humano está demasiado atado a la naturaleza —a la realidad— como para permitirse el lujo de ir preocupándose de determinar lo que está «bien» y lo que está «mal». Nuevamente, podría decirse, asoma aquí aquella «bestia rubia». Es más, añade Nietzsche, «si, como suelen definirse, sólo son morales los actos que realizamos en beneficio del prójimo, y sólo en beneficio del prójimo, habremos de concluir que no existen actos morales» (Nietzsche 1887a: 145). Para Nietzsche, la creencia de que «interesado» y «desinteresado» (*egoistisch* y *unegoistisch*, escribe) son términos opuestos, no es más que una «milonga» (*Schwindel*). «No hay *ni* acciones egoístas *ni* acciones no-egoístas: ambos conceptos son un absurdo psicológico» (Nietzsche 1908: 60). «La diferencia fundamental que ha llevado a los hombres a distinguir lo moral de lo inmoral, lo bueno de lo malo, *no* es la distinción entre «egoísta» y «altruista», sino entre la adhesión a una tradición, a una ley, y la tendencia a liberarse de ella» (Nietzsche 1993: 85). De ahí que termine por afirmar que lo que sucede es que el orbe moral que el hombre se ha construido —«la Tierra moral», dice— también es «redondo», esto es, funciona sobre la base de la existencia de antípodas. Es por ello que Nietzsche exclamará: «¡Hay que descubrir otro mundo todavía, y más de uno! ¡A los barcos filósofos!» (Nietzsche 1887b: 207). «Otro mundo es posible», parece exclamar Nietzsche.

Para Nietzsche las consecuencias de todo esto son claras e inevitables: si es la voluntad la que nos rige y, siendo instintiva, no la podemos eludir, no tiene sentido hablar de juzgar moralmente nuestras acciones. A fin de cuentas, no es que la moral sea atacada, es que, simplemente, «ya no es tenida en consideración» (Nietzsche 1908: 84). Sin embargo, lo que Nietzsche acomete no es la negación de los valores sino la negación de su trascendencia, esa pretensión de estar establecidos de manera previa e independiente al hombre. Es en este sentido en el que advierte acerca de la futilidad de toda idealidad: «tú debes llegar a ser el que eres» (Nietzsche 1887b: 194). No tiene sentido elucubrar acerca del «valor moral» de nuestras acciones (1887b: 246). Es más, todo esto no debiera sino «repugnar a nuestro gusto». Dejemos, dice Nietzsche, toda esa «palabrería» (*Geschwätz*) para aquellos que «nunca son actualidad [...] Nosotros *queremos ser quienes somos*» (1887b: 246).

A pesar de todo lo expuesto, a menudo se habla del pensamiento de Nietzsche como una «inversión» de valores, cuando lo más correcto sería

hablar de una desaparición (o, cuando menos, una dilución o relativización) del concepto de valor universal. Ese «horizonte» de referencia que Nietzsche (1887b: 153) exclama que ha quedado borrado. Si en algún momento Nietzsche lo caracteriza como una inversión, lo hace con relación a ese «platonismo» (Heidegger 2019: 681, 695) que, tal y como se ha descrito ya, es capaz de obrar en contra de la vida. Un poco del mismo modo en que a menudo se equipara erróneamente lo «no racional» —lo irracional— con el mero «capricho», obviando que lo que se opone a la razón es, casi siempre y en última instancia, también la razón. En este sentido, estudios relativamente recientes (Candas 2019) han visto este vitalismo nietzscheano como «una reacción frente esta afición moderna por la racionalización del mundo ... que se pretende objetiva y científica [...] y aleja al hombre de la experiencia del mundo y de la experiencia de la vida en su sentido más puro» (Candas 2019: 53) de tal modo que, paradójicamente, «la vida [...] termina por presentarse como un criterio [un valor, a fin de cuentas] más omniabarcador que la razón», de tal modo que «el concepto de vida termina por ocupar injustificadamente el tan criticado lugar que [para Nietzsche] ocupa la razón en la modernidad» (Candas 2019: 64).

Para Nietzsche la moral, para ser auténtica, debe presentarse como un rasgo individual y no social, algo que, inevitablemente y de algún modo, la disuelve. Es por ello que Nietzsche habla del hombre moral kantiano como un simple «autómata del deber», que no es sino la receta perfecta «para la *décadence*, incluso para el idiotismo» (Nietzsche 1899a: 227). En este contexto, «*obrar [sólo por hacerlo] moralmente no tiene [per se] nada de moral*. El someterse a las leyes de la moral puede deberse al instinto de esclavitud, a la vanidad, al egoísmo, a la resignación, al fanatismo o a la irreflexión [...] En sí, no tiene nada de moral» (Nietzsche 1887a: 87). «*Esto sólo es la moral: «no comprenderás»»* (Nietzsche 1899a: 283). De ahí que puede afirmarse que el hombre libre es inmoral, pero no por ser *contrario a* la moral sino por ser *ajeno a* esta, porque «quiere depender en todo de sí mismo, y no de un uso establecido» (Nietzsche 1887a: 8). Así, la moralidad no es sino «el instinto de rebaño de cada individuo» (Nietzsche 1887b: 146), un sentimiento que se opone a que ese «eterno ayer» (Weber 2021: 58) que son las costumbres sea corregido, lo que significa que «la moral se opone a que se formen nuevas y mejores costumbres. En consecuencia, embrutece» (Nietzsche 1887a: 20). En otras palabras, la moral es *inmoral*. Es más, Nietzsche llega a preguntarse si no serán «la deslealtad, la cobardía y la pereza las condiciones previas de la moral» (1887a: 88).

Lo cierto es que, tal y como apunta Nietzsche (1993: 85-86), «toda tra-

dición va ganando un mayor grado de respetabilidad conforme su origen se va haciendo más remoto hasta llegar a olvidarse», de tal modo que cuanto más lejana queda la justificación de una tradición, paradójicamente, más autoridad se le atribuye. Así, la solidez que se aprecia en la moral —tanto que se ha dicho que todo hombre la lleva «escrita en su corazón» (Rm 2: 15; San Agustín 1991: 118)— podría no ser otra cosa que «pobreza personal», «falta de personalidad», «incapacidad para mirar nuevos ideales» (Nietzsche 1887b: 244). De acuerdo con todo esto, sólo en absoluta soledad puede el individuo actuar moralmente de verdad. En otras palabras, de algún modo, negar a dios es quedarse sólo. Es la soledad de la reflexión frente a la algarada de lo acostumbrado. *Cogito ergo sum* (Descartes 1990: 68). Si no soy yo el que piensa, no «soy». De ahí que Nietzsche concluya que ha de rechazarse la fe en la moral «por moralidad» (Nietzsche 1887a: IX).

4. DIOS HA MUERTO...

De este nuevo escenario descrito por Nietzsche, en el cual el ser humano queda sólo ante un horizonte moral sin referencias universales, surge uno de los que son tenidos por pensamientos decisivos de Nietzsche, el de la muerte de dios. En este sentido y primero de todo, habría que decir con relación a esa imagen de la «muerte de dios» que, si bien se trata de una idea habitualmente atribuida a él, constituye una noción con una larga historia previa a su uso por parte de Nietzsche. La idea aparece ya antes en distintas obras de Hegel (1807: 853) quien, de hecho, cita un himno protestante del siglo xvii que había sido fuertemente criticado por su descarnada referencia a la muerte de dios y cuyo texto puede consultarse en Becker et al. (2001: 198). De igual modo, y sin ir más lejos, el propio Lutero había escrito: «Cristo es dios y hombre en una persona, [...] por tanto dios ha muerto» (Luther 1914: 589). Ahora bien, el «dios ha muerto» de Nietzsche (1887b: 163; 1899c: 12) no se refiere ni exclusiva, ni primordialmente al dios cristiano. Lo de menos es que «dios» muera. Lo que realmente importa es todo lo que muere con él. Esta sería la genuina razón —y no ninguna animadversión particular— por la cual Nietzsche arremetería contra ese eterno «mirar a las alturas» del modo más natural, esto es, negando en primera instancia a dios.

Su «dios ha muerto», que como se ha precisado no es tan «suyo», expresa la idea de que todos esos valores suprasensibles o «no terrenales», en su mayoría derivados de la tradición judeocristiana y que han regido

nuestro pensamiento durante siglos, se han mostrado equivocados y decadentes al relegar al ser humano a un segundo plano. De este hecho surgirá ese otro concepto central en Nietzsche y que es el del nihilismo. Nihilismo sería, pues, en este sentido, la negación del *ser* de lo total, antes que la afirmación de un *no ser* del todo. De este modo, el nihilismo entraña un constante «preguntar por», un cuestionarse los fundamentos. De acuerdo con la interpretación de Nietzsche, la simple introducción de dios en la ecuación habría anulado por completo el pensamiento de las grandes cuestiones. De algún modo, al creer en dios, en esos supuestos valores «universales», el creyente resuelve de un plumazo todas esas cuestiones —las elude, más bien—. De ahí que Nietzsche (1954a: 953) aconsejara a su hermana Elisabeth: «Si aspiras a la tranquilidad de espíritu y la felicidad, ten fe; si quieres ser un discípulo de la verdad, búscala». No existe un enunciado que sea matriz de un mayor número de problemas que aquél que dice «dios ha muerto». En la práctica supone incluso «el derrumbamiento de la preeminencia de la razón», ha dicho Heidegger (2019: 760).

Por otro lado, lo que Nietzsche trata de señalar con su «dios ha muerto» es que es el hombre el que ha creado a dios y no al revés. El ser humano, simplemente por serlo, valora. Como diría Fink (1981: 188), «no existe una jerarquía de las cosas en cuanto tales, sino sólo una jerarquía en el país de los hombres». Los llamados valores «absolutos» puede que sean necesarios, pero no son absolutos; no nos vienen dados, sino que nos los damos. Es el hombre el que establece esos valores «supremos», de manera que estos son tan cambiantes como lo son el hombre y sus circunstancias. Así, puede que la «verdad» sea apariencia y error pero, como recordaría Heidegger (2019: 669), en cuanto error, sigue siendo un valor. El problema, se lamenta Nietzsche, es que tras dos milenios de una civilización occidental fundada en un cristianismo tamizado por la Grecia clásica y reacondicionado por la Revolución francesa, el ser humano parece haber olvidado esto por completo. Al fin y al cabo, dice Nietzsche (1954b: 314), las verdades no son sino ilusiones de las que «se ha olvidado que lo son».

En suma, tal y como muchos autores han señalado, la expresión «dios ha muerto» no es ningún enunciado de índole ateo o, dicho en otras palabras, no va *contra* dios. Por otro lado, tal y como ya se ha apuntado, la negación de dios no es sino su analepsia, al convertirlo en el necesario catalizador de una postura filosófica marcada por el antagonismo. Es más, diría Lefebvre (1973: 112): «el asesino de dios —singular paradoja— no es el ateo. El ateo nietzscheano [aunque parezca contradictorio] tiene el sentido de lo divino. El verdadero asesino de Dios ¡es el cristiano!». Como

acertadamente vino a señalar Unamuno (1966: 24 y 98), es peor un dios que agoniza en el proselitismo que uno muerto.

Así, el término «dios» actúa aquí como epítome de todo aquello que es suprasensible. Con dios, lo que realmente muere es algo más amplio que el propio dios, pero que lo abarca. Cuando Nietzsche habla de dios, no *sólo* habla del dios del cristianismo, ni siquiera de la religión. Tal y como ha descrito Fink (1981: 173), la expresión «dios ha muerto» combate una determinada ontología moralizante y que es «hostil a la tierra». En este sentido, dice Nietzsche (1987: 175), «desde el instante en que la fe en dios [...] es negada, *hay también un nuevo problema*: el del valor de la verdad». En otras palabras, cuando se afirma «dios ha muerto», lo que en realidad se afirma (y que es todavía peor) es: la verdad como valor supremo y universal ha muerto. Podría decirse que «dios ha muerto» es la expresión que designa y compendia la realidad fundamental de la historia occidental. La muerte de dios no es algo que se desee, aunque tampoco se eluda. Para Nietzsche se trata de algo que resultaba inevitable por cuanto la vida termina allí donde empieza el «reino de dios», ya sea el de la religión o el de su despótica proyección ultramundana hacia lo secular: el dinero, la tecnología, las redes sociales, etc. De hecho, su amigo Overbeck (2009: 58) destacaría cómo la religión era para Nietzsche una cuestión «completamente secundaria». La religión no era para Nietzsche sino «uno [más] de los instrumentos de la cultura». Nietzsche se da cuenta de que el ser humano está abocado a un subjetivismo que lo infiltra todo, arrojado a una existencia sin posibilidad de referencia alguna, náufrago en el vasto océano del nihilismo. Aquella nítida y pretendidamente indiscutible oposición entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, deja de existir. Lo ideal y lo absoluto han desaparecido. La posibilidad de certeza ha desaparecido, al igual que los valores tradicionales. Con ello el ser humano pierde la paz y el sosiego que dicha certeza ofrecía y el hombre se ve forzado a abandonar el Edén de su infancia espiritual para buscar esa madurez que representa su *übermensch*. Nietzsche considera necesario ir más allá de los conceptos del bien y del mal, puesto que ya no existen, en busca de nuevas referencias. Pero, tal y como ya se ha señalado, tampoco esa recién habitada «nada» cabe ser ontologizada en la forma de un nuevo «dios negativo». Cuando se habla de una nada, ello se hace, guste o no, con todas sus consecuencias. De ahí que sería preferible traducir dicho *übermensch* no como «superhombre», sino como «ultrahombre» o incluso «transhombre», en el sentido de un hombre que elude tales valores, situándose «más allá» o al margen de éstos. Una vez se comprende así, se aprecia cómo ese concepto de superhombre está,

en realidad, enteramente exento de arrogancia. Se comprende así que, en lo que parece un prelude a Nietzsche, Stirner escogiese las palabras del conocido poema de Goethe, *Vanitas! Vanitatum Vanitas!* como arranque de su obra más importante, *El único y su propiedad*: «he fundado mi mundo en la nada» (Stirner 1901: 5).

5. ...LARGA VIDA AL SUJETO

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, queda claro que uno de los pilares del pensamiento nietzscheano reside en comprender que, a diferencia de lo que se había pensado hasta la fecha hoy ya no contamos con eso que se llama verdad. «Todos los hombres anteriores “tenían la verdad”, incluso los escépticos», dice Nietzsche (1980: 52). En consecuencia, la clave que explicaría el mundo residiría en prescindir de semejante convicción por cuanto no hay mayor enemigo de la verdad que la convicción —más incluso que la mentira—, dice Nietzsche (1993: 312; 1899a: 295). De ahí que afirme: «que las cosas tengan una naturaleza en sí independientemente de la interpretación y de la subjetividad, es una hipótesis completamente ociosa; ello presupondría que el interpretar y el subjetivizar no es esencial, que una cosa existe aun desligada de todas sus relaciones» (Nietzsche 1922b: 62). Para Nietzsche, al fin y al cabo, «vivo» es sinónimo de subjetivo, de tal modo que, siendo honestos, aquél que se tenga por enteramente objetivo, es que se tiene por enteramente inerte, esto es, sin vida. Deambula, tal y como demanda el precepto jesuítico (Loyola 1977: 562), *perinde ac cadaver* («como si fuese un cuerpo muerto»), subordinado a unos valores incondicionados, esto es, que ni comprende ni cuestiona, al modo de aquella existencia «inauténtica» («impropia» en la traducción de Gaos) que describieran primero Heidegger (2009: 165) y más tarde Sartre (1993: 318). Es por todo esto que se ha descrito el desafecto nietzscheano por la moral como un desafecto por la falta de carácter o de individualidad, un rasgo que se aprecia en no pocas de sus expresiones: «sé un hombre y no me sigas a mí, sino a ti, ¡sino a ti!» (Nietzsche 1887b: 124). Ya Aristóteles había apuntado a esta idea al afirmar que «algunos [hombres] son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna» (Aristóteles 1988: 61).

Si al mundo, como dice Nietzsche (1922b: 66), le despojamos de «lo perspectivo», éste, sencillamente, desaparece. Para el hombre no hay realidad sin perspectiva. Todo lo que *es*, es *para él*, y no hay más. Así, la naturaleza es más un recurso que una idílica dádiva. Es aquél «estar a la mano»

de Heidegger (2009: 91-93). La consecuencia ineludible de todo ello es que lo «real» ha de tenerse necesariamente por racional, una idea en la que, sin duda, reverberan las palabras de Hegel (1911: XL), sólo que en un único sentido. La verdad no es sino el obligado instrumento de orientación creado por el hombre. Tener por cierto es fijar-se (a uno mismo) una referencia, un «norte». Certeza no es sino un tener *yo* por cierto, un encontrar *mi* verdad. Lo paradójico de todo esto es que aquello que el hombre estuvo situando por encima de sí mismo, limitando con frecuencia su crecimiento de un modo que era manifiestamente contrario a la naturaleza, resulta que no fue sino una creación que, aún siendo propia, ha obrado en su contra. Todo fue un engaño, piensa Nietzsche. De este modo, el nihilismo no es sino un tomar conciencia de todo este «prolongado *despilfarro* de fuerza» (Heidegger 2019: 568).

Sin embargo, tal y como se mencionó al principio de este trabajo, el nihilismo niezscheano no consiste en un transgresor «nada importa, destruyámoslo todo». Muy al contrario, el nihilismo supone, en todo caso, el rechazo a toda postura atrofiada e inamovible, sea en ciencia o en moral, y es, por tanto, un verdadero estímulo para la creación. Hasta la fecha, dice Nietzsche (1887a: 95), «se ha venido situando la ley moral *por encima* de nuestra voluntad; hablando con propiedad, no hemos querido *dictarnos* esa ley, sino *recibirla* de alguna parte». Dicho en otras palabras, hemos preferido «descubri-la», antes que hacernos responsables de ella. En el fondo, tal y como había dicho Bakunin (1979: 70), «proclamar como divino todo lo que haya de grande, justo, noble, bello en la humanidad, es reconocer, implícitamente, que la humanidad habría sido incapaz por sí misma de producirlo». Nada de esto es así, nos dice Nietzsche, la moral no es algo que «esté ahí», como algo ajeno y previo al ser humano, sino que, muy al contrario, constituye una creación más del ser humano. Tanto es así que, cada vez que el ser humano sigue la moral, lo que siente es la satisfacción de seguir los dictados de *su* conciencia. «*Otra cosa suya* también», dice (Nietzsche 1993: 69). De ahí que esto lleve a Nietzsche a sugerir que, en realidad, no hay altruismo posible alguno ya que, incluso al «sacrificarse» a la moral, lo que hace el hombre es reverenciar algo *suyo*; se complace con *su* obra, con su «criatura» (Nietzsche 1993: 69).

En consonancia con todo lo expresado, si bien esa muerte de dios parece sugerir un desahucio del ser humano hacia un estéril nihilismo, lo que le brinda más bien es la ocasión perfecta para la creación. «¡Casi dos milenios y ni un solo nuevo dios!», dice Nietzsche (1899a: 235-236). Una ocasión

que Nietzsche aprovecharía a través de sus dos principales conceptos rectores: el superhombre y la voluntad de poder. Es por esto que Heidegger (2019: 550) afirmaría que, para Nietzsche, el término nihilismo significa esencialmente «más». Se trata de un escenario que sitúa al hombre ante un horizonte infinito, frente «lo abierto» —una idea que evoca al más acendrado Heidegger (2009: 152-154)—. De ahí que, en algún pasaje Nietzsche (1987: 99) equipare a la voluntad de poder con el «*instinto de libertad*». Con Nietzsche ya no se trata de aquel bíblico «dios dispone» (Pr 16: 9) sino de que es el propio hombre el que dispone. Dicho en pocas palabras, nihilismo significa «nosotros disponemos».

Se adivina ya el papel central de la voluntad de poder, que pone de manifiesto la movilidad de lo hasta ahora tenido por absoluto. La verdad es una conquista de la voluntad de poder. En otras palabras, la verdad es una creación. Para comprender esta idea, basta con ver en cualquier boletín informativo o al leer la prensa la importancia de eso que hoy, de manera algo ampulosa, se denomina «el relato». No sólo se busca imponer una determinada narrativa de los hechos, sino que incluso se decide qué hechos deben interesar, qué es lo que debe constituir la actualidad y el «interés general» (un interés que, por lo general, suele resultar de lo más particular). Es esa hiperrealidad de la que hablara Baudrillard (1991). Se trata de un escenario del que surgiría un ya nada matizado relativismo, estímulo tanto del posterior existencialismo como de la subsiguiente postmodernidad. Acaso sea precisamente esto lo que explique la extraordinaria difusión de Nietzsche hasta nuestros días.

6. LA VIDA COMO VOLUNTAD DE CREAR

De acuerdo con lo visto hasta aquí, cabría afirmar que para Nietzsche la voluntad es el hecho fundamental del ser humano, su esencia misma, de ahí que afirme que, ante la posibilidad de «no querer», el ser humano —la voluntad— prefiere «querer la nada» (Nietzsche 1987: 186). Para Steiner (2017: 131), a pesar de su «enorme magnetismo lírico», esta comprensión no es sino «una subjetividad frenéticamente exaltada» e «imperialista», responsable del actual empeño tecnológico-científico de dominio. Sin embargo, Nietzsche tiene claro que la voluntad es una voluntad de poder, pero esto no necesariamente significa una voluntad de imponer, sino de crecer, esto es, de vivir. De ahí que Lefebvre (1973: 108), tratando de describir la voluntad de poder nietzscheana no tanto por lo que es sino por lo que no

es, dijera: «la voluntad de poder no es solamente voluntad de dominar», no es ninguna «metafísica de la violencia». Es una voluntad de «más», de rebasar, que se contrapone al mero «perseverar en el ser» (1973: 108) o al simple instinto de supervivencia.

Voluntad de poder, ha dicho Heidegger, no es el mero resultado de yuxtaponer «voluntad» y «poder». Al contrario, en realidad, «voluntad» y «poder» no son sino «fragmentos conceptuales artificialmente desgajados de la esencia originariamente unitaria de la «voluntad de poder»» (Heidegger 2019: 715). Una voluntad, si es sana, quiere vivir, esto es, crecer. Si no lo fuera, entonces sería una voluntad de nada. «Toda mera conservación de la vida es ya declinación de la vida», sanciona Heidegger (2019: 733). Es por eso que Nietzsche le criticaría a Schopenhauer su concepto de voluntad de meramente existir (*Willen zum Dasein*), para exclamar: «¡Esta voluntad no existe!» (Nietzsche 1899c: 168). Al fin y al cabo, el concepto de voluntad de poder lleva implícito el de evolución y ¿qué es la vida sino evolución? Por cierto que, en este sentido, cabría cuestionarse cuál sería hoy la valoración de Nietzsche de nociones como las de «decrecimiento o «sostenibilidad».

Al igual que sucediera en el caso de Schopenhauer, para Nietzsche la cosa en sí kantiana no es sino la voluntad. Lo que ocurre es que Nietzsche se enseñorea eliminando aquella pesimista depreciación de la voluntad de Schopenhauer para afirmar: esta es la realidad y yo la quiero así (Nietzsche 1899c: 34). De ahí que lo primero que debiera querer la voluntad de poder (su primera *voluntad*) es a sí misma, jamás debería el ser humano bajar los ojos ante ella, ni ante su impulso dionisiaco natural. Como lo expresaría más tarde Heidegger (2019: 575), «aquello ante lo que la voluntad retrocede espantada no es la *nada*, sino el *no querer*, la aniquilación de sus propias posibilidades esenciales». Es la voluntad, pero la voluntad de poder. Parafraseando nuevamente aquella vieja fórmula hegeliana, la voluntad es lo real y lo único real es la voluntad. En suma, «el poder tiene la razón» (Hegel 1911: 192).

Sin embargo, cuando se afirma que Nietzsche se enseñorea con la voluntad, ello no significa que Nietzsche proponga un alegato en defensa de la voluntad o una valoración. En absoluto se trata de esto. Se limita a constatar una realidad que, por otro lado, es a lo que, en definitiva, se dedica la filosofía. Entenderlo de otro modo supondría algo tan absurdo como afirmar que un transvalorador como Nietzsche dedica su pensamiento a la búsqueda de juicios de valor universal. De hecho, dice en un pasaje: «el demonio que tortura a los hombres [es] el amor al poder. Aunque

lo poseyeran todo [...], seguirían sintiéndose desdichados y mostrándose caprichosos, porque el demonio del poder está constantemente deseando y deseando cada vez más» (Nietzsche 1887a: 229). Ya antes que Nietzsche, Schopenhauer había visto en la voluntad el gran principio rector de la vida, a la vez que su fuente constante de sufrimiento. Quede por tanto claro: Nietzsche no «defiende» la voluntad. No se trata de que se declare su «partidario». No es preciso defender aquello de lo que nadie podrá nunca desembarazarse. En otras palabras, no hay política en Nietzsche. No toma «partido» por actuación alguna. El nihilismo de Nietzsche no consiste en ninguna toma de posición y, mucho menos, en una mera pose. El nihilismo es, por el contrario, la constatación del final de la metafísica que se manifiesta en el desplome del dominio de lo suprasensible y de los ideales que surgieron de él.

Tal y como dijera Vattimo (2002: 81), la voluntad de poder es en primera instancia una «voluntad de voluntad». Incluso cuando se busca esa renuncia de la voluntad que Schopenhauer trajera desde la tradición budista oriental al pensamiento occidental —el *upādāna*—, lo que el individuo hace no es otra cosa que «querer». Así, la renuncia a la voluntad es en sí misma una voluntad. «Noluntad» la llamó Unamuno (1966: 70). De ahí que Nietzsche (1987: 100) caracterice esta pretensión de autonegación o sacrificio de sí mismo como «una demencia de la voluntad»; «qué cosas antinaturales, qué paroxismo de lo absurdo» (p. 106). Es por ello que, cuando analice el origen de la moral, Nietzsche afirmará: «¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, una *voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad!*» (Nietzsche 1987: 186).

A pesar de todo esto, lo cierto es que, con excesiva frecuencia, se realiza una lectura pasada por el filtro de la política —de la metapolítica más bien— que se ve excesivamente condicionada por el posterior uso que el nacionalsocialismo y el antisemitismo hicieron de la figura de Nietzsche. A esta tarea contribuiría significativamente su hermana Elisabeth —la «*soeur abusive*» de Roos (1956)— con su más que controvertible custodia de los manuscritos de Nietzsche. Ello a pesar de que el propio Nietzsche siempre se mostró tajante a este respecto, mostrando una total falta de simpatía hacia el socialismo, el nacionalismo alemán y el antisemitismo. Así, una de las más inequívocas manifestaciones en este sentido es la del borrador de su carta a Elisabeth (carta n° 968) fechada a finales de diciembre de 1887 (Nietzsche 2009):

Se me ha mostrado, negro sobre blanco, que Herr Dr. Förster [esposo de Elisabeth] aún no ha abandonado sus lazos con el movimiento antis[emita] [...] Desde entonces me ha costado encontrar algo del cariño e indulgencia que te he tenido por tanto tiempo. [...] ¿No has comprendido nada acerca de la razón por la que estoy en el mundo? [...] Ahora ha ido tan lejos que tengo que defenderme con uñas y dientes [*mit Händen und Füßen*] para que no me confundan con esa chusma [*Canaille*] antisemita [...] ¡¡Esas malditas y sucias patochadas [*Fratzen*] antisemitas no deberían atacar mi ideal!!

Un claro ejemplo de las consecuencias de esta espuria vinculación es el caso de Stoddard (1922: 17) quien, al introducir el término «subhumano» (*under man*) como contrapartida del superhombre descrito por Nietzsche, hablaría del paso de una «selección natural a una selección social», con resultados «disgénicos» (1922: 91) que resulta en la supervivencia de los «inferiores» en lugar de los «superiores», de manera que «los ineficientes, los holgazanes [*wastrels*], los lisiados [*cripples*] físicos, mentales y morales son cuidadosamente protegidos con fondos públicos [...] El niño débil mental es dolorosamente “educado”, a menudo a expensas de su hermano o hermana normal» (1922: 91). Así, Stoddard va más lejos y llega a afirmar que, en realidad, la *solución final* al «problema» de la mejora de la raza se reduce a «la multiplicación de los individuos superiores y la eliminación de los inferiores [...] justo lo contrario de lo que ocurre hoy» (1922: 244-245).

Poca es la exégesis necesaria. Especialmente si se lee todo esto a la luz de las distintas legislaciones eugenésicas que aparecerían apenas dos décadas después en distintos países, siendo especialmente conocidos los casos de Suecia, Estados Unidos y Alemania. Pero, recuérdese, este es Stoddard, no es Nietzsche. Examinando a Nietzsche a través de este prisma, esto es, distorsionándolo, cuando Nietzsche (1887b: 59) afirma que «vivir significa ser cruel e inexorable contra todo cuanto se hace débil y viejo en nosotros», por supuesto que se aprecia intolerancia y totalitarismo en su pensamiento, incluso odio a la raza y al enfermo. Pero ocurre en muchos casos que lo que Nietzsche expuso en el contexto del pensamiento filosófico —científico, cabría decir— ha sido trasplantado con malas artes al terreno de la política y la economía, logrando que hoy resulte un lugar común percibir a Nietzsche como un precursor del nacionalsocialismo o del fascismo en general. Es el Nietzsche «maestro del pensar peligroso» del que habló Sloterdijk (2011: 211). Pero la realidad es que lo que indudablemente afirma Nietzsche (1887b: 268) es que toda fe, también la del fanatismo nazi, es

implícitamente una debilidad y, en consecuencia, algo que opera en contra del ser humano. «Cuando el maestro muere, siempre la biografía es escrita por Judas», dejó escrito Rubén Darío (1894: 1).

7. SÍNTESIS CONCLUSIVA

Es notoria —casi se diría proverbial— la aparente falta de cohesión en las ideas de Nietzsche, algo a lo que ha contribuido de manera notable la forma en que presentara gran parte de su pensamiento: en forma de aforismos. Filosofando «a martillazos» (Nietzsche 1899b), hablando «con rayos» (Nietzsche 1908: 74) y actuando, no como un hombre, sino como «dinamita» (1908: 116). Así, se aprecia en Nietzsche cierto «agregado» de conceptos: voluntad, valor, vida, superhombre, etc. Sin embargo, y a pesar de la aparente falta de sistematismo en su pensamiento, no puede hablarse de una auténtica desconexión entre todos estos conceptos, de tal modo que, allá donde se emplea uno de ellos, en la mayoría de casos, bien podría utilizarse cualquiera de los otros.

Por otro lado, cabe esperar un relativo consenso a la hora de señalar al nihilismo y al vitalismo como dos de los temas centrales en Nietzsche y, en consecuencia, ambos han sido analizados con frecuencia al acometer una caracterización de su pensamiento. Lo que no resulta tan habitual es que se acometa un estudio conjunto de ambas cuestiones. Como si la vida y la nada fuesen de la mano. Dicho en otras palabras, cayendo en la cuenta de que lo que habitualmente se denomina nihilismo, y que casi siempre se entiende como mera ausencia —casi se diría que rechazo— de los valores, en realidad no es sino la adopción de la vida como único valor referente para el ser humano. De este modo, el nihilismo de Nietzsche no es tal. Su nihilismo no es sino un maximalismo de la vida.

Al margen de esta exposición categórica y asistemática —casi podría decirse brutal— de sus ideas, el nihilismo nietzscheano no es en absoluto ese nihilismo que, de manera torticera, se ha querido vincular con el fascismo, el terrorismo de corte «anarquista» —ya sea un Charles Manson (Bugliosi y Gentry 1975: 317), un Ted Kaczynski (Kaczynski 2010: 298) o un Anders Breivik (Breivik 2011: 391)— o cualquier otra forma de pesimismo antropológico. Muy al contrario, tal y como se ha dicho, se trata simple y llanamente de un vitalismo maximalista. Así, frente al «apoyo mutuo» (Kropotkin 1977: 33) que propugna el verdadero anarquismo, lo que se aprecia en Nietzsche es, de la manera más radicalmente opuesta, el más severo darwinismo social. Frente a esa fe fanática en la raza o la

nación que propugnan los nacionalismos fascistas, Nietzsche exige —de la manera más radicalmente opuesta— el abandono de un supuesto valor «supremo», llámese dios, patria o razón. En suma, lo que denuncia Nietzsche es cierto imperialismo de las ideas que pretende desbancar a la vida real (lo que Nietzsche denomina «lo dionisiaco») en favor de lo «ideal» («lo apolíneo»). Sólo la vida y aquello que la afirma —salud, vigor, fuerza, libertad— lo es todo.

Para concluir, todo lo descrito en este trabajo viene a apoyar que, cuando se habla de Nietzsche como un pensador vitalista, se habla también de él como un acérrimo defensor de la naturaleza tal y como es. Nada más natural que la vida. De este modo, podría decirse que la voluntad de poder es, de algún modo, la variante filosófica de las leyes que en el ámbito de la biología describió Darwin (1909): adaptación, selección natural, lucha por la supervivencia, etc. En este sentido, si, tal y como afirmara Langbehn (1890: 63), Darwin vino a escribir «la biografía del mundo», cabría decir que Nietzsche, por su parte, quiso escribir la psicología de mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1988) *Política*. Madrid: Gredos.
- Bakunin, M. (1979) *Dios y el Estado*. Gijón: Júcar.
- Baudrillard, J. (1991) *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu*. París: Galilée.
- Becker, H. et al. (2001) *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*. München: C.H. Beck.
- Bernoulli, C. A. (1908) *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. Band 2*. Jena: Eugen Diederichs.
- Breivik, A. B. [en línea] (2011) 2083. *A European Declaration of Independence*. Londres. Inédito. [<https://estaticos.elmundo.es/documentos/2011/07/27/manifiesto.pdf>; consultado: 02/10/2023]
- Bugliosi, V.; Gentry, C. (1975) *Helter Skelter. The True Story of the Manson Murders*. Nueva York: Bantam Books.
- Camus, A. (1951) *L'homme révolté*. París: Gallimard.
- Candas Vega, F. (2019). «El vitalismo en Nietzsche: consideraciones políticas». *Logos: Revista de Filosofía*, 47(133): 51-65.
- Celso (1989) *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza.
- Darío, R. (1894) «Los raros. Filósofos «finiseculares»: Nietzsche-Multatuli». En *La Nación*, 2 de abril de 1894. Buenos Aires.
- Darwin, C. (1909) *The origin of species*. Nueva York: P. F. Collier and Son.

- Descartes, R. (1990) «Meditaciones metafísicas». *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, 109-199.
- Dostoievski, F. M. (2000) [1880]: *Los hermanos Karamázov*. Barcelona: Cátedra.
- Fichte, J. G. (1971) [1792]: «Versuch einer Kritik aller Offenbarung». En J.G. Fichte: *Fichtes Werke. Band V: Zur Religionsphilosophie*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Fink, E. (1981) *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Guyau, M. (1885) *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. París: Germer Baillière.
- (1887) *L'irreligion de l'avenir*. París: Félix Alcan.
- Hegel, G. W. F. (1807) *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.
- (1911) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Leipzig: Felix Meiner.
- Heidegger, M. (1989) «La autoafirmación de la Universidad alemana». *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entre vista del Spiegel*. Madrid: Tecnos, 55-69.
- (2009) *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- (2019) *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Jacobi, F. H. (1816) «Jacobi an Fichte». *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Band 3*. Leipzig: Gerhard Fleischer d. Jung, 1-57.
- Kaczynski, T. J. (2010) *Technological slavery: The collected writings of Theodore J. Kaczynski, a.k.a. «The unabomber»*. Port Townsend: Feral House.
- Kropotkin, P. (1977) *La moral anarquista*. Palma de Mallorca: Calamus Scriptorius.
- Langbehn, J. (1890) *Rembrandt als Erzieher von einem Deutschen*. Leipzig: C.L. Hirschfeld.
- Le Bon, G. (1907) *Psychologie des foules*. París: Alcan.
- Lefebvre, H. (1973) *Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Loyola, I. (1977) «Constituciones de la Compañía de Jesús». *San Ignacio de Loyola. Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 444-628.
- Luther, M. (1914) «Von den Konziliis und Kirchen (1539), herausgegeben von F. Cohrs und O. Brenner». *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abteilung 1: Schriften, Bd. 50: Schriften 1536/39*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 488-653.
- Mann, T. (1978) *Consideraciones de un apolítico*. Barcelona: Grijalbo.
- Marco Aurelio (1977) *Meditaciones*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. W. (1887a) *Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. Leipzig: E.W. Fritsch.
- (1887b) *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: E.W. Fritsch.

- (1899a) «Der Antichrist». *Nietzsche's Werke. Bd. VIII: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Der Wille zur Macht (I. Buch: Der Antichrist). Dichtungen.* Leipzig: C.G. Naumann, 215-314.
- (1899b) «Götzen-Dämmerung». *Nietzsche's Werke. Bd. VIII: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Der Wille zur Macht (I. Buch: Der Antichrist). Dichtungen.* Leipzig: C.G. Naumann, 53-177.
- (1899c) «Also sprach Zarathustra». *Nietzsche's Werke. Bd. VI.* Leipzig: C.G. Naumann, 1-478.
- (1908) *Ecce Homo. Wie man wird was ist.* Leipzig: Insel.
- (1922a) «Der Wille zur Macht». *Nietzsche's Werke. Bd. XV: Nachlassene Werke. Ecce homo. Der Wille zur Macht 1. und 2. Buch.* Leipzig: Alfred Kröner, 129-489.
- (1922b) «Der Wille zur Macht». *Nietzsche's Werke. Bd. XVI: Nachlass. Wille zur Macht. Drittes und Viertes Buch.* Leipzig: Alfred Kröner, 1-447.
- (1954a) [1865]: «Brief an Elisabeth Nietzsche (11. Juni 1865)». *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Band 3.* München: Carl Hanser, 952-956.
- (1954b) [1873]: «Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne». *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Band 3.* München: Carl Hanser, 309-322.
- (1954c) [1874]: «Unzeitgemäße Betrachtungen». *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Band 1.* München: Carl Hanser, 135-434.
- (1954d) [1886]: «Jenseits von Gut und Böse». *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Band 2.* Leipzig: C.G. Naumann, 563-760.
- (1980) *Kritische Studienausgabe. Band 9: Nachgelassene Fragmente 1880-1882.* Berlín: De Gruyter.
- (1987) *La genealogía de la moral.* Madrid: Alianza.
- (1993) *Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister.* Stuttgart: Alfred Kröner.
- [en línea] (2009) *Nietzsche Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe.* P. D'Iorio (ed.). París: Nietzsche Source. [<http://www.nietzsche-source.org/#eKGWB/BVN-1887>; consultado: 02/10/2023].
- Ortega y Gasset, J. (1991) *Cartas de un joven español (1891-1908).* Madrid: El Arquero.
- Overbeck, F. (2009) *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche.* Madrid: Errata Naturae.
- Pla, J. (2017) *Hacerse todas las ilusiones posibles y otras notas dispersas.* Madrid: Destino.
- Roos, R. (1956) «Elisabeth Förster-Nietzsche ou la sœur abusive». *Études germaniques* 4: 321-341.
- San Agustín (1991) *Confesiones.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Sartre, J. P. (1993) *El ser y la nada*. Madrid: Altaya.
- Sloterdijk, P. (2011) *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- Spinoza, B. (1966) «Tratado corto». *Obras completas: Ética y Tratados menores*. Madrid: Clásicos Bergua, 377-389.
- Steiner, R. (2000) *Mysticism at the Dawn of the Modern Age*. Great Barrington: Anthroposophic Press.
- Steiner, G. (2017) *Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stirner, M. (1901) *Der einzige und sein Eigentum*. Leipzig: Otto Wigand.
- Stoddart, L. (1922) *The revolt against civilization: The menace of the under man*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Tolstoy, L. (1904) «The kingdom of God is within you». *The complete works of Count Tolstoy. Volume XX*. Boston: Dana Estes & Company, 1-380.
- Unamuno, M. (1966) *La agonía del cristianismo*. Madrid: Espasa Calpe.
- Vattimo, G. (2002) *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Weber, M. (2021) *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.

SEMINARI IRIS MURDOCH

¿QUÉ RELIGIÓN? LOS PERSONAJES DE *NUNS AND SOLDIERS* DE IRIS MURDOCH

Margarita MAURI, Laia BLASI, Víctor ESCUDERO, Jonas C. ETXEBERRIA, Víctor GEIRA, Àlex ORTEGA, Èric REÜLL, Guillermo SÁEZ.

Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona
mauri@ub.edu | ORCID: 0000-0003-4662-1454

Data recepció: 26/02/2024 | Data acceptació: 01/07/2024

En 1980, el mismo año en que Iris Murdoch publica *The Servants: Opera in Three Acts*, aparece la novela *Nuns and Soldiers*, que comienza con las reflexiones de Guy Openshaw sobre la muerte y el egoísmo. Guy y su esposa, Gertrude, son el núcleo de un grupo de amigos que reconocen en Guy una cierta superioridad y liderazgo. La visita de una amiga de Gertrude, Anne Cavidge, que acaba de abandonar el convento, y la muerte de Guy, marcan los primeros capítulos de la novela. Contrastando con la vida e ideales del grupo de Guy se encuentra la ‘pareja’ formada por Daisy Barrett y Tim Reede, cuya precaria forma de existencia determina, en muchos casos, el modo como estos personajes se relacionan con la realidad. La mediocridad en el arte de Tim y el resentimiento en la actitud de Daisy justifican cada una de sus decisiones. La novela transcurre narrando la relación que se establecerá entre la viuda Gertrude y el pintor fracasado Tim, por una parte, y la evolución que sufre Anne desde que abandona el convento con la esperanza de encontrar una religión «diferente» de aquella que hasta el momento ha vivido. Anne acaba descubriendo que el amor y no otra cosa es lo esencial de la religión. Pero la religión es algo diferente para cada personaje: desde la búsqueda para encontrar la auténtica religión hasta la crítica y el desprecio que manifiestan los personajes ateos. Murdoch escribe de forma literaria lo mismo que expone en sus obras filosóficas: la religión, en el sentido más tradicional del término, es tan solo una forma de consuelo; el amor y la superación del egoísmo son la esencia de la religión.

1. LA CRÍTICA AL CRISTIANISMO DE GUY OPENSHAW

A Guy Openshaw, un hombre de 43 años que está enfermo de cáncer, no le queda mucho tiempo de vida. Guy es ateo, a pesar de pertenecer a una familia de judíos conversos. La cercanía de la muerte, sin embargo, le lleva a reflexionar sobre la religión, la muerte y el sufrimiento. Esas ideas surgen en las conversaciones que tiene, primero con *The Count*, y después con Anne Cavidge y con su esposa Gertrude. A través de estas conversaciones Guy plantea una crítica al cristianismo que tiene mucho en común con la que aparece en el ensayo de Murdoch de 1992, *Metaphysics as a Guide to Morals* (abreviado como *MGM*).

En la primera de las conversaciones, la que mantiene con *The Count*, Guy afirma que no hay vida después de la muerte, y que se alegra de ello: «And there won't be any – *lux perpetua* – how I'd hate that. Only *nox perpetua* – thanks God».¹ Más tarde, hablando con Anne Cavidge, dice que la idea del *más allá* le parece *anti-religious*.² Las reflexiones de Guy parten de una concepción inmanente de la vida; no hay más allá, por lo cual, el sentido y el valor de todo acto moral debe ser evaluado solo teniendo en cuenta la vida terrenal. Esta idea coincide con uno de los tres presupuestos de la filosofía de Murdoch, tal como lo expresa en *The Sovereignty of Good* (1970): «Human life has no external point or *τέλος*. [...] This is to say that there is, in my view, no God in the traditional sense of that term. [...] And if there is any kind of sense or unity in human life, ... it is of some other kind and must be sought within a human experience which has nothing outside it».³

En la conversación que tiene con Anne Cavidge, Guy también le explica que siempre ha odiado al Dios personal (*The Old Man*)⁴ y que *solía* odiar a Jesucristo, no como persona, sino como *símbolo*. ¿Qué es, pues, lo que Cristo simboliza? La sustitución de la muerte por el sufrimiento. Cristo sufrió en la cruz, pero luego no murió realmente, ya que resucitó: «Death is real. But Christ doesn't really die. That can't be right»,⁵ dice Guy. La misma idea aparece en *MGM*: «Christ is the image of suffering without death».⁶

1 Murdoch 2017: 3.

2 Murdoch 2017: 68.

3 Murdoch 2001: 77.

4 Murdoch 2017: 67.

5 Murdoch 2017: 68.

6 Murdoch 1992: 82.

Ese es el núcleo de la crítica de Murdoch al cristianismo. Guy afirma que, frente al judaísmo, más sereno, el cristianismo es sentimental y mágico.⁷ El cristianismo es una fantasía consoladora en tanto que promete que el sufrimiento humano tiene un sentido, el de otorgar la salvación eterna: «There is pain, and then, hey presto, there is eternal life. That's what we all want, that our misery shall buy something, that we shall get something in return, something absolutely consoling. But it's a lie».⁸ Al sufridor le consuela la idea de que su sufrimiento tenga un objetivo, que no sea gratuito ni vano, idea que, según Guy, es la mentira que cuenta el cristianismo. Esta fe hace creer que, a través del dolor, se pueden expiar los pecados y que, como resultado, se logrará la salvación en el más allá. Es así como el cristianismo niega la muerte y otorga un valor positivo al sufrimiento. Murdoch formula esta misma crítica también en *MGM*:

The story of Christ is the story which we want to hear: that suffering can be redemptive, and that death is not the end. Suffering and death are now joined in such a way that the former swallows the latter. Suffering need not to be pointless, it need not be wasted, it has meaning, it can be the way.⁹

El peligro de creer en este poder de la religión es que puede desembocar en sadomasoquismo: «...a degeneration to which Christianity is particularly subject. The idea of redemptive suffering is difficult and ambiguous: a cult of redemptive suffering may become a cult of suffering».¹⁰ Murdoch parece señalar una pendiente resbaladiza: se empieza considerando que el sufrimiento puede tener un papel positivo como redentor, y se acaba alabando el sufrimiento por sí mismo. El sadomasoquismo conlleva, además, un problema moral adicional. Anne Cavidge y Guy Openshaw se refieren explícitamente a él:

I think we want our vices to suffer – but not to go away.
Yes. Yes. We want... because of the suffering... to be able to keep... everything... to be forgiven.¹¹

7 Murdoch 2017: 68.

8 Idem.

9 Murdoch 2017: 128.

10 Murdoch 1992: 129.

11 Murdoch 2017: 68.

La creencia de que el sufrimiento salvará es consoladora, y ese consuelo elimina las razones para cambiar la realidad. Es decir, el peligro del sadomasoquismo es creer que basta con sufrir, y que no es necesario hacer nada más. Para una forma de pensar como esta los que sufran por los pecados serán perdonados. En otras palabras, Murdoch ve en el sadomasoquismo un obstáculo para el desarrollo moral.

Pese a estas críticas, Guy reconoce que él también tiene este mismo anhelo de creencia. Le *gustaría* creer en el más allá; le gustaría que su sufrimiento tuviera un sentido. Este deseo cristaliza en un deseo de ser juzgado.¹²

Guy emplea la palabra ‘judged’ en dos sentidos: (1) como un recuento y balance de la moralidad de las acciones llevadas a cabo, y (2) como la imposición de un castigo acorde a ese balance, es decir, como *consecuencia*. A Guy le atrae la idea del *más allá*, no como negación de la muerte, sino en tanto que este *más allá* va unido a la promesa de un juicio que incluye estos dos sentidos, recuento y consecuencias: «Consequences would prove something»,¹³ afirma. Entender que habrá consecuencias correspondientes a la moralidad de las acciones da sentido a la moral misma.

Guy cree, al igual que Anne, que «crimes are their own punishment».¹⁴ Si Guy creyera firmemente en esa afirmación no necesitaría un juicio final para hallar sentido a la moralidad, pues entendería que uno ya recibe en vida “lo merecido” por sus acciones. Ahora bien, aunque sea capaz de afirmarlo teóricamente, Guy no es capaz de *verlo* en cada acción moral concreta, y eso es lo que él desearía: «Oh but one can’t *see*. [...] I would like to have it exhibited, explained. That’s why the idea of purgatory is so moving».¹⁵

El purgatorio es precisamente el lugar en el cual el sufrimiento se convierte explícitamente en expiación, por eso es el paradigma del masoquismo cristiano. En efecto, en el purgatorio todo sufrimiento tiene un sentido manifiesto: «Computerized suffering, suffering with a purpose, with progress – no wonder the souls in Dante plunge joyfully back into the fire».¹⁶

12 Idem.

13 Murdoch 2017: 69.

14 Idem.

15 Idem.

16 Idem.

El purgatorio es «magical rehabilitation, guaranteed to work»,¹⁷ un lugar donde los vicios del alma son eliminados a base de sufrimiento. La fantasía sadomasoquista del cristianismo consiste en imaginar que la vida terrenal es como el purgatorio. No obstante, no es así. En la vida real el castigo puede producir cualquier efecto;¹⁸ no es seguro que vaya a provocar una mejora moral. Además, este sadomasoquismo permite dar un sentido narrativo a la vida. Guy dice que esta forma de entender la vida es una *story-idea*.¹⁹ Desde este punto de vista, el sufrimiento es un medio para alcanzar un bien mayor. Murdoch también critica esta mentalidad en *MGM*. Entender que los sucesos malos no ocurren accidentalmente, sino por una razón, es un mecanismo consolador que ayuda a lidiar con dichos sucesos;²⁰ sin embargo, esto es fantasioso.

En la última conversación de la novela en la que Guy aparece, en un diálogo que tiene con su esposa, se puede apreciar cómo pone en práctica sus ideas. En dicha escena, Guy le pide a Gertrude que cuando él muera no guarde el luto durante mucho tiempo, pues quiere que sea feliz. Le parece que la gente actúa de manera sadomasoquista en cuanto al duelo, es decir, sufriendo más de lo debido porque cree que dicho sufrimiento traerá algún bien, cuando no es así: «People mourn because they think it does some good, it's kind of a tribute. But there's no recipient».²¹

Por último, con el objetivo de poner esta reflexión en relación con el resto de las consideraciones sobre la religión que se hacen en la novela, es necesario advertir que la figura de Cristo que Guy critica no se corresponde con la que más tarde aparece en la visión de Anne.²² Más bien al contrario, en la visión de Anne Cristo rechaza el valor moral del sufrimiento: «Yes, pain is a scandal and a task, but it is a shadow that passes! Death is a teaching. Indeed it is one of my names».²³ Por tanto, esta crítica de Guy, que también lo es de Murdoch, va dirigida contra una *cierta* forma de entender la figura de Cristo.

17 Murdoch 2017: 70.

18 Idem.

19 Murdoch 2017: 69.

20 Murdoch 1992: 111.

21 Murdoch 2017: 99.

22 Dipple 1982: 325.

23 Murdoch 2017: 297.

2. GERTRUDE O EL FALSO CONSUELO DE LA RELIGIÓN

La vida de Gertrude ha estado ligada a la de su marido Guy, convertido en centro y fin de su vida: «Guy, her husband, rational, strong, good, the man she had loved and worshipped».²⁴ La muerte de Guy supone un cambio y, en el momento de duelo, hablando del dolor y del sufrimiento, la religión no le sirve de consuelo. A lo largo de la novela la vida de Gertrude pasa por momentos difíciles, pero en ningún momento la religión se le presenta como una fuente de consuelo. Cuando, al comienzo de la novela, sus amigos tratan de consolarla por la inminente muerte de su marido, se dice: «But Gertrude, who hated religions and anything ‘mystical’, found no ease in these conjectures».²⁵ Gertrude solo ve en la religión un consuelo en el que ciertos tipos de personas buscan alivio a su dolor.

Después de la muerte de Guy, Gertrude, que está travesando el proceso del duelo y tiene dificultades para sobrellevar su vida, conversa con Anne sobre el dolor y el sufrimiento. Anne le dice: «One must resist despair», y, aludiendo a la omnipresencia divina, «Only God would see». Y Gertrude le responde: «Such a useful fiction»,²⁶ reiterando su desprecio hacia la función práctica y reconfortante de la religión.

Esta actitud de menosprecio hacia la religión,²⁷ compartida también por su marido, aparece a lo largo de la novela, junto a algún que otro comentario irónico o despectivo.²⁸ Otra de las críticas de Gertrude a la religión se dirige a la forma de vida monástica, una vida que su amiga Anne Cavidge acaba de abandonar. En su reencuentro, ambas rememoran el pasado. Amigas desde la época de la universidad, solían jugar a dividirse el mundo: una se quedaba con Dios y la otra con Mammon, una clara alusión al pasaje de Mateo²⁹ en el que se contraponen la vida

24 Murdoch 2017: 200.

25 Murdoch 2017: 17.

26 Murdoch 2017: 103.

27 De hecho la autora señala (Murdoch 2017: 27): «Gertrude, like Guy, held no religious belief, unless hatred of religion could count as one».

28 En referencia a Anne y a su vida religiosa, Gertrude indica (Murdoch 2017: 481): «With someone like her it’s an addiction and really she’s a puritan, a masochist»; o cuando le dice a Anne (Murdoch 2017: 48): «But God, do tell me you’ve finished with God?».

29 Mt 6:24 (Reina y Valera 1960): «Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas».

mundanal-materialista a la vida espiritual. Gertrude siempre fue crítica con la elección de Anne: «Gertrude thought on Annes's religions as a prison from which she had emerged, an obsessive delusion of which she had been cured»;³⁰ y no entendió de qué clase de vida se trataba: «What did you do in *there*, I mean in the way of intellectual pursuit, or was it all prayer and fasting?»³¹; «You wasted all those years»;³² «Getting out of that cage».³³

A pesar de todo, Gertrude concluye sus duras críticas hacia la vida de Anne con una reflexión bastante esclarecedora. Anne se ha dedicado a la vida religiosa, aunque no ha conseguido «prosperar» (no es ni santa ni abadesa) ni cuenta con una perspectiva clara de futuro; pero ella, en el «mundo», tampoco ha «triunfado»: su marido ha muerto, no tiene hijos ni trabajo. Los caminos que divergieron en el pasado parecen encontrarse situando a ambos personajes en una cierta condición común.

3. ANNE CAVIDGE O LA NUEVA FE

Anne Cavidge es el personaje de la novela en el que el tema de la religión aparece de forma más explícita. Los hechos relatados en la historia coinciden con el primer año que Anne pasa fuera del convento, tras su decisión de abandonar una orden católica de monjas de clausura de la que había sido miembro durante quince años. La característica principal de Anne es su búsqueda de una forma de vida que esté al servicio del bien, al mismo tiempo que convive con su pérdida de fe, tal y como lo expresa M. J. Castillo: «Cómo podemos practicar la verdad en un mundo sin Dios, es decir, la bondad sin ninguna recompensa que vaya más allá de la muerte».³⁴ Todas las cuestiones con relación a la religión se articulan partiendo de este tronco común. Por ello, la exposición de los diferentes temas sobre la religión en Anne seguirá las siguientes tres partes: primero, se presentarán los precedentes de su salida del convento, mostrando los rasgos principales que caracterizan su fe dentro de la orden y su posterior transformación; segundo, se explicará el rasgo esen-

30 Murdoch 2017: 107.

31 Murdoch 2017: 50.

32 Idem.

33 Murdoch 2017: 51.

34 Castillo 2003: 575.

cial de su nueva forma de vida; y, tercero, se presentarán distintos temas que surgen en su intento de vivir sin fe.

La vida religiosa de Anne en el convento había estado íntimamente ligada a su búsqueda de la inocencia: «Anne's conversion had been a flight to innocence. [...] Innocence was then the form under which God appeared to her».³⁵ Para conseguir esta inocencia Anne decide entrar en un convento de clausura donde puede alcanzar una virtud que ella misma describe como fugitiva y enclaustrada.³⁶ En su nuevo modo de vida se siente amparada por Dios, por lo que experimenta que, por muchas dificultades que le sobrevengan, ya nunca más tendrá problemas reales.³⁷ Tampoco tendrá que decidir más por sí misma, ya que se dejará guiar por Dios.³⁸

Los motivos de Anne para entrar en el convento son los mismos por los que lo abandona. Anne interpreta su pérdida de fe a través de la parábola del talento de Mt 25:29: «To him that hath shall be given, and from him that hath not shall be taken away even that which he hath».³⁹ Al haberse querido encerrar en su pureza e inocencia, sin enfrentarse a los problemas del mundo, ha actuado como aquel que entierra el talento que le da su Señor. Por haberse escondido en el convento para no exponerse a la imperfección del mundo, se le ha quitado su fe. Su búsqueda de la inocencia enmascaraba, en verdad, una tendencia egoísta, porque ella anteponía el ser pura y tener una conciencia limpia a exponerse al mal que conlleva la realización del bien en el mundo. No hacer el bien por permanecer inocente es, en realidad, una falsa inocencia, pues es un aislarse de la realidad. A partir de su salida del convento Anne deberá conseguir una virtud real, no enclaustrada, entrenada en el mal y en la contingencia del mundo, al mismo tiempo que va experimentando la imperfección de su inocencia.

Junto a esta transformación, Anne pierde la fe en Dios. En la novela no se ofrece una causa última que explique este cambio. Ciertamente, diversos hechos en el convento dificultan su vida en él, pero no acaban de explicar su decisión. Se dice que Anne comenzó a sentirse en el lugar erróneo,⁴⁰ razón por la cual seguir ese camino hubiera sido una mentira.⁴¹ Podría con-

35 Murdoch 2017: 57.

36 Idem.

37 Murdoch 2017: 61.

38 Idem.

39 Murdoch 2017: 508-509.

40 Murdoch 2017: 62.

41 Idem.

siderarse que su pérdida de fe va ligada a un descubrimiento de que Dios era para Anne su búsqueda de la inocencia. Al desencantarse de esta, Dios aparece como un concepto vacío. La pérdida de la fe parece motivada, asimismo, por la ausencia de complementación con la razón, pues Anne ingresa en un convento en el que prima la santidad sobre la inteligencia.⁴² Aún más, el abandono de Dios y de la vida conventual causan en Anne el conocimiento de ciertos aspectos de la realidad que anteriormente habían pasado desapercibidos.

El rasgo distintivo de la nueva vida de Anne cuando abandona el convento es «...to have not, and to be with those that have not»,⁴³ vivir sin fe entre los que no tienen fe, pero, aun así, entregarse al bien y a los demás. Anne es la figura de quien ha perdido la fe, cuyo ser, con todo, ya ha sido transformado por la religión. Esta le ha mostrado una verdad y una forma de vida que ya no puede abandonar, como señala Castillo: «Anne piensa que su vida interior en el convento ha servido para ahora lanzarse al exterior realizando buenas acciones por los demás».⁴⁴ Anne se encuentra perdida en su búsqueda de una nueva forma de vida: en transformar, en secularizar los elementos religiosos en una vida sin fe. Lo esencial de la nueva vida de Anne es la tensión que en ella se genera entre la pérdida de los contenidos de su fe anterior y su reconocimiento del bien. Debe aprender a ser sierva del bien sin guía, sin sentido del sufrimiento y el mal, y sin salvación tras la muerte. Este es el yugo y el peso más grande.⁴⁵ En Anne nace una nueva forma de religiosidad.

3.1 EL CRISTO DE ANNE

Se pueden destacar cuatro características del Cristo que se aparece a Anne, y en el que ella cree. Primero, Anne experimenta que su Cristo tiene una realidad objetiva, pero es únicamente suyo, no compartido con los demás: «And it came to her that he was real, that he was unique. She was an atom of the universe and he was *her own* Christ, the Christ that belonged only to her, laser-beamed to her alone from infinitely far away».⁴⁶ Segundo,

42 Murdoch 2017: 58.

43 Murdoch 2017: 509.

44 Castillo 2003: 576.

45 Murdoch 2017: 510.

46 Murdoch 2017: 310.

Anne reconoce la parte humana de Cristo, pero no la divina;⁴⁷ su verdad radica en que es un modelo moral de vida. Tercero, Anne distingue entre Dios y Cristo; solo el segundo despierta amor: «I can imagine hating God, but not Jesus».⁴⁸ Cuarto, el significado real de Cristo es el amor: «Love is my meaning»,⁴⁹ le dice a su aparición.

Anne siente un gran amor por Cristo, cuyo ejemplo le enseña que debe aprender a amar a los demás. A propósito del amor que siente, Anne se plantea: «Can love, in its last extremity, create its object?».⁵⁰ El amor que Anne siente por Cristo no puede darle realidad objetiva; él solo fue un hombre que señaló la realidad del amor. Es cierto que Anne siente un irrefrenable anhelo por dar una realidad divina a su aparición; le pide un milagro⁵¹ e intenta tocarlo, pero la respuesta es contundente: «You must be the miracle-worker, little one. You must be the proof. [...] Love me if you must, my dear, but don't touch me».⁵² No hay prueba posible de la existencia de Dios fuera de la moralidad; la acción humana y el amor son los únicos indicios; no obstante, Anne debe aceptar la incognoscibilidad radical de lo que hay detrás de su amor.

3.2. EL SUFRIMIENTO Y LA MUERTE

Otro de los cambios principales que experimenta Anne se da en su comprensión del significado del sufrimiento y la muerte. «Suffering is a task. Death is a showing»,⁵³ el sufrimiento no enseña nada, es solo un mal al que uno está expuesto en la vida. La muerte sí tiene una verdad que no debe ser reducida ni ocultada por fantasías.

En la conversación entre Anne y Guy Openshaw, este afirma que las ideas de una vida tras la muerte y del sufrimiento como redentor son fantasías consoladoras.⁵⁴ En este sentido, María Gila destaca de qué forma la

47 Murdoch 2017: 509.

48 Murdoch 2017: 67. Para Murdoch, Dios es una entidad abstracta producida de forma teórica que se opone a la realidad de la experiencia y distrae de la realización del bien. Cf. Dipple 1982: 310.

49 Murdoch 2017: 298.

50 Murdoch 2017: 64.

51 Murdoch 2017: 299.

52 Murdoch 2017: 299.

53 Murdoch 2017: 363.

54 Murdoch 2017: 68.

idea cristiana de un juicio tras la muerte que aparece en la novela es presentada como un engaño consolador.⁵⁵ Murdoch expone esta misma idea en *Metaphysics as a Guide to Morals (MGM)*: «The notion of purgatory is attractive because it combines the absolute of sin and just punishment with the then justified and clarified disappearance of the idea of death».⁵⁶ La idea de un sufrimiento redentor hace desaparecer la realidad de la muerte, de que todas las cosas terminan y lo hacen para siempre.⁵⁷

Guy caracteriza el sufrimiento de la siguiente forma: «Suffering has the shifting unreality of the human mind»;⁵⁸ frente a la verdad de la muerte, el sufrimiento aparece como una realidad cambiante y fácilmente utilizable por la fantasía. Por esta razón, en la aparición de Cristo, Anne reconoce la escasa importancia de su sufrimiento. En su discurso final, Anne expresa que, a pesar de que vivamos con el sufrimiento, la verdad fundamental con la que convivimos es la muerte.⁵⁹

Castillo hace notar que la novela muestra que el sufrimiento no puede ser un fin en sí mismo,⁶⁰ porque este tiene sentido solo si es un medio para conseguir un provecho en esta vida. A lo largo de la novela, Anne se ve expuesta al peligro de absolutizar su sufrimiento; reconoce que en ocasiones actúa en contra de sus propios intereses con la única finalidad de purificarse.⁶¹

En cuanto a la muerte, Anne considera fundamental preservar realidad porque de ella depende el reconocimiento pleno del bien: «At least she thought it is possible to help people, to make them happier and less anxious, and this is somehow, I can't at the moment think how, both possible and necessary *because* of all those final endings».⁶² Si no se reconoce que existe un final absoluto, el significado del bien desaparece. Por tanto, Anne, para quien el bien es el fundamento de su nueva fe, considera que la idea de una vida tras la muerte es antirreligiosa.⁶³ La idea de que existe un bien eterno tras la muerte tiene el peligro de reducir la importancia que

55 Cf. Gila 2019: 286.

56 Murdoch 1992: 130.

57 Murdoch 2017: 510.

58 Murdoch 2017: 68.

59 Murdoch 2017: 510.

60 Castillo 2003: 468.

61 Murdoch 2017: 303.

62 Murdoch 2017: 510.

63 Murdoch 2017: 68.

se otorga a los bienes de esta vida, porque estos, en comparación, quedan desestimados.

La muerte, igual que el amor, es otra de las verdades que la aparición de Cristo le enseña a Anne: «Death is a teaching. Indeed it is one of my names». ⁶⁴ Jesús es una muestra de la derrota del bien, pero es también la reconciliación y el amor de esa derrota ⁶⁵; por mucho que el mal impere en el mundo y la vida termine con la muerte, el bien existe y amar a los demás es la tarea más humana. El único camino que tienen los personajes que quieren hacer el bien es el de Cristo, como señala Elizabeth Dipple: «...the narrow painful way of guaranteed failure which leads to death [...] or to the self-abnegating, life-denying service Anne seeks in America». ⁶⁶

3.3. LA RENUNCIA AL CONOCIMIENTO ESPECULATIVO

«For the time, it was like the strange awful breathing of a body kept alive by doctors after the brain is dead», ⁶⁷ Anne plantea la renuncia al conocimiento especulativo, a pesar de la pervivencia del conocimiento práctico y de una moral objetiva. Esta es una situación desesperanzadora, como bien muestra la metáfora de la cita anterior, pero no parece tener escapatoria. Anne describe de esta forma su nueva fe: «I just mean – it wouldn't have names and concepts, I would never describe it, but it would live and I would know it». ⁶⁸ La renuncia al uso de conceptos es, al mismo tiempo, un abandono de Dios como creación teórica. A pesar de que Anne no describe su fe, dice que la vive y la conoce; pervive por ello un conocimiento práctico de la fe, igual que de la moralidad. De forma similar, en otro pasaje, ⁶⁹ Anne resalta que no importa si Cristo redimió el mundo o no, solo importa hacer el bien, que se presenta como una realidad obvia.

3.4. LA NUEVA FE

Llegados este punto cabe plantear la pregunta de si Anne sufre una pérdida de fe o una conversión a una nueva fe. Por un lado, en su conversación

64 Murdoch 2017: 297.

65 Dipple 1982: 330.

66 Dipple 1982: 331-332.

67 Murdoch 2017: 64.

68 Murdoch 2017: 67.

69 Murdoch 2017: 110.

con Guy, le dice: «Perhaps people don't all that often just *lose* their faith. I want to make a new kind of faith, privately for myself, and this can only be done out in the world». ⁷⁰ Por otro lado, sobre la visita de *su* Cristo, el narrador expone: «That had shaken her and shaken the last remnant of faith out of her soul». ⁷¹ Si bien la pérdida de fe de Anne parece deberse a un abandono de la creencia de que la razón puede conocer conceptualmente a Dios, una fe en forma de amor permanece en ella. ⁷² Anne pierde la parte «especulativa» de su fe, todos los contenidos y determinaciones de esta que provienen de la razón, pero mantiene su parte afectiva y práctica. Esto la lleva a una reformulación de su vida y su rezo para adaptarlos a los restos de su fe antigua. Su nueva fe es negativa y agnóstica. ⁷³

3.5. EL NUEVO REZO

El nuevo modo de rezo de Anne consiste en mantener la mente en blanco y no utilizar palabras. ⁷⁴ De esta forma practica una *metaphysics of waiting*. ⁷⁵ Dipple señala acertadamente que «she realizes now that the discipline of a pointless, repeated prayer can keep her directed outwards to the void». ⁷⁶ Este es el tipo de rezo acorde con el agnosticismo de Anne, que no pone ningún contenido a lo incognoscible y, por ello, no lo traiciona en el terreno del conocimiento especulativo. No obstante, recibe de este rezo la fuerza vivencial necesaria para realizar el bien.

3.6. UNA NUEVA FORMA DE VIDA

La nueva forma de vida de Anne se caracteriza por rechazar la idea de tener un lugar en el mundo y un destino marcado por Dios. Esta es la experiencia de depender únicamente de las fuerzas propias para vivir y de que la propia salvación no dependa de la acción divina, sino de uno mismo. ⁷⁷

70 Murdoch 2017: 66.

71 Murdoch 2017: 310.

72 Murdoch 2017: 64: «The craving for God, once fully established, is perhaps incurable. She could not rid herself of the experience of God's love, and the sense that only through God could she reach the world».

73 Murdoch 2017: 62.

74 Murdoch 2017: 319.

75 Idem.

76 Dipple 1982: 310.

77 Murdoch 2017: 297.

Anne se ve forzada a deshacerse de la idea, expresada al principio de la novela, de que solo a través de Dios puede alcanzar el mundo.⁷⁸

Sobre el destino, dice Anne: «Yes, superstition, thought Anne. Any idea of God's purpose in my life must henceforth be just that».⁷⁹ Anne abandona el convento pensando que su nueva misión se encuentra en el mundo, pero progresivamente intenta abandonar la idea de tener una misión, un destino, igual que abandona la idea de que ha sido enviada para ayudar a Gertrude.⁸⁰

Acerca de la carencia de hogar se repite varias veces a lo largo de la novela el siguiente versículo de Mateo: «Jesús le dijo: Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar su cabeza»,⁸¹ que expresa el constitutivo arrojamiento del hombre al mundo. Anne abandonó el convento porque era un hogar que la distraía del verdadero centro de la vida,⁸² la realización del bien. Al salir del convento se da cuenta de que la idea de abandonar el mundo que la había llevado a entrar allí era en verdad imaginaria,⁸³ pues no existe un «a fuera» y un «a dentro». El hombre siempre está en el mundo y el único hogar en el que debe habitar es en el amor. Anne también purga de sí la idea de ser una anacoreta⁸⁴ o una espía secreta en el mundo,⁸⁵ ideas que acaba viendo como ilusiones consoladoras.

Al final de la novela, Anne, tras distanciarse de Gertrude, se enfrenta verdaderamente al vacío que ha escogido. En su reflexión acerca de su situación, Anne destaca tres puntos.⁸⁶ Primero, por el momento debe permanecer en el vacío para no llenarlo estúpidamente. Segundo, no debe convertir su posición en romántica, es decir, este vacío no se debe tener a sí mismo por finalidad y no debe ser consolador. Anne también debe estar abierta a la posibilidad de comprometerse y asentarse si así lo disponen las circunstancias futuras. Tercero, este vacío permite su absoluta disponibilidad para con los demás. Favorecer esta disponibilidad y apertura a los demás exige que Anne mantenga su soledad e integridad como monja. En

78 Murdoch 2017: 64.

79 Murdoch 2017: 104.

80 Dipple 1982: 330.

81 Mt 8:20 (Reina y Valera 1960).

82 Dipple 1982: 310.

83 Murdoch 2017: 107.

84 Murdoch 2017: 63.

85 Murdoch 2017: 309.

86 Murdoch 2017: 500.

definitiva, Anne ha aceptado la indeterminación de su futuro y conoce la actitud con la que debe enfrentarla.

3.7. ACEPTACIÓN DE LA IMPERFECCIÓN DEL MUNDO Y DE SÍ MISMA

«I am back in the hell of the personal, the very place I ran away from to God, back in the rotten criminal mess I got myself out of when I thought I would seek and find innocence and stay with it forever».⁸⁷ La vida en el convento, con las relaciones personales y rutinas que allí se realizan comportan una transformación de la persona. El aislamiento permite separarse de lo no-esencial para centrarse en lo esencial de la vida. Su estancia allí ha ayudado a Anne a perder su egoísmo.⁸⁸ Sin embargo, su retorno al mundo para cumplir su nueva misión le impone la recuperación de parte de su identidad pasada⁸⁹ y la exposición a la vanidad de lo mundano. Inevitablemente se ve lanzada a su propia corrupción, que deberá ir aceptando, a la vez que reconoce que no puede mantener el ideal de inocencia que tanto había deseado, tal y como la abadesa le advirtió.⁹⁰

Dipple⁹¹ y Castillo⁹² señalan que se produce un choque entre la vida espiritual de Anne y el desorden del mundo. Anne tiene que aprender a actuar en este desorden y a hacerse buena mediante su propia acción. Al mismo tiempo, la discrepancia entre estas dos realidades, entre lo que debería ser y lo que es, posibilita que Anne tenga la distancia suficiente con el mundo para poder hacer el bien y entregarse a los demás como ningún otro personaje de la novela sabe hacer.

Otro ámbito en el que Anne también acepta la imperfección es con respecto a su felicidad: «Happiness sought anywhere but in God tends to corruption».⁹³ Debe renunciar a la felicidad plena que en un inicio le había ofrecido el convento, aquella que tiene por fin el objeto perfecto, a Dios. En su lugar, Anne se debe conformar con realizar un bien imperfecto en el

87 Murdoch 2017: 308-309.

88 Dipple 1982: 325.

89 Murdoch 2017: 53: «Her name in the convent had been different, she had begun to forget who Anne Cavidge was».

90 Murdoch 2017: 63: «Do not be too proudly confident that you can remain innocent when you are there».

91 Dipple 1982: 325.

92 Castillo 2003: 576.

93 Murdoch 2017: 509.

mundo. Anne cambia el amor perfecto a Dios por el amor imperfecto a los hombres.⁹⁴ Según Dipple,⁹⁵ Anne y *The Count* son ejemplos de la austera disciplina del bien, mientras que Tim y Gertrude anteponen su propia felicidad a cualquier circunstancia.

3.8. HACER EL BIEN A LOS DEMÁS

«One can always live by helping others, it's a consolation that is always to be had».⁹⁶ Anne ha perdido su fe, pero le queda el consuelo de poder ser una sierva de los demás; esta es su nueva labor en el mundo. Para ello, debe mantener la apariencia de monja, es decir, de inocencia y santidad.⁹⁷ Esto implica renunciar a su amor por Peter a fin de mantener su integridad y su absoluta disponibilidad.

4. LA REDENCIÓN ARTÍSTICO-RELIGIOSA DE TIM REEDE

Uno de los puntos centrales en el pensamiento murdochiano es la relación entre moral y arte. Se pueden plantear dos cuestiones: si el arte tiene un papel importante en la educación moral, por un lado, y si el artista tiene alguna cualidad especial, en tanto que artista, a la hora de relacionarse moralmente con los demás. La última pregunta, vinculada al Bien y a la dimensión moral del hombre, lleva a la pregunta por la religión, porque, para Murdoch, ambas, la moral y la religión, están estrechamente unidas. En el caso de *Nuns and Soldiers* esta cuestión se aborda principalmente en el personaje de Tim Reede, en el que puede verse cómo la figura del artista tiene relación con el bien, y de qué modo le mueve algún tipo de «revelación». En *El Fuego y el Sol*, Murdoch dice:

El Bien (la verdad, la realidad) está ausente de nosotros y es de difícil acceso, pero está ahí y solo el Bien dará satisfacción. El ego consolador y creador de imágenes oculta este hecho bajo la apariencia del artista que todos llevamos dentro en mayor o menor grado. Con su secreta demanda de poder supremo, el arte difumina la diferencia entre presencia

94 Idem.

95 Dipple 1982: 318.

96 Murdoch 2017: 179.

97 Murdoch 2017: 507-508.

y ausencia de realidad, e intenta encubrir con encantadora imaginaria la severa pero inspiradora verdad de la distancia entre hombre y Dios.⁹⁸

Aquí hay dos aspectos en juego que son fundamentales si se quiere ver el personaje de Tim bajo la perspectiva del artista como creador de imágenes y su relación con el Bien. En la novela, la relación de Tim con el arte se puede dividir en dos etapas diferenciadas, acompañadas de acciones y relaciones.

Al inicio de la novela, Tim es presentado como un pobre dibujante atrapado en una vida precaria y mezquina junto a Daisy. En este período su arte se limita a copiar el estilo de artistas importantes. Este primer Tim es un hombre que engaña para conseguir lo que desea y, en tanto que artista, un dibujante que nunca crea imágenes reales, sino que solo produce copias más o menos bien hechas. Pero la situación cambia con su viaje a Francia, donde Tim mostrará su capacidad de ver y atender a la realidad. Al observar un paisaje natural perfecto (la cara en una roca sobre el estanque de agua), como si fuese un espejismo mágico, lleva a Tim a salir de sí mismo, y este cambio de orientación en su vida tendrá repercusiones en su producción artística. También afectará a sus relaciones personales, ya que comienza su romance con Gertrude. Pero su idilio no estará exento de dificultades, puesto que Tim, por miedo a perder a Gertrude, es decir, a causa de su propio egoísmo, le esconderá su relación con Daisy.

La visión de Tim, pese a no redimirlo completamente (pues arrastrará sus mentiras por miedo a perder a Gertrude) sí que transforma la visión de sí mismo y del arte.

Tim no es un personaje religioso en el sentido clásico del término, pero sí lo es en cuanto llega a encontrar una forma de relacionarse con el mundo y con los demás que es real. La transformación de Tim acaece tras caerse al agua y casi ahogarse, una situación que, según Castillo, se debe interpretar como un paso necesario para que el personaje pueda *ver* el Bien, y ser capaz de ofrecer un amor desinteresado.⁹⁹

El personaje de Tim presenta todo un arco de redención atravesado por los conceptos murdochianos de visión y Bien y, por lo tanto, de una cierta presencia de lo religioso en su vida.

98 Murdoch 2015: 102.

99 Castillo 2003: 78.

5. *THE COUNT* O LA CARENCIA DE UN ESPÍRITU RELIGIOSO

«The Count» y «Peter» son los apodos con los que diferentes personajes de la novela se dirigen a Wojciech Szczepanski, hijo de exiliados polacos. *The Count* tiene una relación estrecha con su jefe de sección en el *Home Office*, Guy Openshaw, a quien considera «a sort of king in his life: his model, his teacher, his best friend, his standard, his judge; but most especially something royal». ¹⁰⁰ Guy y su esposa, Gertrude, la mujer de la que *The Count* está enamorado, son para él una especie de milagro por haberlo incorporado a su grupo de amigos; fue así como pasó a formar parte del «circle» Openshaw. Según Cheryl K. Bove, *The Count* posee los méritos para ser un hombre bueno: «idealism, love, kindness, and humility». ¹⁰¹ El personaje puede abordarse, sin duda, desde diferentes puntos de vista, pero aquí interesa destacar su conexión con la religión.

La relación de *The Count* con la religión se revela a través de dos aspectos conectados entre sí: la familia y Polonia. A propósito de su familia, el padre, Bogdan, fue un enérgico patriota polaco y un marxista idiosincrático sin esperanza, cuyo marxismo fue disminuyendo «by a fierce hatred of communism». ¹⁰² Aparte de odiar el cristianismo tanto como a Rusia, Bogdan era antisemita, y, por eso *The Count* hacía una penitencia constante. ¹⁰³ La madre, María, era católica, a pesar de la oposición que encontraba en su marido, a quien sorteaba para asistir sola y a escondidas a misa. María nunca se atrevió a educar cristianamente a su hijo: «She had taught her son any prayer, she would not have dared to. She had never suggested taking him to church, and the Count had never thought of going». ¹⁰⁴

En relación con Polonia, tierra natal de su familia, *The Count* vincula, hasta un par de veces, la Iglesia con la libertad. Luchando con el insomnio y acostumbrado a las pesadillas, tenía la sensación de que, a veces, mientras yacía en su cama, el espíritu de su padre se le aparecía, ansiando tener discusiones sobre la historia política de Polonia. En el transcurso de una de esas discusiones, *The Count* afirma que, a pesar de la destrucción de Varsovia por parte de los alemanes y del control, luego, por parte de los rusos,

100 Murdoch 2017: 1.

101 Bove 1993: 93-94.

102 Murdoch 2017: 11.

103 Cf. Murdoch 2017: 4.

104 Murdoch 2017: 12.

la Iglesia todavía existía, «a precious evidence of freedom kept».¹⁰⁵ Y, al considerar la situación actual de Polonia, creía, quizás sentimentalmente, que su país tenía asignado un destino espiritual, «an unquenched longing for freedom and spirit».¹⁰⁶

The Count no tiene propiamente un sentir religioso, o, al menos, no un sentimiento religioso al uso, debido, en parte, al hecho de que no creció en un ambiente familiar cristiano. Él vincula la religión católica a la pérdida de su madre y al ideal que tiene de Polonia transmitido por su padre. Asimismo, se puede afirmar que Murdoch ha delineado el carácter moral de *The Count* acentuando su falta de orientación espiritual, mientras realiza su alto sentido de la obligación moral (*duty*), dos aspectos complementarios de la moralidad según Murdoch.¹⁰⁷ Consciente de no ser un soldado voluntario en el ejército de la ley moral, Gila afirma que, en el caso de *The Count*, «el sentido del deber presenta [...] una extensión que parasita otros aspectos de su vida y lo condena en gran medida a una existencia triste y solitaria»,¹⁰⁸ una existencia que podría reorientarse hacia el cambio espiritual gracias a la experiencia religiosa.

6. DAISY: EL ATEÍSMO SIN FUNDAMENTOS

Daisy es la fluctuante compañera de Tim cuya vida transcurre entre el tabaco y el alcohol y la preocupación constante por encontrar un modo de subsistencia que le permita dedicarse a la literatura. Daisy se encuentra fuera de los límites de la sociedad capitalista y reglada en la que viven los amigos de Tim, el grupo formado por el matrimonio de Guy y Gertrude. La religión pertenece al mundo de lo convencional y, por eso mismo, Daisy la odia: «Daisy was indeed full of hates. She hated the bourgeoisie, the capitalist state, marriage, religion, God, materialism, the establishment, anybody with money, anybody who had been to a university, all the political parties, and men, with exception of Tim».¹⁰⁹ En una conversación con Anne, Daisy le confiesa que nunca ha tenido fe.¹¹⁰ A menudo Daisy ve sadismo en el catolicismo por la exaltación de la crucifixión y la flagelación.

105 Murdoch 2017: 40.

106 Idem.

107 Cf. Gila 2019: 149.

108 Gila 2019: 152.

109 Murdoch 2017: 80.

110 Murdoch 2017: 329.

San Lorenzo, por ejemplo, no muestra ningún signo de pena mientras está siendo torturado,¹¹¹ lo que da a entender que goza con el dolor que sufre.

Como suele suceder con otros personajes de las novelas de Murdoch, la declaración de ateísmo por parte de uno de ellos va acompañada de comentarios sobre las creencias y las prácticas religiosas. Daisy, cuyo ateísmo se manifiesta en diferentes ocasiones, suele pronunciar, cuando se exalta, la siguiente frase: «Jesus bloody Christ».

BIBLIOGRAFÍA

- Bove, Ch. K. (1993) *Understanding Iris Murdoch*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Castillo, M. J. (2003) *La psicología moral en las novelas de Iris Murdoch*. Tesis de doctorado. Universidad Complutense de Madrid.
- Dipple, E. (1982) *Iris Murdoch: Work for the Spirit*. Londres: Methuen & Co.
- Gila Moreno, M. (2019) *Análisis de los conceptos de responsabilidad y deber en Iris Murdoch*. Tesis de Doctorado. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Murdoch, I. (1992) *Metaphysics as a Guide to Morals*. Londres: Penguin Books.
- (2001) *The Sovereignty of Good*. Londres / Nueva York: Routledge.
- (2015) *El fuego y el sol*. Madrid: Siruela.
- (2017) *Nuns and Soldiers*. Londres: Vintage
- Reina, Casiodoro de (tr.); Valera, Cipriano de (ed.) (1960) *Santa Biblia*. Sociedades Bíblicas Unidas, edición revisada. [Versión en línea: <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-1960-RVR1960-Biblia/#vinfo>]

111 Murdoch 2017: 132.

BULLETIN HOBBS XXXV ¹

ASSOCIATION INTERNATIONALE DES AMIS DE HOBBS HOBBS SCHOLARS INTERNATIONAL ASSOCIATION

Yves Charles ZARKA, Université de Paris Cité
yczarka@gmail.com | ORCID : 0000-0001-7380-477X

Franck LESSAY, Université Paris 3 – Sorbonne Nouvelle
franck.lesay@orange.fr | ORCID : 0009-0005-1709-4175

Roger CASTELLANOS CORBERA, Universitat de Barcelona
rogercastellanos@ub.edu | ORCID : 0000-0002-0695-3465

Liang PANG, Peking University
liangpang0602@qq.com | ORCID : 0000-0001-8914-3785

Wladimir BARRETO LISBOA, Universidade Federal do Rio Grande do Sul
wblisboa@gmail.com | ORCID: 0000-0002-5656-7650

James GRIFFITH, Middle East Technical University
james@metu.edu.tr | ORCID : 0000-0002-3957-0073

Maria LUKAC DE STIER, Pontifical Catholic University of Argentina
majalukac@uca.edu.ar | ORCID : 0000-0002-2019-9956

Raffaella SANTI, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo
raffaella.santi@uniurb.it | ORCID : 0000-0001-7994-3113

Dietrich SCHOTTE, Akademischer Rat (Institut of Philosophy)
dietrich.schotte@psk.uni-regensburg.de | ORCID : 0009-0004-1316-9080

Canpu CHEN, Université Paris 8 – Vincennes – Saint-Denis
chencanpu@gmail.com | ORCID : 0009-0008-6150-3679

1 Ce bulletin est réalisé par le Centre Thomas Hobbes de l'Université de Paris Cité. Directeur : Y.C. Zarka, Professeur émérite de philosophie politique à l'Université de Paris Cité. Directeur adjoint : F. Lessay, Professeur émérite de civilisation britannique à l'Université de Paris 3 – Sorbonne Nouvelle. Secrétariat scientifique du bulletin : Dr Roger Castellanos Corbera, Universitat de Barcelona. Coordinateur des relations internationales : Dr Liang Pang, Université de Pékin. Ont collaboré à ce numéro : W. Barreto, J. Griffith, M. Lukac, R. Santi, D. Schotte, C. Chen, Ş. Ertan, M. Fernades, M. Vacura, D. Mineur, J. Monserrat.

Şebnem ERTAN PAŞAOĞLU, Middle East Technical University
sebnem@metu.edu.tr | ORCID : 0000-0001-5863-2885

Maria Clara FERNANDES SALES, Università Statale degli Studi di Milano
mariaclarafernandessales@gmail.com | ORCID : 0009-0002-1941-8602

Miroslav VACURA, Prague University of Economics and Business
vacuram@vse.cz | ORCID : 0000-0002-7989-4427

Didier MINEUR, Université de Rennes
didier.mineur@gmail.com | ORCID : 0009-0007-6227-2385

Josep MONSERRAT MOLAS, Universitat de Barcelona
jmonserrat@ub.edu | ORCID : 0000-0002-8597-6138

Data recepció: 29/05/2024 | Data acceptació: 13/09/2024

Résumé : Au cours de l'année 2023-2024, les recherches sur Hobbes se sont poursuivies à travers des séminaires, des colloques et des publications dont le présent Bulletin porte témoignage. Deux façons d'aborder la pensée de Hobbes ont été mis en œuvre, d'une part, la traditionnelle recherche historiographique visant à mieux connaître cette pensée à la fois en son temps et dans sa structure interne, d'autre part, la tentative de confronter cette pensée à notre époque pour déterminer si les concepts qu'elle met en place sont toujours valable ou sont désormais caducs. La deuxième approche vise souvent à savoir si les catégories valables pour la pensée moderne le sont toujours pour nous ou dans quelle mesure ces catégories doivent être modifiées. | Mots-clés : bibliographie critique, études hobbesiennes, (Thomas) Hobbes, philosophie moderne, philosophie politique.

BUTLLETÍ HOBBS XXXV

Resum: Durant el curs 2023-2024, la recerca sobre Hobbes s'ha continuat desenvolupant a través de seminaris, conferències i publicacions, tal com aquest butlletí testimonia. S'han implementat dues vies d'aproximació al pensament de Hobbes: d'una banda, la recerca historiogràfica tradicional destinada a entendre millor aquest pensament, tant en el seu temps com en la seva estructura interna; i, d'altra banda, l'intent de confrontar aquest pensament amb el nostre temps, per tal de determinar si els conceptes que posa en marxa encara són vàlids o ara estan obsolets. Aquest segon enfocament sovint pretén saber si les categories vàlides per al pensament modern encara ho són per a nosaltres o bé fins a quin punt cal modificar-les. | Paraules clau: bibliografia crítica, estudis hobbesians, (Thomas) Hobbes, filosofia moderna, filosofia política.

BULLETIN HOBBS XXXV

Abstract: In the academic year 2023-2024, research on Hobbes has been pursued through seminars, colloquia and publications, to which this Bulletin bears witness. Hobbes' thought has been approached in two ways: on the one hand, the traditional historiographical research aimed at gaining a better understanding of this thought both in its time and in its internal structure. On the other hand, the attempt to confront this thought with our own time in order to determine whether the concepts it brings into play are still valid or have become obsolete. The second approach usually aims to find out whether the categories that were valid for modern thought are still valid for us, or to what extent they need to be modified. | Keywords: critical bibliography, (Thomas) Hobbes, Hobbesian studies, modern philosophy, political philosophy.

I. LIMINAIRE

SÉMINAIRES ET COLLOQUES DU CENTRE THOMAS HOBBS (2023-2024)

Au cours de l'année 2023-2024, les recherches sur Hobbes se sont poursuivies à travers des séminaires, des colloques et des publications dont le présent Bulletin porte témoignage. Deux façons d'aborder la pensée de Hobbes ont été mis en œuvre, d'une part, la traditionnelle recherche historiographique visant à mieux connaître cette pensée à la fois en son temps et dans sa structure interne, d'autre part, la tentative de confronter cette pensée à notre époque pour déterminer si les concepts qu'elle met en place sont toujours valables ou sont désormais caducs. La deuxième approche vise souvent à savoir si les catégories valables pour la pensée moderne le sont toujours pour nous ou dans quelle mesure ces catégories doivent être modifiées.

Ce sont ces deux façons d'aborder la pensée du philosophe anglais qui seront mis en œuvre dans le prochain colloque Hobbes de l'Association internationale des amis de Hobbes (Hobbes Scholars International Association) qui aura lieu en 2025 et portera sur le thème de « La guerre et la paix selon Hobbes ». Ce colloque se tiendra très probablement à Rennes. La date et le lieu seront fixés définitivement dans quelques semaines et figureront sur le site de l'Association en français (<https://hobbescholars.wordpress.com>) et en anglais (<https://hobbescholarseng.wordpress.com>).

Yves Charles ZARKA

II. BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE INTERNATIONALE DES ETUDES HOBBSIENNES POUR LES ANNEES 2022-2023

1. ÉLÉMENTS POUR UNE RECHERCHE

1.1. *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, Andrés Di Leo Razuk (éd.), n° 42. Buenos Aires, 2022.

1.2. *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, Andrés Di Leo Razuk (éd.), n°43, « Actas del VIII Congreso Internacional Thomas Hobbes realizado en Buenos Aires en octubre de 2023 ». Buenos Aires, 2023.

1.3. LLOYD, Sean A. « Current Scholarship and Future Directions in Hobbes Studies ». *Hobbes Studies*, vol 36, n°2, pp. 213-220, 2023.

1.4. NOLL, Alfred. *Hobbes-Enzyklopädie. Abecedarium zum Werk von Thomas Hobbes*. Wien : Czernin, 2023.

1.5. SCHINO, Anna Lisa. « Hobbes nel Journal of the History of Philosophy: dalla politica alla religione ». *Noctua*, vol 10, n°2-3, pp. 593-618, 2023.

2. TEXTES ET TRADUCTIONS

2.1. HOBBS, Thomas. *Leviatano*, R. Bicicchi et R.M. Distefano (éds.). Santarcangelo di Romagna: Theoria, 2023.

2.2. HOBBS, Thomas. *Über das Leben und das Geschichtswerk von Thukydides*, Alfred J. Noll (éd. et trad.). Wien : Czernin, 2022.

2.3. HOBBS, Thomas. *Vita di Thomas Hobbes di Malmesbury. Le due autobiografie latine*, Luca Tenneriello (sous la direction de). Milano : Mimesis, 2022.

Le volume rassemble les deux autobiographies de ce grand philosophe anglais traduites pour la première fois du latin en italien (avec texte original en regard) par Luca Tenneriello, qui en a réalisé l'édition, avec précision et efficacité. Composées à un âge avancé, elles témoignent d'une vie exceptionnelle,

passée entre de longs séjours dans les demeures des accueillants comtes Cavendish du Devonshire intercalés de brèves périodes dans les cercles culturels de Paris du XVI^{ème} siècle (dont le cercle cartésien de Mersenne). Il s'agit de la célèbre *Vita carmine expressa*, une œuvre en vers composée entre 1672 et 1673, et de la moins connue *Thomae Hobbes Malmesburiensis Vita*, l'auto-biographie écrite en prose et composée dans une période allant, selon toute vraisemblance, de la fin des années 1650 à 1674, mais qui intègre certainement des manipulations posthumes. Dans la riche et utile *Note* introductive, Tenneriello reconstitue en détail les événements éditoriaux des deux ouvrages. La *Vita* en prose – dont la gestation semble avoir été fort tourmentée – fut rédigée par Hobbes à la troisième personne du fait qu'elle fut conçue, dans sa forme embryonnaire, pour servir de brève notice biographique à la monumentale *Historia, et antiquitates universitatis oxoniensis* (1674), éditée par Anthony Wood; cependant, l'ouvrage, comme mentionné ci-dessus, a subi par la suite des censures et des manipulations, jusqu'à en arriver à sa forme définitive, qui ne verra le jour qu'avec l'édition posthume de 1681. Le processus de rédaction de la *Vita carmine expressa* semble, par contre, avoir été bien plus « linéaire ». Le texte, composé « purement par plaisir personnel » (p. 97) et qui, du moins dans les intentions de son auteur, n'était pas destiné à la publication, fut néanmoins publié sans autorisation immédiatement après la mort de Hobbes, pour répondre au désir évident d'un retour commercial de la part de l'éditeur, car « à présent ils sont nombreux à apprécier tout ce qui possède ne serait-ce qu'un brin de la perspicacité intellectuelle de Hobbes » (p. 99). Les deux ouvrages, dans leur version définitive, furent publiés conjointement à Londres en 1681, soit deux ans après la mort de Hobbes, dans le volume *Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis Philosophi Vita* (maintenant rassemblé dans le premier volume des *Opera Latina*), avec une dédicace au comte de Devonshire, et tous deux précédés de préfaces *Au lecteur* éditées par Richard Blackburne, également traduites.

La *Vita* en prose se caractérise volontairement par un style qui relève de la chronique, anecdotique et par moments apologétique, visant à redonner de la crédibilité à l'image d'un philosophe (et de l'homme, avant même le philosophe) qui a fait notoirement l'objet de controverses acharnées. La *Vita carmine expressa* en revanche, représente un exercice de poésie que l'auteur, comme nous l'avons mentionné, n'avait pas l'intention de publier et qui, pour cette raison même, nous transmet une image de chaleur intimiste, entrelacée d'épisodes suggestifs (tels que le retour de son exil au cours d'une tempête de neige, les moments les plus graves de la maladie dont il croyait qu'elle le conduirait à une mort certaine mais dont il se rétablit, ainsi que bien d'autres) qui décrivent l'homme dans une perspective tout à fait privilégiée.

Pourtant, comme l’observe Tenneriello, les deux ouvrages peuvent aussi être considérés, à leur manière, comme des textes philosophiques. En fait, les *Vitae* représentent certainement des textes particuliers caractérisés, cependant, par une dimension philosophique qui se distingue des traits distinctifs relevant de la chronique pure et simple – ainsi que des aspirations littéraires équilibrées contenues, en particulier, dans la *Vita carmine expressa*. En fait, les deux ouvrages – au-delà des détails purement biographiques et des jolies tournures rhétoriques, certainement pleines de charme – apparaissent parsemés de remarques philosophiques qui constituent tout compte fait une *somme* de la pensée hobbesienne : à partir des grands thèmes anthropologiques et politiques (en particulier la peur dont Hobbes déclare notoirement être le « jumeau », la souveraineté, l’État, la guerre civile) et surtout des thèmes variés et controversés de la philosophie naturelle (optique, géométrie, algèbre – pour ne citer que quelques domaines) pour lesquels il rassembla un large groupe de détracteurs, jusqu’aux thèmes religieux, non moins exempts de critiques et d’accusations plus ou moins formelles. Il en ressort un portrait à certains égards inédit d’un grand classique de la modernité, qui dans son âge avancé voulut retracer les moments cruciaux de sa vie comme s’il voulait laisser un testament intellectuel. Comme le souligne Tenneriello, « le trait distinctif émotionnel » qui caractérise les autobiographies hobbesiennes « est la sérénité, ce sentiment de paix, acquis après de nombreux événements turbulents, qui permet finalement à un penseur âgé de revoir le passé à partir d’une perspective détachée, au terme d’une vie longue et singulière, et de faire le point sur les événements et les personnes qui ont servi de cadre à l’évolution de sa pensée » (p.15).

En plus de la remarquable *Note* introductive, un aperçu biographique détaillé, un ensemble de notes de référence commentant le texte et une bibliographie approfondie enrichissent cette édition et en font un outil valable récemment mis à la disposition de la communauté des lecteurs et des chercheurs de langue italienne.

Raffaella SANTI

2.4. HOBBS, Thomas. *Über Freiheit und Notwendigkeit. Die Kontroverse mit Bischof Bramhall*, Alfred J. Noll (éd. et trad.). Hamburg : Meiner, 2023.

2.5. HOBBS, Thomas. *Leviathan* [Extraits], pp. 122-125, in : Dietrich Schotte (éd.), *Grausamkeit. Philosophische Positionen von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt : wbg academic, 2023.

2.6. HOBBS, Thomas. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, Celi Hirata (trad). São Paulo : Editora da Unesp, 2022.

2.7. HÖFFE, Otfried (éd.). *Hobbes: die Hauptwerke. Ein Lesebuch*. Tübingen : Narr Francke Attempto, 2022

2.8. SCHMITT, Carl, BRAUN, Dietrich. *Erst der Leviathan ist der Ausdruck vollendeter Reformation. Briefwechsel Carl Schmitt – Dietrich Braun 1963 – 1966*. Martin Braun, Mathias Eichhorn, Reinhard Mehring (éds.). Berlin : Matthes & Seitz, 2022.

2.9. STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, Carlo Altini (éd.). Pisa : Edizioni ETS, 2022.

3. SOURCES. CONTEXTE HISTORIQUE ET DOCTRINAL

3.1. ABDALA, S. « Fin del mundo en Thomas Hobbes: contexto e influencia de su obra ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, nº42, pp. 5-29, 2022.

3.2. ADAMS, Marcus P. « Natural Philosophy, Abstraction, and Mathematics among Materialists: Thomas Hobbes and Margaret Cavendish on Light ». *Philosophies*, vol 7, nº2, 2022.

3.3. ARIEW, Roger. « The Intersections of Knowledge: Hobbes, Mersenne, Descartes ». *Hobbes Studies*, vol 36, nº2, pp. 197-212, 2023.

3.4. BALDIN, Gregorio. « A “Galilean Philosopher”? Thomas Hobbes between Aristotelianism and Galilean Science ». *Philosophies*, vol 7, nº5, 2023.

3.5. CERQUERA BONANNO, M. « Hobbes e a ciência do século XVII ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, nº 43, pp. 55-62, 2023.

3.6. DI LEO Razuk, Andrés. « Soluciones y problemas soberanos. Hobbes contra Belarmino ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, nº43, pp. 45-54, 2023.

3.7. DUECK, Evelyn. *Die „krumme Bahn der Sinnlichkeit“. Sehen und Wahrnehmen in Optik, Naturforschung und Ästhetik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Paderborn : Brill / Fink, 2022.

3.8. DUNCAN, Stewart. *Materialism from Hobbes to Locke*. Oxford : Oxford University Press, 2022.

3.9. EBERL, Oliver. *Naturzustand und Barbarei. Begründung und Kritik staatlicher Ordnung im Zeichen des Kolonialismus*. Hamburg : Hamburger Edition, 2023.

3.10. FISCHER, Peter. *Kosmos und Gesellschaft. Wissenssoziologische Untersuchungen zur Frühen Moderne*. Weilerswist : Velbrück Wissenschaft, 2023.

3.11. HORNOS, J.M. « Lógicas internas, legitimación y estructuras textuales en la Política y el Leviatán. Teoría política tardomedieval frente a la aparición del método científico y la razón moderna ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°42, pp. 47-88, 2022.

3.12. LISBOA, Wladimir Barreto, MACDONALD, Paulo Caruso Baptista. « Soberania e concepção do público no advento do Estado moderno: uma comparação entre os modelos de Jean Bodin e Thomas Hobbes ». *Dois-Pontos*, vol 20, n°3, pp. 9-24, 2023.

Le droit public contemporain est fondé sur le traitement impersonnel des citoyens par les autorités et les fonctionnaires, opérant dans un cadre juridique délimitant leur compétence et orientant leur action dans l'intérêt général. Lorsque la souveraineté est conçue à partir de l'institution de la propriété (*dominium*), la relation entre l'État et le citoyen tend à refléter la relation de maître à esclave, où les sujets sont soumis à la volonté privée du souverain. Une telle conception patrimoniale de l'État apparaît incompatible avec la nature du droit public moderne. Cet article met en lumière, à travers l'œuvre de Jean Bodin, le contraste entre, d'une part, le caractère public de l'exercice de la souveraineté dans les régimes légitimes et, d'autre part, la nature patrimoniale des régimes despotiques et tyranniques. Chez Thomas Hobbes, on observe une évolution d'une conception purement patrimoniale de la souveraineté, présente dans *Elements of Law* et *De Cive*, vers une distinction formelle entre la volonté privée et la volonté publique du souverain dans le *Léviathan*. Les auteurs de cet ar-

ticle concluent que tous deux, chacun à leur manière, fournissent un appareil conceptuel permettant de traiter les caractéristiques de l'État moderne mentionnées ci-dessus, dont l'impact se fait sentir dans la philosophie politique des siècles suivants.

Maria Clara FERNANDES SALES

3.13. MERGEL, Thomas. *Staat und Staatlichkeit in der europäischen Moderne*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2022.

3.14. ROULIN, Justine. *Autorité, sociabilité et passions : la philosophie de la famille de Thomas Hobbes à John Millar*. Basel : Schwabe, 2022.

3.15. WAAS, Lothar. « The 'Name' Leviathan – or the Shadow that fell on a Work. Hobbes and Bodin, the Bible and a Commentary or Two on Job ». *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol 108, n°2, pp. 191-208, 2022.

3.16. WEILER, Eva. *Der ursprüngliche Gemeinbesitz an der Erde. Zur normativen Begründung von Eigentumsrechten an natürlichen Ressourcen in der frühen Neuzeit und in der Gegenwart*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2023.

4. ETUDES GÉNÉRALES DU SYSTÈME

4.1. ABURTO DE RELLO, Hilda. « Hobbes y el Leviathan ». *Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales*, vol 18, n°70, 2022.

4.2. BRONDANI, Clóvis. « Filosofia Natural e Filosofia Política em Hobbes ». *Doispontos*, vol. 20, n°3, pp. 25-36, 2023.

4.3. CHOTAŠ, J. *Thomas Hobbes. Přirozený stav a autorita státu* [Thomas Hobbes : l'état de nature et l'autorité de l'État], pp. 233-262, in : R. Kučera, J. Chotaš (éds.), "Dějiny politického myšlení", vol III, n°1, *Politické myšlení raného novověku*. Praha: OIKOYMENH, 2022.

4.4.

L'article, « Thomas Hobbes : l'état de nature et l'autorité de l'État », a été publié en tant que partie de la monographie tchèque *La pensée politique de l'âge classique*, qui fait partie du projet de publication de multiples volumes intitulé « L'histoire de la pensée politique ». Ce projet scientifique, publié

par l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de La République tchèque, avec la collaboration de la maison d'édition OIKOYMENH, se présente comme un travail influent en philosophie politique tchèque. Grâce à sa perspective et sa qualité, il se place comme l'équivalent d'autres œuvres en anglais, en français ou en allemand, tout en fournissant aux chercheurs tchèques et slovaques une référence vitale pour les décennies suivantes. Aujourd'hui, les quatre premiers volumes ont été publiés, dont deux sont consacrés au Moyen Âge et à la Réforme, tandis que les deux autres sont réservés à la période moderne. L'auteur de cet article, Jiří Chotaš, est aussi l'éditeur de ces deux derniers volumes.

L'article qui fait l'objet de cette recension commence par un aperçu des influences biographiques de Thomas Hobbes, lesquelles ont formé ses perspectives philosophiques. Il retrace le parcours de Hobbes à partir des années de sa formation et de ses nombreux voyages en Europe – où il s'est engagé avec d'éminents chercheurs – jusqu'aux expériences cruciales de sa vie adulte en proie à d'importantes perturbations politiques. Ce récit fournit au lecteur un fondement lui permettant de comprendre les tendances philosophiques de Hobbes, ainsi que les raisons qui ont conduit à la transition de la pensée politique classique vers les théories politiques pionnières qui ont transcendé le paradigme contemporain de son temps.

L'article explore en profondeur la philosophie politique de Hobbes articulée dans le *Léviathan*, faisant parfois référence à ses autres œuvres. Un court chapitre à part est consacré à une interprétation de la page du titre de ce livre, qui est l'une des images les plus célèbres dans la philosophie politique. Il est suivi par une section traitant du recours méthodologique de Hobbes à l'introspection, et de ses approches analytiques versus synthétiques. De plus, l'article explore le point de vue matérialiste du philosophe anglais sur la nature humaine, sa théorie mécaniste de la sensation-perception, de l'imagination, ainsi que le rôle des « fantasmes ». La théorie de la parole de Hobbes, son épistémologie et sa théorie des passions, cruciales pour comprendre son cadre éthique et politique, sont aussi discutées.

Les théories de Hobbes sur l'état de nature, la loi naturelle, le droit naturel et le contrat social sont mises en avant d'une façon éminente. L'article explique en quoi ces idées représentent un éloignement des modèles sociétaux aristotéliens et féodaux, prônant une vision révolutionnaire de l'égalité humaine, et impliquant « la guerre de tous contre tous ». La loi et le droit naturels sont ainsi des prérequis pour la possibilité d'abandonner l'état de nature ; ici, l'auteur souligne encore une fois la différence entre la conception de Hobbes et celle, antérieure, de Thomas d'Aquin. Les interprétations les plus importantes

de la question controversée sur la nature de l'obligation de la loi naturelle – théologiques, rationalistes, séculières et utilitaires – sont incluses dans une discussion détaillée. Dans le cadre de l'interprétation du contrat social, l'auteur se concentre, d'abord, sur les théories-clés de l'autorisation et de la représentation, ainsi que sur les notions conjointes de la personne naturelle et de la personne artificielle. À partir de là, il montre comment Hobbes construit des entités collectives et leurs caractéristiques au sein de sa théorie individualiste, et explique les raisons de la création de l'État et de l'émergence de l'obligation politique dans la forme du contrat social.

Les sections suivantes analysent méticuleusement les droits et les devoirs du souverain, juxtaposés aux libertés et aux devoirs des sujets, recontextualisés au sein des réalités de l'époque, afin de clarifier les intentions et les motivations du philosophe. La discussion nuancée s'étend à l'interaction entre la religion et la politique dans la philosophie de Hobbes, mettant en évidence ses points de vue sur l'autorité ecclésiastique versus l'autorité séculière. Ici, l'auteur s'appuie sur le contraste hobbesien entre religion païenne et religion révélée, puis entre foi et confession. La tâche majeure de l'autorité ecclésiastique est d'enseigner, de guider le peuple vers la foi et la confiance dans la religion, ce qui implique non pas la coercition, mais seulement l'utilisation des arguments raisonnables. Le prêtre suprême et chef de l'Église est le souverain politique, et celui-ci nomme également tous les prêtres, ainsi que les autres magistrats et ministres. L'auteur récapitule également la polémique de Hobbes avec le Cardinal Bellarmin dans le contexte de cette discussion. Cet article se clôt sur une réflexion sur la réception des idées de Hobbes.

En résumé, l'article offre une analyse critique des œuvres de Hobbes, en particulier du *Léviathan*, et n'hésite pas à discuter des controverses et des critiques associées aux théories hobbesiennes. L'auteur s'appuie sur l'état actuel de la recherche et cite la littérature secondaire pertinente sans se positionner dans des interprétations extrêmes.

La présentation structurée de cet article, complétée par des sous-titres thématiques, rend accessibles les concepts philosophiques complexes à un large public, à partir des chercheurs académiques aux lecteurs amateurs. L'auteur guide le lecteur, depuis la vie de Hobbes, à travers son développement philosophique, ses concepts philosophiques majeurs, jusqu'à la section finale sur la réception critique de ses pensées, offrant une vision globale de Hobbes en tant qu'auteur enraciné dans son époque, et en tant que penseur révolutionnaire ayant influencé les générations suivantes.

Cet article illustre la pertinence de Hobbes dans la théorie politique contemporaine. Il permet aux lecteurs de saisir les liens entre les pensées hobbesiennes

et les débats contemporains sur le pouvoir de l'État, les droits individuels, et l'équilibre entre autorité et liberté dans les démocraties modernes. Ce faisant, non seulement il souligne la pertinence continue de la philosophie de Hobbes, mais il encourage aussi les lecteurs à penser son application dans les contextes modernes.

En définitive, le contenu de cet article aborde la difficile tâche d'expliquer clairement la théorie politique de Thomas Hobbes dans cet espace limité de moins de trente pages et ne peut qu'être recommandé aux lecteurs. À l'avenir, il serait bénéfique que les textes du projet, dans lequel l'article dont on fait la recension a été publié, soient traduits en anglais et deviennent disponibles pour un plus grand nombre de lecteurs.

Miroslav VACURA [Traduction : Liang PANG]

4.5. GAUTHIER, David. *Hobbes and Political Contractarianism*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

4.6. HAUS, Michael. *Kampf der Konfessionen und Bürgerkrieg: Hobbes und die kontraktualistische Begründung der Souveränität*, pp. 121-139, in : Michael Haus (éd.), « Grundlagen der Politischen Theorie. Ein Überblick ». Wiesbaden : Springer VS, 2023.

4.7. HOLDEN, Thomas. *Hobbes's Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

4.8. LUKAC DE STIER, M. « La construcción racional del Estado y el derecho público ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp. 7-16, 2023.

4.9. MATTOS, D. « Unidade e multiplicidade na constituição do corpo político em Thomas Hobbes: uma leitura do Elements of Law e do Leviathan ». *Argumentos, Revista de Filosofia*, vol 18, pp. 36-46, 2022.

4.10. MATTOS, D. *Escritos sobre Thomas Hobbes, Política, Ética e Natureza*. São Luís : EDUFMA, 2022.

Il s'agit d'une compilation de quatre articles de l'auteur qui entretiennent entre eux une relation qui permet d'aborder de manière pratique l'ensemble du système politique de Thomas Hobbes. Le premier chapitre est intitulé :

« Hobbes et le problème de la personnification dans la théorie de la représentation ». Le second : « Unité et multiplicité dans la constitution du corps politique chez Thomas Hobbes : Une lecture des *Elements Of Law* et du *Léviathan* ». Le titre du troisième chapitre est : « Démocratie et le corps politique chez Hobbes ». Le quatrième et dernier chapitre est intitulé « Hobbes et la question de la sécurité ». Chaque chapitre est à son tour subdivisé en plusieurs questions. Il s'agit d'une bonne introduction à la politique hobbesienne.

María LUKAC DE STIER

4.11. MÜLLER, Jörn. *Thomas Hobbes: Leviathan*, pp. 133-161, in : Martin Düchs, Sebastian Meisel, Sarah Weichlein (éds.), « Klassiker der Ethik. Studienbuch ». Baden-Baden : Alber, 2022.

4.12. TENNERIELLO, Luca. *Thomas Hobbes. La religione e la coscienza*. Pisa : ETS Edizioni, 2023.

Même au vu du débat scientifique le plus récent, la question religieuse chez Hobbes continue de toute évidence de représenter un sujet complexe qui mérite certainement un débat plus approfondi. Ce volume fournit une réponse exhaustive aux tendances actuelles au sein de la littérature hobbesienne tout en proposant une interprétation originale de la pensée de ce grand philosophe anglais. L'analyse que mène l'auteur part de l'étude des thèmes théologiques les plus importants que l'on retrouve dans la pensée hobbesienne. Les concepts traditionnels d'âme, de Dieu, du royaume à venir, de vie éternelle et de châtiement divin sont substantiellement réinterprétés par Hobbes selon la perspective matérialiste de sa pensée. Cette analyse sert ensuite à faire ressortir la vision qu'il élabore de la notion même de conscience, un concept de grande importance au sein de la tradition philosophique et théologique que l'auteur étudie aussi bien d'un point de vue cognitif que moral et religieux.

Le but expressément déclaré de l'ouvrage est « d'affiner la compréhension d'un auteur complexe, pour ne pas l'aplatir dans une vision monolithique » (p. 12). En ce sens, Tenneriello mène une analyse rigoureuse, de grande envergure théorique, bien qu'il ne cesse à aucun moment de rester attentif aux sources et au rapprochement de la vaste littérature à laquelle il en fait appel ; d'ailleurs, l'analyse de la catégorie morale de la conscience s'avère être un terrain particulièrement fertile pour développer une étude originale.

Le texte en question met l'accent sur l'importance du sujet moderne dans le contexte philosophique et politique de la modernité, soulignant le rôle central

de l'être humain, compte tenu de ses besoins, de ses passions et de sa quête d'espaces de liberté, qui, contrairement au modèle scolastique traditionnel, revendique de plus en plus le contrôle sur sa propre vie. Néanmoins, bien que la constitution de l'État hobbesien repose sur des fondements immanents, la religion occupe une place importante dans l'économie générale de cette pensée. Dieu, en particulier, y joue un rôle tout à fait particulier. Hobbes propose en effet sa propre vision du Dieu chrétien, essentiellement différente de celle de la tradition théologique où Dieu « finit par perdre sa centralité dans la fondation de la politique moderne, restant de plus en plus relégué aux espaces intérieurs de la foi » (p. 11). Hobbes critique donc la religion, notamment sous ses formes les plus extrémistes, mais en même temps il reconnaît aussi sa valeur dans le maintien de la paix et de la stabilité de l'État, pourvu qu'elle soit placée sous le contrôle du souverain. En fait, la religion, dans la mesure où elle est correctement comprise et gérée, peut contribuer à la prospérité de l'État, habité et composé de nombreuses personnes pour qui la foi reste une ligne directrice fondamentale sur laquelle orienter leur vie et leur conduite.

Le volume est divisé en quatre chapitres, chacun consacré à différentes dimensions de la pensée hobbesienne. Le premier explore la « théologie matérialiste » à travers laquelle Hobbes propose une relecture des piliers sur lesquels repose le christianisme, précisément dans une perspective matérialiste, visant essentiellement à affaiblir le rôle de la religion et à la replacer dans une position auxiliaire par rapport à la politique. Or, pour mener à bien une telle entreprise, Hobbes adopte une méthode combinant raison démonstrative et analyse exégétique de l'Écriture, celle-ci étant interprétée comme un document historique. Les deuxième et troisième chapitres explorent de manière encore plus approfondie le concept de conscience chez Hobbes. La conscience, qui est trop souvent laissée de côté par les études, est redécouverte, selon Tenneriello, comme un concept de grande portée qui inclut à la fois des aspects épistémologiques, moraux, politiques et religieux. Hobbes critique l'utilisation arbitraire des appels à la conscience privée dans les actions à caractère public et souligne l'importance de l'éducation pour prévenir la propagation d'opinions séditeuses.

Le quatrième chapitre propose une approche actualisante, qui constitue en fait le caractère typique de l'ensemble de l'ouvrage et, finalement, du style philosophique adopté par l'auteur, qui propose une manière d'appliquer les théories hobbesiennes sur la conscience à des thèmes propres à la réflexion éthique et politique contemporaine.

L'auteur analyse des sujets tels que les limites de la liberté d'expression, l'objection de conscience et la manipulation de la conscience pour des raisons

religieuses, mettant en évidence, selon une interprétation typiquement hobbesienne, l'importance d'équilibrer la liberté individuelle avec le bien-être de la collectivité, notamment en ce qui concerne l'entrée et la réglementation de l'élément religieux au sein de la société. En particulier, l'auteur met l'accent sur le fait que, puisque « la religion peut encore et toujours être un facteur déstabilisateur lorsque les principes religieux (étant, en tant que tels, partiels) entrent sur la scène publique avec la prétention d'être universellement valables pour tous ».

En règle générale, la recherche permet d'explorer, à travers la perspective hobbesienne, certaines des questions les plus actuelles, contribuant ainsi de manière significative à la compréhension de la pensée de Hobbes et de son importance dans le contexte contemporain.

La tentative théorique – équilibrée, scientifiquement rigoureuse et donc certainement réussie – faite par Tenneriello de rapprocher certains des piliers fondamentaux de la pensée hobbesienne de questions impliquant la réflexion éthique et politique contemporaine offre un point de vue intéressant et une approche qui peut certainement s'avérer fertile pour les études dans ce domaine.

Raffaella SANTI

4.13. WOOD, Sanford Wood. *Christian Politics and Civil Philosophy: An Interpretation of Hobbes's Leviathan*. Quincy, Illinois : Indies United Publishing House, LLC, 2022.

5. ETUDES PARTICULIÈRES DU SYSTÈME

5.1. ALTINI, Carlo. *La critica di Hobbes alla dottrina delle categorie di Aristotele*, pp. 91-101, in : F. Masi, R. Melisi, F. Seller (sous la direction de), « Tra "experientia" ed "experimentum". Medioevo e modernità a confronto ». Milano : Mimesis, 2022.

5.2. APELDOORN, Laurens van. « Hobbes on treason and fundamental law ». *Intellectual History Review*, vol 33, n°2, pp. 183-203, 2023.

5.3. BALDIN, Gregorio. « Secularisation of Political Theology and the Birth of Modern Political Thought: Paolo Sarpi Teaches Thomas Hobbes ». *Bruniana & Campanelliana*, vol 29, n°1, pp. 145-168, 2023.

5.4. BALDIN, Gregorio. *Beyond the name of God”: the infinite, the causa prima, or an “empty name”?* *The foundations of Hobbes’ philosophical atheism*, pp. 117-132, in : Gianluca Mori, Antony McKenna (sous la direction de), « Philosophie et scepticisme de Montaigne à Hume. Mélanges en l’honneur de Gianni Paganini ». Genève : Honoré Champion, 2023.

5.5. BARDIN, Andrea. « Liberty and representation in Hobbes: a materialist theory of conatus ». *History of European Ideas*, vol 48, n°6, pp. 698-712, 2022.

5.6. BEJAN, Teresa M. « Hobbes against hate speech ». *British Journal for the History of Philosophy*, vol 32, n°2, pp. 247-264, 2022.

5.7. BELLO HUTT, Donald. « Hobbes y la libertad política como no-arbitrariedad ». *Bajo Palabra*, II Époque, n°34, pp. 161-180, 2023.

5.8. BRONI DE ARAÚJO, L. « Qual o lugar da Democracia no pensamento hobbesiano? ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp.163-171, 2023.

5.9. BUHR, Lorina. *Hobbes’ Machtbegriff*, pp. 233-343, in : Lorina Buhr, « Macht und Bewegung. Zur Meta-Physik im sozialen und politischen Machtbegriff im Ausgang von Aristoteles’ dynamis ». Hamburg : Meiner, 2023.

5.10. BUSTAMANTE KUSCHEL, G. « Hobbes: retórica biológica y crítica de la sociedad ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp. 183-197, 2023.

5.11. CAMMISA, Giuseppe. *Animalità e umanità dell’uomo in Thomas Hobbes*, pp. 179-208, in : Francesco L. Gallo (sous la direction de), « La dualità della natura umana in età moderna. Montaigne, Descartes, Hobbes », Napoli : Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2022.

5.12. CAMPE, Rüdiger. *Institution und Affekte im Neostoizismus und bei Thomas Hobbes*, pp. 121-145, in : Kai Bremer, Andrea Grewe, Meike Rühl (éds), « Spielräume des Affektiven : konzeptionelle und exemplarische Studien zur frühneuzeitlichen Affektkultur ». Berlin : Metzler, 2023.

- 5.13. CASTELLANOS CORBERA, Roger, MONSERRAT-MOLAS, Josep. « *Potentia eximia & Excellentia facultatum*: the relation between liberty and power from the *Leviathan* to *De Homine* ». *British Journal for the History of Philosophy*, vol 32, n°1, pp. 65–78, 2023.
- 5.14. CASTELLANOS CORBERA, Roger. « Ley civil e inmortalidad artificial en Thomas Hobbes ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp. 17-24, 2023.
- 5.15. CISNEROS SOLARI, V. « Límites de la soberanía del Estado y el derecho de resistencia en la filosofía política de Hobbes ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°42, pp. 89-105, 2022.
- 5.16. COELHO, David Emanuel de Souza. « A Política do Materialismo em Thomas Hobbes ». *Revista De Filosofia Moderna E Contemporânea*, vol 2, n°2, pp. 199-222, 2022.
- 5.17. CROSATO, Carlo. « What About Natural Law in Hobbes? Dialogue Between the Natural Law and the Legal Positivist Hypothesis ». *Jus cogens*, vol 5, n°2-3, pp. 195-227, 2023.
- 5.18. CROSATO, Carlo. « What About Natural Law in Hobbes? Dialogue Between the Natural Law and the Legal Positivist Hypothesis ». *Jus Cogens*, vol 5, n°2-3, pp. 195-227, 2023.
- 5.19. DARAT GUERRA, Nicole. « Hobbes y la ficción de la obligación política ». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n°88, pp. 153-166, 2023.
- 5.20. DI LEO RAZUK, Andrés. « Hobbes humanista: apropiaciones de Tácito y Tucídides ». *DoisPontos*, vol 20, n° 3, pp. 134-149, 2023.
- 5.21. DJIKOLDIGA, Mbaidiguim. « A Representação Política em Thomas Hobbes ». *Revista De Filosofia Moderna e Contemporânea*, vol 10, n°1, pp. 239–253, 2022.
- 5.22. DJIKOLDIGA, Mbaidiguim. « Hobbes e a democracia moderna: regra da maioria e representação política ». *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, vol 40, n°1, pp. 98-114, 2022.

- 5.23. EVRIGENIS, Ioannis. « The Elements of Law and Hobbes's Purpose ». *Hobbes Studies*, vol 35, n°1, pp. 36-50, 2022.
- 5.24. EYTAN, Yuval. « Hobbes On Scientific Happiness ». *Philosophical Papers*, vol 52, n°1, pp. 1-32, 2023.
- 5.25. FARNESI CAMELLONE, Mauro. *Corpo politico e circoazione. Una lettura di Thomas Hobbes, Leviathan, XXIV*, pp. 159-174, in : G. Angelini, G. Bissiato, A. Capria et M. Farnesi Camellone (sous la direction de), « Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo », Padova : Padova University Press, 2022.
- 5.26. FARNESI CAMELLONE, Mauro. *La scoscienza di Thomas Hobbes. Martirio e verità nel Leviathan*, pp. 109-122, in : B.M. Esposito et R. Fulco Guido (sous la direction de). « Martirio e sovranità », Pisa : Edizioni ETS, 2022.
- 5.27. FOGEL, Shai. « Bramhall Versus Hobbes: The Rhetoric of Religion vs. the Rhetoric of Philosophy. In memory of Prof. Marcelo Dascal ». *Argumentation*, vol 36, n°4, pp. 481-491, 2022.
- 5.28. FOGEL, Shai. « Bramhall Versus Hobbes: The Rhetoric of Religion vs. the Rhetoric of Philosophy ». *Argumentation*, vol 36, n°4, pp. 481-491, 2022.
- 5.29. FRILLI, Guido. « Identity in Hobbes: Between Physics and Anthropology ». *Paradigmi*, vol 3, pp. 387-400, 2022.
- 5.30. FRILLI, Guido. *La critica della profezia nel Leviathan di Thomas Hobbes*, pp. 75-94, in : Guido Frilli, Michele Lodone (éds), « La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna ». Pisa : Edizioni ETS, 2022.
- 5.31. FUHR, Diana Paula. « Temporalidad e interacción en el *Leviatán* de Hobbes : estado de naturaleza y estado civil ». *Eikasía. Revista de filosofía*, n°106, pp. 233-258, 2022.
- 5.32. GALIMIDI, J. L. « Recelo y admisión del elemento democrático en el *Leviatán* de Hobbes ». *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía*, vol 11, n°1, pp. 89-102, 2022.

5.33. GALIMIDI, J. L. « El oxímoron como figura adecuada para la comprensión de la naturaleza de lo estatal en el *Leviatán* de Hobbes ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp.37-44, 2023.

5.34. GOMES, R.H. « Comentario sobre Representación, soberanía y gobierno en Thomas Hobbes: apuntes sobre el Estado y el gobierno en Hobbes, desde la relación naturaleza-artificio ». *Transformação*, vol 46, pp. 115-120, 2023.

5.35. GOMES, R.H. « Olhar o currículo, enxergar leis naturais: aproximações a partir do *Leviatã* ». *Dois pontos*, vol 20, n°3, pp. 84-97, 2023.

5.36. HAMEL, Marcio Renan. « Autoridade estatal e cidadania civil na Filosofia Política de Hobbes ». *Revista Intuitio*, vol 16, n°1, pp. 1-15, 2023.

5.37. HAMILTON, James J. *Hobbes's Creativity*. Cham : Palgrave Macmillan, 2023.

Dans son livre *La créativité de Hobbes (Hobbes's Creativity)*, James J. Hamilton fournit une nouvelle lecture de la philosophie de Thomas Hobbes, en mettant la créativité au cœur de sa discussion. Cet ouvrage est composé de sept chapitres, dont chacun comporte un thème hobbesien différent. Selon l'auteur, ce qui fait de Hobbes un grand philosophe est sa « virtuosité créative », grâce à laquelle il était capable d'examiner les choses sous des angles différents. Cependant, sa créativité a souvent été négligée, et cet ouvrage vise ainsi à souligner cet aspect (pp. vii, 1). Hamilton croit également que la compréhension de la créativité d'un philosophe est bénéfique pour saisir l'ensemble de ses pensées en la rendant plus simple et plus claire.

Selon Hamilton, Hobbes a indiqué que sa méthode était synthétique, car la créativité et les processus créatifs n'étaient pas étudiés à son époque (p. 216). Autrement dit, pour Hamilton, Hobbes aurait reconnu sa créativité si elle avait fait partie du jargon de son temps. L'auteur déclare que la créativité demande non seulement de l'originalité et de la valeur, mais aussi des formes de processus mentaux plus complexes, à savoir, « la cognition créative » et la « construction du sens » (p. 3). Afin de comprendre la créativité de Hobbes, Hamilton utilise la stratégie des « Quatre P », chacun représentant des aspects différents de celle-ci, à savoir : personne, processus, pression et produit (p.6). Ayant ce cadre à l'esprit, il commence par une biographie détaillée du philosophe, afin de voir comment la vie qu'il a vécue aurait pu influencer sa

créativité, et il la réexamine dans le contexte de la théorie du développement de Piaget (pp. 37-41). En somme, il explique que la créativité de Hobbes était formée par le hasard de ses rencontres. Il se demande aussi si Hobbes atteint de troubles mentaux, notamment en s'inspirant de l'idée selon laquelle il existe un lien entre créativité, en particulier celle en philosophie, et la personnalité schizoïde (p. 33). Même s'il s'agit d'une possibilité, il est rare de diagnostiquer quelqu'un décédé depuis plusieurs siècles. En outre, il n'est pas nécessaire de savoir si Hobbes présentait des troubles mentaux pour expliquer sa créativité.

Les deux premiers chapitres du livre comportent une méthode différente des autres, dans la mesure où, dans ces deux textes, Hamilton tente de trouver des traces de la créativité de Hobbes dans sa vie et son attitude envers les autres, ainsi que dans sa philosophie. Le reste est principalement axé sur des thèmes particuliers tirés du récit de Hobbes, accompagnés d'une comparaison avec des vues plus anciennes. Puis Hamilton déclare que ces vues antérieures avancées par Hobbes peuvent être considérées comme des preuves de sa créativité. Cette méthode est suivie tout au long du livre, excepté dans les deux premiers chapitres. Par exemple, dans le troisième, Hamilton considère l'approche hobbesienne du raisonnement comme un calcul, et examine en quoi elle ressemble aux visions de Petrus Ramus, étant peut-être dérivée de ces dernières (pp.73-74). Plus loin, le même chapitre s'achève sur la constatation selon laquelle l'idée de ratiocination de Hobbes était l'un des premiers modèles séculiers de raisonnement (p. 89). Dans un certain sens, Hamilton veut montrer la créativité de Hobbes par des exemples de la façon dont le philosophe aurait effectivement pu dériver ces idées d'autres, plutôt que de les créer.

L'un des points essentiels du livre est la discussion sur la moralité hobbesienne, dont les deux aspects (relativité et objectivité) sont examinés par Hamilton. Dans les cours éthiques, Hobbes est souvent considéré comme relativiste, car il déclare que le bien et le mal dépendent du jugement d'une personne (p. 103). Or, c'est seulement le cas dans l'état de nature, qui est hypothétique. Lorsqu'il existe un souverain, au contraire, un critère politique existe, et celui-ci propose des normes de sorte que les gens n'entrent pas en conflit sur ces questions (p. 106). Ainsi, nous pouvons dire que Hobbes n'est un relativiste moral que dans le monde hypothétique, alors que dans un État, il est un objectiviste moral. Dans le chapitre 4, l'auteur examine cette question en détail en comparant les points de vue de Hobbes avec ceux du scepticisme pyrrhonien, expliquant que c'est l'un des exemples les plus grands de sa créativité (p. 121). Il utilise le terme « *sepconic articulation* » à plusieurs reprises pour décrire la façon dont le philosophe regroupe les divers aspects des différents penseurs et

crée quelque chose de nouveau à partir de là (pp. 102, 116, 127, 135, 144). Il définit la « *sepconic articulation* » comme un acte créatif par la combinaison de deux matrices de pensée qui semblent, apparemment, sans rapport l'une avec l'autre en modifiant certains de leurs aspects, tout en protégeant leurs caractéristiques originales (p. 116).

Les chapitres 5 et 6 suivent le même modèle. Hamilton analyse les prédécesseurs de Hobbes sur ces thèmes (l'état de nature et la souveraineté populaire), et examine comment Hobbes les a développés.

Un autre point de vue intéressant de l'ouvrage est que Hamilton nomme « pensées adverses » les réponses de Hobbes aux critiques, qu'il tente de justifier en fournissant des causes ou des problèmes politiques avec le christianisme (p. 155). Cependant, je ne pense pas qu'il faille justifier ses propres réponses aux contre-attaques ou aux commentaires. De plus, appeler cela « pensées adverses » pourrait rendre la question philosophique superficielle. Car ce n'est pas une réaction malveillante de répondre aux attaques ou aux critiques, c'est plutôt un acte de philosophie et d'argumentation.

Dans l'ensemble, le livre de Hamilton est intéressant, en particulier les deux premiers chapitres sur le rapport entre la psychologie personnelle de Hobbes et sa philosophie. Dans les chapitres suivants, il est difficile de voir comment les arguments proposés sont liés à Hobbes en tant que « virtuose créatif », car ils demandent des explications sur les inspirations possibles du philosophe ou sur les racines de ses pensées. En ce sens, l'ouvrage serait profitable à celui qui veut voir qui a influencé Hobbes dans les différents thèmes comme les passions, l'état de nature ou la souveraineté.

Şebnem ERTAN PAŞAOĞLU [Traduction : Liang PANG]

5.38. HILLANI, Allan M. « Hobbes Among the Savages: Politics, War, and Enmity in the So-called State of Nature ». *Hobbes Studies*, vol 36, n°1, pp. 97-121, 2023.

5.39. HIRATA, C. « Power no Short Tract e a evolução do conceito físico de potência em Hobbes ». *Dois pontos*, vol 20, n°3, pp. 177-194, 2023.

5.40. HOLMAN, Christopher. *Hobbes and the Democratic Imaginary*. New York : SUNY Press, 2022.

5.41. HORNOS, J.M. « ¿Renunciar a la libertad? La construcción del orden civil en Johannes Althusius y Thomas Hobbes ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp. 85-93, 2023.

- 5.42. HOYE, Matthew. *Sovereignty as a Vocation in Hobbes's Leviathan*. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2023.
- 5.43. JOLLEY, Nicholas. « Hobbes and Religious Freedom ». *Roczniki Filozoficzne*, vol 70, n°4, pp. 193-211, 2022.
- 5.44. JONES, Ben, TIAN, Manshu. « Hobbes's Lesser Evil Argument for Political Authority ». *Hobbes Studies*, vol 35, n°2, pp. 115-134, 2022.
- 5.45. KÖNIG, Helmut. *Vertrag und Gedächtnis: Thomas Hobbes*, pp. 288-364, in : Helmut König, « Politik und Gedächtnis ». Weilerswist : Velbrück Wissenschaft, 2022.
- 5.46. KUBALA, Kajo. « Hobbes, ius gentium, and the corporation ». *History of European Ideas*, vol 49, n°6, pp. 942-958, 2023.
- 5.47. LEIVAS, C. « Fiat hominis artificialis, Hobbes ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp.25-36, 2023.
- 5.48. LEIVAS, C. « Hobbes sobre persona, razão e representação (Leviatã, 16) ». *Dois pontos*, vol 20, n°3, pp. 37-48, 2023.
- 5.49. LEON PÉREZ, Miguel. « Thomas Hobbes y la distinción entre propiedad estatal, individual y común ». *Isegoría*, n°66, 2022.
- 5.50. LIMONGI, Maria Isabel. « Hobbes y Locke sobre el derecho a castigar y la violencia del Estado ». *Bajo Palabra*, II Époque, n°29, pp. 19-36, 2022.
- 5.51. LLOYD, Sean A. « A Hobbesian Method for Establishing the Absurdity of Injustice Without Reliance on Hobbes's Temporal Arguments ». *Hobbes Studies*, vol 36, n°2, pp. 141-155, 2023.
- 5.52. LUKAC DE STIER, M. « Acerca de la inmortalidad del alma en Hobbes y sus proyecciones políticas ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°42, pp. 31-46, 2022.
- 5.53. LUKAC DE STIER, M. « Ius naturale y lex naturalis como nociones contrapuestas en la doctrina hobbesiana ». *Dois pontos*, vol 20, n°3, pp. 127-133, 2023.

5.54. MARTIN, Andrew J. *The Covenant with Moses and the Kingdom of God*. Leiden : Brill, 2023.

Alors qu'il y a eu des *études* sur la relation entre Thomas Hobbes à des sujets comme la métaphysique, l'algèbre et la géométrie, la philosophie de la science, la théorie du droit, la logique, la philosophie de la langue, la philosophie de l'histoire, l'économie, la pédagogie, la rhétorique et la théorie politique, il y a eu beaucoup moins d'*études* sur sa relation à l'herméneutique biblique, en anglais en tout cas. Ce fait est étrange, *étant donné* que les interprétations de la Bible sont si importantes pour lui. Donc, *The Covenant with Moses and the Kingdom of God* par Andrew J. Martin est une contribution précieuse à la littérature. Il reprend les textes, notamment les sermons et les pamphlets, d'un certain nombre de contributeurs importants aux débats du XVII^e siècle sur la théologie de l'alliance afin de situer le développement de la théorie de l'alliance de Hobbes dans son contexte historique.

Martin consacre tout le chapitre 2 à l'*évêque anglican Robert Sanderson* lequel soutient que la nécessité d'une alliance de grâce, d'*œuvres*, et de la loi afin d'obtenir le salut justifie « temporal jurisdiction over spiritual matters [une juridiction temporelle sur les questions spirituelles] » (p. 59). Dans le chapitre 3, Martin examine les débats des années 1640 sur la théologie de l'alliance, en particulier les positions de Samuel Bolton, John Ball, Anthony Burgess, et Edmund Calamy. Pour Bolton, il existe deux alliances absolues, l'une avec Noé et l'autre « to give faith and perserverance to the saved [pour donner la foi et la persévérance aux élus] » (c'est-à-dire les sauvés), et trois alliances conditionnelles : de nature, de grâce, et celle avec Moïse (p. 65). Ball fait également la distinction entre les alliances absolues et celles qui sont conditionnelles, mais affirme que l'alliance avec Moïse continue dans l'alliance de grâce afin de « justify the close relationship between church and commonwealth [justifier la relation étroite entre l'Église et l'État] » (p. 75). Pour Burgess, l'alliance avec Moïse est subordonnée mais elle et l'alliance avec Jésus sont une, ne se différenciant que par l'administration.

Le chapitre 4 examine ce débat des années 1650 à travers Thomas Blake, Samuel Rutherford, et Francis Roberts. Plus que les autres, Blake met l'accent sur la continuité entre les anciennes et les nouvelles alliances et souligne les avantages politiques de l'adhésion à la nouvelle. Par conséquent, des nations entières pourraient conclure cette alliance, car « visible covenant membership did not necessarily require inward real change [l'adhésion visible à l'alliance n'exigeait pas nécessairement un réel changement intérieur] » (p. 94). Pour Rutherford, l'ancienne et la nouvelle alliance de grâce sont inséparable des

questions politiques parce que toutes deux ont fait des promesses terrestres. Enfin, Roberts plaide pour une forte continuité de l'alliance avec Noé jusqu'à la nouvelle alliance avec Jésus. Ce qui est discontinu, c'est leur « application of the judicial aspects [application des aspects judiciaires] » (p. 110).

Martin place, dans le chapitre 5, *The Elements of Law* dans les débats des années 1640, et le *De Cive* et le *Léviathan* dans ceux des années 1650. Pour lui, *The Elements* présente « a purely horizontal covenant theology [une théologie d'alliance purement horizontale] » afin de pouvoir argumenter en faveur (1) de l'impossibilité d'une alliance immédiate avec Dieu, (2) de la non-transférabilité des alliances, et (3) de la nécessité que les promesses de l'alliance soient réalisables. Puisque dans *The Elements* il n'y a pas d'alliance entre le souverain et un individu, il n'y a pas continuité d'alliance. Conférer la souveraineté est transférer les droits de l'*état de nature*, ainsi « obedience to the human laws imposed by the sovereign was itself obedience to the law of nature, which was the same as the moral law taught by Jesus [l'obéissance aux lois humaines imposées par le souverain était en soi une obéissance à la loi de nature, qui était la même que la loi morale enseignée par Jésus] » (p. 132). Donc, le rejet par Hobbes de la théologie de l'alliance dans *The Elements* sert à accroître l'autorité temporelle.

Cependant, avec le *De Cive* et le *Léviathan*, selon Martin (chapitre 6), Hobbes utilise cette théologie. Dans le *De Cive*, il y a quatre alliances. La première était en Eden, qui était en concurrence avec « God's natural rule... by power [la règle naturelle de Dieu... par la puissance] » et a été annulée par l'alliance avec Abraham (p. 137). Cette deuxième alliance a donné à Abraham une autorité absolue pour interpréter les lois naturelles et elle a été renouvelée avec Moïse, c'est là une troisième alliance renouvelée dans l'alliance avec Jésus. Cette quatrième alliance ne signifie pas un royaume céleste, mais plutôt les conditions de « repentance and faith [repentance et de foi] » (p. 149). Ainsi, jusqu'au retour de Jésus, les questions spirituelles sont subordonnées aux questions temporelles. Le *Léviathan* élimine Eden de la liste des alliances et l'alliance originale devient désormais celle avec Noé. En addition, il y a une continuité entre cette alliance et celles avec Abraham et Moïse. Par conséquent, l'alliance avec Moïse est toujours en vigueur et, parce qu'elle a été fondée sur le consentement du peuple, elle établit un modèle d'autorité par consentement.

Martin expose ainsi clairement la manière dont Hobbes engage les débats au XVII^e siècle sur la théologie d'alliance et l'autorité politique. Cependant, ses orientations historiques font que sa lecture de Hobbes est souvent trop conventionnelle. Par exemple, il ne remarque pas la différence entre la représentation dans *The Elements* et *De Cive* et l'autorisation dans le *Léviathan*. La

représentation exige une personne préexistante à qui sont transférés les droits naturels, mais dans les chapitres 16 et 17 du *Léviathan* l'autorisation génère, comme la *fiat* divine, la vie artificielle de la souveraineté par une alliance entre les individus, et non par une alliance entre les individus et celui qui recevra leurs droits. Cette génération est-elle une génération d'un nouvel Adam, soumis uniquement au règne de Dieu par la puissance ? Ou, puisque nous devons attendre la seconde venue pour avoir un royaume céleste sur terre, le souverain est-il un faux Christ, peut-être même un Antichrist ? *Martin ne répond pas à de telles questions, ce qui est dommage. Néanmoins, il mérite d'être félicité pour l'important travail historique qu'il a accompli.*

James GRIFFITH

5.55. MATOS DA SILVA, Delmo Mattos. « Hobbes e a segurança ». *Dois-pontos*, vol 20, n°3, pp. 114-126, 2023.

5.56. MATTOS, D. « Hobbes e o problema da personificação na teoria da representação ». *Griot*, vol 22, pp. 33-45, 2022.

5.57. MATTOS, D. *O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes*. 3. éd. São Luís : EDUFMA, 2023.

Ce livre est basé sur la thèse de doctorat de l'auteur. Il analyse tout d'abord le concept de liberté en relation avec la nature et le principe de conservation du mouvement. Ensuite, il étudie la liberté naturelle en tant que phénomène de la nature humaine, tel que Hobbes conçoit l'« état de nature ». Il discute de la difficulté de maintenir cette liberté naturelle lorsque le pacte ou le contrat est conclu. Il soulève la difficulté de la souveraineté absolue comme impossibilité de conserver la liberté naturelle. Le droit et son respect l'amènent à s'interroger sur l'existence d'une « liberté possible ». La liberté civile apparaît comme une possibilité face au silence de la loi. Il termine son exposé en analysant le « droit de résistance » comme l'expression ultime de la liberté face au pouvoir de l'Etat. Il s'agit d'un exposé clair d'un sujet complexe chez Hobbes, puisque, comme l'explique Skinner, il y a une évolution dans le traitement de la liberté dans la trilogie politique de Hobbes.

María LUKAC DE STIER

5.58. MILLER, Jonah. « Hobbes on Public Ministers ». *Hobbes Studies*, vol 35, n°2, pp. 135-154, 2022.

- 5.59. MULIERI, Alessandro. « Imagining Leviathan: Hobbes's Aristotelian Notion of Fiction and the Problem of Representation ». *The European Legacy*, vol 27, n°5, pp. 456-473, 2022.
- 5.60. NAKAYAMA, P. « Sobre o conatus de Thomas Hobbes e as artes retóricas ». *Dois pontos*, vol 20, n° 3, pp. 150-160, 2023.
- 5.61. NYQUIST, Mary. « Hobbes Reenvisions Hebraic and Christian History ». *Hobbes Studies*, vol 35, n°1, pp. 67-89, 2022.
- 5.62. OLIVEIRA, Mariana Kuhn. « A Teoria dos Poderes de Hobbes no Leviatã: seu lugar no debate moderno e na filosofia política do autor ». *Dois pontos*, vol 20, n°3, pp. 195-217, 2023.
- 5.63. OLIVEIRA, Mariana Kuhn. « Hobbes on the power to punish ». *History of European Ideas*, vol 49, n°6, pp. 959-971, 2023.
- 5.64. OLIVEIRA, Mariana Kuhn. « The Governing of Opinions: Hobbes on How Civic Education and Censorship Impact Subjects' Deliberation ». *Disputatio*, vol 14, n°67, pp. 395-410.
- 5.65. PAVESI, Ermanno. *Thomas Hobbes: Theoretiker des Absolutismus*, pp.195-208, in : « *Der Mensch, fast wie ein Engel. Christliches Menschenbild und Naturalismus* ». Kissleg-Immenried : Christiana Verlag, 2023.
- 5.66. PÉCHARMAN, Martine. « Hobbes on the Cause of Action: How to Rethink Practical Reasoning ». *Hobbes Studies*, vol 36, n°2, pp. 125-140, 2023.
- 5.67. RAMELET, Laetitia. « Hobbes and the Indirect Workings of Political Consent ». *Hobbes Studies*, vol 35, n°2, pp. 155-175, 2022.
- 5.68. ROSALES, M. « Indignación de la multitud y pena de muerte ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp. 107-117, 2023.
- 5.69. Sabrovsky, E. « Hobbes: teología política y religión de los modernos ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp. 139-148, 2023.

5.70. SANTOS, Allan Gabriel Cardoso dos. « Thomas Hobbes' Invisible Things ». *Hobbes Studies*, vol 36, n°2, pp. 156-174, 2022.

5.71. SCHAEFER, Alexander, SOHN, Jin-Yeong. « Unravelling into war: trust and social preferences in Hobbes's state of nature ». *Economics and Philosophy*, vol 38, n°2, pp. 171-205, 2022.

5.72. SCHINO, Anna Lisa. « Unità politica e libertà individuale nella religione civile di Hobbes ». *Archivio di filosofia*, vol 91, n°1, pp. 209-220, 2023.

5.73. SCHOTTE, Dietrich. *Dissenting in thought, conforming in action? Liberty of conscience and tolerance in Hobbes*. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol 108, n°4, pp. 500-517, 2022.

5.74. SCHWARTZ, Avshalom M. « Leviathan Versus Beelzebub: Hobbes on the prophetic imagination ». *History of European Ideas*, vol 49, n°3, pp. 543-560, 2023.

5.75. SLOMP, Gabriela. *Hobbes Against Friendship. The Modern Marginalisation of an Ancient Political Concept*. Cham : Springer International Publishing, 2022.

5.76. SLOMP, Gabriella. *Hobbes Against Friendship*. Palgrave Macmillan Cham, 2022.

5.77. SOUZA SANTANA, L.F. « Mortalidade e Poder na exegese corpuscular do Leviatã ». *DoisPontos*, vol 20, n° 3, pp. 161-176, 2023.

5.78. SPOLAOR, Thomaz. « Lê-te a ti mesmo: Imaginação, razão e auto-conhecimento em Hobbes ». *DoisPontos*, vol 20, n°3, pp. 98-113, 2023.

5.79. TEIXEIRA FILHO, Francisco Luciano. « Representação, soberania e governo em Thomas Hobbes ». *Trans/Form/Ação*, vol 46, n°1, pp. 93-110, 2023.

5.80. TOTO, Francesco. « Hobbes e l'indignazione ». *La Cultura*, vol LXI, n1 2, pp. 213-236, 2023.

- 5.81. TOURNEUX, Odile. « L'institution imaginaire de la société chez Thomas Hobbes ». *Archives de philosophie*, vol 86, n°1, pp. 153-165, 2023.
- 5.82. TRÜSTEDT, Katrin. *Person als Stellvertreter: Hobbes' Leviathan*, pp. 108-118, in : Katrin Trüstedt, « Stellvertretung. Zur Szene der Person ». Göttingen : Konstanz University Press, 2022.
- 5.83. VOLPATO DUTRA, Delamar Jose. « Inveja em Hobbes: Leviatã como rei dos soberbos ». *DoisPontos*, vol 20, n°3, pp. 65-83, 2023.
- 5.84. XIA, Erfan. « 'The Greeks Call It Horne': Hobbes' anti-Aristotelian account of human action ». *History of European Ideas*, vol 49, n°8, pp. 1316-1331, 2023.
- 5.85. ZARKA, Yves Charles, PANG, Liang (éds.). *Hobbes : le pouvoir entre domination et résistance*. Paris : Vrin, 2022.

Si la notion de « pouvoir » constitue la pierre angulaire même de la pensée politique de Hobbes, elle revêt cependant des nuances complexes. Lorsque ce philosophe anglais utilise le terme de « pouvoir », il englobe toute une gamme de significations, incluant la force, la capacité instrumentale, le droit, etc. En réalité, même le mot anglais « power » lui-même correspond à deux termes latins : « *potestas* » et « *potentia* ». Comment alors devons-nous démêler les implications nuancées du concept de pouvoir chez Hobbes ? Telle est la question majeure abordée dans cette collection d'essais. Plus précisément, ce livre soutient que l'idée de pouvoir réside dans la compréhension de la tension entre domination et résistance, tension qui occupe une position cruciale au sein de cette notion.

En s'appuyant sur cette prémisse, cet ouvrage explore cette tension à travers neuf essais, que nous pourrions regrouper en trois catégories selon les thèmes abordés. La première section comprend deux articles, l'un de Xavier Gendre, l'autre de Yves Charles Zarka. Chacun des auteurs, à sa manière, examine les profondes révisions effectuées par Hobbes. Xavier Gendre s'attarde sur l'évolution de l'image idéale du prince (souverain) chez Hobbes, tandis que Y. C. Zarka se concentre sur la transformation du droit de résistance. La deuxième section, composée de trois essais, aborde directement la tension entre la domination et la résistance. James Griffith la met en lumière en se penchant sur le rôle politique de la mère chez Hobbes. De son côté, John Dunn souligne que c'est la capacité de jugement qui précipite les individus dans le dilemme entre

domination et résistance. Liang Pang, quant à lui, explore la problématique du droit de punir, terrain sur lequel la tension précitée se manifeste avec acuité. La troisième et dernière section, rassemblant les quatre essais conclusifs, dévoile les divers aspects et influences de cette tension. Francesca Pirola examine la corruption du peuple, envisagée comme l'une des causes possibles de la dissolution de l'État, dans le cadre de la guerre civile anglaise. Raffaella Santi s'intéresse au statut de la liberté au sein de cette tension à travers le scandale : Hobbes observe que la liberté des sujets à Constantinople est comparable à celle des citoyens à Lucques. Pour sa part, Maira Matthes réfléchit sur les justifications de la guerre préventive chez Hobbes. Pour conclure, Vincenzo Sorrentino propose une analyse de la critique foucauldienne de ce philosophe portant sur le statut et l'exercice du pouvoir.

Malheureusement, en raison des contraintes de longueur, nous ne pouvons présenter ici tous les articles. Nous allons donc faire l'impasse sur les aspects abordés dans la troisième partie sur la tension en question et nous concentrer principalement sur les trois articles de Y. C. Zarka, L. Pang et J. Dunn, qui illustrent sa richesse. Ces trois textes nous permettent d'entrevoir la complexité de la notion de pouvoir chez Hobbes, ainsi que ses grandes implications en philosophie politique. Il convient de noter que l'article de J. Dunn se trouve avant celui de L. Pang dans ce volume pour des considérations de cohérence thématique. Or, dans le but de garantir la logique narrative, nous sommes contraints de déroger à cet ordre.

Y. C. Zarka réalise une analyse remarquable de l'évolution du concept de droit de résistance. Sa clarté d'exposition offre une compréhension approfondie et accessible des idées d'Althusius, de Grotius et de Hobbes. Grâce à son analyse perspicace, les lecteurs appréhendent précisément le contexte évolutif du droit de résistance, leur permettant ainsi de saisir pleinement la portée et la pertinence contemporaine du débat qui l'entoure. Chez Althusius, ce droit est étroitement lié à la problématique traditionnelle de l'injustice et de l'illégitimité du pouvoir, et est perçu comme un remède contre la tyrannie, qu'elle soit injuste ou illégitime. Le peuple lui-même ne peut exercer directement ce droit, ce sont les éphores qui s'en chargent en son nom. Cette perspective traditionnelle subit des changements significatifs chez Grotius. Celui-ci considère la souveraineté comme un pouvoir civil « en dernier ressort et sans appel », suivant Bodin. Ainsi, une fois que le peuple a transféré tous ses droits au souverain, il ne peut plus le contester. Dans ce sens, Grotius semble nier le droit de résistance. Cependant, il le retrouve rapidement en apportant une distinction au concept de souveraineté. Selon lui, la souveraineté, tout comme le droit de propriété, peut être classée en trois types : plénière, d'usufruit et temporaire. Si le souverain dépasse injustement le champ de sa souveraineté ou l'acquiert

de manière illégitime, le peuple a le droit de lui résister. Grotius maintient donc un lien résiduel entre le droit de résistance et la problématique traditionnelle de l'injustice et de l'illégitimité. Ce n'est qu'avec Hobbes que ce lien est complètement rompu. Tout comme Grotius, celui-ci reprend la définition bodinienne de la souveraineté et nie le droit de résistance collectif du peuple. Néanmoins, contrairement à Grotius, il démantèle également la problématique traditionnelle du droit de résistance. Il souligne d'abord que la monarchie et la tyrannie ne sont que des expressions d'approbation ou de désapprobation du même gouvernement monarchique ; de ce fait, il n'y a pas de problème de légitimité. Ensuite, il soutient que le souverain n'agit pas injustement envers ses sujets mais seulement envers Dieu ; il n'y a donc pas non plus de problème d'injustice. Selon Hobbes, le droit de résistance est un droit naturel, une faculté absolument inaliénable, fondée sur le principe éthique de la conservation de soi-même. Tout individu peut légitimement résister au pouvoir politique lorsque sont mises en danger des valeurs essentielles à ses yeux. Telle est la nouvelle problématique du droit de résistance pour Hobbes.

L'article de L. Pang peut être considéré comme une extension de celui de Y. C. Zarka. À la fin de son texte, ce dernier souligne un problème significatif posé par le droit de résistance inaliénable : il est difficile d'établir la légitimité du droit de punir dans la théorie de Hobbes. L. Pang aborde également cette problématique. Il indique que le droit de punir est un élément fondamental de la souveraineté ; sans lui, celle-ci perd de sa substance. Tout comme la souveraineté, le droit de punir découle de la convention sociale, dont le but est la préservation de la vie des individus associés. Cependant, il implique d'infliger du mal aux individus, ce qui génère une contradiction. Ainsi, il est nécessaire de trouver une base juridique pour ce droit, sans quoi toute la théorie de Hobbes s'effondrerait. En analysant les concepts de souveraineté, de châtement, de droit de punir et de droit sur toute chose, L. Pang précise que cette base juridique réside exclusivement dans la pratique du pouvoir souverain. Lorsque l'exercice du droit de punir par le souverain vise à assurer la sécurité du peuple, et que des lois justes et une bonne administration sont établies à cet effet, tout en manifestant de la clémence dans le châtement, les conflits entre le souverain et les sujets diminuent, offrant ainsi une légitimation au droit de punir. Par conséquent, il est nécessaire de dispenser une éducation publique aux sujets et au souverain, favorisant un consentement tacite et une confiance mutuelle.

L'accent mis par L. Pang sur la confiance nous oriente vers l'article de J. Dunn. Depuis les années 1960, cet auteur se consacre avec rigueur à l'examen des thèmes du jugement politique et de la confiance. Il considère que l'impact durable de la théorie politique de Hobbes est révélé par sa reconnaissance du fait que le dilemme politique fondamental de l'humanité est enraciné dans les

fluctuations de notre jugement pratique. Cet article poursuit cette ligne de pensée. J. Dunn s'emploie à explorer le dilemme entre domination et résistance sous l'angle du jugement. D'un côté, la menace significative que se posent mutuellement les individus exige que tous cèdent leur capacité de juger au souverain en échange de leur sécurité. De l'autre, il apparaît inconcevable, pour eux, d'abandonner entièrement leur faculté de jugement sur les questions qui leur tiennent à cœur. Lorsqu'ils jugent que leur sécurité est menacée, ils exercent leur droit inaliénable à la résistance contre le souverain, voire à la rébellion. Ainsi, c'est précisément en raison de l'individualité et de la centrifugation de notre jugement pratique que nous sommes pris au piège du dilemme entre domination et résistance. Ce dilemme se manifeste dans l'attitude contradictoire de Hobbes vis-à-vis de la Grande Rébellion : bien qu'il soutienne clairement Charles Ier contre la rébellion du Parlement, il reconnaît également la liberté des rebelles à s'unir et à résister au souverain. Comment alors résoudre ce dilemme ? J. Dunn avance que la solution de dépolitisation proposée par Hobbes n'a pas encore abouti complètement, aucune réponse définitive, jusqu'à présent, n'ayant été trouvée. Nous restons donc dans une impasse.

En conclusion, cet ouvrage représente une contribution inestimable à l'étude de la philosophie politique, fournissant aux lecteurs une clé incontournable pour appréhender la complexité de la notion de pouvoir chez Hobbes. Le pouvoir occupe une place centrale dans notre vie quotidienne, et la conception hobbesienne du pouvoir exerce une influence profonde et durable sur la vie moderne. Ainsi, les lecteurs trouveront, dans cet ouvrage, une source d'inspiration pour réfléchir sur les mécanismes du pouvoir et la nature de notre société contemporaine. En d'autres termes, ce volume dépasse une simple analyse historique ou théorique. Il incite également à une réflexion approfondie sur les enjeux actuels de la gouvernance, de l'autorité et des droits individuels dans nos sociétés. En fin de compte, la richesse des perspectives présentées dans ce livre ne fait pas seulement avancer le champ de l'étude hobbesienne ; elle stimule également un dialogue vital avec les questions politiques, éthiques, et sociales qui continuent de modeler notre monde. Pour tout chercheur, étudiant ou lecteur intéressé par la philosophie politique, cet ouvrage constitue une ressource indispensable.

Canpu CHEN

5.86. ZÍKARI, Julián. « La vía antigua y la moderna para justificar lo peor. Los argumentos de Aristóteles y de Hobbes sobre la esclavitud ». *Pensamiento*, vol 79, n° 303, pp. 387-408, 2023.

6. RÉCEPTION ET INFLUENCE. EXTRAPOLATIONS

6.1. ALTINI, Carlo. *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*. Pisa : Edizioni ETS, 2022. Version augmentée du livre de 2004.

6.2. ALTINI, Carlo. *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*. Pisa : Edizioni ETS, 2023. Version augmentée du livre de 2012.

6.3. ALTINI, Carlo. *Thomas Hobbes*, pp. 183-192, in : M. Marianelli, L. Mauro, M. Moschini, G. D'Anna (sous la direction de), « Anima, corpo, relazioni. Storia della filosofia da una prospettiva antropologica ». Roma : Città Nuova Editrice, 2023.

6.4. ARANDA FRAGA, F. « Hobbes: de la injusticia natural al Estado de Derecho y la justicia política ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp. 149-161, 2023.

6.5. BALZI, C. « Escasez y subjetividad moderna: origen e ideología en Hobbes y Marcuse ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp. 173-182, 2023.

6.6. BAZZICALUPO, Laura. « Manierismo político : Hobbes e l'armonia dell'irregolare ». *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, numéro spécial, pp. 29-36, 2023.

6.7. BLAU, Adrian. « Thomas Hobbes in Racist Context ». *Hobbes Studies*, vol 36, n°1, pp. 9-27, 2023.

6.8. CARNICERO DE CASTRO, C. « Hobbes sensualista: uma leitura diderotiana da Natureza humana ». *Dois pontos*, vol 20, n° 3, pp. 218-228, 2023.

6.9. CASTELLANOS CORBERA, Roger, TORRES MORALES, Bernat: *Voegelin on Hobbes. The Idea of an Everlasting Constitution*, pp. 22-40, in : Giuliana Parotto (éd.) : « Democracy and representation : the meaning of Eric Voegelin's theory of representation / Demokratie und Repräsentation : zur Bedeutung der Repräsentationstheorie Eric Voegelins ». *Eric Voegelin Studies Yearbook 3*, Paderborn : Brill / Fink, 2023.

- 6.10. CASTELLANOS CORBERA, Roger. « Hobbes i Lenin : de la gènesi a l'extinció de l'estat ». *Convivium. Revista de filosofia*, nº36, pp. 31-51, 2023.
- 6.11. CROMARTIE, Alan « Hobbes, Constant, and Berlin on Liberty ». *History of European Ideas*, vol 48, nº3, pp. 214-228, 2022.
- 6.12. DYZENHAUS, David. *The Long Arc of Legality: Hobbes, Kelsen, Hart*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- 6.13. FINHOLT, Hege Cathrine. « International Human Rights Protections Find Support in Hobbes' Leviathan ». *Philosophies*, vol 7, nº3, 2022.
- 6.14. FOISNEAU, L. « Identidade pessoal e mortalidade humana: Hobbes, Locke, Leibniz ». *Dois pontos*, vol 20, nº 3, pp. 229-242, 2023.
- 6.15. FRILLI, Guido (sous la direction de). *Hobbes nel Novecento. Modernità, politica, filosofia*. Napoli : Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2022.
- 6.16. FUNK, Jana Katharina. *Hobbes' Metatheorie der negativen Freiheit*, pp. 51-63, in : « Liberalismus als politisches Ordnungssystem. Positive Freiheit und die Frage nach dem guten Leben ». Bielefeldt: transcript, 2023.
- 6.17. GRÖSCHNER, Rolf, MÖLKNER, Wolfgang. *Hobbes: 'Absolutistische' Herrschaft des Staates*“, pp. 77-86, in : Rolf Gröschner, Wolfgang Mülkner, « Ich weiß, dass ich nichts weiß“. Fatale Fehldeutungen philosophischer Klassiker ». Baden-Baden : Alber, 2023.
- 6.18. GWOZDZ, Patricia A. *Wer bin ich und wie viele: Hobbes' Masken der Macht*, pp. 509-516, in : Patricia Gwozdz, « Esse figura. Lektüren eines Konzepts in Konstellationen (100 v. Chr. – 1946) ». Berlin : de Gruyter, 2023.
- 6.19. HENGSTERMANN, Christian. *Die britische Aufklärung. Thomas Hobbes, John Locke und David Hume*, pp. 123-133, in : Martin Breul, Aaron Langenfeld (éds.) : « Der Glaube im Denken. Eine Philosophiegeschichte ». Freiburg / Basel / Wien : Herder, 2023.

- 6.20. KABALA, Boleslaw Z., COOK, Thomas. « Hobbes and Spinoza on Sovereign Education ». *Philosophies*, vol 7, n°1, 2022.
- 6.21. LONG, Elly. « Re-Creation and Preservation: Augustine and Hobbes on Pride and Fallen Politics ». *Journal of Religious Ethics*, vol 50, n°2, pp. 175-195, 2022.
- 6.22. MANZANERO FERNÁNDEZ, Delia. « La lucha por la supervivencia y la creación de un nuevo pacto social común : una prueba hobbesiana basada en el *case method* de L. Fuller ». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, n°52, pp. 61-81, 2023.
- 6.23. MARTENS, Stephanie B. « Civilization and Its Others: American Imaginaries, State of Nature, and Civility in Hobbes ». *Hobbes Studies*, vol 36, n°2, pp. 175-196, 2023.
- 6.24. MEHRING, Reinhard. « Beschleuniger wider Willen'? Carl Schmitts Hobbes im Spätwerk – eine entstehungsgeschichtliche Klärung nach neuen Quellen ». *Der Staat*, vol 61, n°3, pp. 461-484, 2022.
- 6.25. MESA, L. « El Estado cristiano de Hobbes desde la teoría weberiana del carisma ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp. 63-72, 2023.
- 6.26. MIZRAHI, E. « Solitaria, rica, tosca, bruta y breve. Thomas Hobbes y el narcotráfico ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, vol 43, pp. 129-137, 2023.
- 6.27. MOTUZAITE, Ieva. *Die vielen Gestalten des Thomas Hobbes in der Deutung von Carl Schmitt und Leo Strauss*. Berlin : Springer VS, 2022.
- 6.28. NEUBAUER, Sebastian. *Hobbes: Galileo Galilei der Wissenschaft von der Politik*, pp. 209-251, in : Sebastian Neubauer, « Louis Althusser und das politische Denken der Frühen Neuzeit : zwischen Marx und der post-marxistischen Theorie ». Baden-Baden: Nomos, 2023.
- 6.29. RABANAL, J. « Hacia un nuevo concepto de anarquía en Hobbes ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°43, pp. 95-105, 2023.

- 6.30. RAMÍREZ BELTRÁN, J.A. « Hoy en muchos lugares hay mujeres que tienen el poder supremo – Thomas Hobbes y las Amazonas ». *DoisPontos*, vol 20, nº3, pp. 243-258, 2023.
- 6.31. RODRÍGUEZ RIAL, Gabriela. « Libertad y política de los cuerpos en movimiento : Thomas Hobbes y el libertarismo contemporáneo ». *Bajo Palabra*, II Época, nº29, pp. 37-58, 2022.
- 6.32. ROSANOVICH, D. « Meditaciones behemóticas ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, nº43, pp. 73-83, 2023.
- 6.33. ROZEMBERG, A.D. « Entre multitudes y líderes: introducir la relación causada en Las multitudes argentinas de José Ramos Mejía a partir del horizonte hobbesiano ». *DoisPontos*, vol 20, nº3, pp. 49-64, 2023.
- 6.34. RICCI CERNADAS, Gonzalo, DE NICOLA, Juan Pablo. « Las corporaciones en la teoría política moderna: posiciones desde Hobbes hasta Hegel ». *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 26, nº2, pp. 129-140, 2023.
- 6.35. RUBITUSO, C. « El problema de la tutela desde Hobbes a Kant: la cuestión del consejo y la crítica de la filosofía ». *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, nº43, pp. 119-127, 2023.
- 6.36. SCHMATZ, Tad M. « The Located Subject of Thought : Hobbes, Descartes, More ». *Revue de métaphysique et de morale*, nº113, pp. 3-19, 2022.
- 6.37. SHELDON, Garrett Ward. *Thomas Hobbes: British Liberalism*, pp. 69-79, in : Garret Ward Sheldon, « The new history of political theory. Ancient Greece to the modern world ». Lausanne et Berlin : Peter Lang, 2023.
- 6.38. SHELL, Susan Meld. « Republicanizing Leviathan: Kant's Cosmopolitan Synthesis of Hobbes and Rousseau ». *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, vol 35, nº3, pp. 219-232, 2023.
- 6.39. SIMENDIC, Marko. « Cicero and Hobbes on the person of the state ». *Filozofija I Društvo*, vol 33, nº1, pp. 247-262, 2022.

- 6.40. SNEED, Mark R. *Taming the beast. A reception history of Behemoth and Leviathan*. Berlin : de Gruyter, 2022.
- 6.41. TAKEUTI, Adriana Mitiko do Nascimento. « Estado e educação em Hobbes e Rosanvallon: uma análise comparativa ». *Filosofia E Educação*, vol 14, nº1, pp. 96–118, 2022.
- 6.42. TOPETE, Iziah C. « Hobbes and Leibniz on the Nature and Grounds of Slavery ». *Hobbes Studies*, vol 36, nº1, pp. 51-73, 2023.
- 6.43. TURCZYNSKI, Roman Paul. *Thomas Hobbes – Die „civill society“ des Leviathans*, pp. 93-117, in : Romab Paul Turczynski, « Fundamente liberalen und republikanischen politischen Denkens. Subjektivistische und objektivistische Grundannahmen in Theorien der Civil Society », Baden-Baden: Olms, 2023.
- 6.44. ZUCCOLOTTO, Gustavo Ceneviva. « Uma defesa do método skinneriano contra a crítica de Matthew Kramer sobre o conceito de ‘Liberdade’ no pensamento de Thomas Hobbes ». *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, vol 40, nº1, pp. 115-125, 2022.

RESSENYES

REVIEWS

Andrew J. MARTIN

The Covenant with Moses and the Kingdom of God: Thomas Hobbes and the Theology of the Old Covenant in Early Modern England

Leiden / Boston: Brill, 2023

x + 223p., ISBN: 9789004431621

One of the hallmarks of Thomas Hobbes's genius is his ability to synthesize the terms of debate on a remarkably wide range of topics, reconceptualize them (some might say he warps them), and deploy them for his own purposes. This ability has been recognized and studied in many ways and from many angles, concerning seventeenth-century debates over metaphysics, algebra and geometry, the philosophy of science, legal theory, logic, the philosophy of language, the philosophy of history, economics, pedagogy, rhetoric, and performance studies, to say nothing of his contributions to political theory and philosophy. Until relatively recently, however, Hobbes's involvement in Biblical hermeneutics and the intense arguments in his time over covenant theology has remained less studied. Such a gap is of course odd, considering how central these debates were to the politics of seventeenth-century England and considering how seriously Hobbes himself took interpretations of the Bible.

Andrew J. Martin's book is, in that way, a welcome historical contribution to Hobbes studies. It examines the texts—sermons and pamphlets as well as books—from many major figures in this debate to show the development over the sixteenth and seventeenth centuries of the conceptual importance of covenants in English discourse and to lay out the links between and differences among them, and then takes up the development in Hobbes's own thoughts on the topic, from *The Elements of Law to De Cive* to *Leviathan*, as in conversation with those figures. Thus, although not divided in this way, *The Covenant with Moses and the Kingdom of God* can be taken as in split into two parts, along with an introduction that both explains the importance of the religious question of covenants, especially of how many there are in the Christian Bible, and, quite helpfully, an overview of the recent literature in English on this history generally and in terms of Hobbes more specifically. Chapters 2 through 4 then more precisely establish the historical context that chapters 5 and 6 use to take account of Hobbes's understanding of covenant theology and the conclusion brings both parts together in order to argue more directly for the importance of that theology in Hobbes's overall system.

Of that first part, chapter 2 focuses on the Anglican bishop, Robert Sanderson; chapter 3 devotes separate sections to Samuel Bolton (a clergyman and member of the Westminster Assembly, the council of divines and members of Parliament that met from 1643 to 1653 after the Bishop's Wars in 1639 and 1640 as an attempt to reorganize the Church of England and standardize several aspects of catechism), John Ball (a schoolmaster and divine), Anthony Burgess (a Nonconformist clergyman), and Edmund Calamy (an English Presbyterian divine); and chapter 4 does the same with regard to Thomas Blake (an English clergyman with Presbyterian sympathies), Samuel Rutherford (a Scottish Presbyterian pastor, theologian, and Commissioner to the Westminster Assembly), and Francis Roberts (a puritan Birmingham minister who conformed to the Church of England after the Restoration). One problem that can emerge for a novice to the debates outlined in these chapters is a periodic assumption on Martin's part that the reader is familiar with some of the technical vocabulary of Protestant theology, though that is to be expected given the series in which it appears, *Studies in the History of Christian Traditions*. At any rate, the problem is usually easily resolved with a little research and the footnotes are a rich resource for deeper study. For brevity's sake, I will here focus on the positions each of these thinkers take on the number and kinds of covenant there are.

In chapter 2, Martin argues that Sanderson, in the context of controversies during the 1620s and 1630s between strict Calvinist beliefs in predestination and Arminian positions moderating them, «relied upon a series of complex theological positions to minimize the distance between civil and ecclesiastical authority» (p. 22). This minimization leads to the claim that there are two covenants, «a covenant of grace» and «a covenant of works or a legal covenant» (p. 29). In Calvinism, the former is marked by the sacraments of baptism and the Last Supper. However, by the covenant of works Sanderson means both the universal forgiveness of sins offered on the condition of faith, «based *a priori* on obedience to the Law», and the actual forgiveness of sins by actually accepting Christianity, «based *a posteriori* upon belief in the Gospel» (p. 32). In this way, «personal transgression and not the sin of Adam was the source of guilt under the covenant of works», which is why it is also a covenant of law «made with each individual person» and so continues to stand at the same time that «the righteousness of Jesus was the source of...the new covenant of grace» (pp. 56 and 57). All these covenants being conditional for salvation, including obedience to the law, allowed Sanderson «not only to connect the conditions of temporal and eternal membership in the kingdom of God but also to legitimate temporal jurisdiction over spiritual matters» (p. 59).

Sanderson's work forms the backdrop, along with the Westminster Assembly, for understanding the debates in the 1640s and 1650s taken up in chapters 3 and 4, respectively. Developing from the Scottish theologian John Cameron's system, Bolton argues for two absolute covenants, one with Noah and the other «to give faith and perseverance to the elect» (i.e., the saved), and three conditional covenants: of nature, of grace, and «the subservient (old) covenant» (pp. 65 and 67). The old covenant is the one with Moses and, as subservient, is neither Sanderson's covenant of works nor a mixture of his covenants of works and grace. Its subservience also allows Bolton to differentiate «the religious authority of Moses and that of contemporary civil magistrates» (p. 69). Ball also distinguishes between absolute and conditional covenants but sees the covenant with Moses as continued in a covenant of grace «to justify the close relationship between church and commonwealth advocated by the supporters of a Presbyterian national church» (p. 75). More radically than Ball, Burgess claims that «the two covenants were in fact one covenant and the differences were merely of administration», even if the covenant with Moses was subservient insofar as it was one of works (p. 82). Calamy, however, identifies a

covenant of works originating in Eden, and so both universal and «entered into by nature», and a covenant of grace, conditional on faith, as «eternal... between God the Father and Christ for the benefit of Adam's postlapsarian posterity» (p. 84). Meanwhile, he takes the Mosaic covenant as «a 'rule of righteousness' for those already in covenant», allowing him to claim that «there was no one-to-one relationship between a particular understanding of the covenant with Moses and a corresponding understanding of the relationship between church and state» (pp. 86 and 87).

In the 1650s, Blake both «stressed continuity between the old and new covenants more than any of his Presbyterian predecessors had», with Jesus mediating both of them and the old being not subservient, and he «placed more emphasis on the temporal and political benefits of new covenant membership» because doing so made it possible «for whole nations to have the capacity to enter into it» insofar as «visible covenant membership did not necessarily require inward real change» (pp. 93 and 94). For Rutherford, the covenant of grace could not be separated from practical and political concerns. Instead, the covenant with Abraham involved «a promise of blessing in the earthly land of Canaan» and the new covenant made a similar earthly promise to believers—individuals, families, societies, and nations alike—in their own lands (p. 98). Roberts, who refers to the covenant of grace as a covenant of faith, «identified the covenant of works with the covenant with Adam before the fall and the covenant of grace/faith with all subsequent covenants», allowing him to argue for strong continuity from the covenant with Noah through all others (p. 100). On this view, the importance of the Mosaic covenant is that it required «either perfect and personal obedience or perfect believing», opening up «a distinction between temporal and eternal matters» and so between «temporal calling... and spiritual calling or election to salvation» (pp. 107-108). These distinctions allowed him to argue both for continuity between the Mosaic and new covenants as administrations of the covenant of faith and for «discontinuity in the application of the judicial aspects of the old covenant to contemporary civil governments under the new covenant» (p. 110).

With even a cursory awareness of Hobbes's covenantal claims, one can see how he is informed by and contributes to these debates. Martin reads *The Elements of Law* as part of the conversation in the 1640s exemplified in Bolton, Ball, Burgess, and Calamy, and associates *De Cive* and *Leviathan* with that in the 1650s as found in Blake, Rutherford, and Roberts. To that end, he sees Hobbes's claims in *The Elements*, which «articulate a purely

horizontal covenant theology», as allowing him to do three things (p. 134). First, the impossibility of immediately covenanting with God, beyond a divine declaration of who will accept it, set up later developments in his theory of representation. Second, the non-transferability of covenants allowed him to «undermine those who sought to defend the regicide of Charles I on the basis of the Solemn League and Covenant» between Scottish Presbyterians and English Parliamentarians in 1643 (p. 120). Third, the necessity of the performability of covenantal promises allowed Hobbes to both «argue that conditions must be obeyed, and...reject the idea of an ongoing covenant of works grounded in the natural order» (p. 120). Because in *The Elements* there is no covenant between a sovereign and an individual, and instead individuals confer sovereignty on someone, there is no covenantal continuity. Rather, «each subsequent covenant superseded the terms of the former», hence rejecting covenant theology insofar as dependent on covenantal continuity (p. 122). Remembering the non-immediacy of covenants with God, «there was no covenant between the people and the sovereign by which the people could claim the violation of a condition, whether with God and mediated by the king or with the king directly», even while the king can require obedience from the people on the ground that covenants are between individuals to confer sovereignty (p. 129). This conferral involves a transference of rights in the pre-covenantal state of nature such that anyone can fulfill «the terms of the original covenant after the fall» insofar as «obedience to the human laws imposed by the sovereign was itself obedience to the law of nature, which was the same as the moral law taught by Jesus» (pp. 131 and 132). Hence, the only question of faith is whether one accepts Jesus as the Messiah and, «So long as the sovereign did not require subjects to renounce Jesus..., subjects were bound by the moral law and the law of nature to obey all dictates of human law» (p. 132). In this way, for Martin, Hobbes's rejection of covenant theology serves the purpose of increasing temporal sovereign authority.

With *De Cive*, Hobbes does not simply reject this theology, but rather uses it, a shift that necessitates further development in *Leviathan*. This utilization reveals itself in the number of and relationships between different covenants. In *De Cive*, there are four covenants. The original was in Eden, but was concurrent with «God's natural rule over Adam and Eve by power» (p. 137). This covenant is voided by the «'old covenant'» with Abraham and «renewed» in the Ten Commandments, which does not thereby supersede the divine natural rule by power but does establish «God's kingdom on

earth» (p. 137). Voiding the original covenant by the old means a distinction between «the natural law known by right reason and the arbitrary commands given to Adam and Eve, including the command not to eat from the fruit of the tree» (p. 145). Since God only gave one arbitrary rule to Abraham (circumcision), the latter's authority via the old covenant «to interpret the natural laws and the form of the covenant was absolute», so there was no sin in obeying him absolutely and ecclesiastical and temporal authority were unified in him (p. 145). Renewing the old covenant with Moses added the revelation that Israel was to be a kingdom of priests, truly establishing the kingdom of God «through the explicit consent of each person», hence all the changeable «judicial and ceremonial laws» in Exodus 21-23 (p. 146). The Mosaic covenant's renewal of the Abrahamic is itself renewed in the «'new covenant'» with Jesus, who acts as a mediator like Moses (p. 137). This renewal still does not involve a heavenly kingdom, which awaits the Second Coming, when Jesus will «rule in power» (p. 148). The renewal is instead that of the temporal kingdom insofar as «Christ did not come to give laws, but rather to point his people to repentance and faith, the conditions of the kingdom of heaven» (p. 149). For this reason, baptism replaces circumcision only as a sign of this new covenant renewing a kingdom of faith, thereby subordinating spiritual matters to temporal power insofar as physically gathering members of the church must involve temporal issues «and therefore belonged to 'civill Right'» (pp. 151-152). Thus, until Jesus returns, salvation requires both faith in him as the Messiah and obedience to temporal authority.

Leviathan eliminates Eden from the list of covenants and «grounded the rule of God solely on the basis of his command» (p. 156). The original covenant thus becomes the one with Noah, but now it establishes the kingdom of God that was formally instituted with «Abraham provisionally and Moses properly», thus establishing continuity in a series of old covenants that can be identified as discontinuous in their practices and, thereby, in the «inference of 'certain Rules'» (pp. 156 and 157). Such discontinuities in inference being an indication that «even the practices of God's people in biblical history should not function as authoritative models», for Martin they indicate that «the proper foundation of sovereign authority» in *Leviathan* is the inferences, allowing Hobbes to argue against the patriarchal right to rule by inheritance from Adam and Eve, à la Sir Robert Filmer (pp. 157 and 158). The simultaneous continuity and discontinuity in the series of old covenants then make it possible for Hobbes to claim that the properly

founded old covenant remains in force because «the new covenant would not be experienced in the present temporal age», but only with the Second Coming (p. 160). Because the proper institution of that old covenant was grounded on the consent of the people, it establishes a pattern in which «the sovereign was formed by the willing consent of the people to transfer their individual right of judgment to the will of the sovereign» (p. 165).

Martin concludes that the explosion of covenantal theories in the 1640s and 1650s «left the door wide open for Thomas Hobbes to assume the... mantle of Robert Sanderson» and suggests several points for further study into the relations between covenant theology and seventeenth-century political as well as religious polemics, social contract theory, and contemporary theological debates about ecclesiastical vs. temporal authority (p. 171). Presumably because of his historical focus, Martin does not make significant claims about that explosion of theories as concerns Hobbes's system beyond the mantle-claiming and drawing attention to the explosion's clear influence on that system as it developed. This lack is a shame because there are several moments that warrant closer attention, both in terms of opening up possible new interpretations of Hobbes's work and in terms of problematic claims Martin makes about it.

First, let me address a concern with the Mosaic covenant. There are three moments in Exodus when the people accept God's rule: when Moses tells the elders that God has they will be the chosen people, when he tells the people as a whole the Ten Commandments as well as the judicial and ceremonial laws, and when he reads the covenant to the people after having written it early the next morning (Exodus 19:8, 24:3, and 24:7). In all three cases, the people or elders seem to speak collectively (*yah-daub, kohl*, and *ve-yah-meh-roo*, respectively). Such collective speech stands in contrast to claims in *The Elements*, *De Cive*, and *Leviathan* that covenants are made individually. Indeed, it stands in contrast to Hobbes's claims in chapter 20 of *The Elements*, chapter 14 of *De Cive*, and chapter 16 of *Leviathan* that a multitude cannot speak as one and, in chapter 16 of *Leviathan*, that the covenanting moment makes them one. How can the elders and the people speak in this way to Moses as God's intermediary, then? Hobbes does not say, nor does Martin. The closest the former comes to taking up this question is in chapter 16 of *De Cive* and chapter 40 of *Leviathan*, but in neither does he note even his own use of the first-person plural. Perhaps, if we follow the numeration of covenants in *De Cive*, the fact that Moses is renewing the Abrahamic covenant means that the people are already no

longer a multitude. Or, if we follow that in *Leviathan*, perhaps the provisional institution of the kingdom of God via Abraham achieved the same.

Another issue with the reading of Hobbes is more problematic. Put simply, Martin is insufficiently sensitive to the difference between representation in *The Elements* and *De Cive* as opposed to authorization in *Leviathan*. For him, *De Cive* opens up «the possibility of human covenants with God made through a representative», representation thus making possible something outright denied in *The Elements* despite its appeal to the conferral of sovereignty (p. 139). Yet, even conferral indicates the difference between representation and authorization. In *The Elements* and in *De Cive*, the person on whom sovereignty is conferred in order to represent the multitude as a people exists at the moment of conferral, but in *Leviathan* the dynamics of authorization mean that this person, even though they obviously exist at that moment, does not exist qua sovereign. Chapters 16 and 17 of *Leviathan* are clear on this point, most especially in articulating the terms of the covenant, which are said among the covenanters and not between the people and the pre-existing person who will be authorized as sovereign. In *Leviathan*, then, the sovereign qua sovereign is authored into existence, is generated by the authorization that transfers people's natural rights. Martin seems to acknowledge this distinction in saying that «the sovereign was formed by the willing consent of the people», but he does not track out its possible consequences for *Leviathan*. For instance, this authorization is the imitation of the divine *fiat* as discussed in The Introduction, the generation of the artificial life of the commonwealth. Insofar as that is the case, and insofar as the new covenant will not come into force until the Second Coming, as Martin rightly points out, to what extent can we take the generation of sovereignty as forming a new Adam, one subject only to God's rule by natural power, and so, in that way, another appearance of the Messianic? Further, precisely insofar as we must wait until the official Second Coming for a heavenly kingdom on this earth, could we thus understand the sovereign as a false Christ, perhaps even an Antichrist? If the answer to either of these questions is affirmative, could that impact our understanding of the reactions to *Leviathan* by covenant theologians at the time?

Perhaps these issues are unfair, in that Martin's focus is on establishing the historical importance of covenant-theological debates in seventeenth-century England for Hobbes's intellectual development. For that historical work, Martin is to be commended, as *The Covenant with Moses and the Kingdom of God* is an excellent resource for considering that con-

text. Nonetheless, the historical focus seems to have resulted in a sometimes overly standard reading of Hobbes rather than in a rethinking of his covenantal arguments. It would have been interesting if Martin took up issues such as those mentioned above in the context of the covenant theologies at hand as well as within Hobbes's developing systems.

James GRIFFITH
Middle East Technical University
james@metu.edu.tr | DOI: <https://dx.doi.org/10.1344/conv47885>

VOLTAIRE

Contes filosòfics

Pròleg, introducció i traducció de Joan-Lluís Lluís

Barcelona: Alpha, 2022 (Bernat Metge Universal)

817p., ISBN: 9788498593952

Atenent la preceptiva literària, es pot dir que tots aquests *contes filosòfics* són realment contes? Novel·les curtes i epistolars, contes llargs i curts, discursos, cartes, diàlegs... Hi trobem, en aquest volum, vint-i-sis narracions, algunes de les quals pensades per a ser llegides en veu alta. Per a Joan-Lluís Lluís, presentar-los tenint present l'ordre cronològic de redacció «deixa entreveure amb més nitidesa l'evolució no només estilística, sinó, sobretot ideològica i moral, de Voltaire». Aquesta edició s'ha basat en la de 1966, a cura de René Pommeau, i en la de 1979, revisada el 2001, a cura de Frédéric Deloffre, Jacqueline Hellegouare'h i Jacques van den Heuvel. És una traducció íntegra que inclou les notes a peu de pàgina redactades per Voltaire.

Els protagonistes d'alguns dels contes són viatgers. A *Micromegas*, Voltaire relata el viatge interplanetari de dos extraterrestres: Micromegas (Petitgran), de Sírius, i l'homenet de Saturn, que, en alguns moments, recorden el Quixot i Sancho Panza. Sosté Lluís que el saturnià, «ple de bona voluntat però una mica maldestre i sempre prou reflexiu, és el comparsa necessari per fer fluir el protagonista principal del conte, però, justament perquè és més fal·lible, potser és més interessant»; i el compara amb el capità Haddock o amb Obèlix, imperfectes, però més entranyables que el

Tintín o l'Astèrix que es poden identificar amb l'íntegre, assenyat, racional, honrat, curiós diligent, però també una mica avorrit Micromegas. La pretensió de Voltaire és, com molt bé assenyala Lluís, «relativitzar l'ambició de grandesa de l'ésser humà en general i dels que formen part de les diferents elits socials en particular». L'escriptor francès ens vol demostrar que som grans i petits alhora, ja que l'univers conté mons més grans i més petits que el nostre, i que hi pot haver una proporcionalitat directa entre la mesura i la quantitat: al petit globus de Saturn, amb un anell i cinc llunes, els seus habitants disposen només de setanta-dos sentits, mentre que a Sírius, es disposa de gairebé mil sentits. «He viatjat una mica —diu Micromegas al saturnià—; he vist mortals molt per sota de nosaltres, n'he vist de molt superiors, però no n'he vist cap que no tingui més desigs que necessitats veritables, i més necessitats que satisfaccions. Algun dia potser trobaré el país on no hi falta res, però ara per ara ningú no me n'ha sabut donar cap indici». En el capítol final, el protagonista demana a una colla de filòsofs de tendències diferents, bons coneixedors del que és fora d'ells, que els digui el que ell creu que coneixen encara millor: què és la nostra ànima i com es formen les idees. Micromegas escoltarà les opinions d'un aristotèlic, d'un cartesià, d'un seguidor de Malebranche, d'un leibnizià, d'un defensor de Locke i d'un tomista. Aquí, com posteriorment es podrà comprovar en el conte curt *Aventura de la memòria*, Voltaire no amaga la seva simpatia per l'empirista anglès: «L'animal de Sírius va somriure: no trobava que aquell fos el menys assenyat; i el nan de Saturn hauria abraçat el seguidor de Locke si no fos per la seva desproporció extrema». L'orgull amb què aquests éssers infinitament petits exposen les seves idees va ofendre Micromegas, qui «va prometre que els faria un bell llibre de filosofia, escrit amb lletra molt petita per al seu ús, i que, en aquell llibre, veurien de què va tot plegat. Efectivament, va donar-los aquell volum abans de marxar: el van dur a París a l'Acadèmia de Ciències, però quan el secretari va haver-lo obert no va veure res sinó un llibre tot en blanc».

El seu escepticisme, palès ja en una narració anterior (*Mèmmon o el seny humà*), el va dur a escriure *Història dels viatges de Scarmentado*. Matisa Lluís: «Si aquest conte és escèptic és pels destrets concrets amb els quals topa el protagonista, provocats pel fanatisme, la hipocresia, la irracionalitat i, sobretot, l'arbitrarietat del poder absolut». Al contrari del viatge fantàstic de Micromegas, el del desgraciat cretenc Scarmentado, és un recorregut geogràfic en què repassa fets culturals i històrics significatius dels diversos llocs que visita en els continents europeu, asiàtic i africà, no

silenciant la seva crítica, com quan parla de la inquisició a Espanya o l'esclavatge a Àfrica. Al final, Scarmentado decideix no veure res més que la seva llar, es casa a la seva terra, esdevé un cornut i s'adona que és «l'estat més suau de la vida».

Càndid o l'optimisme és la novel·la de Voltaire més famosa. Indica Lluís que «de fet, podria ser tan sols una mena de novel·la picaresca que encadena peripècies, amb un toc de comèdia picant lleument grotesca i algun homenatge a Rabelais, si les desgràcies no servissin a Voltaire per parlar del món tal com disfunciona. I, és clar, per ridiculitzar Leibniz i el seu pretès optimisme filosòfic». Pel que se sap, en part, va escriure aquesta obra a causa de la frustració que va sentir en la relectura de la *Història dels viatges de Scarmentado*. Quatre són els grans mals que troba Càndid en els seus viatges: la guerra, el terratrèmol, la inquisició i l'esclavatge. Dos esdeveniments: el terratrèmol de Lisboa, de 1755, i l'inici de la Guerra dels Set Anys a Europa el 1756, van provocar que Voltaire es plantegés qüestions morals i teològiques que acaben desembocant en l'escepticisme. Gairebé al final de la narració, el turc diu a Càndid que «el treball allunya de nosaltres tres grans mals: el tedi, el vici i la necessitat». Tot i que l'escriptor il·lustrat és crític amb la filosofia de Leibniz, deixarà que el doctor Pangloss expliqui l'aventura de Càndid segons les seves tesis: «Tots els esdeveniments s'encadenen en el millor dels mons possible: perquè, al capdavall, si no us haguessin foragitat d'un gran castell a puntades de peu al darrere per l'amor de la senyoreta Cunegunda, si la Inquisició no us hagués detingut, si no haguéssiu travessat Amèrica a peu, si no haguéssiu perdut totes les ovelles del bon país d'Eldorado, no seríeu aquí menjant poncems confitats i festucs».

Assenyala Lluís que, al segle XVIII, després de *Càndid*, *L'ingenu* va ser, probablement, l'èxit més gran del Voltaire contista. Ambdós protagonistes, un alemany i l'altre huron, són càndids, ingenus, honrats, lleials, valents i intel·ligents. *L'Ingenu* viu en un moment fosc del regnat de Lluís XIV, poc després de la revocació de l'edicte de Nantes. Originari del Canadà, l'huron es bateja, s'enamora, rebutja els anglesos, va a la cort, es relaciona amb uns hugonots i amb un jansenista, opina sobre la cultura del moment i progressa ràpidament en les ciències, sobretot en la ciència de l'home. Voltaire atribueix la causa del desenvolupament ràpid del seu esperit «a la seva educació salvatge tant com al tremp de la seva ànima: si no havia après res durant la infància, tampoc no havia après cap perjudici. La seva capacitat de raonar no havia estat torçada per l'error i romanida en la seva

plena rectitud». I això passava perquè «veia les coses tal com són i no pas, per culpa de les idees que ens infonen durant la infància, tal com no són». Segons Lluís, es tracta d'una resposta al concepte de «bon salvatge» de Jean-Jacques Rousseau: «Voltaire, al contrari de Rousseau, es negava a oposar natura i cultura; per això, la societat hurona descrita per l'Ingenu també pateix defectes importants, similars o diferents dels que afecten les societats europees. A més, al contrari de Rousseau amb el seu salvatge purament hipotètic, Voltaire intentava descriure un huron que fos mínimament realista, per això li fa dir algunes paraules autèntiques en la seva llengua». Voltaire aprofita aquest escrit per a criticar la societat francesa del moment i la religió catòlica, i per a caricaturitzar l'absolutisme i la repressió religiosa, especialment la dels jesuïtes.

Segons Lluís, els tres personatges més representatius del conte volterrià són Càndid, l'Ingenu i Zadig. A *Zadig o el destí*, una història oriental que imita les narracions de *Les mil i una nits*, el protagonista és un home admirat pel seu profund discerniment i per la seva honradesa, que prova de consolar-se dels maldecaps que li reserva el destí amb la filosofia i amb l'amistat, i que és conscient que el perill es troba a tot arreu: «l'oportunitat de fer el mal es pot trobar cent vegades al dia, i la de fer el bé, una vegada l'any». «El Voltaire que escriu *Zadig* —sosté Lluís— ha hagut de patir empresonaments, exilis, fugides, escarnis reials i una bastonada. I sempre de part de gent menys intel·ligent, talentosa i culta. O sigui que sota l'enginy i la vivacitat de Zadig hi batega l'amargor d'un Voltaire massa sovint humiliat. I no és estrany, doncs, que els estudiosos diguin que gairebé cada personatge d'aquest conte correspon a un personatge real, des de les dues primeres amants de Zadig, identificades amb les de Voltaire, fins al rei Moabdar, un doble una mica exagerat de Lluís XV».

Com és el cas de Zadig, gairebé tots els protagonistes dels contes són intèrprets de les idees de Voltaire. Lluís indica que «aquesta identificació queda en un pla intel·lectual, moral o ideològic». L'esmentat Scarmentado és el seu doble. La manera de pensar i de procedir del protagonista de *El bastaix borni*, primer conte, trepidant i melancòlic, que es coneix de Voltaire, podria ben bé ser la de l'autor: Mesnur era un borni feliç que «demostrava que un ull suplementari i menys cansament contribueixen poc a la felicitat. Els diners i la gana li venien sempre en proporció a la feina que havia fet; treballava al matí, menjava i bevia al vespre, dormia a la nit, i mirava cada un dels seus dies com si haguessin estat vides separades, de manera que el futur llunyà no pertorbava mai el gaudi del present. Era a la

vegada, borni, bastaix i filòsof». En podem extraure una doble lliçó: disposar de dos ulls no ens fa ser millors; i tenint només un ull bo, no es veu la cara dolenta de les coses. A *El món tal com va*, Babuc, l'escita que jutja la ciutat de Persèpolis, és, segons Lluís, un «doble purament cerebral» de Voltaire jutjant el París de 1739. També és ell qui critica el París superficial que es descriu en *En Joanet i en Colinó*. En *Història d'un bon braman*, Voltaire és el narrador i, a la vegada, és un braman solitari que respon, no sense ironia, el que li pregunten: «Cent vegades m'he repetit que seria feliç si fos tan ximple com la meva veïna, però fet i fet rebutjaria una felicitat com aquella»; i provoca la reflexió de l'interlocutor: «Vaig examinar-me a mi mateix, i vaig adonar-me que jo tampoc no voldria ser feliç si això implicués ser un imbècil».

Sabem que Voltaire no tenia la intenció de fer gran literatura, especialment en els seus contes, la finalitat principal dels quals era condemnar la superstició, la intolerància religiosa i la intransigència política. Cercava llocs, personatges i creences llunyanes per criticar el que tenia a prop. En *La princesa de Babilònia*, una narració també oriental, ens mostra el que ell pensa d'Europa. Anota Lluís que, «sarcàstic quan parla del papa o de la societat francesa, feliçment cruel quan llança a la foguera desenes d'inquisidors espanyols, admiratiu de Caterina II de Rússia i dels reis de Polònia, Suècia o Dinamarca, ditiràmbic davant d'Anglaterra. És clar, gairebé tots els noms d'aquests països estan disfressats, però no cal tenir coneixements gaire precisos de l'estat de l'Europa de final de la dècada de 1760 per apreciar aquest conte». La sorpresa davant del fet que l'ocell parli, el duu a repassar críticament la prepotència de l'home en aquest món: «Els homes han anat prenent el costum de menjar-nos en lloc de conversar i d'insultar-se amb nosaltres. Quina colla de bàrbars! Haurien hagut de saber que si tots tenim els mateixos òrgans, els mateixos sentiments i les mateixes necessitats, és que tots tenim allò que se sol anomenar una ànima; que tots érem germans i que només era lícit coure i menjar els que fossin dolents. Mireu si som els vostres germans que el gran Ésser etern i formador, quan va pactar amb els homes, va incloure'ns expressament en el tractat. Us va prohibir alimentar-vos amb la nostra sang i, a nosaltres, ens va prohibir xuclar la vostra». El fènix és l'encarregat d'explicar la resurrecció com un fenomen natural: «La resurrecció, senyora, és la cosa més simple del món. No és més estrany néixer dues vegades que una de sola. Tot, al món, és resurrecció; les erugues ressusciten com a papallones; un pinyol enterrat ressuscita com a arbre; tots els animals sepultats a dins de la terra ressusciten

com a herbes i plantes, i alimenten d'altres animals amb qui comparteixen la substància: les partícules que componien els cossos esdevenen éssers diferents».

En *Somni de Plató*, el filòsof atenenc li serveix per a encarar-se, com a deïsta, als problemes que comporta la creació del món i de l'ésser humà. *Les cartes d'Ambabed* és una novel·la epistolar en què Voltaire fa seva la teoria segons la qual la civilització índia i l'hinduisme eren anteriors a qualsevol altra civilització o religió del món, opinió que s'entén com una reacció contra la historicitat de la *Bíblia*. La perplexitat que mostra l'indi davant del que veu a Roma és una crítica suau a la institució catòlica. En la seva línia de demostrar que la *Bíblia* és només literatura i que el seu valor no és major que el dels llibres de les altres religions, a *El toro blanc*, farà befa de la temptació d'Eva pel serpent i del diluvi universal, i ridiculitzarà les profecies de Daniel, Ezequiel i Jeremies. A *Lletra d'un turc*, es percep l'interès real que tenia per la civilització índia; però no és difícil veure com aquí l'hinduisme li serveix per a relativitzar qualsevol dogma i per a preguntar-se si és millor ser feliç o tenir fama. Qualificat d'obscur per Lluís, a *Popurri* trobem una crítica al cristianisme des dels seus orígens. Inspirat per Sant Agustí, en *Cosi-Sancta* s'acaba acceptant que es poden fer petits mals per a aconseguir un gran bé. La protagonista, «per haver fet massa bondat va deixar que es morís el seu amant i que el seu marit fos condemnat a mort, i per haver estat complaent va salvar la vida al seu germà, al seu fill i al seu marit. Tothom va opinar que una com ella era molt necessària al si d'una família». La seva canonització serà el reconeixement que obtindrà de l'Església pel seu sacrifici. A *Els dos conhortats*, veiem com les desgràcies i els infortunis s'arriben a superar, i el bon humor es pot recuperar.

Reflexionar sobre els problemes morals és també un dels objectius perseguits en els seus contes. En *El món tal com va*, Voltaire fustiga, segons Lluís, «la hipocresia, la venalitat i la incompetència, i opina que en cada ofici els més indignes d'aparèixer en públic són sempre els que s'hi presenten amb més impudència». A *Persèpolis-París*, Babuc observa les contrarietats causades per uns inexplicables humans que reuneixen la baixesa i la grandesa, les virtuts i els crims, els vius i els morts. En veure els temples pavimentats de cadàvers, Babuc no s'estranya que unes malalties pestilents desolin tan sovint la ciutat. «Ah, quina ciutat tan desagradosa! —exclama—. S'entén que els àngels vulguin destruir-la per construir-ne una de més bella, i poblar-la de persones menys brutes i que afinen més quan canten». Però després de veure una altra part de la ciutat en què hi

havia edificis ben construïts i gent polida i honrada, Babuc afirmarà que l'àngel Ituriel feia mofa quan pretenia destruir una ciutat tan encantadora. Al final, aquest àngel deixa que Persèpolis subsisteixi, i Babuc, al contrari de Jonàs, que s'havia queixat que Nínive no fos destruïda, no se'n queixa gens. Certament, com molt bé escriu Voltaire, «després d'haver passat tres dies dins el cos de la balena, l'humor no és el mateix que després d'haver anat a l'òpera, a la comèdia, i després d'haver sopat amb bona companyia». Babuc reconeix que la providència té les seves raons i s'ha de deixar-la fer. A *Mèmmon o el seny humà*, Mèmmon, el protagonista, un bon dia concep l'insensat projecte de ser perfectament assenyat. Creu que, per ser molt assenyat i molt feliç, només cal no tenir passions; però les circumstàncies el transformen en un immoderat: s'embriaga, perd els diners en el joc i es queda amb un ull menys. Un animal estel·lar li fa veure que la realitat demostra que el més assenyat per a poder ser feliç és no tendir a ser perfectament assenyat. En *El blanc i el negre*, ens adonem que Voltaire era massa subtil perquè el maniqueisme, com a teoria teològica o filosòfica, el satisfés des del seu deisme, en el qual trobava una mena de consol, si més no d'ordre moral. Com a mínim, el maniqueisme, que en aquesta història, però, surt malparat, no intentava disfressar l'existència del mal amb la doble excusa del lliure arbitri i de la inescrutabilitat dels designis de Déu. Després de *Petita digressió*, en *Aventura índia*, curta narració sobre l'estada de Pitàgores a les Índies, Voltaire presenta els animals com els nostres consemblants i defensa la tolerància contra els ritualismes fanàtics de les religions.

Tot i que prohibit pel parlament francès i per la cort de Roma, *L'home dels quaranta escuts* fou un èxit de vendes. Com en *Les orelles del comte de Chesterfield*, hi tracta els temes que es discutien en el seu moment i que arriben a esdevenir, com molt bé precisa Lluís, «enfadaments voltairians»: els ordes religiosos, malalties com la verola, l'agricultura, teories sobre la formació del món i l'origen de les espècies, l'aplicació de la justícia... Caricaturitzant els fisiòcrates, Voltaire prova d'endinsar-se en el terreny de la crítica econòmica. Interessant és la seva exposició sobre els impostos suïssos:

A la nostra Europa hi ha una nació famosa per la seva equitat i el seu valor que no paga cap taxa: és el poble helvètic. Però vet aquí el que ha passat: aquest poble ocupa ara el lloc dels ducs d'Àustria i de Zähringen; els cantons petits són democràtics i molt pobres, cada habitant

paga una suma molt modesta per als menesters de la petita república. Els cantons rics assumeixen de pagar a l'Estat els impostos que exigien els arxiducs d'Àustria i els terratinents: en proporció, els cantons protestants són dues vegades més rics que els catòlics, perquè l'Estat hi posseeix els béns que havien estat dels monjos. Aquells que havien estat súbdits dels arxiducs d'Àustria, dels ducs de Zähringen i dels monjos, ho són avui de la pàtria; paguen a aquesta pàtria els mateixos delmes, els mateixos drets i els mateixos lluïsmes que pagaven als seus antics amos; i, com que els súbdits en general practiquen poc el comerç, no han de pagar cap càrrega específica, amb l'excepció de petits drets de magatzem: els homes arrenden el seu valor a les potències estrangeres llogant-se per uns anys, la qual cosa permet fer entrar alguns diners al seu país a costa nostra; aquest exemple és tan únic al món civilitzat com ho és l'impost establert pels vostres nous legisladors.

Es proposa una societat utilitarista en la qual es guanyaria molt si s'obligués els monjos a penjar els hàbits:

Seria retornar a la pàtria ciutadans i ciutadanes que, temeràriament, van sacrificar la seva llibertat, en un temps en què les lleis no permeten que disposem d'uns fons de renda de deu rals; seria fer eixir cadàvers de les tombes: una vertadera resurrecció. Les seves residències serien transformades en cases comunes, en hospitals, en escoles públiques o en manufactures; la població creixeria, les arts hi guanyarien. I com a mínim es podria rebaixar el nombre d'aquestes víctimes voluntàries limitant-ne el nombre de novicis: la pàtria tindria més homes útils i menys d'infeliços. És el que pensen tots els magistrats, és el desig unànime del públic, d'ençà que les ments s'han obert.

La multiplicació de les arts ha provocat l'augment del nombre de treballadors, i als claustres, hi ha homes de talent perduts per a l'estat; la seva recuperació hauria de permetre que els regnes florissin. «Com menys sacerdots millor, i com més artesans millor», ens dirà Voltaire; i afegirà: «La ignorància i la barbàrie dels nostres pares no ens ha de servir de norma sinó d'avís per tal que fem allò que ells també farien si fossin al nostre lloc amb les nostres llums». En aquells moments, l'home dels quaranta escuts llegia el *Càndid*.

«Erasme, al segle XVI, va fer l'elogi de la follia. Vosaltres m'ordeneu de fer davant vostre l'elogi de la Raó. En efecte, no s'ha començat a celebrar

aquesta Raó sinó dos-cents anys després de la seva enemiga, i sovint molt més tard; de fet en algunes nacions encara no ha aparegut». Així comença *Elogi històric de la raó*, una narració amb forma de discurs «pronunciat en una acadèmia de província per M...» (*sic*). Esmentant, descrivint i criticant els moments foscos de la història, l'*Elogi* ens vol justificar per què la Raó i la seva filla, la Veritat, mai no acostumades al confort, es veuen obligades a amargar-se, fins al moment en què poden començar a regnar: «Ja veus que tot s'acaba fent, encara que tard —li diu la Raó a la seva filla—; calia passar per les tenebres de la ignorància i de la mentida abans de poder entrar al palau de llum d'on vam ser expulsades totes dues fa molts segles. Ara ens passarà el que va passar a la Natura: durant innumbrables segles va quedar coberta per un vel pesant que la desfigurava, fins que van arribar Galileu, Copèrnic i Newton, que l'han desvestida gairebé tota i han fet que els homes se n'enamoresin». Acceptem, amb Lluís, que Voltaire, en aquest escrit, «sembla optimista».

La primera part de *Història de Jenni o l'ateu i el savi* té lloc a Catalunya; ara bé, com molt bé assenyala Lluís, els seus protagonistes catalans «no són ni catalans ni en la llengua que parlen, ni en els seus noms, ni en la seva identitat personal, ni en la seva visió geopolítica». Per al nostre il·lustrat, Catalunya és una part d'Espanya sotmesa al terror de la inquisició. Freind, el pare de la Jenni, és el Voltaire deïsta que vol acabar amb els «dos pols d'un univers de confusió i d'horror»: el fanatisme religiós i l'ateisme. Tot i que els ateus acostumen a ésser gent raonable, no deixen de ser perillosos. En els diàlegs finals del conte, Freind ofereix arguments diversos a favor de l'existència de Déu, i insisteix de no considerar la divinitat, contra el que popularment es creu, l'origen del mal:

Reconec amb dolor que existeix una gran quantitat de mal, tant moral com físic, però, atès que l'existència de Déu és segura, també és segur que aquests mals no poden impedir l'existència de Déu. No pot ser que Déu sigui dolent, ja que no tindria cap interès a ser-ho. Existeixen uns mals horribles, amics meus; ¿què podem fer-hi sinó no augmentar-ne el nombre? És impossible que un Déu no sigui bo, però els homes sí que són perversos: fan un ús detestable de la llibertat que el gran Ésser els ha donat, i que els ha d'haver donat, és a dir el poder d'executar les pròpies voluntats; sense això, no serien res més que pures màquines formades per un ésser dolent amb el propòsit que aquest mateix ésser les rompi.

En aquests contes, s'observa com Voltaire opta per la literatura creativa per a meditar sobre temes que han tingut un lloc principal en la història de la filosofia, com són ara el relativisme —pensem en la frase: «L'home, la mesura de totes les coses», des de Protàgoras a Joan Fuster—, l'escepticisme, el desenvolupament cognitiu, l'oposició natura-cultura, els efectes socials de la superstició... Fidel a la temptativa il·lustrada d'explicar racionalment allò que, al llarg del temps, s'havia definit dogmàticament, no dubtarà de fer-ho amb temes com el de l'acció divina o el de la resurrecció.

En «L'home dels quaranta escuts», llegim: «Cal tractar els llibres com tractem els homes: hem d'escollir els més raonables, examinar-los i no rendir-nos sinó davant l'evidència». Estem segurs que, entre els més raonables, el lector trobarà aquesta versió dels *Contes filosòfics* de Voltaire.

Andreu GRAU I ARAU

Societat Catalana de Filosofia

andreugrauarau@gmail.com | DOI: <https://dx.doi.org/10.1344/conv48659>

Isaiah BERLIN

La contra-Il·lustración y la voluntad romántica

Henry Hardy (ed.), Roberto Ramos Fontecoba (tr.)

Barcelona: Página Indómita, 2024

156p., ISBN: 9788412648997

Roberto Ramos Fontecoba, fundador de Página Indómita, ha seleccionat i traduït tres assaigs breus de Isaiah Berlin, prèviament editats per Henry Hardy, per conformar aquesta petita però suggestiva antologia. Se trata del sextè títol de Berlin en el catàleg de la editorial, dedicada a pensadors polítics del espectre socioliberal. En esta ocasió, el propòsit de Ramos es mostrar un costat de la història del liberalisme poc estudiat, que Berlin abordà amb gran erudició i amplitud de mirades en diverses de seues obres. Se trata de la influència de la reacció intel·lectual contra la Il·lustració, especialment per part de los romàntics alemanys, en el surgiment del liberalisme. Como Ramos expone en la nota editorial, mediante citas de Steven Lukes y de John Gray —grandes conocedores de la obra berliniana—, esta influencia resulta especialmente interesante por

el hecho de que el liberalismo suele considerarse una corriente heredera de la Ilustración, y de que el irracionalismo romántico a menudo ha llevado a escenarios decididamente iliberales.

El primer texto se titula «Los filósofos de la Ilustración» (*The Philosophers of the Enlightenment*), y es la introducción que Berlin dio a su obra *The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers*, publicada en 1956. Es el más breve de los tres textos seleccionados, y funciona a modo de introducción de la propia antología. En él Berlin hace una apología de la Ilustración y de sus frutos, sin fijarse aún en los aspectos negativos de ésta. Repasa los principales filósofos del siglo XVIII, especialmente los empiristas inspirados por los éxitos del sistema newtoniano. Describe su confianza en que el descubrimiento de unas leyes universales y omniexplicativas del mundo material pueda tener lugar en el resto de disciplinas filosóficas, de modo que el ser humano racional, al comprenderlas, «ajustaría a ello todas sus creencias y sus acciones, ya que solo esto podía hacer que los hombres fuesen felices, racionales y libres» (p. 26). De un modo u otro, en esta inspiración estarían los anglosajones Locke, Berkeley, Hume, e influidos por ellos, los franceses Condillac, Helvétius y Le Mettrie. Mientras estos pensadores comparten la pretensión de solucionar los problemas humanos mediante la percepción empírica y el conocimiento a posteriori, los racionalistas Leibniz y Wolff confían en la razón pura para resolver estos mismos problemas, creyendo, «incluso más firmemente que sus adversarios empiristas, que la verdad era un cuerpo único y armonioso de conocimiento» (p. 45).

Posteriormente, Kant intenta abordar esta clase de problemas por un tercer camino, el de preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento, asumiendo las críticas humeanas a la ley de causalidad y a la certeza inductiva. Sin embargo, tampoco Kant deja de confiar en hallar lo que Berlin a menudo llama una «solución final». La conclusión del texto es laudatoria en cuanto a este grupo heterogéneo de pensadores y su rasgo común de optimismo ético y cognoscitivo: «el esmerado intento de aplicar los métodos científicos a la regulación de los asuntos humanos generó ciertamente mucho bien» y «el poder intelectual, la honestidad, la lucidez, el coraje y el desinteresado amor a la verdad de los más talentosos pensadores del siglo XVIII todavía no han encontrado parangón» (pp. 46-47). Sin embargo, y meramente citando los nombres de Burke, Hamann y Herder, Berlin anticipa el problema de los límites de la Ilustración, que cobra relevancia en los siguientes dos ensayos: «pero el sueño principal, la demos-

tración de que todo en el mundo se movía mecánicamente, de que todos los males podían ser curados si se seguían los pasos tecnológicos adecuados [...], resultó ser engañoso» (p. 46).

El segundo texto lleva por título «La contra-Ilustración», y fue publicado por vez primera como participación de Berlin en el *Dictionary of the History of Ideas* (1973), bajo la entrada «The Counter-Enlightenment». Como tal, se trata fundamentalmente de un catálogo de los principales pensadores que reaccionan intelectualmente contra la Ilustración, señalando sus límites y defectos. Berlin comienza retrotrayéndose a la Antigüedad para hallar un precedente de la actitud contra-ilustrada en el relativismo y escepticismo de los sofistas, para los cuales «las creencias que implicaban juicios de valor y las instituciones a las que daban lugar no se basaban en descubrimientos de hechos naturales objetivos e inalterables, sino en la opinión humana» (p. 52).

Esta actitud de recelo ante la idea de una omnilegislación teleológica sigue estando presente, según Berlin, en pensadores como Montaigne, Montesquieu, Hume y Rousseau. Incluso en Kant, con su doctrina de la voluntad autónoma, que tanta influencia tiene sobre los románticos. Sin embargo, subraya Berlin que «a pesar de las profundas diferencias de perspectiva», estos pensadores coinciden en dar por sentada «la realidad de la ley natural [...] y la de los principios eternos, los únicos que podían llevar a los hombres a ser sabios, felices, virtuosos y libres» (p. 55). La verdadera reacción, por tanto, llega con los pensadores fundamentalmente contrarios al monismo axiológico, al finalismo, al universalismo y al cosmopolitismo. De manera entendible y relacional, Berlin pasa revista a las principales ideas contra-ilustradas de Vico, Hamann, Herder, Burke, Jacobi y Schelling, sin olvidar la poesía del *Sturm und Drang*, ni las aportaciones ya decimonónicas de Schopenhauer y Maistre. Común a todas ellas es la reivindicación de una voluntad autónoma, creativa, espiritual y única, ya sea individual o nacional, por encima de la autoridad de toda legislación racional, objetiva y universal. Si bien esta revuelta contra-ilustrada tiende a veces políticamente hacia la izquierda —Berlin cita a Byron y a Sand—, el autor señala que en muchos casos acaba inspirando «el nacionalismo, el imperialismo y, finalmente, en su forma más violenta y patológica, las doctrinas fascistas y totalitarias del siglo xx» (p. 98).

«La contra-Ilustración» se centra por tanto en informar acerca de las principales ideas contrarias al pensamiento predominante del Siglo de las Luces, pero no llega a formular la conexión, prometida en la nota editorial, de estas ideas con la mentalidad liberal contemporánea. Esto ocurre por fin

en el tercer texto, el más extenso y el que constituye más propiamente un ensayo, titulado «La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal», publicado por primera vez en 1975 en la revista *Lettere Italiane*. «La apoteosis de la voluntad romántica» comienza describiendo cómo, en el siglo XX occidental, se han abandonado en gran medida los valores ilustrados relativos a la confianza en la uniformidad sociopolítica y en las verdades universales, y que este abandono tiene su génesis en la revuelta intelectual romántica. Berlin resume los principios del pensamiento ilustrado, que son también «el núcleo de la tradición intelectual de Occidente» desde la antigua Grecia, en «tres dogmas indiscutibles»: que hay una sola verdad, que esta es cognoscible, y que por tanto todos los enunciados verdaderos deben armonizar entre sí en un sistema lógico y coherente (pp. 102-103). La consecuencia sociopolítica de ello es la confianza en la existencia de «una solución total: en la plenitud de los tiempos, ya sea por voluntad de Dios o por el esfuerzo humano, concluirá el reinado de la irracionalidad, la injusticia y la miseria» (p. 108).

Este optimismo antropológico y teleológico, que Berlin ya presenta como excesivo, es eficazmente cuestionado por primera vez por los románticos alemanes. El elemento fundamental de esta revuelta intelectual y artística es la «orgullosa, indomable e irresistible voluntad humana» (p. 113), inspirada por la doctrina kantiana de la autonomía nouménica frente a la heterónoma causalidad natural, que los románticos reinterpretan como opuesta a toda prescripción racional. Erigen así, según el autor, la voluntad autodirigida como valor intrínseco, independiente de sus consecuencias en el mundo. Esta voluntad, considerada en el plano individual por un Schiller, pasa a ser considerada en el plano colectivo por un Herder, para quien los pueblos son moralmente inconmensurables. Berlin se detiene especialmente en Fichte, al que considera «el verdadero padre del Romanticismo» por su «celebración de la voluntad por encima del pensamiento sosegado y discursivo» (p. 129). Más allá de Alemania, no descuida a Carlyle, a Blake, a Dostoyevski o a Kafka: para todos ellos, «en la vida del espíritu no hay principios ni valores objetivos: estos son creados por una decisión de la voluntad, que moldea el mundo de un hombre o un pueblo y sus normas» (p. 140).

En las últimas páginas del ensayo, Berlin llega por fin a la extracción de consecuencias positivas de la reacción anti-ilustrada. Estas tienen que ver con el pluralismo axiológico, del cual Berlin es firme defensor, y respecto del cual los dogmas de la Ilustración están considerablemente alejados. Para Berlin, y para el liberalismo que él suscribe, no existe un solo valor verdadero al que todos los demás se sometan armónicamente, sino que «los

fines del hombre son muy diversos, a menudo impredecibles y, algunos de ellos, incompatibles entre sí» (p. 149). El peligro del dogmatismo ilustrado, por tanto, relativo al sometimiento de la libertad individual a una única forma de bien universal, es según el autor percibido y combatido eficazmente por primera vez en el Romanticismo. Y por ello, opina, «debemos al menos concederle el siguiente mérito: ha sacudido permanentemente la fe en la verdad universal y objetiva en materia de conducta, la fe en la posibilidad de una sociedad armoniosa y perfecta, totalmente libre de conflictos, injusticias y opresión, una meta por la cual ningún sacrificio puede ser demasiado grande» (p. 150).

En conjunto, los tres textos se revelan en una suerte de progreso temático, como una superposición de niveles a lo largo de los cuales el pensamiento ilustrado pierde relevancia y virtudes en favor de la reacción romántica. Inevitablemente, algunas ideas e informaciones se repiten, puesto que los tres textos no fueron pensados para conformar una misma obra. Dichas repeticiones, sin embargo, no resultan en su mayor parte redundantes, pues suelen incidir sobre las ideas más fundamentales desde distintas perspectivas. Por otro lado, resulta notable que en ningún momento desarrolle Berlin algún tipo de conexión directa entre los pensadores contra-ilustrados y los liberales decimonónicos Constant, Bentham o Mill, entre otros: ellos son, al fin y al cabo, quienes mejor representan el liberalismo pluralista, tal y como el propio Berlin muestra repetidamente en sus célebres escritos sobre la libertad. Esto podría haber llevado a Ramos, tal vez, a no insistir tanto en la nota editorial, mediante citas de expertos, sobre la idea de una conexión entre Romanticismo y liberalismo que después no ha de aparecer explícitamente en el texto.

Cabe concluir que se trata de una cuidada edición de Página Indómita —con algún que otro error ortográfico y gramatical, probables descuidos tipográficos de traducción—, que elige sin riesgo a uno de los grandes pensadores liberales del siglo XX, para iluminar algunos aspectos de una corriente política y de pensamiento cuyos complejos orígenes son a menudo obviados o ignorados. Para este fin, la selección y composición escalonada de los tres textos que conforman *La contra-ilustración y la voluntad romántica* es más que acertada y provechosa, además de accesible a todo tipo de lectores mínimamente avezados en la historia de las ideas o en la filosofía moderna.

Oscar-Daniel LORENTE MARTÍNEZ

Universitat de Barcelona

o.d.lorente@gmail.com | DOI: <https://dx.doi.org/10.1344/conv47163>

Bernat JOAN MARÍ

Nietzsche i el modernisme literari català

Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2024

138p., ISBN: 9788491913313

La bibliografia sobre la recepció del pensament de Nietzsche a Catalunya ha estat mediatitzada per dos grans estudis publicats entre finals dels anys seixanta i principis dels setanta del segle passat: *Nietzsche en España*, de Gonzalo Sobejano (1967; 2a. edició, ampliada, 2004) i *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos*, la tesi doctoral d'Eduard Valentí, publicada dos anys després de la seva mort, el 1973. Tant l'un com l'altre continuen essent llibres de referència. Tant l'un com l'altre, tanmateix, tenen més de cinquanta anys i diverses contribucions al llarg d'aquestes últimes cinc dècades n'han anat esmenant els errors i han aprofundit algunes de les línies de treball encetades per Sobejano i Valentí.

Bernat Joan Marí aborda novament la qüestió dels canals pels quals el pensament del filòsof de Röcken entra a Catalunya en una monografia que pretén analitzar tant els primers compassos d'aquest procés, en el darrer terç del segle XIX, com la seva fase més avançada, ja a principis del segle XX. Això el porta a revisar de quina manera Joan Maragall, Jaume Brossa, Pompeu Gener, Dídac Ruiz, Gabriel Alomar, Jeroni Zanné i Ernest Vendrell fan seva la influència nietzscheana en les seves respectives obres. L'estudi de l'entrada de Nietzsche a la península ibèrica mitjançant les figures de Maragall i Brossa ja ocupa més de la primera meitat del llibre, de tal manera que els cinc autors restants són objecte de capítols molt més curts —a vegades, extremadament curts, encara no de tres pàgines— i, per tant, menys aprofundits. El llibre de Bernat Joan constitueix, malgrat aquesta irregularitat en el tractament de cada autor, un intent de proporcionar una visió de conjunt del paper que juga Nietzsche en la configuració d'una literatura autònoma, al marge dels interessos i les preocupacions que marquen la generació espanyola del 98. El problema és que per sostenir la tesi de l'autocentrament —que ens sembla perfectament sostenible, d'altra banda— caldria portar a terme una anàlisi rigorosa de quins són els elements que singularitzen Barcelona respecte Madrid durant el darrer terç del segle XIX, la qual cosa Joan no fa en absolut, malgrat el que podria induir a pensar el fet que dediqui tot un capítol (el segon) a «L'entrada de Nietzsche a la península Ibèrica».

De fet, Joan dona per bona la tesi —a hores d'ara, gairebé, un tòpic— de Sobejano i Valentí, segons la qual és Maragall el primer que parla de Nietzsche a l'Estat espanyol i arriba a afirmar que «mentre Nietzsche ja començava a ser conegut en l'àmbit literari català, encara resultava un perfecte desconegut per a la generació contemporània d'autors en llengua castellana» (p. 23), obviant el fet que no és gens inhabitual trobar articles monogràfics sobre Nietzsche en diversos mitjans de comunicació madrilenys fins i tot abans que Maragall en parli per primera vegada des de les pàgines de *L'Avenç*, el mes de juliol de 1893, i en qualsevol cas aquest tipus de contribucions abunden especialment a partir de l'aparició de la traducció francesa del segon volum d'*Entartung*, de Max Nordau, que apareix el 1894. És comprensible que tant Sobejano com Valentí incorreguessin en aquest error, si tenim en compte els mitjans amb els quals s'havia de portar a terme un buidatge hemerogràfic fins no fa gaires anys. Les probabilitats que els passessin referències per alt eren tan altes que més aviat sorprèn el grau d'exhaustivitat dels seus treballs. Però un estudi publicat l'any 2024, quan l'accés digital a la immensa majoria de capçaleres històriques es pot realitzar còmodament des de casa, no pot mantenir sense contrastar-les directament afirmacions poc acurades realitzades fa més de mig segle. Potser no és sobrer recordar que l'actitud que ha de prevaldre en qualsevol intel·lectual és la crítica, és a dir, la voluntat de sotmetre qualsevol tesi a escrutini i revisió, per ben sedimentada que la tradició ens l'hagi proporcionat. En el cas de l'historiador —de l'historiador *tout court* i de l'historiador de les idees, de l'art, de la literatura...— això vol dir no refiar-se o acontentar-se mai amb allò que afirmen els altres sinó dialogar de tu a tu amb les fonts primàries objecte d'estudi.

El relat de la introducció de Nietzsche a Catalunya que ens proposa Joan és del tot deutor tant de Sobejano com de Valentí, fins al punt de limitar-se a citar-ne fragments durant pàgines i pàgines que no aporten cap novetat al tema tractat. I no només això sinó que aquesta dependència excessiva de dos estudis clàssics, però en molts sentits superats, fa que l'autor no només n'importi els errors que contenien sinó que, en alguns casos, n'hi afegeixi de nous. Així, Bernat Joan dona per bona la tesi de Sobejano segons la qual les traduccions de fragments d'*Així parlà Zaratustra*, que apareixen sense signar en el número de la segona quinzena d'octubre de 1893 a *L'Avenç*, són, en realitat, de Joan Maragall, i ho expressa de la manera següent: «Nietzsche apareix per primera vegada en el context de la literatura catalana a través d'unes traduccions que, sota el pseudònim "Pamphilos", va dur a terme Joan Maragall» (p. 11). I reincideix, poques

pàgines més endavant: «De fet, els primers textos traduïts per Nietzsche ho foren per “Pamphilos” (pseudònim del poeta) a la revista anarquitzant *L’Avenç*» (p. 21). Joan Maragall signa, efectivament, el seu article «Nietzsche» a *L’Avenç* de la segona quinzena de juliol de 1893 amb el pseudònim «Panphilos». Però les traduccions del *Zarathustra* del mes d’octubre apareixen anònimament i si Bernat Joan creu tenir alguna bona raó per pensar que són de Maragall hauria calgut certament fer-la explícita, en lloc de donar la tesi per feta, com si no fos una afirmació perfectament controvertida. Darrere Sobejano, també Giuseppe Grilli, el 1987 (*El mite laic de Joan Maragall*), sostenia que les traduccions eren maragallianes, però Norbert Bilbeny ja va qüestionar seriosament aquesta atribució en un article de referència publicat al primer número de *Convivium*, l’any 1990 («L’enorme afirmació sense límits”: Nietzsche en Maragall») i també ha estat objecte de discussió per part de Heidi Grünwald en la seva tesi doctoral defensada l’any 2012 a la Universitat de Barcelona (*Joan Maragalls Rezeption deutscher Literatur im Identitätsdiskurs der Moderne*). De fet, Bernat Joan no sembla estar al corrent de la publicació de cap d’aquests textos. No cita en cap moment ni Grilli, ni Bilbeny, ni Grünwald. Així com tampoc altres textos de referència en aquest àmbit d’estudi, com el de Josep M. Calsamiglia (*Assaigs i conferències*, 1986), la tesi doctoral de Marc Sierra sobre el pensament de Pompeu Gener (2022) o —tot i abordar el problema de la tensió entre religiositat i influència nietzscheana en Maragall—, la tesi doctoral d’Ignasi Moreta (*No et facis posar cendra*, 2010).

Quan un llibre es basa excessivament en bibliografia secundària en lloc de recórrer a les fonts primàries, no només perd l’oportunitat de poder contrastar directament i criticar o esmenar els estudis previs, sinó que corre sempre el perill de desorientar el lector. El llibre de Bernat Joan és ple, en aquest sentit, de fragments que denoten que l’autor no disposa d’un coneixement directe suficient dels textos que descriu. Al marge d’errors difícilment comprensibles, com ara escriure, en un mateix paràgraf, primer «Henrik Absent» i després, «Ipsen» (p. 7), per fer referència a Henrik Ibsen, o no referenciar ni una sola vegada la procedència de cap dels textos de Nietzsche citats al llarg del llibre (deu ser, de fet, el primer llibre dedicat a Nietzsche que no conté ni una sola obra de Nietzsche a la bibliografia), posa de manifest que li manca un coneixement directe de la pionera monografia de Joaquim Marsillach dedicada a la música de Wagner (1878) i, per tant, no pot tampoc fer-se càrrec de la penetració que en els medis wagnerians de Barcelona va tenir la traducció francesa de *Richard Wagner à Bayreuth*, de Nietzsche, publicada l’any 1877 i que representa, tant a

França com a Catalunya (no, en canvi, a Madrid, una ciutat on el wagnerisme s'hi prodiga amb força més lentitud i dificultats que a Barcelona) la porta d'entrada del pensament de Nietzsche, quinze anys abans que Joan Maragall en parlés des de les pàgines de *L'Avenç*.

Els salts cronològics, en el llibre, són constants i no permeten en absolut fer-se càrrec de quins són els passos que segueix el procés de recepció de Nietzsche: dels articles a *L'Avenç* de 1893 se salta a les pàgines de l'anarquista *La Revista Blanca* de 1900; d'aquí, a una escadussera crítica de Juan Valera a *La Lectura* (que no arribem a saber quina rellevància té) l'any 1901 i, tot seguit, al pròleg de Dídac Ruiz a la primera traducció castellana de *L'Anticrist* de 1907. De les desenes de textos que es publiquen entremig, tant a Barcelona com a Madrid, no n'arribem a saber res. Bernat Joan intueix bé la rellevància que té el binomi Wagner-Nietzsche en la Barcelona modernista però aquí, novament, no controla suficientment la bibliografia i, a part d'obviar la transcendència de la monografia de Marsillach de 1878, afirma que és Ramon Berenguer Pella qui «des de les pàgines de la revista *Hispania*, obre la porta a la difusió de l'enfrontament entre Wagner i Nietzsche», l'any 1903, quan, com a mínim tres anys abans, Frederic de Puig-Samper, ja havia tractat àmpliament l'evolució de la relació entre el filòsof i el compositor des de les pàgines de l'edició castellana de *Pèl & Ploma*.

Tenint en compte que el llibre de Bernat Joan és força breu, hauria estat igualment d'agrair no haver de topiar amb repeticions com ara un apartat 7.2 (p. 108-109) que és del tot redundant amb el que ja s'havia desplegat a l'apartat 1.3 (p. 12-14) sobre el caràcter ambigu del pensament de Nietzsche. L'ambigüitat és, sens dubte, un dels trets del pensador alemany però Bernat Joan sembla tendir més aviat a introduir ambigüitats innecessàries, amb frases francament difícils de comprendre com ara: «l'antisemitisme de Nietzsche també ha estat mal interpretat, puix que no era bàsicament un antisemita a l'ús, sinó que discrepava profundament de l'antisemitisme, tan habitual en el seu temps» (p. 12). Si no era un antisemita a l'ús, aleshores devia ser un antisemita sui generis, però tampoc no se'ns explica en què es basaria aquest antisemitisme diferent de l'antisemitisme de la seva època.

En definitiva, Joan té una perspectiva de conjunt no pas del tot desencertada sobre la mena de ressorts que activa la lectura de Nietzsche a la Catalunya de finals del s. XIX i primeres dècades del s. XX. Però és una idea vaga, de segona mà, adquirida mitjançant la lectura d'una bibliografia en molts aspectes ja revisada i superada (Eugenio Trias, Gonzalo Sobejano, Eduard Valentí...). Això provoca que, malgrat l'innegable interès que presenta aquesta visió sinòptica —que, d'altra banda, ja havia estat assajada

per Joaquim Espinós a *Història d'un entusiasme. Nietzsche a la literatura catalana* (2009)— el llibre neixi coix i no puguem considerar que respongui a una descripció rigorosa i actualitzada del fenomen que pretén descriure.

Oriol PONSATÍ-MURLÀ
Universitat de Girona

oriol.ponsati@udg.edu | DOI: <https://dx.doi.org/10.1344/conv47661>

Alastair NORCROSS

Morality by Degrees: Reasons Without Demands

Oxford: Oxford University Press, 2020

170p., ISBN: 9780198844990

A *Morality by Degrees*, Alastair Norcross exposa de manera concisa, divertida i persuasiva una posició ben provocadora dins l'àmbit de l'ètica conseqüencialista: el conseqüencialisme escalar. Aquesta postura suggereix un marc conceptual radicalment revisionista tant del pensament moral quotidià com dels consensos acadèmics en filosofia moral, ja que pretén negar les propietats dicotòmiques que tradicionalment prenem com a centrals en l'àmbit ètic, com ara les nocions de permissibilitat o obligatorietat moral. El conseqüencialisme escalar tan sols reconeix les diferències en el grau de valor associat a diferents alternatives de cada decisió, que constituïrien de per si tota raó moral per a l'acció. Aquestes idees han estat desenvolupades pel mateix autor en una sèrie d'articles al llarg de més de tres dècades,¹ però a *Morality by Degrees* hi apareixen defensades de manera més sistemàtica i integrada.

1 Cf. F. Howard-Snyder, A. Norcross, «A Consequentialist Case for Rejecting the Right», *Journal of Philosophical Research* 18 (1993): 109-125 [https://doi.org/10.5840/jpr_1993_17]; A. Norcross, «Good and Bad Actions», *Philosophical Review* 106/1 (1993): 1-34 [<https://doi.org/10.2307/2998340>]; Id., «Contextualism for Consequentialists», *Acta Analytica* 20/2 (2005): 80-90 [<https://doi.org/10.1007/s12136-005-1023-1>]; Id., «Reasons Without Demands: Rethinking Rightness», dins J. Dreier (ed.), *Contemporary Debates in Moral Theory* (Malden, MA: Blackwell, 2006), 38-54; Id., «The Scalar Approach to Utilitarianism», dins H. West (ed.), *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism* (Malden, MA: Blackwell, 2006), 217-232.

La postura que defensa Norcross s'emmarca dins la família conseqüencialista de teories morals i, si bé ell mateix n'ostenta una versió utilitarista (això és, en la seva teoria del bé, o del valor, pren certa noció de benestar com l'únic valor intrínsec), formula els seus arguments en termes generals, fent abstracció de qüestions específicament axiològiques. Sigui quina sigui la noció de valor que prenem com a bona, el conseqüencialisme s'entén generalment com una teoria sobre les accions correctes, o permissibles. Específicament, la versió més comuna de fer-ho és a través del conseqüencialisme maximitzant, que tan sols pren com a permissibles les alternatives de decisió òptimes, això és, tals que no existeix una altra alternativa de decisió millor. Altres nocions deontiques estàndard, com la d'obligatorietat, deure o acció correcta són interdefinibles en els mateixos termes.

Una de les objeccions més comunes a aquesta mena de postures és que resulten en una moral massa exigent, tal que cap de les accions de la vida quotidiana seria permissibile, i no hi hauria marge per les accions supererogàries, això és, superiors al mínim exigible. Una alternativa és adoptar un conseqüencialisme de tipus *satisficiant*², que estableix un llindar (subòptim) per a la permissibilitat, tal que superar-lo resulta en una acció supererogària, però no és obligatori, sinó facultatiu. Per exemple, si convido un amic a un cafè quan podria destinar els mateixos diners a alleujar la fam mundial i, crucialment, estic d'acord que, de fet, seria més bondadós (tindria millors conseqüències) optar per aquesta darrera opció, el conseqüencialisme maximitzant em comprometria amb el judici que he actuat de manera impermissible, mentre que el conseqüencialisme satisficiant podria (assumint que estem sobre el llindar mínim) permetre totes dues accions malgrat aprovar més de l'acte bondadós, que es consideraria supererogatori.

Per a Norcross, totes dues posicions pateixen problemes derivats de l'arbitrarietat de prendre com a especialment moralment rellevant un o altre llindar, sigui o no òptim. De fet, la seva objecció és més general: no hi

2 Aquest terme vol traduir l'anglès *satisficing*, un mot creuat entre *satisfy* ('satisfer') i *suffice* ('ésser suficient', 'bastar'), encunyat per Herbert Simon (1956) com a tecnicisme per descriure una heurística de decisió en què s'estableix un llindar en el nivell de satisfacció i se selecciona la primera alternativa considerada que iguala o supera aquest llindar, enlloc de l'alternativa maximitzant, o sigui, que presenta el major nivell de satisfacció assolible entre totes. Cf. H. Simon, «Rational choice and the structure of the environment», *Psychological Review* 63 (1956): 129-138 [https://doi.org/10.1037/h0042769].

ha, com a tals, exigències morals, sinó tan sols raons morals que són, si no idèntiques, isomòrfiques respecte les valoracions graduals i comparatives que podem fer de les conseqüències que tindrien les diferents alternatives que valorem en un moment de decisió donat. D'aquesta anàlisi se'n desprèn que no existeix cap quantitat diminuta o marginal de valor entre les alternatives que justifiqui l'adscripció d'una propietat dicotòmica d'especial importància deontica a efectes de decidir o valorar la conducta moral dels agents.

Així doncs, el primer capítol introductor del llibre presenta i motiva una noció mínima de conseqüencialisme, per tal d'ubicar el debat en el context general de la filosofia contemporània, i distingir-ne nítidament els conceptes bàsics. Davant d'una elecció, cada alternativa de decisió estaria associada a un món possible que se'n seguiria (o un conjunt d'ells si tenim en compte la dimensió estocàstica del curs dels esdeveniments), i que al seu torn és comparable en el seu grau de valor respecte els móns possibles vinculats a les altres alternatives. A diferència d'altres teories morals, qual-sevol posició conseqüencialista es compromet a explicar la moralitat de les accions fent exclusivament referència al valor associat a aquestes diferents alternatives de decisió. Això pot implicar diferents conceptes morals i diferents maneres de relacionar-los amb les alternatives disponibles i el seu valor, però exclou la consideració (directa, si més no) de factors comunament discutits en l'àmbit ètic, com ara el caràcter dels agents, la forma o naturalesa intrínseca de l'acció, o la capacitat d'accions passades entre d'altres.

Un cop demarcat el camp pròpiament conseqüencialista, en el segon capítol, Norcross se centra en la distinció entre acció correcta i incorrecta (en anglès, *right* i *wrong*) per tal d'entrar en detall en la discussió sobre l'exigència moral. Malgrat el principal adversari dialèctic del capítol i del llibre és, en aquest sentit, el conseqüencialisme maximitzant, que marcava aquesta línia divisòria en l'òptim, cal remarcar que el capítol també destina una quantitat notable d'atenció a desinflar, si més no, la versió habitual de l'objecció a la sobreexigència, fent especial èmfasi en la manca de fiabilitat metodològica d'adscripcions que podríem trobar intuïtives sobre què és o no moralment adequat, així com en la importància d'evitar confusions respecte l'atribució de càstigs o culpes donat el marc conseqüencialista. Aquest punt remet a l'observació clàssica que, malgrat algú que defensava el conseqüencialisme maximitzant pugui catalogar un nombre sorprenent d'accions com a incorrectes o impermissibles, això no implica cap compromís amb la necessitat de vincular-hi cap forma de censura, ja que les

accions de censura són, en si, accions tan sols pertinents en la mesura que promoguin el bé, cosa que rara vegada serà contraintuitivament recomanada per la pròpia teoria.

La posició exposada i defensada en aquest segon capítol no seria, per tant, una concessió a la fortalesa de l'objecció a la sobreexigència moral (tal i com ho és, en cert sentit, el conseqüencialisme satisfició), si no un qüestionament de la pròpia noció que hi ha exigències o requeriments morals a l'acció, subjacent tant a l'objecció com a les formulacions comunes d'una i altra forma de conseqüencialisme. En cert sentit, i a la llum de les caracteritzacions del capítol anterior, aquest focus en el compliment d'obligacions i altres formes de realisme sobre propietats deontològiques binàries és representat com un acomodament indegut a enfocaments deontològics sobre l'acció moral, impropri o aliè als fonaments del conseqüencialisme.

En els capítols tercer i quart, Norcross carrega, respectivament, contra les nocions comunes d'accions bones o dolentes, i d'accions que perjudiquen o beneficien algú altre. En el primer cas, el problema remet a la impossibilitat d'identificar un llinar comparatiu específic que sigui pertinent per a totes les accions que podríem voler catalogar de bones (o dolentes). En particular, diversos intents de definició tendeixen a cercar la comparació entre el valor del món possible en què l'acció es duu a terme, amb el món en què no es duu a terme, però generalment no hi ha tan sols un sol món en què l'acció no es duu a terme: hi ha el món en què l'agent simplement roman immòbil, el món més probable després d'aquell que, de fet, s'ha produït, i diversos altres móns possibles que hom podria voler tenir en compte per establir la comparació rellevant. Cap d'aquestes operacionalitzacions alternatives, però, no presenta ni una rellevància moral especial de per si, ni un encaix consistent amb valoracions intuïtives per a una llarga successió de contraexemples *ad hoc* que, més enllà de l'artifici propi dels experiments mentals, no apel·len a circumstàncies particularment extraordinàries en la vida moral convencional. Per exemple, decidir emprendre una acció que duu a la mort gratuïta de nou persones, essent una alternativa igualment costosa no matar-ne cap, no passaria a ser considerada bona pel fet que restar immòbil hagués dut, de per si, a la mort de deu persones.

De la mateixa manera, quan valorem si hem perjudicat o beneficiat una altra persona, està infradeterminat quin és el món possible rellevant de comparar respecte el que conté l'acció avaluada, tal que la persona en qüestió hi sortiria més ben o mal parada. Per qualsevol proposta de definició general, anàloga a les del capítol anterior, trobem problemes i contrae-

xemples basats en el fet que, dintre del major o menor grau de benefici que algú gaudeix en els diversos móns possibles que poden seguir una elecció, cap llinard concret resulta especialment moralment rellevant.

Arribats al capítol cinquè, Norcross fa una valoració d'on ens deixa la posició per la qual ha advocat: que no podem adscriure cap de les categories binàries tradicionals que emprem per avaluar les accions ni, de fet, podem tan sols comparar el grau de bondat entre alternatives vinculades a decisions diferents. Breument, Norcross esbossa una versió més radical de la seva posició, que prendria tots els judicis sobre permissibilitat, bondat, i d'altres, com a judicis equivocats sobre entitats inexistents, per la qual cosa suggereix que caldria tan sols fornir una bona teoria de l'error, que expliqui per què tanta gent creu estar parlant amb sentit quan empra aquests conceptes. Per contra, però, la seva estratègia principal és una forma de reduccionisme que estableix que, malgrat no existeixin aquestes propietats normatives, els nostres judicis que les emprem poden descriure proposicions vertaderes, en la mesura que constitueixen, en el fons, comparacions susceptibles de ser vertaderes entre mons determinats d'acord amb el context de proferència lingüística. Aquesta interpretació contextualista de les categories morals tradicionals és discutida en detall en els dos darrers capítols del llibre, cinquè i sisè, tot mostrant la diversitat de factors que poden fer ressaltar un llinard com a rellevant en el discurs ordinari, i discutint els guanys de la postura escalar i contextualista de Norcross per a alguns problemes àmpliament discutits en filosofia moral analítica, pel que fa a l'acció grupal, la possibilitat d'avaluar accions suposant un univers determinista, i el fet que els beneficiaris de diferents accions disponibles puguin no ser idèntics.

La tesi defensada per Norcross en aquest llibre resulta d'una gran radicalitat teòrica, ja que els conceptes que s'hi neguen (deure moral, acció bona, permissibilitat moral, entre diversos altres) són presos amb gran freqüència com a nuclears, i fins i tot definatoris de la filosofia moral com a àmbit, dins i fora de la tradició conseqüencialista. En aquest sentit, resulta especialment curiós que l'autor pugui atribuir-li sense dificultats un pedigrí històric ben respectable a partir de certs passatges clàssics de la història de l'utilitarisme, i que, de fet, estableixi molt convincentment un elevat grau d'harmonia entre la seva postura i les raons de ser del conseqüencialisme, així com la gran plausibilitat que, de fet, cometem errors conceptuals d'aquest ordre de magnitud en filosofia moral. Tot i això, no seria d'estranyar que el *modus ponens* de l'autor sigui el *modus tollens* de més d'un

lector, donada la força i extensió de la intuïció que, per exemple, certes decisions poden ser tan terribles que *realment* són impermissibles, amb total independència del context en què hom estigui parlant. D'altra banda, malgrat aquesta radicalitat teòrica, tal i com indica el propi Norcross, la seva proposta de reformulació del conseqüencialisme no té implicacions pràctiques especialment sorprenents per a altres conseqüencialistes, la qual cosa també podria dur alguns crítics a sospitar, si no de la seva validesa, de la importància d'algunes distincions conceptuals discutides en el llibre. D'altra banda, però, poques preguntes podrien semblar més importants per qui s'interessi per aquest àmbit que si tenim obligacions, deures i similars, i a *Morality by Degrees* s'hi presenta de manera autocontinguda, divertida i rigorosa una proposta de revisió radical d'aquests conceptes fonamentals en filosofia moral.

Martí BRIDGEWATER MATEU
Universitat de Barcelona

ma.bridgewater@ub.edu | DOI: <https://dx.doi.org/10.1344/conv47006>

Margarita MAURI ÁLVAREZ

La relación razón-pasión. Aristóteles, R. Descartes y J. Butler

Tirant Humanidades: Valencia, 2022

119p., ISBN: 9788419226273

El libro *La relación razón-pasión. Aristóteles, R. Descartes y J. Butler*, escrito por la Dra. Margarita Mauri, catedrática de Ética de la Universidad de Barcelona, es una investigación filosóficomoral cuyo objeto de estudio es la relación entre la razón y las pasiones. Para ello, se acude a textos de Aristóteles, René Descartes y Joseph Butler, si bien la autora advierte al lector al comienzo del libro que «esta investigación trata, fundamentalmente, de Aristóteles» (p. 15). Margarita Mauri establece el objetivo de la investigación en: a) determinar qué son las pasiones y desde qué perspectiva aparecen en los textos aristotélicos; y b) analizar y discutir las diferentes interpretaciones sobre la definición del término 'pasión' que se encuentran en autores contemporáneos.

Estructurado en tres partes, cada una dedicada a un autor, seguidas de unas conclusiones generales, el lector está delante de un texto riguroso y técnico, sin perder, por ello, un ápice de claridad. Aunque esté orientado

a lectores avezados en filosofía que quieran profundizar en el tema de la investigación, el lenguaje claro y sencillo, la traducción de los conceptos griegos, las citas directas a las fuentes, los apéndices y la puesta en común de las ideas de los tres autores hacen del texto una herramienta valiosa también para lectores menos experimentados.

En la primera y, a la vez, más extensa parte del libro, Mauri analiza los textos de Aristóteles. La primera parte incluye una introducción general al libro y dos secciones, seguidas de la bibliografía y de tres apéndices. Aristóteles, tal como recuerda la autora en la introducción, no escribió un tratado sistemático sobre las pasiones, sino que las trató en una pluralidad de obras, y en cada una de ellas con un abordaje y finalidad distinto: «Esta observación no ha de sorprender al lector de la obra aristotélica, pues el filósofo a menudo recuerda que todo se define por su fin» (p. 12). Así, se acentúa, ya en la primera parte, uno de los puntos fuertes del texto: aunar de manera ordenada y concisa las ideas del autor griego que se encuentran dispersas en diferentes obras en las que estudia la relación entre la razón y las pasiones y la relación que deben tener.

La primera sección, «I. La relación razón-pasión: Aristóteles», está compuesta de ocho capítulos. La explicación que Aristóteles realiza de las pasiones toma por base la naturaleza humana, sus facultades y actividades. Mauri empieza el primer capítulo ocupándose, consecuentemente, de lo que el estagirita afirma a propósito de la constitución entitativa del ser racional, i.e. de la coexistencia en el alma de la parte racional (λογιστικόν) y la parte irracional (ἄλογον), cuya tensión «puede ser superada por una relación armónica entre las partes, lograda, por ejemplo, a través de la educación» (p. 16). En el segundo capítulo, se estudia la facultad de la ὄρεξις y las formas en que puede manifestarse, según cuál sea su objeto de deseo y acceso cognitivo a él, a saber, ἐπιθυμία, βούληδις y θυμός. La relación entre la tendencia apetitiva y el conocimiento sensorial y racional pone de relieve —afirma la autora— dos cuestiones de interés: «en primer lugar, la relación causal que existe entre la ὄρεξις y cualquier clase de conocimiento; en segundo lugar, que el conocimiento, por sí mismo, no mueve al sujeto, sino el objeto o bien práctico y el deseo que se posiciona frente a él» (p. 18).

En el capítulo tercero, Mauri realiza, ante todo, una precisión terminológica. Aristóteles emplea πάθος para referirse a dos manifestaciones distintas que se dan en el ser humano, las afecciones y las pasiones, siendo éstas últimas una clase específica de afección acompañada de placer (ἡδονή) y dolor (λύπη). Se deduce *eo ipso* que toda pasión es una afección,

por tanto, las pasiones se relacionan con el cuerpo, y que se dan en el ser humano una variedad de afecciones que no van acompañadas de placer y dolor. Después de tratar las afecciones y los rasgos que Aristóteles atribuye a las pasiones, la autora discute tres cuestiones de interés sobre las pasiones: 1) la relación de las pasiones con el alma y el cuerpo; 2) el placer y el dolor como constitutivos del alma, o bien como algo que las acompaña; 3) la sede de las pasiones en la tripartición del alma. Se hace patente, en este punto, el excelente conocimiento y dominio de Margarita Mauri, no solamente de los textos aristotélicos, sino también de la literatura crítica, tanto clásica (Aspasio), como contemporánea (D. Konstan, M. Nussbaum, J. Cooper, S. Leighton, et al.).

En los capítulos cuarto y quinto, se examinan las pasiones destacando su vinculación con el conocimiento y la acción. Con el conocimiento, se establece una relación de causa y efecto: «Las pasiones son consecuencia de una estimación cognitiva previa sobre situaciones o circunstancias externas que el sujeto pone en relación consigo de algún modo» (p. 34), y, a la vez, su presencia en el alma «interfiere en la actividad de las facultades sensibles y de la racional distorsionando lo que debería ser una percepción o una evaluación objetiva del objeto o de la situación» (p. 37). Mauri observa que este estrecho vínculo da pie a que algunos autores (M. Nussbaum y W. Fortenbaugh) consideren el conocimiento una parte constitutiva de las pasiones, posición en ciertos puntos insostenible, tal como la autora agudamente señala. En cuanto a la acción, la autora observa que, a pesar de que, según Aristóteles, las causas del movimiento del agente moral son dos, la ὄρεξις y el intelecto (νοῦς) práctico, el principio motor es el objeto deseado, por consiguiente, la acción depende de la ὄρεξις: «Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo (ὄρεξις)», afirma Aristóteles en *De anima* 3.10 (432a31-433b10), citado en la p. 40. Margarita Mauri hace notar cómo todo acto es movido por la ὄρεξις según tres posibilidades, cada una relacionada con un carácter moral: 1) virtuoso: acuerdo entre el intelecto y la ὄρεξις; 2) continente (ἐγκρατής): oposición entre el intelecto y la ὄρεξις, resuelta a favor del razonamiento y en contra de la ἐπιθυμία; 3) incontinente (ἄκρατής): ante la misma oposición que el continente, actúa de acuerdo con lo deseado por la ἐπιθυμία.

El capítulo sexto está dirigido a dilucidar la educación de las pasiones. La ὄρεξις y las pasiones tienen un protagonismo fundamental en la explicación aristotélica de la actividad práctica, pero requieren de un orden o dirección, la razón: «La facultad aquí implicada es la ὄρεξις (ἐπιθυμία y θυμός) pues el motivo de que la reflexión esté ausente es la inminencia del

placer» (p. 43). La distinta intervención de la razón en el ámbito desiderativo da lugar a distintos caracteres morales (acrático, continente, virtuoso y vicioso), de cuyo análisis Mauri señala tres ideas: 1) la pasión es necesaria para la praxis; 2) la pasión es capaz de afectar el juicio; 3) la pasión puede contender o no con la reflexión. La autora concluye que estos rasgos impiden al estagirita plantear una ética como la estoica: «La pasión ... resulta imprescindible. Y si es imprescindible y en su estado de naturaleza puede distorsionar la vida moral, se impone la educación moral como medio para conservar dos elementos necesarios en la praxis moral, la pasión como motor y la reflexión como guía» (p. 46). La educación moral consiste en la adquisición de la virtud o excelencia (ἀρετή), un término medio en las pasiones y en las acciones.

Los capítulos séptimo y octavo completan la primera sección. En el capítulo séptimo, se expone el distinto punto de vista desde el cual Aristóteles trata las pasiones en la *Retórica* y en la *Poética*; en el capítulo octavo, se hace hincapié en la posición de Aristóteles acerca de la naturaleza de la mujer libre y el esclavo por naturaleza y su relación con las pasiones y la adquisición de la virtud.

La segunda sección, «II. Conclusiones: las pasiones tratadas desde la perspectiva de la física, dialéctica, ética, retórica y poética», engloba el distinto tratamiento que Aristóteles da a las pasiones en sus obras, tres apéndices,³ la bibliografía y las conclusiones. Mauri concluye la exposición de Aristóteles afirmando que: «En la ética aristotélica pasión y razón están obligados a entenderse porque ambos son imprescindibles para la vida, para una vida plenamente humana y excelente» (p. 72).

En la segunda parte, se analizan, en seis sucintos capítulos, las tesis que Descartes defiende sobre las pasiones en la obra *Tratado de las pasiones del alma* (1649). En el primer capítulo se expone cómo Descartes concibe el hombre, una conjunción de dos naturalezas (alma-cuerpo) que interactúan: «La pasión es la consecuencia de una acción y, en este caso, la relación acción-pasión se produce en la relación cuerpo-alma» (p. 84). Es relevante destacar que el filósofo francés no acepta la división clásica tripartita del alma, i.e. el alma, según Descartes, «es una sola y no tiene partes; es

3 En el primer apéndice, se clasifican las pasiones y su localización en los textos de Aristóteles; en el segundo, se da la definición esencial que Aristóteles realiza de cada una de las pasiones en la obra *Retórica*; y, en el tercero, Margarita Mauri ofrece las distintas traducciones actuales de los términos griegos que Aristóteles utiliza relacionados con las pasiones.

a la vez racional y apetitiva» (p. 86). En los capítulos segundo, tercero y cuarto, se detalla la naturaleza de las pasiones según el filósofo francés: 1) qué es la pasión; 2) causas y efectos de las pasiones; 3) la utilidad de las pasiones. En el capítulo quinto, se pone la virtud y el vicio en relación con la pasión y el deseo. Descartes afirma que las pasiones son causa de acción sí y solo sí van acompañadas de deseo, «y es precisamente el deseo lo que ha de ser objeto de regulación» (p. 93). Mientras que la virtud es el juicio basado en la verdad, el vicio es producto de la ignorancia: «La conexión del deseo con el conocimiento verdadero es lo que lo hace bueno, y es malo cuando se funda en un conocimiento errado» (p. 93). En el último capítulo, Mauri ofrece al lector un cuadro que contiene una clasificación con la definición de cada una de las pasiones que da Descartes en *Tratado de las pasiones del alma*.

Margarita Mauri finaliza el libro con el estudio, en la tercera parte, de las ideas de un filósofo menos conocido que sus precedentes, el autor inglés Joseph Butler (1692-1752), quien fue, además, obispo de la iglesia anglicana. Como los anteriores autores, Butler tiene como punto de partida la naturaleza humana, en esta ocasión un sistema constituido por dos principios compatibles: «el principio de ‘amor propio’ (*self-love*) y el principio de benevolencia (*benevolence*)» (p. 104). Las pasiones, apetitos y afecciones, cuyos objetos son externos, permiten la consecución de los objetos internos de los dos principios. Sin embargo, es la conciencia, razón o principio de reflexión «la facultad que arbitra (o debería arbitrar) todos los elementos que conforman la naturaleza humana» (p. 106).

Cierran el libro unas conclusiones en las que la autora relaciona las ideas de los tres autores con el fin «de discernir las semejanzas y las diferencias que las pasiones tienen en la ética que cada uno de ellos defiende» (p. 15). Una vez terminada la lectura del libro, se puede afirmar que la articulación de lo que en la naturaleza se da como un todo, en el complejo unitario que el ser humano es, Mauri lo desglosa con precisión y lucidez, a pesar de la intrincada naturaleza del tema de la investigación, con el fin de poner de relieve lo esencial respecto de la relación de la razón y las pasiones de acuerdo con los planteamientos éticos de Aristóteles, Descartes y Butler.

Èric REÜLL

Universitat de Barcelona

ericreull@gmail.com | DOI: <https://dx.doi.org/10.1344/conv48661>

Miguel CANDEL

Más allá del ser y el no ser

Barcelona: Néctar editorial, 2024

366p., ISBN: 9788412616163

La presente obra de Miguel Candel, *Más allá del ser y el no ser*, constituye una de las mayores reivindicaciones de la metafísica tradicional que se han realizado en los últimos tiempos. Frente al relativismo cultural imperante, con el que el texto mantiene una batalla cuerpo a cuerpo, el autor trata de sacar a la luz los principios fundamentales de todo lo que existe, con el fin de salir del ensimismamiento narcisista que actualmente padecen multitud de doctrinas filosóficas, encerradas en un relativismo ciego y entregado sin más a una diversidad de perspectivas aparentemente irresoluble.

En el primer capítulo, «Miseria (extrema) de la filosofía», el autor expone el estado de la cuestión en lo relativo a la metafísica, a la vez que señala las líneas generales de su planteamiento. En primer lugar, se pronuncia contra los irracionalismos nacidos con el fin de paliar los efectos de una Razón que habría sido la causa de los grandes desastres humanos del siglo xx. El autor argumenta acerca del sinsentido que reside en imputar a la razón pura los actos perpetrados por la pura sinrazón; antes bien cabría, dice, estudiar la compleja y olvidada relación entre las facultades racional y pasional que conforman la naturaleza humana, si se aspira a comprender los fenómenos más alarmantes de la historia reciente.

En segundo lugar, sitúa su planteamiento en el marco del realismo crítico, que distingue del realismo dogmático y del antirrealismo. El realismo crítico es aquel que reconoce que, a pesar de existir una realidad objetiva, una *cosa en sí*, esta solo se manifiesta de forma parcial en sus apariencias. De este modo, el autor justifica, a la vez, la disparidad de opiniones y la búsqueda de un conocimiento objetivo: «la realidad objetiva se muestra indirectamente como el punto de fuga en que convergen las distintas y diferentes líneas de perspectiva» (p. 22).

En tercer lugar, el autor despliega la posición del realismo crítico en lo que respecta a la relación entre las diversas facultades humanas, concluyendo que la tarea estrictamente filosófica consiste en analizar el tránsito que va de los datos sensibles a las categorías del entendimiento. Desentra-

ñar este complejo haz de relaciones entre el mundo y la mente es, según el autor, la metafísica. Finalmente, expone su concepción de la metafísica como actividad inherente a la existencia humana. Más allá de sistematizaciones concretas de diversos periodos, el autor reivindica la metafísica como auténtica tarea del pensar del hombre.

En el segundo capítulo, «Experiencia: la realidad y su sombra», el autor señala tanto el origen como la finalidad de la metafísica. A su juicio, toda metafísica debe nacer del contacto directo con lo real, es decir, de la experiencia; sin embargo, su objetivo debe ser trascender los datos de la experiencia concreta y subjetiva de cada uno de los «yo» individuales para descubrir las estructuras que componen la experiencia en general, es decir, del «yo» trascendental. Sólo en este tránsito entre lo particular y lo universal, entre lo personal y lo común, se atisba una posible solución tanto a los problemas teóricos derivados del subjetivismo epistémico y ontológico, como a los problemas prácticos derivados del individualismo egoísta típico de nuestro tiempo. Por ello, descubrir las estructuras compartidas que subyacen a la vivencia individual es un deber metafísico, pero también una necesidad ética, social y política: «Encontrar el punto de equilibrio entre esos dos excesos, entre nihilismo y narcisismo, es a día de hoy la tarea propia (y exclusiva) de la metafísica» (p. 56-57).

En el tercer capítulo, «Lo real y lo trascendental», el autor trata de definir el “objeto” de la metafísica. El sentido de las comillas reside en que, propiamente, la metafísica no tiene un objeto; en realidad, esta tendencia a la objetivación de lo que no es objeto se revela como el vicio de la metafísica en general. El ser, ciertamente, no se manifiesta como un ente particular, sino como la estructura común a toda particularidad, y, en este sentido, el ser es lo trascendental. En el texto se encuentra una analogía entre el ser, que sería la sintaxis, y el ente, que sería la semántica: la sintaxis, por sí sola, no significa nada; sin embargo, es la condición de posibilidad de todo significado (p. 79).

Por su naturaleza puramente formal, purgada de todo contenido específico, el ser no da lugar a la construcción de concepto alguno, lo cual lleva al autor a revisar la polémica acerca de la posibilidad y el método de la metafísica, o, en otras palabras, acerca del modo en que el hombre puede acceder a los fundamentos últimos de lo real. La cuestión queda resuelta al recurrir al concepto aristotélico de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, la intelección que descubre, en la multiplicidad de la materia, la estructura formal de todo lo que existe: «El intelecto reconoce en los complejos contenidos materiales de la sensación

la simplicidad de unas estructuras puramente formales que parecen independizarse de aquéllos para constituir una realidad de segundo orden [...] Tales son los principios de la ciencia, como dice Aristóteles: los conceptos y las reglas generales que rigen sus recíprocas relaciones» (p. 106).

En el cuarto capítulo, «El punto ciego del saber», el autor prosigue con la investigación acerca del intelecto, prestando ahora atención a aquello que escapa a la penetrante mirada de este, lo cual no es ni más ni menos que sí mismo: «En la peculiar naturaleza de ese autoconocimiento, radica el carácter, en último término, «ciego» del conocer: en su incapacidad, pese hallarse «bañado» en su propia conciencia, para volverse completamente sobre sí mismo, para «ver» su acto de ver» (p. 128).

Esta problemática conduce al autor a la distinción entre esencia y existencia, intuida ya por Aristóteles, y formulada primeramente por Avicenna. Al distinguir entre estos dos ámbitos, y más exactamente al declarar la primacía de la existencia sobre la esencia, el intelecto se encamina al descubrimiento de la radical individualidad de todo acto de ser, que se caracteriza, precisamente, por este fundamento existencial, y no por ninguna determinación esencial. De esta manera, la distinción es necesaria para que el individuo se haga consciente de su propia individualidad, y, así, tratar de remediar la ceguera inherente a toda intelección formal.

En el quinto capítulo, «La mente, entre el cielo de las ideas y el abismo del ser», el autor retoma la cuestión de la individualidad. Una vez descubierta la radical unicidad de todo lo que existe, derivada de la concepción del ser como acto, el autor se pregunta por los límites de dicho acto de ser, o, dicho de otro modo, emprende la tarea de delimitación del individuo. El autor cifra el criterio para distinguir a un individuo del resto de seres en la conciencia que este puede llegar a alcanzar de sí mismo. A continuación, por lo tanto, expone su postura acerca de la conciencia, remarcando que la actividad inherente a todo pensamiento es el descubrimiento de sí mismo, de ese acto existencial que lo constituye como algo que es. Por este motivo, «La *mismidad*, nos atrevemos a decir, no es sino ese movimiento centrípeto de la existencia consciente y su resultado» (p. 179).

Una vez establecidos los límites de la conciencia, emerge, desde el corazón de lo real, la célebre idea kantiana de la cosa en sí. Efectivamente, una vez descubierto el camino del individuo hacia sí mismo, resta todavía investigar cuál es la naturaleza de todo lo que queda fuera de los límites de este. Así, el autor anuncia que concluirá la obra, en el siguiente capítulo, tratando de ofrecer una respuesta a las tres grandes preguntas kantianas.

En el sexto capítulo, «El ser se hace de muchas maneras», se realiza la tarea propuesta en el capítulo precedente. Respecto a la primera pregunta, ¿Qué podemos conocer?, el autor responde recordando algunas de las conclusiones alcanzadas en las páginas anteriores, como, por ejemplo, que la existencia es individual y que no es reductible a la suma de experiencias particulares. El saber que se ha alcanzado en esta obra no es, simplemente, la suma verdades que componen la metafísica, sino el esclarecimiento de cuál es la naturaleza de la disciplina. La metafísica se ha revelado como una sabiduría dinámica que, a través de la polémica entre perspectivas contradictorias, se abre paso hacia una visión coherente de todo lo que existe. Esta visión de conjunto es la que queda sintetizada del siguiente modo: «Digamos, pues, que Dios, Mundo y Alma son tres nombres de lo mismo [...] El Ser es Alma en cuanto actividad, Mundo en cuanto totalidad y Dios en cuanto Absoluto» (p. 238).

Respecto a la segunda pregunta, ¿Qué debemos hacer?, el autor invita, a partir de las bases teóricas establecidas a lo largo de la obra, a combatir el relativismo cultural imperante en nuestro tiempo. Efectivamente, el gran hallazgo del texto reside en mostrar la universalidad presente en todo lo particular, lo cual constituye el fundamento de la reflexión moral: «Aunque el juicio sobre las acciones humanas debe aplicarse a acciones individuales (por ser ellas mismas singulares y por estar realizadas por individuos), el carácter universal de los criterios empleados exige distanciarse del punto de vista del agente» (p. 267-268).

En cuanto a la tercera pregunta, ¿Qué podemos esperar?, el autor propone una respuesta sencilla: no podemos esperar nada, dado que la metafísica desplegada en las páginas anteriores no realiza promesas acerca de la permanencia de la conciencia individual tras la muerte corporal. Sin embargo, el autor plantea que el sentido de la existencia puede derivarse de la propia existencia particular de cada individuo, tratando de evitar caer en los dogmatismos escatológicos y el nihilismo posmoderno. De forma más concreta, el autor sugiere que dedicar nuestro tiempo en el ser a empresas de tipo social y colectivo son «Una de las formas más seguras de darle un sentido a la existencia humana, por sí misma desprovista de sentido trascendente alguno» (p. 289)

Finalmente, la obra consta de tres apéndices, el primero de ellos dedicado al comentario pormenorizado del poema de Parménides, el segundo a la concepción aristotélica de la memoria, y el tercero, formado por una serie de aforismos encadenados, a la ética platónica.

En conclusión, la presente obra de Miguel Candel se erige como una defensa de la metafísica clásica, entendida esta como una larga tradición de propuestas filosóficas que, en su confrontación, arrojan luz en el camino hacia la comprensión del ser. Acompañado por Platón, Aristóteles, Avicenna, Duns Scoto, Mulla Sadra, Spinoza, Kant y Hegel, entre otros filósofos de primer nivel, el autor se abre paso hacia la radical individualidad inherente a todo lo que es, mostrando que lo único común a todo lo que existe se manifiesta, paradójicamente, en su absoluta unicidad. En esta obra, la erudición se pone al servicio de la sabiduría, dando forma a una metafísica que, lejos de disgregarse en una multiplicidad de discursos arrojados a la vasta extensión de la historia de occidente, trata de reconstruir una narrativa que integre las muchas conquistas de la disciplina, constituyendo así una de las grandes apologías de la filosofía primera elaboradas en este siglo. Esta humilde reseña, cabe añadir, tan sólo ha podido señalar algunas de las cuestiones centrales que aparecen en la obra, sin pretender agotar, en modo alguno, la riqueza y complejidad de esta.

Marc ZAPATA

Universitat de Barcelona

marczapata.treball@gmail.com | DOI: <https://dx.doi.org/10.1344/conv47232>

NORMES PER A LA PRESENTACIÓ D'ORIGINALS

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES SUBMISSION GUIDELINES

<https://www.ub.edu/portal/web/dp-filosofia/convivium>

<https://www.raco.cat/index.php/Convivium/index>

<https://revistes.ub.edu/index.php/convivium>

CATALÀ

1. *Convivium* publica articles i ressenyes de qualsevol de les moltes disciplines recollides en el vast, desafiant i inspirador món de la «Filosofia». També es tenen en compte notes o seminaris sobre un tema específic.
2. Llengües admeses: alemany, anglès, castellà, català, francès, italià i portuguès.
3. Els articles i les ressenyes, que han de ser originals i inèdits, han de ser enviats a través de la pàgina <https://revistes.ub.edu/index.php/convivium> en un fitxer Word, en Times New Roman 12p., interlineat 1.15, acompanyat d'un segon fitxer Word que inclogui un breu CV i informació de contacte. Els articles no han d'excedir la longitud de 15.000 paraules (incloses les notes a peu de pàgina i la bibliografia), han d'incloure un resum de no més de 200 paraules, i una llista de cinc o sis paraules clau. Tant el resum com les paraules clau han de tenir una versió en la llengua de l'article, una en català i una en anglès. Les ressenyes no poden superar les 2.000 paraules. Es poden fer excepcions en alguns casos molt particulars i extraordinaris.
4. Cal evitar les lletres i els mots en negreta. Utilitzeu *cursiva* o «» (“”) per assenyalar algunes paraules específiques. A més, poden ser emprades ‘ ’ per a la traducció d'un concepte.
5. Els autors han de presentar la versió final de l'article o la ressenya amb el format de la revista. Descarregueu-vos la plantilla d'exemple a la pàgina web de la revista.
6. Els originals rebuts seran primerament «preadmesos» o rebutjats per l'equip editorial en el termini aproximat d'un mes. Els originals que passen aquesta primera avaluació seran sotmesos a una revisió doble cega per experts externs, i se'n decidirà l'admissió definitiva a partir del resultat de la revisió externa, en un termini de tres mesos.
7. Tots els articles i ressenyes es publiquen en accés obert i sota la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObra Derivada de Creative Commons,

disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es>. Els autors conserven tots els drets sobre l'original publicat.

8. El número sencer de la revista pot ser consultat en línia (PDF) a <https://www.raco.cat/index.php/Convivium>; o <https://revistes.ub.edu/index.php/convivium>.

CASTELLANO

1. *Convivium* publica artículos y reseñas de cualquiera de las muchas disciplinas recogidas en el vasto, desafiante e inspirador mundo de la «Filosofía». También se tienen en cuenta notas o seminarios sobre un tema específico.
2. Lenguas admitidas: alemán, castellano, catalán, francés, inglés, italiano y portugués.
3. Los artículos y las reseñas, que tienen que ser originales e inéditos, deben enviarse a través de la página <https://revistes.ub.edu/index.php/convivium> en un archivo Word, en Times New Roman 12p., interlineado 1.15, acompañado de un segundo archivo Word que incluya un breve CV e información de contacto. Los trabajos no deben exceder la longitud de 15.000 palabras (incluidas las notas a pie de página y la bibliografía), deben incluir un resumen de no más de 200 palabras, y una lista de cinco o seis palabras clave. Tanto el resumen como las palabras clave deben tener una versión en la lengua del artículo, una en catalán y otra en inglés. Las reseñas no pueden exceder las 2.000 palabras. Se pueden hacer excepciones en algunos casos muy particulares y extraordinarios.
4. Se tienen que evitar las letras y las palabras en negrita. Utilice *cursiva* o « » (“ ”) para señalar algunas palabras específicas. Además, se puede usar ‘ ’ para la traducción de un concepto.
5. Los autores tienen que presentar la versión final del artículo o la reseña con el formato de la revista. Descárguese la plantilla de ejemplo en la página web de la revista.
6. Los originales recibidos serán primeramente «preadmitidos» o rechazados por el equipo editorial en el plazo aproximado de un mes. Los originales que pasen esta primera evaluación se someterán a una revisión doble ciega por expertos externos, y la admisión definitiva se decidirá a partir del resultado de esta revisión externa, en un plazo de tres meses.
7. Todos los artículos y reseñas se publican en acceso abierto y bajo la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObra Derivada de Creative Commons, disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es>. Los autores conservan todos los derechos sobre el original publicado.

8. El número completo de la revista puede ser consultado en línea (PDF) en <https://www.raco.cat/index.php/Convivium>; o <https://revistes.ub.edu/index.php/convivium>.

ENGLISH

1. *Convivium* publishes articles and reviews on any of the many disciplines gathered in the vast, challenging and inspiring world of «Philosophy». Notes and seminars on a specific subject may also be considered for publication.
2. Accepted languages: Catalan, German, English, French, Italian, Portuguese, and Spanish.
3. Articles and reviews, which must be original and unpublished, should be submitted through the website <https://revistes.ub.edu/index.php/convivium> in a Word file, Times New Roman 12p., line spacing 1.15, accompanied with a second Word file containing a brief CV and contact information. Articles should not exceed 15.000 words (including footnotes and bibliography), should include an abstract of no more than 200 words, and a list of five or six keywords. Both the abstract and the list of keywords are to be submitted in the language of the article, in Catalan, and in English. Reviews cannot exceed 2.000 words. In some rare cases, exceptions can be made.
4. Words and letters in bold should be avoided. Use *italics* or « » (“ ”) to point out some specific words. Also, ‘ ’ can be employed to translate a concept.
5. Authors must submit the final version of the article or the review according to the format of our journal. An example template is available on the website of the journal.
6. All submitted works will be firstly «pre-admitted» or rejected by the editorial team within approximately one month. Those works that pass this first assessment will undergo a double-blind review by external experts, and the final admission will be decided within three months based on the result of this external assessment.
7. All articles and reviews are published in open access and under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives license, available at: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es>. The authors retain all rights to the published work.
8. The entire issue of the journal can be consulted online (PDF) at <https://www.raco.cat/index.php/Convivium>; or <https://revistes.ub.edu/index.php/convivium>.

