



STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana



STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

AÑO 15

VOLUMEN 15

NÚMERO 30

agosto de 2024-enero de 2025

Legales

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

ESTIVEN VALENCIA MAARÍN Dimensión filosófica del cristianismo antiguo. Relación entre filosofía y fe cristiana	5
ALBERTO VILLALOBOS MANJARREZ - JOSÉ AGUSTÍN EZCURDIA CORONA Crítica, sustracción y virtualidad. Meillassoux lector de Deleuze	19
LUIS FERNANDO MENDOZA MARTÍNEZ La articulación histórica de la filosofía a partir de sus problemas: proximidades y lejanías entre Wilhelm Dilthey y Nicolai Hartmann	35
ADOLFO GARCIA DE LA SIENRA La idea calviniana del estado	59
ALFREDO DE JESUS FLORES - ESTÉFANO E. RISSO La formación del campo filosófico-jurídico en Brasil: Lecturas e influencias desde Argentina sobre Robert Alexy el caso 'Mauerschützen' ('Guardianes del Muro' de Berlín)	67
CARLOS EDUARDO DE TAVIRA LEVERONI Sobre la triple raíz del argumento comunitarista y su crítica al contractualismo	85
<i>TRADUCCIÓN</i>	
MARINUS R. R. OSSEWAARDE Tres versiones rivales de investigación política: Altusio y el concepto de soberanía de la esfera	109

Stoa

Vol. 16, no. 30, 2024, pp. 5-17

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.15.30.2779>

DIMENSIÓN FILOSÓFICA DEL CRISTIANISMO ANTIGUO.
RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y FE CRISTIANA

Philosophical dimension of Ancient Christianity.

Relation philosophy and Christian faith

ESTIVEN VALENCIA MARÍN
Universidad Católica de Pereira
estiven.valencia@ucp.edu.co

RESUMEN: La sociedad católica del siglo XX, en su propósito por ilustrar el alcance filosófico de la doctrina revelada, aboga por la injerencia del corpus clásico griego en la fe. Este es uno de los problemas que tuvieron grandes repercusiones en lo que refiere a sostener la existencia de una *philosophia christiana*, tesis esta que emerge de la clásica cuestión de la relación *fides et ratio*. De manera que, el presente artículo, expone las razones que llevaron a los pensadores cristianos de antaño al uso de ideas filosóficas y algunos ejemplos que refieren la situación.

PALABRAS CLAVE: Filosofía cristiana · diálogo fe y razón · cristianismo antiguo · patrística.

ABSTRACT: The catholic society of the twentieth century in its purpose to clarify the scope of the philosophy with respect to the revealed doctrine, advocates for interference of the Greek classic corpus in the Christian doctrine. This is a problem that had great repercussions about the existence of a *philosophia christiana*, thesis that emerges from a classical question of the relationship *fides et ratio*. So, in this article exposes some reasons that led ancient Christian thinkers to the use of philosophical ideas and examples that refer to the situation.

KEYWORDS: Christian philosophy · faith and reason · ancient christianity · patristic studies.

Recibido el 29 de noviembre de 2023
Aceptado el 12 de abril de 2024

“La doctrina sagrada toma de estas ciencias solamente el método de exposición y, en general, cuanto pueda servir para facilitar el entender lo que ella nos enseña y nos revela.”

(Étienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*)

La pregunta por la existencia de la *filosofía cristiana*, ha sido en la historia un tema de amplia discusión en la que se adoptan tanto posturas en defensa de tal asunto como refutaciones por parte de otros pensadores. Semejante expresión en los últimos dos siglos aparece en muchos de los textos desarrollados por variados filósofos de inclinación cristiana, además de algunas reflexiones procedentes de distintos movimientos o corrientes intelectuales que alojan todos sus argumentos en las entrañas del pensamiento cristiano. Paralelamente, el problema de una relación entre la fe y la razón cuyos vestigios convergen con la actividad escriturística de los apologistas y de los copistas eclesiásticos –a pesar de que Agustín de Hipona patentiza por primera vez tal cuestión, cosa que hará Tomás de Aquino y quienes le preceden– comporta un rasgo esencial de lo que presuntamente es anticipo a una *philosophia christiana*.

Fundamentalmente la sociedad católica de la vigésima centuria en su intención por esclarecer el alcance de la filosofía respecto de la doctrina revelada, toma como objeto de sus discusiones las acciones divergentes que competen a la crítica filosófica y reflexión teológica. Causa de la disputa contemporánea por la relación de ambas es la disensión que ha existido entre tales áreas por el hecho de postular la sumisión de aquella a esta última, situación cuya causa es la malversación de un axioma con múltiple significación, es decir que, en palabras de Nédoncelle (1965, p. 99) y Sánchez (2023, p. 51), el término *ancilla* para la filosofía no es claro y puede designar toda una serie de servicios diferentes, varios modos de ser auxiliar en teología. Se traslada, entonces, la concepción de una filosofía servil a una filosofía de carácter autónomo, empero no así asumida por algunos escritores y apologistas cristianos.

Se trata de la célebre expresión *philosophia ancilla theologiae*, locución tal contenida en los epistolarios papales verbigracia Gregorio IX quien en su misiva *Ad Aegeptiis Argentea*, expresa la superioridad teológica pues “algunos inclinando la inteligencia de la página celeste la traspasan a la doctrina filosófica y obligan a la reina servir la esclava (*quod quidam caelestis paginae intellectum ad doctrina philosophicam inclinando ancillae cogunt famulari regina*)” (1999, p. 365). Y, aunque, esta carta dirigida a los teólogos parisinos

del año 1228 supone un rasgo despreciativo para con la filosofía, le sucede León XIII con su Encíclica *Aeterni Patris* bajo un talante más modesto al decir: “no se debe menospreciar los auxilios naturales (...) la filosofía sirve para consolidar la fe veraz (*neque spernenda neve posthabenda sunt naturalia adiumenta (...) philosophia iter ad veram fidem sternere valet*)” (1999, p. 794).

Por lo demás, resulta innegable como hecho histórico-cultural pensar una dimensión filosófica de la teología cristiana y, en este sentido, las tendencias fideistas y neoescolásticas hurgaron en los tratados procedentes del magisterio eclesiástico para dilucidar, en perspectiva funcional, el papel de la filosofía *ad intra* de la teología y viceversa. No obstante, pese a que los argumentos aquí expuestos repercutieron en las disquisiciones de doctos medievales y los ulteriores teólogos contemporáneos, en el periodo paleocristiano también concurre el dilema filosofía y teología al alcance de los eruditos griegos y latinos. Así, el quehacer sustancial de esos autores cristianos en los primeros siglos de la era común fue el asimilar y hacer entender el anuncio de Cristo, entendiendo por *asimilar* aquel acto de aprehender su mensaje de modo que incorporarse a él en pensamiento y acción supone una pedagogía.

1. La discusión sobre el diálogo filosofía-teología en el cristianismo

Por lo que refiere al contexto socio-político al que asistieron los *Padres de la Iglesia*, siendo algunos de ellos antecesores del Concilio celebrado en Nicea de Bitinia, el politeísmo romano y el culto al emperador como divinidad fueron el centro de su crítica. Se anexa a la crítica la labor misionera de los apóstoles, labor asistida por la confrontación cultural y piedad distintas a las que debieron sortear para exponer su fe. Pero los efectos de esta crítica y los intentos de persuasión para con los practicantes de otras denominaciones religiosas del tiempo, les valió continuas persecuciones. Más que el hostigamiento, el hecho de que los cristianos anunciaran sus saberes a otras culturas, es claro indicio de un conocimiento previo de las mismas lo cual explica el comportamiento de la helenización que, según Jaeger (1985, p. 13), Bueno (2023, p. 189) y Prinzivalli (2013, p. 24), se consuma con el griego en los escritos neotestamentarios y en múltiples misivas de los autores referidos.

Independientemente de que el saber de lo griego dependa de un proceso helenizador que acogió al territorio palestino tras el asedio macedonio o, por el contrario, obedezca a una voluntad de judeocristianos para formarse en el lenguaje homónimo, cierto es que el uso del griego oral y escrito posibilitó

a la doctrina cristiana penetrar en susodicho medio. De ello se sigue la consideración del carácter filosófico de los griegos, carácter que posteriormente llegó a la Roma imperial.¹ Por una parte, la relación filosofía y fe se expresó en la capacidad de la razón para ascender al conocimiento de Dios tal como fue presentado por Pablo de Tarso en muchas de sus cartas. Así, lo que deriva de intelección por el empleo de la *ratio* como forma insigne de comprender la naturaleza y sus fenómenos resulta la posible descripción de lo que incumbe a la disciplina filosófica, pero que a pesar de que los apóstoles la justiprecien, no es vía definitiva para el conocimiento de lo divino:

Ellos tienen claro lo que se puede conocer de Dios, ya que el propio Dios se lo manifestó. Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, y se manifiestan a la inteligencia (...) En efecto, son inexcusables porque al haber conocido a Dios no le glorificaron, antes bien se obstinaron con su razonar y al jactarse de sabios se volvieron necios y cambiaron la gloria de Dios inmortal por una representación en formas mortales (Rm.1, 19-23).²

Por otra parte, el maridaje fe cristiana-filosofía se expresa en un posible parentesco de cultura griega y cristianismo. Por ejemplo, Pablo se involucra en las creencias atenienses como un medio útil a su predicación, pero por es-

¹ Roma no solo se relaciona con lo griego por causa de sus incursiones contra los territorios de la Magna Grecia hacia el siglo III a. C., territorios que ubicados al sur de la península itálica pertenecieron a los colonos griegos que se asentaron en la isla de Sicilia y las ciudades de Heraclea, Tarento, Síbaris y Crotona, entre otras; mucho menos por su ulterior conquista a las circunscripciones de la península balcánica que inició con el asedio a la ciudad de Corinto por manos de Lucio Mumio hacia el siglo II a. C. El afecto por la investigación y la dialéctica griegas a voluntad de Escipión Emiliano, le llevó a reunir intelectuales –con la fundación del Círculo de los Escipiones– entre los que destacan el historiador arcadio Polibio y el filósofo estoico Panecio de Rodas. Tras la instauración de dicho círculo, se estima el rédito que personajes relacionados con la función gubernamental daban a las doctrinas filosóficas de estoicos y epicúreos, de ahí que emperadores como Elio Adriano y Marco Aurelio, magistrados como Cicerón y Séneca, además de poetas como Lucrecio, son incluidos en el catálogo de filósofos. Ahora bien, Grecia perteneciente a Roma y los demás territorios adscritos al imperio serán objeto del quehacer misional cristiano, eventualidad tal que se esclarece por la prédica del apóstol Pablo en Corinto, Atenas, algunas ciudades del Asia menor y la mismísima Roma.

² El uso del pronombre personal *ellos* en la citada perícopa de la *Carta a los Cristianos de Roma*, designa a los gentiles –cuya versión griega del término es ἔθνη– calificativo para todos los hombres que habían acogido la cultura griega; una distinción de personas en contraposición a los judíos y bárbaros. No obstante, la intención de San Pablo además de presentar el caso de la relación fe y entendimiento –en la versión griega πίστις καὶ νόησις– como elementos necesarios en dirección al conocimiento de Dios sin soslayar el ápice de la fe, es la exposición de una salvación universal que se adquiere por la fe en el Evangelio, carácter universal por cuanto favorece a todos los que acogen el mismo. Por lo demás, el argumento del vínculo entre la fe y entendimiento perfila ser un contenido probatorio a su preestablecida tesis de *salvación universal*; salvación tal que asiste al hombre sólo por la fe.

ta práctica es que consigue interpelar a sus oyentes del Areópago: “(. . .) veo en ustedes los más respetuosos de la divinidad. Al mirar sus monumentos sagrados, he encontrado un altar en el que está grabada la inscripción: al Dios desconocido. Pues bien, vengo a anunciar lo que adoran sin conocer” (Hch. 17, 22-23). Las expresiones paulinas como ἀγνώστος θεός (Dios desconocido) y términos joánicos como el de λόγος (dicho teológicamente como *verbo* o *palabra* según el evangelista Juan) revelan un considerable tratamiento del griego por parte de apologistas cristianos, términos que hicieron parte del repertorio temático de los filósofos y, ahora, integran el léxico teológico.

Respecto del enunciado vocablo λόγος aplicado por el evangelista Juan, perfila sere principio de la creación, asimismo es puente entre Dios y los hombres, convirtiéndose en el núcleo conceptual de la doctrina cristiana por cuanto refiere a Jesucristo. Nótese el uso de tal en las reflexiones heraclíteanas, cuyo significado no discrepa de la interpretación evangélica al menos en los rasgos del vocablo: “los hombres no han conocido el logos que existe, aunque todo venga a la existencia por él (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ ἄζύνητοι γίγνονται ἄνθρωποι, γινομένον γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον)” (DK 22B 1). Paralelo al rol generador y ordenador del λόγος, Heráclito le presenta también como gestor de unidad (ἕν) tal como expresa en el siguiente aforismo: “tras haber oído al logos (. . .) es sabio confesar que todo hace parte de lo uno (τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἕν πάντα εἶναι)” (DK 22B 50).³

En consecuencia, aunque cierto es el carácter polisémico que trae la palabra λόγος, la caracterización filosófico-racional del mismo como preexistente con capacidad de generar y ordenar todo lo que crea es una interpretación judeocristiana del Dios omnipotente, creador y ordenador de cuanto existe. Acto seguido, el uso de la palabra πνεῦμα, la cual significa para los cristianos la inmanencia de Dios tal cual expresa en locuciones como ἅγιος πνεύματος (la tercera persona de la Trinidad) o πνεῦμα θεοῦ (transliterado por *Espíritu de Dios*), le precede aquellas reflexiones del milesio Anaxímenes que se inscriben dentro de las teorías monistas. Vale destacar la relación del aire-aliento que hace este filósofo, puesto que si ἀήρ es principio en las cosas este se

³ Las referencias indicadas con la abreviación DK, corresponde a la clásica forma de citar la obra *Fragmentos de los Presocráticos* –en versión alemana *Die Fragmente der Vorsokratiker*– cuyos autores son Hermann Diels y Walther Kranz (1906). Se trata de una compilación de dichos acerca de los pensadores previos a los clásicos griegos: Sócrates, Platón y Aristóteles, que no implican necesariamente expresiones dichas por los filósofos de que se hablan. Para este caso, utilizamos la segunda edición de esa obra.

conserva como πνεῦμα: “el principio del ser es el aire, así el aire y aliento envuelven el mundo (ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει)” (DK 13B 2).

Contiguo a las declaraciones, ora de los griegos antiguos, ora de los Evangelistas y de los demás hagiógrafos, los sucesores de estos se sirvieron de la terminología filosófica y testimonio apostólico para custodiar la fe que acogieron. Si bien, estos personajes se dieron al cuidado y a la defensa del dogma anunciado por los Apóstoles, indiscutible es el hecho de que esos personajes reforzaron las teorizaciones que permitieron justificar la fe cristiana. Para ello el ejercicio de presidir y orientar a las comunidades que les fueron confiadas y la puesta en práctica de las enseñanzas apostólicas, hicieron de ellos dignos legatarios de una tradición. Finalmente, después de los discípulos de los Apóstoles y apologetas vienen al final del siglo III d. C. un periodo de la patrística en el que se establecen importantes escuelas exegéticas y teológicas: la de Alejandría y de Cesarea.

2. Diálogo filosofía-teología en los padres apostólicos y apologetas

En primer lugar, los padres apostólicos auditores y declarantes inmediatos del oficio misional de los discípulos de Cristo iteraron el uso de vocablos griegos y escritos de sus predecesores para exponer reflexiones y exhortaciones en torno al pensamiento y la praxis de la fe. Este es el caso del obispo romano Clemente, quien en su *Epistolae ad Corinthios* exhorta a todo fiel a practicar la humildad privándose de la jactancia por cuanto apremia el Espíritu Santo (ἅγιος πνεύματος) (1978, p. 54). Para eso recurre al adagio paulino *qui gloriatur in Domino gloriatur* (1 Cor.1, 31) que procede del profeta Jeremías (Jr. 9, 22-23). De cualquier modo el uso de la locución ἅγιος πνεύματος, junto a las varias referencias bíblicas extractadas por este escritor eclesiástico – frecuentemente visto en los demás escritos de la tradición patrística–imprime valía a los textos bíblicos si bien fundamenta la doctrina del Espíritu Santo como inspirador de las denominadas Sagradas Escrituras.

De la misma manera, la palabra λόγος (término latinizado en *verbum*) la cual alude al mediador entre Dios y la humanidad, es referida por Bernabé en su epístola homónima. Se trata del *Verbum incarnatus* (Jn.1, 14) expuesto por el evangelista Juan; descripción tal que se asemeja al contenido de la *Epistula ab Barnabae*, pero refiriéndose al Verbum como el υἱὸς τοῦ θεοῦ: “el Hijo de Dios vino en carne a fin de que llegara a su fin la consumación de los pecados (...)” (1968, p. 95). Parte de las significaciones dadas por algunos

filósofos griegos, por ejemplo, aquellas nociones del alma, intelección, virtud, entre otros, estuvieron asociadas con la doctrina cristiana. Así, el concepto de *ὁμόνοια* que para cristianos y estoicos –a pesar de que tal efecto se debe a la acción de Dios o la razón respectivamente (Hadot, 1998, p. 258)– indica la armonía que reina en la naturaleza. Dicha armonía del mundo es indicada por el ya citado Clemente de Roma:

Los cielos movidos por su disposición le están sometidos en paz. El día y noche recorren la carrera por él ordenada sin que se impidan. El sol, la luna y estrellas giran conforme a su ordenación. La tierra germinando acorde a su voluntad, produce sustento para hombres y fieras sin que jamás se rebele ni mude nada de cuanto decreta (...) El mar inmenso no traspasa las cerraduras impuestas, las estaciones se suceden en paz, los vientos cumplen su servicio y todas las fuentes ofrecen sin interrupción sus pechos para la vida de los hombres (...) (1968, p. 57).

El problema de la relación entre filosofía griega y doctrina cristiana no se reduce al simple uso de terminología filosófica, entretanto el asunto remite a cuestiones más complejas. Dicho de otro modo, la inserción del léxico griego se sustenta primeramente en una defensa intelectual del cristianismo de cara a la incomprensión y persecución que le eran propias en los entrantes siglos tras el suceso de la muerte de Cristo. En segundo lugar, el agenciamiento de adeptos posterior a la predicación apostólica y el establecimiento de los ministerios como forma de sucesión, devino en la instauración de movimientos con ostentación cristiana que desatinaron con la doctrina apostólica. De ahí que, a esos movimientos, se les haya impuesto el carácter de herejías por causa de omisiones súbitas o deliberado y contumaz rechazo a la tradición apostólica. Relativo a la custodia de todos los cristianos y sus doctrinas, sobresalen los apologistas griegos y latinos.

A fuerza de las críticas e imputaciones por parte de judíos y romanos para con todos los cristianos de aquel momento, figuras como las del ateniense Arístides, el mártir Justino, Ireneo de Lyon –discípulo del esmirniota Policarpo y éste del apóstol Juan– y Tertuliano, se esforzaron en sus escritos por la salvaguarda del prestigio de los cristianos. De hecho, las calumnias fueron en parte la causa de las cruentas persecuciones; difamaciones sujetas a las simples sospechas de canibalismo, ateísmo y agitación política (Jaeger 1985, p. 45; Daniélou, 1995, p. 53; Bueno 2023, p. 46). Con el fin de impugnar las acusaciones sobre todo la inculpación de ateísmo, Arístides de Atenas en su apología dirigida al emperador Adriano advierte la fe en el Dios único que

trasciende los elementos del mundo; un Dios diferente de los dioses de los griegos que poseen rasgos humanos y, por ello, débiles (1954, VIII). Luego, el platónico Justino increpa con mayor ahincó sobre el proceder de Roma con los cristianos.

Antonino Pío era, para la época, el sucesor del emperador Adriano y continuador de la política de exterminio contra los cristianos. Ante tal eventualidad, el mártir San Justino en su *Primera Apología* pone en duda la práctica de justicia del imperio si bien de los seguidores de Cristo no existe prueba que justifiquen castigos. Probable causa del mordaz hostigamiento es la carestía de base filosófica que justificaran sus doctrinas, pero el cristianismo para Justino refiere categóricamente a postulados filosóficos que, a su vez, fueron tomados de la tradición mosaica (1954, XLIV, 1-11). De aquí se infiere que la inmortalidad del alma y contemplación de las cosas celestes precedían como conceptos a la aparición de Platón y demás pensadores griegos. Por su parte, apologistas como el obispo Ireneo y Tertuliano se esforzaron en tantear argumentos para rechazar las herejías de su tiempo.

El gnosticismo y sus derivas: el simoniano, marciano, docetista, nicolaíta, entre otras, fueron algunas de las doctrinas heréticas difundidas en los primeros siglos de la era cristiana. Ya en la persona del obispo sirio Ignacio, existen referencias al pensar docetista cuyos representantes sostuvieron la apariencia humana de Cristo. No obstante, las vertientes nicolaíta y simoniana eran objeto de censura en tiempos apostólicos, sobre todo por la noticia que llegó por medio de los Evangelistas debido a sus doctrinas. Ciertamente es que de los nicolaítas existen pocas referencias bíblicas las cuales no reseñan su doctrina (Ap.2, 6. 15), pero de la facción simoniana el evangelista Lucas describe rasgos que posibilitan definir sus creencias (Hch.8, 9-25). Así, la práctica de magia y ofrecimiento de dinero para tener dones espirituales son las acciones del samaritano Simón que definen su doctrina.

Concerniente a las sectas gnósticas carpocraciana y de marcionistas, Ireneo de Lyon en su *Adversus Haereses* manifiesta de esta última la defensa de un dimorfismo teológico, y de aquella el amparo de una cosmogonía defectuosa. Dicho de otro modo, Marción de Sinope y sus adeptos aseveran una ruptura entre la vileza del Dios veterotestamentario y una bondad del Dios-Cristo neotestamentario (1973, p. 265), mas para los seguidores de Carpócrates, toda la creación procede de ángeles inferiores a Dios por cuanto se trata de una materia corruptible (1968, p.263). Con ello, resulta posible extraer el carácter dual con el que estas corrientes de pensamiento comulgan si bien poseen simi-

litudes con un sistema cosmológico aparentemente sostenido por Platón. No obstante, para el obispo en mención existe una única identidad del Dios enunciado si bien, el creador del mundo del *vetus testamentum* es el mismísimo Padre del λόγος en el *novum testamentum* (1968, p. 295).

Por su parte, el apologista latino Tertuliano, en su *Apologeticum* rechaza la idea del cristianismo como filosofía. Precisamente la verdad que proporciona la revelación es distinta de las especulaciones y, por ende, más superior la fe; práctica especulativa esa que comporta un estado regular en la filosofía pagana (1973, p. 559). Con este autor cristiano, la apologética latina se muestra parcialmente reticente con el filosofar en el sentido de una identidad que le destaque de otros modos de concebir la realidad, aunque es de suponer que este apologista a la hora de construir su defensa de la fe cristiana debió recurrir a predecesores greco-cristianos guardando las líneas doctrinales que den razón de coherencia (Jaeger 1985, pp.52-53). Más tarde, la intromisión de la filosofía en la teología cristiana se hará más explícita tal como los portavoces de las escuelas de Alejandría y Capadocia lo exhiben en sus escritos.

En la población egipcia de Alejandría y la ciudad capadocia de Cesarea, la religión cristiana tomó fuerza llegando a ser estos los principales centros de difusión cristiana. Eran muchas las escuelas filosóficas activas para ese entonces, tanto en la urbe egipcia mencionada por tratarse de un punto comercial importante en la ribera del Mediterráneo como en espacios de la región de Anatolia. Así, el neoplatonismo que buscó la síntesis de aspectos platónicos y aristotélicos, además de místicos orientales, el arraigo de sistemas gnósticos preconizados por los alejandrinos Basílides y Carpócrates y la permanencia de algunas escuelas filosóficas del helenismo como el epicureísmo que se adentra en el Asia menor por el licio Diógenes de Enoanda, el estoicismo que conservó el sirio Epicteto y el escepticismo de Sexto Empírico, son corrientes de pensar griego que, probablemente, confrontó el cristianismo.

Si bien el objetivo de los padres alejandrinos es el uso de la especulación filosófica para instaurar las bases doctrinales de una fe que tiene por fuente la revelación contenida en las Sagradas Escrituras (Jaeger 1985, p.71; Daniélou 1975, p. 120; Gilson 1945, p. 68), aparece la prevención respecto de adoptar la fe como somera obra de investigación humana que busca la verdad. De lo dicho, la filosofía adquiere importancia en pensadores como Clemente y su aprendiz Orígenes, siendo este último quien juzga necesario el uso de conceptos y nociones griegas en aras de explicar los textos bíblicos. Y aunque para Orígenes la filosofía es estadio conducente al progressus animae (Hadot

1998, pp. 259-260), cierto es que una ciencia de la verdad y la felicidad tan proferidas entre los griegos ahora les llega por Jesucristo. En efecto, el citado alejandrino en su célebre *De Principiis*⁴ sostiene que:

Los que creen y están convencidos de que la gracia y verdad han venido por Cristo, y que Cristo es verdad misma según su propia afirmación: “Yo soy la verdad” (Jn.14, 6), no buscan la ciencia de la verdad y la felicidad más que en las palabras mismas y en la doctrina de Cristo. Y por esas palabras de Cristo, no solo son las que Él pronunció como hombre, porque antes el λόγος estaba en Moisés y los profetas (...) Por ello no es difícil demostrar desde las Escrituras cómo Moisés y los profetas hablaron, porque estaban llenos del espíritu de Cristo” (1978, p. 372).

En la misma línea se percibe al alejandrino Clemente con sus argumentos desliados a lo largo de la dilogía *Protrepticus-Paedagogus*; obras en las que el autor opta por el filosofar como un medio útil para la construcción del sistema conceptual que propugne la fe cristiana. Por una parte, en el *Paedagogus* están implícitos los caracteres de circunspección en la acción, prudencia y atención a sí mismo para la consecución de la virtud; caracteres esos propios del filosofar estoico (Hadot 1998, p. 261). No obstante, se advierte de los postulados de filósofos y poetas griegos el ser simples atisbos de la verdad pues la *ratio* es Cristo quien es el camino de la salvación e inmortalidad tal como interpreta el citado Jaeger al parafrasear lo dicho por Clemente: “la filosofía era encomiada en el λόγος como camino a la felicidad y conocimiento del fin de la vida (...)” (1985, p. 88), moción que fue acogida por Orígenes.

Hasta aquí, las consideraciones estimadas por los escritores y apologistas cristianos anteriores al primer Concilio oficiado en la ciudad bitinia de Nicea, con la ocasión de litigar la doctrina arriana de la inconstancialidad divina de Cristo en tiempos de Marcelo I (1999, p. 95). Poco después, los adalides de la escuela de Cesarea, conocidos como capadocios⁵ que se situaron en la

⁴ De suma importancia resulta ser la obra citada –cuyo original griego es *περὶ ἀρχῶν*– en razón del contenido doctrinal allí expresado: la *regula fidei* (regla de fe) cuyos fundamentos son las enseñanzas de Jesús y de los Apóstoles, además de la interpolación de ideas platónicas con el dogma cristiano, al menos al distinguir entre el devenir y lo estable correspondientes al mundo y las naturalezas racionales-espirituales respectivamente. Sin embargo, el hecho de que tal tratado no se conserve íntegramente en griego, las continuas referencias que hacen Rufino de Aquilea y el dalmacio Jerónimo de Estridón, contribuyeron a que muchos estudiosos actuales hiciesen una traducción completa de la obra de Orígenes.

⁵ Basilio de Cesárea y Gregorio Niseno, junto a su hermana Macrina, integran una familia monástica, aunque dentro de los denominados *Padres Capadocios* se cuenta a Gregorio de Nacianzo que era un amigo cercano de los tres hermanos. Como eruditos y formados en la tradición griega, lo que obedece a la cultura educativa que impera en la cuarta centuria de la era cristiana, procuraron en sus múltiples

tradición alejandrina por su vínculo con la tradición griega, también ofrecen en sus muchos escritos una comunicación entre fe y filosofía. Dicho nexo se hace manifiesto en la praxis, elemento ineludible de la ascética cristiana que tanto Gregorio de Nisa como los demás capadocios no descuidaron ya que se le estima por su sentido anagógico en tanto que trasciende lo teórico del dogma. De modo que, esas virtudes morales e intelectuales según expone en su obra *De Instituto Christiano*, se deben al cuidado del creyente.

De lo dicho por Gregorio de Nisa, semejanza hay en la clasificación de las virtudes tal como fueron concebidas en la ética aristotélica y el interés por el cuidado de sí como una cuestión eminentemente socrática y ulterior helenística. Ahora bien, las meditaciones de San Basilio —hermano mayor de Gregorio Niseno— coinciden sin más con esos elementos, pues para Hadot el poner atención en sí mismo como modo de despertar los principios racionales de pensamiento y de acción puestos por Dios en el hombre y, el cuidar de la belleza del alma examinando la conciencia, coinciden con filósofos platónicos y estoicos (1998, pp. 263-564). En definitiva, la práctica de la virtud, el cuidado de sí y la belleza del alma resultan ser prueba del vínculo entre la doctrina cristiana y la filosofía, términos que compaginaron con un ideal ascético de las instituciones monacales surgidas a partir del siglo IV d. C.

Considérese el nacimiento de la vida monástica, anacorética o eremítica practicada por hombres y mujeres bajo el ideal de retorno del alma a Dios y una contemplación mística del divino arquetipo (Jaeger 1985, p. 137; Gilson 1981, p. 63; Quasten 1973, p. 156). Los monjes basilios, los padres y madres del desierto de la Tebaida y el posterior establecimiento de los monasterios, atendieron al cuidado de sí por medio de prácticas ascéticas que comprenden el examen de conciencia y la confesión pública con objeto de eludir las pasiones que disuaden de la deseada visión de Dios. Una vez más se patentiza el nexo doctrina cristiana y tradición filosófica: la supresión de las pasiones de origen platónico-estoico y la ascesis neoplatónica, acogida por los anacoretas cristianos. En pocas palabras, como indicaría tanto el ya citado P. Hadot

escritos de orden doctrinal, ascético o litúrgico, potenciar el nivel intelectual del dogma cristiano a través de la filosofía preservada desde antaño por boca de distintos pensadores. Es de estimar la tenaz asistencia de estos escritores cristianos en la reflexión concerniente al tema de la Trinidad Santa, especialmente en la definición del ἅγιος πνεύματος —latinizado bajo la denominación de *Spiritus Sanctus*— como tercera persona de la misma y completando, por ende, el Credo de Nicea del año 325 d. C. que definía a Cristo como υἱὸς θεοῦ —latinizado como *Filius Dei*— a través de la cláusula filioque proferida, luego, en el primer Concilio de Constantinopla en el año 381.

como E. Prinzivalli, la vida monástica se presenta como la práctica de unos ejercicios espirituales heredados de la filosofía profana.

3. El sentido pedagógico de la filosofía en la fe cristiana

Resulta evidente al pensamiento de los estudiosos y, por lo que se deduce de lo aquí expuesto, la injerencia del corpus clásico griego en la doctrina cristiana que se desarrolló con fuerza en la antigüedad tardía. Mas aún, resulta clara la diferencia entre los propósitos reflexivos de la filosofía y las aspiraciones de los autores cristianos, a saber: la siempre comprensión de unos fenómenos naturales y el establecimiento de la fe cristiana respectivamente. No obstante, este juicio respecto de relación filosofía-fe por medio del uso de vocablos griegos, además de las claras diferencias entre estas, no ofrecen una concluyente definición del fin por el cual existe una inserción conceptual de la filosofía en la doctrina cristiana. Es claro, hasta ahora, que el uso de conceptos filosóficos en obras exegéticas, ascéticas y de doctrina cristiana se debe a la apropiación intelectual e ilustrativa de la fe en contextos en que esta se introduce.

La apropiación intelectual implica creaciones conceptuales, y aunque en el dogma muchos de los conceptos son tomados de la filosofía, sus significados difieren. La invención conceptual por parte del cristianismo decanta en el sentido que esos autores cristianos dan a los términos, y por lo mismo, conservando estos se fundó una línea doctrinal valiosa para la comprensión de la revelación. Es así como emerge una sistematización teológica que obedece a una práctica pedagógica; práctica tal que para Nédoncelle (1965, p. 102) y Daniélou (1975, p. 120) es una exigencia por adoptar un lenguaje y lógica aceptados generalmente. Pese a una existencia de nociones reticentes contra la filosofía tal y como se nota en Tertuliano, incluso reducir esta a un estado servil como se percibe en Gregorio IX, cierto es que se asiente a una doctrina cuando sus enseñanzas son aseguibles a lo que es conocido por la mayoría (Gilson 1981, p. 43; Bueno 2023, p. 59; Sánchez 2007, p. 198).

En esencia, desde que los Apóstoles se exhibieron como los predicadores de Cristo se toparon con un suceso cultural y religioso heterogéneo en los sitios en que se presentaron. Incluso, la particularidad de un culto politeísta e interés filosófico que prevaleció a lo ancho del imperio romano obligó al cristianismo a salvaguardar la doctrina que predicaba de cara a unas reinantes ideologías que, en lo esporádico, la tergiversaba. Las profesiones públicas, los epistolarios cuyas destinatarias fueron esas comunidades fundadas por los

Apóstoles, además de los sínodos y concilios, resultan ser las formas de contrarrestar doctrinas antagónicas. Con tal razón, la era patrística sobresale por ser un periodo en que se sistematizó toda la doctrina cristiana, una doctrina que demandó argumentos para su justificación y comprensión siendo el marco conceptual de la filosofía grecolatina la que proporciona estructura argumentativa a los fundamentos de la fe cristiana.

Referencias

- Bueno, A., (2023), “Padres de la Iglesia, filosofía pagana, configuración de identidad cristiana”, *Isidorianum*, vol. 32, no. 1, pp. 25-60.
- Daniélou, J., (1975), *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Società Editrice il Mulino, Bologna.
- , (1995), *Miti pagani e mistero cristiano*, Edizioni Arkeios, Roma.
- Diels, H., & Kranz, W., (1906), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche, Berlin.
- Gilson, É., (1945), *Dios y la filosofía*, Emecé Editores, Buenos Aires.
- , (1981), *Elementos de filosofía cristiana*, Ediciones Rialp, Madrid.
- Hadot, P., (1998), *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hünemann, P., & Denzinger, H., (1999), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona.
- Jaeger, W., (1985), *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Nédoncelle, M., (1965), “La teología y filosofía. La metamorfosis de una sierva”, *Revista Concilium*, vol. 6, pp. 97-108.
- Prinzivalli, E., (2013), “Cristianesimo e cultura classica. Modalità retoriche in alcuni testi cristiani (I ex. – II in.)”, *Illu. Revista de Ciencia de las Religiones*, XXIV, pp. 21-34.
- Quasten, J., (1968), *Patrología I: los Padres de la Iglesia hasta el Concilio de Nicea*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- , (1973), *Patrología II: la edad de oro de la literatura de los Padres de la Iglesia griegos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Ruiz, D., (1954), *Padres Apologetas Griegos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Sánchez, J., (2007), “La filosofía griega y la tradición cristiana. La recepción patrística del discurso del Areópago”, *Scripta Theologica*, vol. 39, no. 1, pp. 185-201.
- , (2023), “Purificación de las representaciones en el diálogo de ciencia y fe”, *Estudios Filosóficos*, LXXII, pp. 49-65.

Stoa

Vol. 15, no. 29, 2024, pp. 19-34

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.15.30.2784>

CRÍTICA, SUSTRACCIÓN Y VIRTUALIDAD. MEILLASSOUX
LECTOR DE DELEUZE

Critique, subtraction and virtuality. Meillassoux
reader of Deleuze

ALBERTO VILLALOBOS MANJARREZ
México
beto1035@hotmail.com

JOSÉ AGUSTÍN EZCURDIA CORONA
México
jezcurdia@hotmail.com

RESUMEN: El presente artículo consiste en una problematización de la lectura que el filósofo francés Quentin Meillassoux realiza sobre la ontología de Gilles Deleuze. Primero, se examinan dos críticas que Meillassoux dirige hacia el pensamiento de Deleuze, las cuales remiten al concepto de materia viva y a la continuidad entre materia, vida y subjetividad. Después, se explora la reconstrucción de la filosofía de Deleuze que Meillassoux elabora a partir de un modelo sustractivo. Finalmente, a modo de tesis, se explica que el concepto de virtualidad, propuesto por Meillassoux, puede comprenderse como una radicalización o una liberación del problema de lo virtual, correspondiente a la ontología de Deleuze.

PALABRAS CLAVE: Materia viva · hilofoísmo · modelo sustractivo · virtual · creación.

ABSTRACT: This article aims to problematize the French philosopher Quentin Meillassoux's reading Gilles Deleuze's ontology. First, we examine two critiques that Meillassoux makes towards Deleuze's thought, which refer to the concept of living matter and the continuity between matter, life and subjectivity. Then, we explore Meillassoux's reconstruction of Deleuze's ontology based on a subtractive model. Finally, as a thesis, we explain that the concept of virtuality, proposed by Meillassoux, can be

Recibido el 10 de febrero de 2024
Aceptado el 5 de junio de 2024

understood as a radicalization or a liberation of the problem of the virtual, corresponding to Deleuze's ontology.

KEYWORDS: Living matter · hylozoism · subtractive model · virtual · creation.

1. Introducción

El materialismo especulativo¹ y la ontología de la contingencia absoluta² constituyen las bases del proyecto del pensador francés contemporáneo Quentin Meillassoux, el cual es, en parte, una respuesta a las filosofías que inmediatamente le precedieron a finales del XX. Entre estas se encuentra, ciertamente, la ontología de Gilles Deleuze. En *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (2006, 2015), la ontología de Deleuze es caracterizada como un correlacionismo, a saber, como una posición filosófica en la que la subjetividad, o alguna de sus extensiones como la vida, no pueden pensarse *separadamente* del ser o de lo que hay. De manera más específica, en el marco conceptual de *Después de la finitud*, la filosofía de Deleuze figura como una metafísica subjetivista, la cual es una variación del correlacionismo fuerte. Si este último se refiere a que el vínculo entre pensamiento y ser es indisoluble, y a que fuera de este no existe ninguna exterioridad ni realidad en sí misma, la metafísica subjetivista remite a que la subjetividad –o alguno de sus componentes– está esparcida en el objeto con el cual forma una correlación absoluta e indivisible. En palabras de Meillassoux (2015): “Semejante tipo de metafísica puede seleccionar distintas instancias de la subjetividad, pero se caracterizará siempre por el hecho de que el término intelectual, conciential, o vital será de este modo hipostasiado: (...) el Espíritu hegeliano; la Voluntad de Schopenhauer; la voluntad de poder (...) de Nietzsche; la percepción cargada de memoria de Bergson; la Vida de Deleuze, etcétera” (p. 67).

Entonces, tanto en el espíritu hegeliano como en la vida de Deleuze se encontraría una misma operación: la de diseminar un elemento intrínseco a la

¹ El materialismo especulativo sostiene que el pensamiento es contingente y que, a su vez, este puede pensar lo que existe cuando no hay pensamiento. (Meillassoux 2015).

² La ontología de la contingencia absoluta afirma la existencia de una propiedad absoluta que toda entidad comparte, esto es, la posibilidad de ser otra, sin razón, más allá de cualquier ley o normativa. Tal afirmación se obtiene a partir de lo que Meillassoux denomina como el principio de factualidad, concerniente a la demostración de que todo intento de negar que puede pensarse algo fuera de la correlación entre pensamiento y ser, equivale a asumir que algo exterior a esta ya ha sido pensado, esto es, su propia contingencia. Aunado a este principio, Meillassoux (2015) ofrece otra demostración a propósito de que las leyes naturales son contingentes, basándose en una radicalización del problema de la inducción de Hume y en desvincular el problema de lo posible del concepto de totalidad.

subjetividad en el objeto correlacionado, como sucede en la racionalidad de lo real y en la vida no orgánica de las cosas. En cambio, para Meillassoux (2016), además de desprender a la realidad de sus cualidades subjetivas entendidas como un complejo antropomorfismo, la exigencia que demanda la constitución de un materialismo especulativo y contemporáneo consta de dos puntos principales: que el ser no es el pensamiento; y que, sin embargo, este último puede pensar el ser. No obstante, a pesar de este primer apunte crítico, la relación entre la ontología de Deleuze y el materialismo especulativo de Meillassoux está lejos de ser simple. Por tanto, en este artículo se sostiene, a manera de tesis, que existen tres momentos –que no necesariamente siguen una estricta cronología– en la apropiación y la relectura de la filosofía de Deleuze por parte de Meillassoux: estos son la crítica de la continuidad entre materia, vida y subjetividad; la libre reconstrucción conceptual de la ontología deleuziana de los flujos; y la radicalización y liberación del concepto de lo virtual. Así, el desarrollo de este trabajo consiste en la explicación y la problematización de estos tres momentos, en los cuales se juega la constitución de una filosofía de la inmanencia que sea plenamente materialista.

2. Crítica a la ontología de Deleuze

Aunque existen otras puntualizaciones críticas sobre la filosofía de Deleuze, como la ya mencionada metafísica subjetivista (Meillassoux 2015) o como la disputa respecto a la interpretación del eterno retorno nietzscheano (Meillassoux 2009), sostenemos aquí que los dos cuestionamientos centrales dirigidos desde el materialismo especulativo hacia la ontología deleuziana se refieren a la conceptualización de una materia viva o cualificada y a la dificultad de mantener la continuidad ontológica entre materia, vida y subjetividad. A propósito del primer cuestionamiento, Deleuze expresa, en uno de sus últimos textos, que el nombre de la inmanencia es una vida: “De la pura inmanencia diremos que es una UNA VIDA y nada más. No es inmanente a la vida, sino la inmanencia que no está en otra cosa y que es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa” (Deleuze 2008, p. 348). La expansión del elemento vital a la totalidad de la inmanencia conduce a suponer que, sin alguna mínima instancia viviente o subjetiva, la causalidad material se vuelve incomprensible, y que incluso cuando las rocas carecen de sistema nervioso, “(…) hay en todo unas fuerzas que constituyen unos microcerebros, o una vida inorgánica de las cosas.” (Deleuze y Guattari 1997, p. 213). Un ejemplo

de esta mínima instancia subjetiva se encuentra en el concepto de sujeto larvado presentado en *Diferencia y repetición* (2002). En este sentido, Deleuze asevera que los hábitos que constituyen a los seres constan de contracciones y contemplaciones reunidas en síntesis pasivas que preceden a la existencia del sujeto y del objeto completamente formados. Tales contemplaciones son realizadas por pequeños yoes –preindividuales– que “(…) son sujetos larvados; el mundo de las síntesis pasivas constituye el sistema del yo, en condiciones por determinar, pero el sistema del yo disuelto” (Deleuze 2002, p. 132).

Así, la crítica del sujeto proferida en la filosofía de Deleuze se cimienta en el esparcimiento de esta mínima instancia subjetiva tanto en la materia orgánica como en la inorgánica. Se trata, aquí, de la afirmación de la existencia de una materia viva que se extiende más allá de los organismos. Y es precisamente la unidad de la vida ubicada en la materia lo que Meillassoux cuestiona. Este filósofo concibe a la ontología de Deleuze como un materialismo hilozoísta (Meillassoux 2019), cuya definición sostiene que existen cualidades vitales y subjetivas en la materia, además de que supone una continuidad esencial entre los seres orgánicos e inorgánicos. Entonces, la afirmación de la materia viva se enfrenta a la siguiente dificultad:

El problema de todo hilozoísmo es, en efecto, que choca con la divisibilidad, de derecho indefinida, de la materia, divisibilidad que prohíbe un pensamiento consecuente de la unidad orgánica inherente a todo ser viviente. Un viviente es, principalmente, aquello que no puede ser indefinidamente dividido sin destruirlo, de modo que posee un cierto tipo de coherencia imposible de afectar sin matar al depositario. Pero si la materia es puesta como viviente, ¿dónde buscar este tipo de unidad, ya que la materia es de suyo indefinidamente divisible? ¿En las moléculas, en las partículas, los quarks, o por debajo? Si la unidad del viviente no está dada ya por el organismo, el hilozoísmo parece incapaz de proveer una unidad inorgánica en sustitución. Y si la vida inorgánica está liberada de toda instancia unificante, si la hacemos una pura multiplicidad intensiva, es difícil comprender de qué concepto de vida se trata ahora en cuestión, si nos hemos alejado de su noción usual (Meillassoux 2019, p. 274).

La divisibilidad de la materia es una objeción que conduce a replantear la relación unívoca entre las entidades materiales, la vida y la subjetividad, puesto que la unidad de lo vivo se diluye ante lo que es indefinidamente divisible. A este respecto, puede destacarse el hecho de que Manuel De Landa (2017), filósofo que continúa y renueva la ontología de Deleuze, ya no se refiere a la materia como viviente, sino que teoriza sobre estructuras y procesos

materiales capaces de autoorganizarse, pertenecientes a órdenes diversos, como los flujos geológicos, biológicos y lingüísticos. En *Mil años de historia no lineal* (2017), ya no se trata de la materia viva, sino de procesos materiales e históricos que poseen una misma estructura compartida, una misma máquina abstracta, que reparte, consolida y mantiene a las entidades que organiza. Dicho por De Landa (2017): “En el modelo propuesto por Deleuze y Guattari, estas dos articulaciones [la repartición y la consolidación] constituyen un diagrama técnico y es por ello que podemos encontrar esta misma *máquina abstracta de estratificación* no solo en el mundo de la geología, sino también en los mundos biológicos y sociales (p. 72). En este planteamiento no se defiende la unidad de la materia viva, sino la existencia de procesos de repartición y consolidación que están presentes, unívocamente, en dominios materiales distintos: las rocas, los seres vivos y las lenguas.

Además del problema de la unidad de una inmanencia viva, el segundo cuestionamiento del materialismo hilozoísta, o de la afirmación de la vida no orgánica de las cosas, concierne al concepto de materia presupuesto en este posicionamiento ontológico, donde las cualidades vitales y subjetivas están presentes en casi cualquier realidad física. Sobre este concepto, Meillassoux expresa que consiste en

pensar el vínculo de las cualidades subjetivas con la ciencia galileana inventando una materia no galileana, ya que ella misma es cualitativa y subjetiva. No obstante, esta opción me parece muy costosa por múltiples razones: primero, porque ella rompe con el discurso de la ciencia creando a partir de cero una especie de “materia del materialismo” –una materia cualitativamente inaccesible al galileanismo, y propia solamente del materialismo filosófico–. Ruptura, entonces, del materialismo y del movimiento galileano, matematizante, de la ciencia moderna. Luego, esta solución es muy costosa porque conduce, para evitar un misterio, a sostener un prodigio. En efecto, para evitar el misterio del alma inconmensurable con la materia, y en consecuencia pensable como un efecto de la creación divina, se viene a sostener (...) que las piedras sienten. Para evitar la creación milagrosa de la vida, los materialistas dieron ellos mismos vida a todas las cosas (Meillassoux 2019, pp. 273-274).

El elemento central de esta objeción es que la materia viva o cualificada no es explicable científicamente. Hay aquí una disociación entre la materia descrita por las ciencias naturales y la materia concebida desde el hilozoísmo: una materia creada desde cero y solo accesible al concepto filosófico. Más aún, el materialismo hilozoísta, en el cual se incluye a la ontología de Deleuze, es

denominado como una *hiperfísica*, término que, en el léxico de Meillassoux, corresponde a toda “(...) teoría que postula una realidad-otra a la investigada por la ciencia en tanto explicación heurística de los componentes supuestamente últimos de nuestro mundo (...). A fuerza de esto, todas las hiperfísicas (la vitalista, la idealista, la espiritualista, etc.) se vuelven igualmente legítimas en su orden (...)” (Meillassoux 2022, p. 64). Por tanto, las hiperfísicas consisten en físicas que no son científicas, a saber, teorías posibles de lo que actualmente es.

Sin embargo, no es concluyente que el llamado hillozoísmo de Deleuze no guarde relación con la descripción científica de la materia. Una vez más, De Landa ha mostrado que el par virtual/actual –el nombre del ser en la filosofía de Deleuze (Badiou 1997– puede conceptualizarse, tanto en el tiempo como en el espacio, mediante las modelaciones matemáticas de los sistemas dinámicos (De Landa 2002). Así también, en *Intensive Science and Virtual Philosophy* (2002), el concepto deleuziano de diferencia intensiva se utiliza para definir procesos descritos por ciencias naturales, como la temperatura, la presión, la velocidad y las concentraciones químicas. Además, en *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason* (2011), De Landa desarrolla una teoría de la emergencia, basada en el par virtual/actual de Deleuze, que explica el surgimiento de diversas realidades biológicas, subjetivas y sociales en los animales y los seres humanos, siempre a partir de los campos científicos pertinentes para cada entidad estudiada.

Finalmente, en *Teoría de los ensamblajes y complejidad social* (2021), De Landa articula la ontología de Deleuze con las ciencias sociales mediante el concepto de ensamblaje. Proveniente de lo que Deleuze y Guattari (2010) denominan agenciamiento, el ensamblaje es una síntesis de propiedades heterogéneas cuyas capacidades exceden a las de sus partes. De modo que las personas, las comunidades, las ciudades, los gobiernos y los países son concebidos como ensamblajes compuestos, a su vez, por otros ensamblajes. El uso del concepto de ensamblaje posibilita un conocimiento de las realidades sociales exento de reificaciones. Por tanto, al contrario de una hiperfísica radical donde se postula una realidad distinta de aquella descrita por la ciencia, en los trabajos de De Landa se muestra que hay una integración exitosa entre conceptos centrales de la filosofía de Deleuze y determinadas ciencias naturales y sociales.

Si bien el problema de la divisibilidad de la materia viva y la conceptualización filosófica de una materia que no es asequible mediante las ciencias son

cuestionamientos que fuerzan a la ontología de Deleuze a desterritorializarse y a reterritorializarse, es el mismo Meillassoux (2018) quien, por sus propios medios, elabora una reconstrucción de esta filosofía, a partir de lo que llama un modelo sustractivo, el cual tiene dos fines principales: comprender, mediante un acto reconstructivo, conceptos medulares de la filosofía deleuziana que se resisten a la interpretación; y articular un modelo reducido de esta ontología que “(...) actualiza el vínculo esencial entre varios aspectos de la obra de Deleuze” (Meillassoux 2018, p. 127).

3. Modelo sustractivo o simulacro

El modelo sustractivo de la ontología de los flujos se constituye como un simulacro de la filosofía de Deleuze: se trata de los mismos conceptos, pero organizados y articulados de modo distinto y, por ende, sus consecuencias son también otras. El eje de esta reconstrucción o simulacro de la ontología de Deleuze corresponde a la posibilidad de pensar una realidad que excede de sobremanera a lo que la percepción y la subjetividad pueden intuir sobre esta. En resumen, hay aquí una teoría sustractiva de la percepción pura: “(...) su objetivo consiste en establecer que hay menos percepción que materia (menos representación que presentación)” (Meillassoux 2018, p. 130). Lo que Meillassoux (2018) propone aquí es “(...) avanzar en la vía de una reconstrucción del pensamiento deleuziano a través del inicio de *Materia y memoria* (...)” (p. 154) de Henri Bergson. Por consiguiente, se parte de la tesis sobre la materia como el conjunto de las imágenes que constituyen el universo (Bergson, 2010). Tales imágenes, que son bloques de materia en movimiento, obran y reaccionan entre sí según las leyes naturales. No obstante, Bergson (2010) explica que una de estas imágenes “(...) contrasta con todas las otras por el hecho de que no la conozco exclusivamente desde afuera por percepciones, sino también desde adentro por afecciones: es mi cuerpo” (p. 35).

Empero, en este simulacro sustractivo de la filosofía Deleuze, en el que se integra también el pensamiento de Bergson, la percepción se desconecta parcialmente de las imágenes que constituyen la materia, puesto que solo puede percibirse una mínima parte de los bloques de materia en movimiento que conforman el universo. Entonces, sobre esta pequeña porción de imágenes, la mente toma sus decisiones. Meillassoux explica que hay

(...) dos elecciones para trabajar la teoría de la percepción: la «selección de las imágenes» (...) es por un lado aquello que el cuerpo hace *antes* de la elección; y por otro lado lo que procede de la elección efectuada por la mente en el seno

de los elementos perceptivos ya seleccionados por el cuerpo entre la infinidad de imágenes. De hecho, si la mente es libre, lo es en la medida en que elige, en que selecciona ciertas acciones, entre la multiplicidad de acciones posibles que percibe en el mundo: pero la mente sólo puede elegir porque ya se ha hecho una selección *previa* a la suya –y por tanto una selección en sí misma *no libre*–, a saber: la selección de las imágenes por el cuerpo, selección que constituye esta vez los *términos* de la elección. El cuerpo es como el desmenuzamiento continuo de una materia infinita cuyo polvo constituye los términos de la elección ofrecida a la mente. El cuerpo selecciona los términos, la mente elige entre ellos. Hay, pues, tres realidades en la percepción: materia, cuerpo y mente. Comunicación, selección, acción (Meillassoux 2018, pp. 131-132).

Así, el cuerpo realiza una interrupción en la infinidad de comunicaciones entre las imágenes que componen la materia; “(…) el cuerpo es para la mente como el parabrisas del infinito: mientras que para cada porción de materia, por diminuta que sea, podemos concebir una infinidad de información, el cuerpo conquista lo infinito a fuerza de rechazo” (Meillassoux 2018, p. 132). En este modelo sustractivo, el surgimiento de lo vivo en el seno de lo inorgánico corresponde a la aparición de un desinterés por la mayoría de lo real, ya que el cuerpo solo selecciona pequeñas porciones de la materia. Y sobre esta selección e interrupción de imágenes, la mente elige las alternativas que sirven a la acción efectiva. En lugar de una síntesis, la percepción figura aquí como una *ascesis*.

Tomado en su conjunto, el modelo sustractivo de la ontología de Deleuze consta de dos postulados principales. El primero se refiere a la comunicación de las imágenes que, regida por las leyes naturales, constituye un flujo “(…) por el cual las imágenes reciben y transmiten movimiento a otras imágenes (…). La materia consiste, pues, en una multiplicidad a la vez cuantitativa y cualitativa, peculiar y homogénea” (Meillassoux 2018, p. 145). Así, en el modelo sustractivo se transforma la distinción entre la multiplicidad cualitativa –la temporalidad de la duración– y la multiplicidad cuantitativa –la matematización del espacio– sostenida por Bergson (Deleuze, 1987). Ahora, lo heterogéneo concierne a una multiplicidad que es cualitativa y cuantitativa a la vez. Lo homogéneo, al igual que en la filosofía de Bergson, permanece ligado a la cantidad. Pero, en esta reconstrucción sustractiva, lo heterogéneo deja de ser exclusivo de la cualidad, puesto que abarca no solo las diferencias entre cualidades, “(…) sino también las diferencias de cantidades y la diferencia en general de la cualidad con la cantidad” (Meillassoux 2018, p. 146).

El segundo postulado indica que las imágenes están articuladas entre sí mediante flujos. Sin embargo, es preciso que haya interrupciones en la comunicación entre imágenes para que el devenir pueda existir en realidad. En este modelo, el cuerpo no deja pasar la mayoría de las imágenes reteniendo algunas, ya que los seres vivos, como rarefacciones –empobrecimientos localizados– de los flujos de imágenes, realizan cortes, intercepciones y desconexiones en el devenir, provocando que sólo pequeñas porciones de materia entren en contacto con la mente. Por tanto, para “(…) que exista el devenir (…)” es preciso, por el contrario, que algunas cosas no sucedan: se requiere de una desconexión. Ésta es la única manera de introducir en la materia un devenir, sin introducir otra cosa que la materia: es la única manera de mantener la «fórmula mágica» de Deleuze: «PLURALISMO = MONISMO», sin acompañarse del dualismo” (Meillassoux 2018, p. 147).

Uno de los aspectos más destacables de este simulacro de la filosofía de Deleuze es que ofrece una respuesta tentativa a una cuestión que atraviesa los aparatos conceptuales de Baruch Spinoza –respecto al odio y a la servidumbre voluntaria (Deleuze 2010)–, de Friedrich Nietzsche –a propósito del resentimiento y de las fuerzas reactivas (Nietzsche, 2011)– y de Deleuze: “¿cómo puede lo vivo sucumbir a la reactividad? Cuestión que podemos formular igualmente a la manera de Deleuze en *El Anti Edipo*: ¿están todas las fuerzas condenadas a volverse reactivas?” (Meillassoux 2018, p. 160). El enigma no se encuentra aquí en que los vivientes tienden a perseverar en su ser y a aumentar su potencia de acción y de relación, sino en que también procuran disminuir su potencia y su capacidad de obrar, a la vez que contagian su reactividad a otros seres. La ingeniosa respuesta del modelo sustractivo consiste en defender la existencia de dos tipos de muerte: una reactiva y otra creativa.

La muerte reactiva, a la que Meillassoux vincula el personaje conceptual del sacerdote, es una muerte monadológica donde el cuerpo, replegado sobre sí mismo, se reduce hasta su total anulación. Esta es una muerte por agotamiento que involucra una indiferencia hacia el mundo que aumenta gradualmente. En cambio, la otra muerte, la creativa, implica una apertura del cuerpo hacia los flujos exteriores hasta alcanzar la anulación. El cuerpo se dispersa en la tormenta de los flujos de imágenes. Meillassoux explica esta muerte por disipación, este devenir mortífero, en los siguientes términos:

Pero si la materia era lo que dijo Bergson, la muerte (el retorno al estado material) no se identifica ya con la nada: antes bien, con la locura, e incluso con una *locura infinita*. Porque el devenir material era el borrado de la selección de imágenes, y

no el borrado de las imágenes. Y parecía entonces que, para hacer una imagen de la muerte, teníamos que concebir cómo sería nuestra vida si todos los movimientos de la tierra, todos los sonidos de la tierra, todos los olores, los sabores, todas las luces –de la tierra y de otros lugares, nos alcanzaran en un momento, en un instante, como si el tumulto atroz y escandaloso de todas las cosas nos atravesara continua e instantáneamente. Como si la nada de la muerte no fuera entendida como un simple vacío, sino, por el contrario, como una saturación, un abominable desbordamiento de existencia. La muerte, así entendida, constituye el reino consumado de la comunicación. Morir es devenir un puro punto de paso, un puro centro de comunicación de todo con todo (Meillassoux 2018, p. 163).

Una vez definidas brevemente estas dos muertes, la reactiva por marchitamiento y la creativa por disipación, aparece la respuesta concreta a la cuestión del devenir reactivo de la vida, que afecta inclusive a las experiencias inventivas y revolucionarias. Los vivientes buscan la disminución de su potencia de obrar por la promesa de una muerte reactiva hecha por algún sacerdote seductor, que

(...) nos promete al menos *una muerte dulce*, una muerte que refuerza hasta el infinito el proceso de nacimiento, que era ya originalmente un proceso de desinterés de cara a los flujos. El sacerdote nos promete un segundo nacimiento, un renacimiento que es un aislamiento, una indiferencia hacia el mundo exterior, una rarefacción creciente de la venida al mundo (en resumen, a su manera, una inmortalidad) (Meillassoux 2018, p. 165).

De este modo, el modelo sustractivo ofrece una respuesta al enigma de la complicidad de la vida con la reactividad, donde el sacerdote, mediante la promesa de una muerte apacible por indiferencia, desinterés y agotamiento, ofrece una alternativa al terror de la saturación y del desbordamiento de la existencia –el caos ante el cual Deleuze pedía un poco de orden– que acompaña a la muerte por disipación.

Es preciso notar que el modelo sustractivo de la filosofía de Deleuze, un mundo compuesto por flujos de imágenes, contrasta con el mundo sin imágenes y sin componentes vitales o subjetivos, aun sean mínimos, que Meillassoux busca conceptualizar en *Después de la finitud*. Se trata de la posibilidad de pensar el mundo glacial: “(...) ese mundo que de aquí en más puede ser pensado como indiferente a todo lo que corresponde, en él, al lazo concreto, vital, que anudamos con él–, un mundo *glacial* se devela entonces ante los modernos, y en él no hay ya ni arriba ni abajo, ni centro ni periferia, ni nada que lo haga un mundo destinado a lo humano” (Meillassoux 2015, p. 184). El

mundo de la materia muerta e inorgánica se contrapone al mundo de los flujos, donde un elemento proveniente de lo subjetivo, como la imagen, se dispersa en la totalidad de lo real. Sin embargo, por debajo de este contraste se esconde una afinidad más profunda. Tanto la materia del mundo glacial como la materia del mundo de los flujos de imágenes exceden y sostienen completamente al cuerpo, a la subjetividad y al pensamiento. Entonces, lo dicho sobre el modelo sustractivo es aplicable a ambos mundos: hay menos representación que materia.

4. Lo virtual fuera de sus goznes

Si bien hasta este punto se han desarrollado y problematizado sintéticamente la crítica y la reconstrucción de la filosofía de Deleuze en el proyecto de Meillassoux, queda por determinar en qué consiste el momento de su radicalización. Este último se refiere a que la potencia de lo real, definida por Meillassoux como virtualidad o hipercaos, puede entenderse como una liberación o un desencadenamiento del concepto de lo virtual, perteneciente a la filosofía de Deleuze. A partir del pensamiento de Bergson, Deleuze (1987a) expresa que lo virtual es una simplicidad que se diferencia, a saber, una totalidad que se divide y procede por disociación y desdoblamiento. El ejemplo privilegiado de la operación de lo virtual y su actualización lo ofrece la vida:

En los ejemplos más conocidos la vida se divide en planta y animal; el animal se divide en instinto e inteligencia; el instinto, a su vez, se divide en muchas direcciones, que se actualizan en especies diversas; la inteligencia misma tiene sus modos o sus actualizaciones particulares. Todo acontece como si la Vida se confundiera con el movimiento mismo de la diferenciación en series ramificadas. Este movimiento se explica sin duda por la inserción de la duración en la materia: la duración se divide según los obstáculos que encuentra en la materia, según la materialidad que atraviesa, según el género de extensión [como acción de extender] que contrae. Pero la diferenciación no tiene solamente una causa externa. La duración se diferencia en sí misma por una fuerza interna y explosiva: sólo se afirma y se prolonga, sólo avanza en series ramosas y ramificadas (Deleuze 1987a, p. 99).

Lo virtual es entonces una totalidad que crea sus propias líneas de diferenciación en virtud de los obstáculos que le presenta la materia o el medio en el que se desenvuelve. Así también, Deleuze ha mostrado que las actualizaciones de lo virtual no corresponden solo al ámbito de la vida, sino que también se manifiestan en situaciones sociales, económicas y políticas, como la división de clase entre capitalistas y proletarios (Deleuze 1987b). Entonces,

para Deleuze, las líneas de diferenciación de las totalidades que se disgregan operan en la materia, la vida y las sociedades humanas. Sin embargo, las diferenciaciones o las actualizaciones de las totalidades virtuales están limitadas o condicionadas por las restricciones que les imponen la materia y las leyes naturales, las cuales, según Bergson, rigen también el comportamiento de los flujos de imágenes. Y es precisamente de estas restricciones materiales de las cuales Meillassoux separa la operación de lo virtual. Ahora, lo virtual ya no está supeditado a ninguna materia ni ley natural que condiciona sus diferenciaciones, sino que la virtualidad es liberada o desencadenada de las limitaciones que constriñe cualquier regularidad u ordenamiento presente en la naturaleza. Hay aquí un paso de lo virtual hacia la virtualidad que involucra una radicalización. La virtualidad ya no avanza por líneas de diferenciación o divergencias creativas condicionadas por la materia, sino que, indiferente a la causalidad, es capaz de hacer emerger realidades, de modo *ex nihilo*, más allá de toda ley, regularidad y constreñimiento.

Las demostraciones filosóficas de la existencia de la realidad entendida como una todo-potencia (*tout-puissance*) capaz de anular, sin ley, cualquier ley, entidad o situación existente, dando lugar a acontecimientos que no preexisten de ningún modo, se ubican en los capítulos “El principio de factualidad” y “El problema de Hume”, contenidos en *Después de la finitud*. No obstante, dados los objetivos de este artículo, tales demostraciones no son aquí reproducidas. Empero, para mostrar de qué modo lo virtual ha sido radicalizado y liberado de las leyes naturales y las restricciones materiales, se explica la distinción gnoseológica entre potencialidad y virtualidad.

La potencialidad se refiere a la existencia de casos no actualizados cuyas posibilidades están presididas por leyes y condiciones. De aquí se desprende, entonces, una concepción particular del azar: la actualización de potencialidades que, aun cuando carecen de determinaciones unívocas, dependen de condiciones dadas anteriormente (Meillassoux 2018). Al igual que la potencialidad y el azar aquí descritos, la totalidad virtual de Deleuze crea sus líneas de diferenciación según obstáculos, determinaciones y regularidades previas que se encuentran en la materia. Pero lo virtual es desencajado, puesto fuera de sus goznes, cuando se libera de las leyes y restricciones materiales que rigen el azar de las actualizaciones de sus casos. Y es precisamente ahí donde aparecen los conceptos de contingencia absoluta y virtualidad: “Llamo, por tanto, *contingencia* a la propiedad de un conjunto catalogable de casos (y no de un caso perteneciente a un conjunto catalogable) de no ser él mismo el caso

de un conjunto de conjunto de casos; y por último denomino *virtualidad* a la propiedad de todo conjunto de casos para emerger dentro de un devenir que no domina ninguna totalidad preconstituida de posibles” (Meillassoux 2018, pp. 109-110).

A diferencia de los casos potenciales cuyas posibilidades están determinadas por leyes y condiciones dadas de antemano, las emergencias de acontecimientos a las que se refiere la virtualidad no están contenidas en ningún universo de universos de casos ni en ninguna totalidad de lo posible. Por consiguiente, Meillassoux ha sugerido que del tiempo pueden emerger nuevas leyes que no preexistían ni siquiera potencialmente en ningún conjunto de posibles. El tiempo puede crear conjuntos de casos nuevos –pero no contradictorios– y no sólo actualizar las potencialidades de conjuntos de casos ya existentes:

Expliquémonos. Si pensamos el devenir como el modo de una temporalidad en la que no domina ninguna ley determinada, es decir, ningún conjunto fijo de posibles, y si hacemos de las leyes en sí mismas acontecimientos temporales, sin subordinar el paso eventual de una ley a otra a una ley de un nivel superior que determinará las modalidades, el tiempo así concebido no se rige por ningún principio no-temporal: se libera a la pura inmanencia de su caos, de su ilegalidad. Pero ésta sólo es otra manera de subrayar, como ya había argumentado Hume, que de una situación determinada no puedes inferir nunca *a priori* la situación siguiente; una multiplicidad indefinida de futuros diferentes siendo viables sin contradicción. Al injertar la tesis humeana en la de la intotalidad cantoriana, vemos perfilarse un tiempo capaz de hacer emerger, fuera de toda necesidad y de toda probabilidad, situaciones que de ningún modo estaban previamente contenidas en las anteriores, ya que, desde tal perspectiva, el presente no está nunca preñado de futuro. El ejemplo paradigmático de esta emergencia (...) es evidentemente el de la aparición de una vida provista de sensibilidad directa sobre una materia que no puede, sin apelar a la fantasía, colmar dicha sensibilidad, y que sólo puede considerarse como un suplemento irreductible a las condiciones de su llegada (Meillassoux 2018, pp. 110-11).

Mientras que Deleuze opone lo posible y lo real a lo virtual y lo actual, puesto que el primer par opera según la semejanza y la exclusión, y el segundo mediante la afirmación y la divergencia; Meillassoux distingue lo potencial de la virtualidad, ya que el primer término se refiere solamente a que un caso posible se vuelve uno real. En cambio, la virtualidad consiste en la emergencia de casos o de leyes que de ningún modo existían precedentemente como posibilidades de algún conjunto de casos. Sin embargo, lo potencial y la legalidad que rige su permanencia se encuentran contenidos en la temporalidad

de un devenir insubordinado que no responde a ninguna ley ni principio superior. La razón es que la regularidad de un universo de casos o la constancia de las leyes naturales no pueden entenderse como potenciales, porque “(…) si se puede determinar las potencialidades dentro de un conjunto dado de posibles, la conservación en el tiempo de una ley dada no es en sí misma evaluable en términos de potencialidad (…). Incluso si el caso que sucede ya está catalogado, sólo está previsto bajo la condición impredecible e improbable de mantener el viejo conjunto de posibles” (Meillassoux 2018, p. 112). Esto significa que hasta las mismas leyes de la naturaleza son temporales, puesto que no están incluidas en ninguna legalidad o totalidad preconstituida que las trasciende y las contiene. De ahí que Meillassoux sostenga, con polémica, que la causalidad y las leyes naturales están fundadas sobre nada (Meillassoux y Kahveci 2021).

5. Conclusión

Con el desarrollo de estos tres momentos, la crítica, la sustracción y la virtualidad, se ha mostrado brevemente que la ontología de Deleuze y el materialismo especulativo de Meillassoux mantienen una relación compleja en la que se muestran principalmente un distanciamiento y una afinidad. Distanciamiento porque Deleuze identifica a la inmanencia con la vida, que en los términos del materialismo especulativo significa establecer una fusión entre la totalidad de lo real y un término vital o subjetivo que se dispersa sobre la inmanencia, apuntando, paradójicamente, hacia una crítica del sujeto. Al contrario, este materialismo pretende demostrar que el ser no es el pensamiento y que, por tanto, el primero no está provisto esencialmente de cualidades subjetivas y vitales.

Sin embargo, la afinidad o la continuidad entre la ontología de Deleuze y el materialismo especulativo concierne a que se trata de filosofías que elaboran explicaciones a propósito de la creación o de lo que puede la inmanencia. Para Deleuze (1987a), la creación, tanto en la vida como en el pensamiento, está condicionada por los problemas que le son planteados, ya sea por la materia, el medio o el concepto. Sin embargo, en el materialismo especulativo surge la cuestión sobre si, en efecto, la creación está siempre condicionada por reglas o patrones preconstituidos. La respuesta, como se ha mostrado aquí, es negativa. Meillassoux ha movilizad o un complejo andamiaje conceptual para indicar –como ya también hizo Nietzsche, a su manera, en *La ciencia jovial* (2014)– que la inmanencia no está subordinada a ninguna ley superior y que,

por consecuencia, puede crear, de modo incondicionado, lo absolutamente imprevisible, pero también es capaz de mantener, sin razón, los ordenamientos y las regularidades del universo físico que habitamos. Se va de una creación condicionada por la materia –lo virtual de Deleuze– hacia una creación incondicionada –la virtualidad de Meillassoux–, que contiene a la primera, a la que no gobierna ninguna ley ni restricción material. El resultado de esto es la revelación de la existencia de un tiempo que “(…) crea lo posible en el momento en el que debe llegar; hace emerger lo posible tanto como lo real, se inserta él mismo en la tirada del dado, para hacer surgir un séptimo caso, en principio imprevisto, que rompe con la fijeza de las potencialidades. El tiempo arroja el dado, pero para romperlo y multiplicar las caras, más allá de cualquier cálculo de posibilidades” (Meillassoux 2018, p. 112-113).

Referencias

- Avanessian, A. y Malik, S., (eds.) (2016), *Genealogies of Speculation*, Bloomsbury, Norfolk.
- Badiou, A., (1997), *Deleuze. “El clamor del ser”*, Ediciones Manantial, Buenos Aires.
- Bergson, H., (2010), *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Cactus, Buenos Aires.
- De Landa, M., (2002), *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, Cornwall.
- , (2017), *Mil años de historia no lineal. Una deconstrucción de la noción occidental del progreso y de la temporalidad*, Gedisa, Ciudad de México.
- , (2011), *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason*, Continuum, Chennai.
- , (2021), *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Deleuze, G., (2010), *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires.
- , (2002), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires.
- , (1987a), *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid.
- , (1987b), *Foucault*, Paidós, Barcelona.
- , (2008), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-textos, Valencia.
- Deleuze, G. y Guattari, F., (2010), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.
- , (1997), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- Meillassoux, Q., (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Éditions du Seuil, París.
- , (2015), *Después de la finitud*, Caja Negra, Buenos Aires.

- , (2016), “Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning”, en A. Avanesian y S. Malik (eds.) 2016, pp. 117-197.
- , (2018), *Hiper-caos*, Holobionte, Salamanca.
- , (2009), “L'immanence d'outre-monde”, *Ethica*, vol. 16, no. 2, pp. 39-71.
- , (2019), “Materialismo y surgimiento *ex nihilo*”, *Devenires*, no. 39, pp. 265-287.
- Meillassoux, Q. y Kahveci, K., (2021), “Founded on Nothing”. Disponible en: <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/>
- Nietzsche, F., , Nietzsche, F., (2014), *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, en F. Nietzsche 2014, pp. 305-607.
- , (2011), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid.
- , (2014), *Friedrich Nietzsche I*, Gredos y RBA, Barcelona.

Stoa

Vol. 15, no. 30, 2024, pp. 35-57

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.15.30.2793>

LA ARTICULACIÓN HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA A PARTIR DE SUS
PROBLEMAS: PROXIMIDADES Y LEJANÍAS ENTRE
WILHELM DILTHEY Y NICOLAI HARTMANN¹

The Historical Articulation of Philosophy from its Problems:
Proximity and Distance between Wilhelm Dilthey
and Nicolai Hartmann

LUIS FERNANDO MENDOZA MARTÍNEZ
FES Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México
lfernandomendozam@filos.unam.mx

“Ciertamente, sistemas de creencias enteros se encuentran en una dependencia diáfana de las convicciones dominantes; pero, sin duda, son precisamente las ideas rompedoras las que siempre primero deben ir en contra de aquellas. Si se sigue sólo el señorío de las convicciones, entonces se arriba muy pronto a la consecuencia de que en cada época sólo sería “verdad” lo que conviene a sus tendencias. Y con ello se cancela el sentido original del conocimiento y el error, y se acaba en el nudo pragmatismo.”

N. Hartmann, *El pensamiento filosófico y su historia*.

RESUMEN: En este estudio, se intenta la proyección de una reflexión sistemática de la articulación de la historia de la filosofía a partir de sus problemas. Esta proyección

¹ Este trabajo es un producto del segundo año de mi estancia posdoctoral, en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM, la cual es auspiciada por el Programa de Estancias Posdoctorales de la DGAPA-UNAM. Las ideas aquí desarrolladas han sido elaboradas a partir de los intercambios de pensamiento dentro del Seminario de Filosofía Moderna, dirigido por mi asesor posdoctoral, Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán. Expreso mi gratitud a mi tutor, Dr. Velasco Guzmán, al programa UNAM-DGAPA-POSDOC y a la FES Acatlán de la UNAM —en especial al personal del CID—, por el apoyo integral a mis investigaciones sobre Wilhelm Dilthey y Nicolai Hartmann.

Recibido el 2 de junio de 2024
Aceptado el 28 de julio de 2025

será retomada a partir de los planteos de W. Dilthey y N. Hartmann. Comenzaré por justificar la pertinencia actual de reflexión conjunta desde ambos pensadores, para luego hacer una exposición concisa de sus propuestas en torno a la función sistemática de la historia de la filosofía. A la luz de dicha exposición deberán hacerse visibles cercanías y distancias entre ambos planteos, a fin de que se les reconozca en sus propias convicciones básicas. Finalmente, apuntaré al rendimiento esencial del enfoque de la historia de la filosofía desde sus problemas, con miras al descentramiento de la narrativa histórica enfocada en tendencias y sus representantes, y con miras al realce del pensar problemático, a través del cual las y los pensadores han tomado entre manos una y otra vez el nexo de problemas en los que se anuda el enigma de la vida y del mundo.

PALABRAS CLAVE: Historia de la filosofía · Pensar problemático · Enigma de la vida y del mundo · W. Dilthey · N. Hartmann.

ABSTRACT: This study attempts to project a systematic reflection of the articulation of the history of philosophy from its problems. This projection will be taken from the ideas of W. Dilthey and N. Hartmann. I will begin by justifying the current relevance of joint reflection from both thinkers, to then make a concise presentation of his proposals around the systematic function of the history of philosophy. In the light of this exposition, closeness and distances between them must be visible so that they can be recognized in their own basic convictions. Finally, I will aim at the essential performance of the approach of the history of philosophy from its problems, aiming to the decentralization of the historical narrative focused on trends and their representatives, and pointing to the enhancement of problematic thinking, through which thinkers have repeatedly taken on the nexus of problems in which the enigma of life and world is tied.

KEYWORDS: History of Philosophy · Problematic thinking · Enigma of life and world · W. Dilthey · N. Hartmann.

1. ¿Por qué pensar hoy a Dilthey y a Hartmann en conjunto? En torno la manera de historiar la filosofía

Los nombres de Wilhelm Dilthey (1833-1911) y Nicolai Hartmann (1882-1950) no aparecen juntos ni asociados, en general, dentro de la literatura filosófica. Incluso por las fechas de sus ocupaciones de cátedra, se da la impresión de que no hay un vínculo significativo entre ambos, más allá de haber sido profesores en la Universidad de Berlín en distintos momentos. Si ha de existir un vínculo entre Dilthey y Hartmann, no queda más que rastrearlo de tal manera que en ello no se cuente un cuento. Antes bien, la exposición de su conexión ha de tener arraigo en el desarrollo mismo de la filosofía alemana de fines del s. XIX y comienzos del XX. Con todo, si bien la conexión entre

ambos pensadores no ha sido expuesta en su talante sistemático, hay indicios superficiales de su posible cercanía a la luz de las tradiciones a las que se les suele asociar. Así, al pensador wiesbadense se le ha asociado primordialmente a la tendencia fenomenológica, específicamente a su orientación y desarrollo hermenéutico. Aunque conviene señalar desde ahora que, los más recientes estudios diltheyanos se han alejado de su caracterización primaria como un filósofo hermeneuta de la vida (Damböck y Lessing 2016, p. 7), y a la vez nos invitan a pensar su reflexión sobre la hermenéutica en un contexto de cuestiones filosóficas más amplio (Nelson 2018, pp. 3-4). Por su parte, a Hartmann se le vincula casi de inmediato, y no sin razón, con el Neokantismo marburgués —con el cual marca distancia en su obra de 1921 *Metafísica del conocimiento* (Harich 2000, p. 79); e igualmente, como veremos, con el Neokantismo badense de Wilhelm Windelband, todo lo cual permite concebirlo como un pensador post-neo-kantiano (Pietras 2011)—. Además, se le sitúa como alguien que guarda cierta afinidad, y a la vez heterodoxia con la Fenomenología (Spiegelberg 1994). Pareciera pues, que si hay que construir un posible vínculo histórico y sistemático entre ambos pensadores, sería a través de las disputas entre Neokantismo y Fenomenología en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX.¹

Sin embargo, la simple cercanía no es aún la clase de afinidad que aquí nos importa, a saber, una afinidad sistemática. Pues al concebir el posible vínculo entre ambos pensadores desde aquella aproximación, externa, se les inscribe en una narrativa estrecha sobre el decurso de la historia intelectual y filosófica de Alemania en el tránsito del siglo XIX al XX. En esta narrativa, se parte de un enfoque en el que se atiende la sucesión institucional de ideas y de figuras filosóficas, con vistas a poner en claro cómo es que del Neokantismo —corriente dominante en el ambiente universitario alemán de la segunda mitad del XIX— se transita al predominio del movimiento fenomenológico en lo que respecta al tratamiento de las cuestiones de la teoría del conocimiento y la on-

¹ Conviene recordar aquí la intensa discusión que se suscitó hacia finales del siglo XIX entre Dilthey y las escuelas del neokantismo, en torno al estatuto del objeto y método de las ciencias del espíritu —particularmente en lo que respecta a la psicología (Makkreel 2009; 2016). También debe tenerse presente la polémica que suscitó la publicación en 1911 de “Filosofía como ciencia estricta”, en el cuaderno tres de la revista *Logos*, en el que Edmund Husserl, de manera irreflexiva, inscribe a la postura de Dilthey en el escepticismo historicista. La carta que dirigió Dilthey a Husserl el 29 de junio del mismo año, contiene expresiones significativas de por qué la postura del wiesbadense no conduce al escepticismo que el moravo le adjudicó en un primer momento (Biemel 1968, pp. 428-446).

tología, al menos hasta la década de 1930.² Esta forma de narrar el despliegue de la filosofía alemana del siglo pasado —al agrupar inmediatamente a las y los pensadores en relación con tendencias dominantes por el simple hecho de que comparten con ella, de alguna manera, inquietudes comunes—, pasa ya por alto las singularidades de los esfuerzos filosóficos autónomos que colmaban el ambiente espiritual de ese tiempo. Y esto al grado de que, tras una atenta revisión de las propuestas de los autores que aquí nos ocupan, se tiene la impresión de que la justificación de su filiación con alguna tendencia filosófica de su tiempo parece, en reiterados momentos, como atornillada a la fuerza. Esto no significa que esta forma de historización sea enteramente infructuosa, pero es insuficiente en el modo como presenta la *conexión sistemática*, basada en los asuntos mismos, de las intelecciones filosóficas de aquella época. Dicho de otro modo: al no descentralizar nuestra atención del radio de luz de las tendencias dominantes en la narrativa del decurso histórico de la filosofía, se

² Recientemente, Julian Young ha ensayado admirablemente una panorámica histórica la filosofía alemana del siglo XX, en su obra de tres volúmenes titulada *German Philosophy in the Twentieth Century* (2018, 2020, 2022). En ella, se parte de agrupar el desarrollo de las ideas filosóficas en Alemania desde la Escuela de Frankfurt (Teoría Crítica) y la Escuela de Friburgo (Fenomenología). A partir de la idea directriz de experiencia crítica de la modernidad ilustrada de Nietzsche —transmitida por Max Weber a las generaciones venideras—, Young conduce su narración histórica como un desenvolvimiento paralelo de *las figuras representativas* de ambas escuelas. El panorama que ofrece es, sin duda, amplio y pone a la vista conexiones que no deben ser pasadas por alto; se trata de un esfuerzo único por mapear el desenvolvimiento histórico de la filosofía alemana del siglo pasado. Sin embargo, al anclar su pesquisa en las figuras, Young desplaza excesivamente el foco de atención del Neokantismo, dándole poco reconocimiento a la significación de las obras tardías de esta tendencia filosófica, y muy señaladamente, a la pervivencia de sus ideas en el campo de la cultura y los valores a lo largo del siglo pasado. Quizás el caso más significativo de esta omisión es Ernst Cassirer quien publicó su obra capital, *Filosofía de las formas simbólicas*, en el decurso de la década de 1920. Por otro lado, en el tercer volumen de su obra, en el que se ocupa de figuras que no pertenecieron propiamente a aquellas escuelas, Young sostiene, sin justificación suficiente, que Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers, Edith Stein, Paul Tillich y Martín Buber son todos ‘fenomenólogos en sentido amplio’; Hartmann, sorprendentemente, no es mencionado en esta amplitud. En este sentido, en la obra de Young es cuestionable el uso del criterio ‘afinidad fenomenológica en su selección de ‘figuras mayores’, dado que, si hay una afinidad que se le ha reconocido históricamente a Nicolai Hartmann, es con la Fenomenología; o dicho con más precisión: si Hartmann logró destacar de modo singular en medio de las tendencias de su tiempo —lo cual es un hecho—, es precisamente por su apropiación y transformación *metafísica* de la idea de fenomenología (Hartmann 1957, pp. 54-64). El descuido de Young respecto de la figura de Hartmann se consuma al desconocer recientes investigaciones acerca de las interacciones que hubo entre él, Max Scheler y Helmuth Plessner para la conformación del paradigma de la Antropología Filosófica (Fischer 2011, 2012). Igualmente hay descuido al ignorar la influencia que ejerció el pensador báltico-alemán sobre la *Ontología del ser social de Lukács*, por mediación de Wolfgang Harich (Harich 2004, pp. 201-243). Así, el no reconocimiento del carácter de ‘figura mayor’ de los casos señalados, se funda en un sesgo de Young al centrarse demasiado en su interés por las escuelas de Frankfurt y de Friburgo, lo cual debilita la comprensión del *nexo sistemático* que teje las conexiones de las ideas en la filosofía alemana del siglo pasado.

nos impiden advertir otros focos bajo los que son propiamente visibles, para la reflexión histórico-sistemática, algunas conexiones olvidadas entre asuntos que podrían ofrecer estímulos refrescantes para la reflexión filosófica actual.

Esta última observación nos conduce hacia las siguientes preguntas: ¿cómo transitar cuidadosamente entre los focos que iluminan el tejido de las relaciones de las ideas y quienes las piensan en una determinada circunstancia histórica, sin caer en caracterizaciones y adscripciones apresuradas, forzadas? ¿Cómo ha de ser esa forma de historiar la filosofía, mediante la cual podríamos proyectar una *conexión sistemática significativa* entre el proyecto de una *crítica de la razón histórica* (Dilthey) y una *ontología crítica* (Hartmann)? ¿En qué sentido pueden pensarse conjuntamente el tratamiento del ser humano entero proyectado por Dilthey (Dilthey 1914, p. XVIII) con una teoría universal de principios proyectada por Hartmann (Hartmann 1958, p. 275)? Y, ¿qué rendimientos puede ofrecernos hoy la intelección conjunta de ambos proyectos? A continuación, proponemos un acercamiento entre Dilthey y Hartmann a partir de la intención de aclarar el rol sistemático que tiene en ambos pensadores la idea de *problema* para la comprensión del modo en el que la filosofía adquiere su conexión histórica. Esto no quiere decir que Dilthey y Hartmann coincidan en todo punto, sino que queremos hacer notar la afinidad que hay en su concepción de lo problemático como lo característico de esa forma de ver el mundo que históricamente llamamos filosofía. Mediante dicha afinidad, se puede comenzar a establecer una base amplia para la comprensión de las conexiones históricas entre Dilthey, Hartmann, el Neokantismo y la Fenomenología, la cual tendría su núcleo en que todas esas tendencias, en sus desarrollos sistemáticos, otorgan un rol central a la relación de la filosofía con un pensar problemático, y cómo es que en lo problemático es que se concentra la articulación histórica de la filosofía.

2. Final de la metafísica y conciencia histórica de los problemas en Wilhelm Dilthey

En la filosofía alemana posterior a Hegel y al romanticismo, la reflexión sobre la historización de la filosofía ocupó un lugar central. Esta reflexión, agitada por la revolución de pensamiento que suscitó el historicismo en occidente (Meinecke 1943, p. 11), tuvo como meta hacer aprehensible y comprensible tanto la conexión como el desarrollo de la historia humana, de manera que su variabilidad histórica universal pudiese exponer el fundamento de su inteligibilidad. Esta búsqueda de fundamento de la inteligibilidad de lo histórico

resignificaría la meta y tareas de la filosofía misma. Como expresa Beiser, una nota distintiva de lo que ha de considerarse como historicismo filosófico se encuentra en que éste no se interesa por determinar cuáles son las causalidades y el sentido de lo histórico –como sucede en la filosofía de la historia de Hegel y Marx–, sino que busca exponer y fundar las condiciones de la cognoscibilidad del acontecer histórico (Beiser 2012, pp. 8-9). Así, el historicismo filosófico hizo presencia en su ambiente espiritual como un desplazamiento decisivo del interés metafísico de la razón hacia el interés gnoseológico, o bien, de las cuestiones sobre lo que las cosas son hacia las cuestiones de cómo pueden ser conocidas. No desde una idea previa de lo histórico, sino desde las condiciones de la propia experiencia, es como se ha de exponer la concepción del ser de lo histórico. Así, la cuestión era la legitimación del conocimiento histórico, fuese desde la creencia de otra forma de validez objetiva –distinta a la de las ciencias de la naturaleza–, o bien desde el perspectivismo. En medio de estas alternativas, Dilthey asume la dirección hacia el intento de fundación y legitimación del conocimiento objetivo de la conexión histórica del ser humano, a la vez que señala los límites de la escuela histórica en la que él mismo se formó:

A su estudio y valoración de las manifestaciones históricas le faltó la conexión con el análisis de los hechos de la conciencia, por lo tanto, la fundamentación en el único saber seguro en última instancia, en una palabra, una fundación filosófica. Faltaba una sana relación con la teoría del conocimiento y con la psicología. De ahí que tampoco llegara un método explicativo, y que a pesar de su intuición histórica y de su método comparado, ni fuera capaz de enderezarse hacia una conexión autosistente [*selbstständige Zusammenhang*] de las ciencias del espíritu, ni de conquistar su influjo sobre la vida. (Dilthey 1914, p. XVI)

En este sentido, la pregunta por la significación de la historicidad de la filosofía tuvo una singular repercusión disolutoria sobre su figura metafísica tradicional. Con dicha pregunta se removió su auto-adjudicado lugar preeminente como reina de las ciencias. El asunto central ahora radicaba en las condiciones de un conocer que es y se las arregla con su constitutivo carácter histórico. La historicidad de la filosofía hizo saltar por los aires su feneciente figura metafísica, como sistema o visión de mundo universalmente válido y definitivo, sostenido en una antropología-metafísica que preconcebe al ser humano como idéntico en todo tiempo y lugar. Con el cambio de la idea de lo humano por medio de la captación de su ser entero –el cual, en las ciencias

del espíritu, se estructura en una articulación psico-bio-física (Dilthey 1914, p. 19)–, Dilthey expuso el surgir de nuestros propósitos y metas anclados a una determinada hora y lugar en la que se gestan situaciones e intereses singulares. Los ideales creados desde una concepción ahistórica de lo humano se relativizaron, no por una forma de pensar, sino en atención al decurso mismo de los hechos. Todo ello puso de manifiesto que en el desarrollo histórico corre la *sangre viva* del acontecer de nuestro ser entero, y no la delgada savia de una “naturaleza humana universal” que encuentra la justificación de sus actividades en una instancia que no es de este mundo *vivo*. Dilthey nunca se alejó de la convicción básica de que el desarrollo de la conciencia histórica representa el disolvente más corrosivo de los residuos de la metafísica tradicional que dominaban en la filosofía de su tiempo, a saber: de los sedimentos de la pretensión de validez universal de un sistema filosófico, fundada en no más que un panlogismo supuesto en la conexión de la realidad (Dilthey 1914, p. 385) y en la supuesta validez del principio de razón suficiente para el ser de lo histórico (Dilthey 1914, p. 391).

Sin embargo, esto no significó la disolución de la singularidad de la filosofía, sino la transformación y renovación de su meta y tareas propias, a la que Dilthey concibió como una autognosis (*Selbstbesinnung*). Esta autognosis pasa, entre otras cosas, por elevar a la historia de la filosofía al estatuto de ciencia (Dilthey 1962, p. 121), esto es, *plantear con fines sistemáticos* la pregunta por la cognoscibilidad de la urdimbre histórica en la que se gesta la filosofía. Pues al ser la filosofía un producto humano, y siendo lo humano una realidad que sólo se deja conocer por y a través de su historia entera, lo que la filosofía ha sido y puede aún ser –i.e., la significación productiva de su historia para las preguntas acuciantes de un presente–, sólo se hace igualmente comprensible a partir de su intento de indagación en la conexión entera de los acontecimientos históricos y sus objetivaciones. Es en este sentido que para Dilthey, tras la revolución espiritual historicista, las tareas de fundamentación de la filosofía como una ciencia concreta que brota y repercute en la vida humana, pasan por una necesaria crítica de la *razón histórica*.

Dentro de la agitación que suscitó la conciencia histórica en las pretensiones fundamentales de la filosofía, hacia finales del s. XIX la reflexión sobre el *carácter sistemático de la historia de la filosofía* alcanzó su punto más álgido. Como nos lo muestra el legado de sus escritos, el propio Dilthey emprendió la tarea de exponer la conexión histórica de la filosofía, al menos hasta el año de 1900. Allí, Dilthey busca captar los hechos de la experiencia interna, de

la conexión estructural (*Strukturzusammenhang*) que configura desde dentro a cada ser humano y que se expresa en cada época en formas objetivas de sistemas filosóficos. En estos sistemas, que contienen y expresan la conexión psíquica adquirida entre los seres humanos, están contenidos nexos conceptuales en los que trasluce *la interacción integral* con la *realidad*: nexos en los que el sentimiento y la valoración interactúan con la actividad del pensamiento y la representación. Así, dirá Dilthey:

Cada nueva posición [*Stellung*] de la conciencia hacia la realidad (*Wirklichkeit*) apprehendida en el pensamiento filosófico, se hace valer de igual manera en el conocimiento científico de esta realidad, en las determinaciones de valor del sentimiento acerca de ella, y en las acciones de la voluntad, tanto en la dirección de la vida, como en la conducción de la sociedad. La historia de la filosofía nos hace visibles las posiciones de la conciencia ante la realidad, las relaciones reales [*die realen Beziehungen*] de estas posiciones entre sí y el desarrollo que así surge. (Dilthey 1949, p. 13).

En su historización, Dilthey se concentra en las *posiciones de la conciencia hacia la realidad*, y los respectivos intercambios de efectos que se desarrollan a partir de la actuación de la totalidad del ser humano en su situación histórica. Esta labor de captación de las posiciones, sus expresiones y sus interacciones, pensaba Dilthey, haría captables en su trama histórica-universal a las objetivaciones cosmovisionales de la filosofía, en conjunto con las de la literatura, la teología y las ciencias. Ahora bien, a esta comprensión historizante de la filosofía, si ha de poder articular de manera sistemática a sus expresiones objetivas, no le es suficiente con atender sin más a la idea de una visión de mundo (*Weltanschauung*). Las visiones de mundo, en la propuesta de Dilthey, funcionan como una tipología provisional y conductora para establecer afinidades y conexiones vitales profundas (Groethuysen 1931, p. VII), entre las diversas expresiones objetivadas de la cultura como lo son el arte, la religión, las ciencias, y la propia filosofía. Sin embargo, la tipología de las formaciones objetivas denominadas visiones de mundo, si ha de ser productiva, presupone ya una captación de esa conexión estructural singular de la filosofía –y la de las otras formas culturales–, esto es, una apprehensión del sentido de su actividad y de su modo de articulación histórica.

Para comprender cómo es que se da esta distinción entre arte, religión y filosofía, hemos de recordar la figura del enigma de la vida, *Rätsel des Lebens*, como auténtico objeto y ovillo de dichas posiciones vitales (Dilthey 1962, p.

82). La religión, el arte y la filosofía son posicionamientos de la vida respecto de su situación enigmática, los cuales producen determinadas configuraciones objetivas que son exigidas por la forma misma del posicionamiento. Así, para la comprensión de una *conexión histórica universal*, la crítica de la razón ha de hacerse cargo de dicho enigma estableciendo *conexiones, variaciones e interacciones* respecto de las cosmovisiones del arte, la religión y las pujantes visiones científicas de mundo, las cuales ahondan en su conjunto en el enigma de la vida.

Con esto en mente, si bien hay un parentesco entre los tipos de visiones de mundo –pues no son figuras impenetrables sino altamente permeables en su interacción–, su variación comienza desde el modo y manera del específico posicionamiento según el cual se toma entre manos el enigma de la vida. Así, en la visión artística de mundo, el abordaje del enigma se da a la manera de *juego* (Dilthey 1962, p. 151), el cual se libera del establecimiento de finalidad (*Zwecksetzung*) presente en las relaciones humanas. A la vez, se puede decir que a las cosmovisiones religiosa y filosófica les es irrenunciable el establecimiento de finalidades: forma parte de sus preocupaciones centrales la aclaración y realización de sus fines. Y a la vez, las cosmovisiones de la filosofía y la religión se diferencian en la forma de pugnar por la validez universal en el establecimiento de fines, con los recursos y medios provenientes de su propio desarrollo y constitución objetiva. Así, la tipología de las visiones de mundo nos ayuda a divisar esta clase de distinciones, pero no nos da cuenta aún de la estructura interna según la cual podemos articular históricamente eso que llamamos filosofía.

¿Cómo es que para Dilthey se desarrolla ese específico posicionamiento de la reflexión humana, la filosofía, conexas con el arte y la religión al hacerse cargo del enigma de la vida, pero que se diferencia de ellas, a la vez, por el *modo* en que toma entre manos dicho enigma? Cuando señalamos arriba que la remisión a los tipos de visiones de mundo es insuficiente para comprender la matriz de la articulación histórica de la filosofía, la razón de nuestra reserva nos la brinda el propio Dilthey, al señalar la necesidad de mantener abierta la configuración de los sistemas filosóficos, esto es, capatarlos desde su referencia al enigma de la vida (Dilthey 1962, p. 145). Los tipos de visiones de mundo en la filosofía crecen, se forman e interactúan en la matriz enigmática de la vida como una postura específica, desde un específico ánimo de vida. Las visiones filosóficas de mundo responden, a su manera, al enigma de la vida; pero las respuestas, si bien son verdaderas, son también algo relativo

respecto de la honda enigmaticidad de la vida. Así, en su contraste, dichas visiones se presentan objetivamente entañando antinomias, contradicciones, pero igualmente descubrimientos, avances. En esta mezcla de verdad y error se gesta la vieja lucha de los sistemas de la metafísica, la cual debe ser pensada aún en su articulación y despliegue, en su estructuración.

En esta dirección, en los escritos complementarios enfocados en las visiones de mundo, y más en concreto, en los dedicados a hallar los fundamentos del desarrollo de la historia de la filosofía, Dilthey expone que en ella se dan relaciones lógicas que estructuran en una dependencia recíproca a la *formación y desenvolvimiento de sus problemas*, y por tanto, en los desarrollos conceptuales de sus soluciones. La articulación lógica de la formación y desenvolvimiento de problemas es el modo en que la filosofía ha tenido su realidad efectiva en la historia. Así, en conexión con las otras formas de visión de mundo, esto quiere decir que, así como el trato con el enigma de la vida en el arte se da como juego –y en la religión, diríamos, como fe y culto ante lo invisible y lo suprasensible–, es *como problema* que en la filosofía se articulan los diversos abordajes del *enigma de la vida*. Al pensar la vida como problema, la filosofía desdobra su enigmaticidad como *enigma de la vida y del mundo*. Dice Dilthey:

En la relación de los problemas unos con otros, los cuales están contenidos en el enigma de la vida y del mundo [*Rätsel des Lebens und der Welt*], se encuentran relaciones lógicas [*logische Verhältnisse*] según las cuales estos problemas son interdependientes. Hay que desenredar el ovillo. En todo caso, hay sólo un número limitado de posibilidades para hacerlo. Para probar hay posibilidades ilimitadas, pero para prosperar sólo hay un número limitado. Y este número se haya incluso históricamente obstaculizado, porque inicialmente el probar mismo sólo tiene a disposición una limitada amplitud de saber de experiencia [*Erfahrungswissen*], y ambas cosas a la vez, el progreso del saber de experiencia y el probar filosófico, crecen con cada progreso en un vibrante intercambio de efectos. (Dilthey 1962, p. 138).

Es desde la *interdependencia lógica de los problemas*, experimentados en su desenvolvimiento paulatino desde el enigma de la vida y del mundo, que la filosofía lleva a cabo la autognosis de la conexión que estructura sus variadas formas objetivadas como sistemas –naturalismo, idealismo subjetivo e idealismo objetivo–, y en los cuales el saber del mundo y de la vida están siempre desarrollados de forma conexas. La interdependencia lógica desarrollada conceptualmente hasta sus últimas consecuencias, y que de ese modo se

vuelve tanto penetrante como unilateral, es la matriz de las figuras tradicionales, y las disputas intestinas, de los sistemas de la metafísica. Esta singular configuración no es un obstáculo para el hecho de que el espíritu filosófico traspase o sea traspasado en sus formas, y así, por su remisión al enigma de la vida, interactúe con las ciencias, las artes, las religiones. Pero no puede obviarse que, precisamente en ese trascender, lo que es visto filosóficamente *como problema* resulta abordado desde una base o perspectiva distinta, con propósitos diversos respecto del enigma de la vida y del mundo por parte del arte, la religión y las ciencias. Muestra de ello es la no restricción lógica para la experiencia artística, ni para la religiosa.

Así, desde la especificidad de *la posición que se atiene a los problemas* que le plantea el enigma vital del mundo, es como resulta señalable la articulación específica de la trama de la historia de la filosofía, la cual se encuentra en el ocaso de su configuración metafísica tradicional.³ Mediante la reflexión de la conciencia histórica, este ocaso se da como la disolución de la lucha de cosmovisiones sistemáticas, todas ellas unilaterales, al pugnar por una validez universal. La historia de la filosofía no se articula sin más mediante la figura objetiva externa del sistema, pues la imposibilidad histórica de estos no equivale a la imposibilidad histórica de la filosofía. La *trama profunda* de la historicidad filosófica está en la relación mutua de los problemas, que según Dilthey, exige un desarrollo conceptual lógicamente conexo. Esta exigencia,

³ En Dilthey se preserva un doble sentido de metafísica, que es preciso tener a la vista si se quiere comprender el ocaso de la metafísica científica a la vez que su pervivencia como cosmovisión. La referencia la tomamos de la *Introducción* (...), cuando hacia el final del tratado, Dilthey declara la *imposibilidad de la metafísica* como ciencia en el terreno de los hechos espirituales, de esos que se dan como conexión de vida y mundo. La razón de ello se encuentra en que las categorías conductoras de la metafísica tradicional, sustancia y causalidad, se han desarrollado por vivas exigencias del conocimiento del *mundo exterior*, *Außenwelt*. Pero a quien se ocupa de la *experiencia interior* (*innere Erfahrung*), de cómo ésta aviva de múltiples formas al mundo exterior, aquellos conceptos no le dicen propiamente nada de esa experiencia. El mundo histórico, que se articula en la conexión psíquica de individuos, sistemas culturales, organización externa de la sociedad, exige la obtención de sus propias categorías. Estas categorías históricas son las que permiten enfocar la *pervivencia* de la metafísica como lo meta-físico de nuestra vida, ligado a la experiencia de la verdad religiosa y moral. Estas experiencias, lo que en ellas se articula como vida y comprensión, se sustrae a la idea de validez universal que corresponde al orden natural; su forma de validez vinculante responde a otra clase de ideal, que no es el de la necesidad natural. Dice Dilthey: "(...) antes bien, la conciencia de que esta voluntad no puede estar condicionada por medio del orden natural –cuyas leyes no coinciden con su vida–, sino por algo que ese mismo orden natural abandona tras sí, brota de las profundidades de la autognosis [*Selbstbesinnung*] que se encuentra con la vivencia de la entrega, de la libre negación de nuestro egotismo, y así, muestra nuestra libertad respecto de la conexión natural." (Dilthey 1914, p. 384). Así, mientras que la cosmovisión de una metafísica científica es un fenómeno históricamente limitado, la conciencia meta-física de la persona es eterna. (Dilthey 1914, p. 385).

si bien es penetrante a su manera, se torna unilateral al querer captar todo en la forma del concepto. Pero a la vez, en sentido positivo, desde la mirada históricamente comparativa del modo en que las objetivaciones filosóficas se hacen cargo de los problemas del enigma del mundo y de la vida, es posible obtener los rasgos de sus afinidades que apuntan a la elaboración genuinamente conexa de su desarrollo histórico. En este sentido, dirá Dilthey:

Así, en la manera como los problemas de la filosofía se condicionan unos a otros, y luego, en cómo cada uno engloba en sí diversas posibilidades de solución, se encuentra un ámbito determinado de posibilidades en el cual tiene que transcurrir la historia de la filosofía. Por tanto, la racionalidad en la historia de la filosofía está dada aquí en las posibilidades a las que está ligado su transcurrir, como regla de este mismo transcurrir (Dilthey 1962, pp. 138-139).

3. Renovación de la metafísica y pensar problemático en Nicolai Hartmann

El cometido de una comprensión histórica del desarrollo de la filosofía a partir de sus problemas fue una orientación sistemática compartida por varios pensadores de fines del s. XIX y comienzos del s. XX. Desde 1891, por mencionar el caso más ejemplar, Wilhelm Windelband produjo su magna obra *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, la cual está pensada como despliegue de un todo conexo y entrelazado de problemas y conceptos, a través de los cuales puede captarse cómo ha surgido la estimación de mundo y vida (*Welt und Lebensansicht*) en la que se articula la filosofía occidental (Windelband 1957, p. VI). El acento de la historia de Windelband está en el proceso que ofrece un rendimiento común histórico de la filosofía, consistente en la formación de los conceptos científicos, articulados sistemáticamente en los que se registra la interpretación del mundo y el enjuiciamiento de la vida (Windelband 1957, p. 8). En la comprensión de aquel rendimiento común, han de desentrañarse los factores determinantes para el desarrollo de los problemas y los conceptos –factor pragmático, factor histórico-cultural, factor individual–. Así, según aquellos factores, la historia de la filosofía es una ciencia histórico-filológica y crítico-filosófica (Windelband 1957, p. 13).

El propio Dilthey se adentró al trabajo de Windelband, e incluso se posicionó ante él con su propuesta de los tipos de las visiones del mundo y de la vida, con la finalidad de adentrarse en la comprensión de la conexión de la filosofía con las otras objetivaciones históricas del espíritu humano. De igual

manera, la tipología de las visiones de mundo, en conexión con la psicología descriptiva-analítica-comparada, permitía un acceso a la singularidad de los filósofos, esto es, a la articulación vital de su forma de apreciar la vida y al mundo –terreno al que, por su orientación metódica, creía Dilthey que Windelband no podía acceder– (Dilthey 1962, p. 136).⁴

En estas discusiones, se percibe con claridad que la cuestión del rol sistemático de la historia de la filosofía –a la que Windelband concebía como *organon* de la filosofía–, constituyó una preocupación candente y central, una suerte de *gigantomaquia en torno a la conexión histórica de la filosofía*. En esa gran lucha, está en juego la posibilidad de hacer productiva a la herencia universal de las estimaciones del mundo y de la vida; productiva, en el sentido de brindarnos tacto, comprensión y saber de nuestra propia situación y proyección histórica. En medio de esta lucha –en la que también puede incluirse la orientación básica de la idea de *problemas fundamentales*, como sucedió en la Fenomenología–, Nicolai Hartmann presentó su cometido de una renovación de la metafísica a través de un replanteamiento de la articulación histórica de sus problemas.

Ahora bien, la concepción de la función sistemática de la historia de los problemas con miras a la renovación de la metafísica propuesta por Hartmann, mantiene una clara afinidad –y también una distancia– con la propuesta de Windelband, pero igualmente con la aproximación de Dilthey en lo que respecta a la clase de nexo en el que se urde la historia, y la reflexión histórica, de la filosofía. Entre los tres pensadores se extiende la convicción de que las variadas figuras de los sistemas, en su intento de captar el todo, no puede ser más la senda de la realización de la filosofía, pues incluso la pretensión de un sistema de validez universal es algo históricamente condicionado. La historia de los problemas como organon, en cambio, es el instrumento por el que los sistemas exponen la matriz y dinámica de su gestación, desde la cual se nos brinda aquello que aún permanece como cuestión abierta, enigmática, para la vida humana. Con todo, debe señalarse que tanto Dilthey como Windelband se aproximan a las expresiones históricas de la filosofía para *agruparlas a partir*

⁴ En su entrada a la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Katherina Kinzel señala las claves del posicionamiento de Windelband ante la metodología de Dilthey –que se desarrolla desde la psicología–, y ante su caracterización de la distinción material entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (Kinzel 2020). Windelband desconoce el estatuto histórico-espiritual de la psicología, así como la vía de la experiencia interna para dar cuenta de la estructura del mundo histórico. Respecto de la distinción ciencias de la naturaleza y del espíritu, la cual le parece una distinción material de objetos, Windelband desarrolla la concepción de ciencias nomotéticas e idiográficas, las cuales son dos puntos de vista conexos referidos formalmente a los mismos objetos, a la misma materia.

de su figura externa de sistema, esto es, a partir de la figura en la que las cuestiones enigmáticas son elevadas a un desarrollo lógico de conceptos en el que se aprecia el conjunto sistemático de la vida y el mundo (*Weltanschauung-Weltansicht*). Si bien la aproximación al pasado como sucesión de sistemas resulta válida hasta un determinado momento de la historia, para Hartmann resulta cuestionable que la reflexión histórica a partir de la figura de los sistemas siga siendo válida para una época que proclamaba por todas partes el fin de los sistemas (Hartmann 1955, p. 2). Había que buscar un método sistemático de historización de problemas que no cayera presa de la figura externa del sistema en su orientación de partida; un método capaz de apropiarse la herencia histórica perenne de la propia filosofía sin estar constreñido a no más que las formaciones lógicas de conceptos. En su texto de 1936, *El pensamiento filosófico y su historia*, Hartmann expresaba su distanciamiento respecto de los intentos habidos de historia de la filosofía en los siguientes términos:

Debe decirse que: esta clásica escritura de la historia se encontraba, en lo esencial, bajo la pregunta por el pensamiento, por la convicción (doctrina), por la manera de intuir, por el sistema. Se preguntaba por el hecho histórico. Pero se entendió al hecho de una filosofía como hecho del pensamiento [*Gedankenfaktum*]. En cada pensador se preguntaba: “qué ha enseñado, qué es lo que él propiamente ha pensado, a qué visión global él ha aspirado”; no se preguntaba: “qué ha sido por él visto, conocido, concebido, qué conquistas ha dejado él tras sí”. Pero permanece como algo llamativo que, en la medida de su entrega a la manera de pensar de los que son tratados como sistemáticos, todos ellos dependen de la magia de los sistemas; en cierto modo, su propio pensamiento se enreda en las vías de la consecuencia del sistema, es capturado por el poder del pensamiento más importante, y se torna oprimido (Hartmann 1957, p. 6).

La primera aparición pública de la meditación histórico-filosófica de Hartmann la encontramos en el tratado de 1921, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Esto es significativo, porque ya en su primer gran obra, el rol metódico del pensar problemático está motivado por la experiencia histórica de la imposibilidad de la metafísica en sentido tradicional. Así, si bien es patente que el énfasis del tratado recae en los rasgos metafísicos básicos del conocimiento, este acento está al servicio de la tarea de la obtención de los rasgos fundamentales de la metafísica *aún posible en general*. La razón para comenzar dicha tarea con el conocimiento radicó en que, en la tradición neokantiana y fenomenológica, a través de la duda o la *epoché*, se tornó habitual que la teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*) se situa-

ra como la base de la reforma sistemática de la filosofía en general (Rickert 1921; Husserl 1991). Para Hartmann había que mostrar esa raíz perenne de la metafísica humana en el seno mismo del conocer, desplazando de nuevo el foco de atención hacia el *objeto de conocimiento*; había que mostrar que la teoría de conocimiento lleva implícito un compromiso metafísico en lo que respecta a su comprensión del ser. Frente a esa tradición, y en acuerdo de un modo distinto con Kant, la orientación básica de su proyecto la expresa Hartmann así: “La tesis de Kant: ninguna metafísica sin crítica, conserva su fuerza. La metafísica del conocimiento buscada no quiere ser acrítica. Sólo debe contraponer a la tesis su antítesis natural: ninguna crítica sin metafísica.” (Hartmann 1949, p. 5). Sólo en el ensamble de ambas tesis era posible prevenirse de la vieja metafísica del punto de vista, que brotaba de la decisión previa por una postura realista o idealista en el campo gnoseológico. La metafísica aún posible había de comenzar más acá del realismo y del idealismo⁵, lo cual significaba: pensar esa disputa de los puntos de vista ya como una germinación, constituida históricamente, a partir del trato con el viejo problema metafísico del conocimiento.

¿Cómo es que lo crítico de la pregunta metafísica por el conocimiento necesita de un saber de la constitución histórica de su ser como problema? En la introducción de la *Metafísica del conocimiento*, Hartmann explora el sentido de criticismo que se proyecta en el punto de partida que comienza más acá de la disputa –cabría añadir, cosmovisional– de idealismo-realismo. Para Hartmann, pasa a segundo plano la inquietud por ganar el punto de vista

⁵ En la doxografía actual, se asocia inmediatamente a Hartmann con una postura realista, y así, pareciera que su revitalización podría venir asociada al fenómeno multívoco del “nuevo realismo”. Así orienta K. Peterson su introducción a la versión en inglés de *Zur Grundlegung der Ontologie*, interpretando al proyecto de Hartmann como una ontología realista (Peterson 2019, p. XV; véase también: Peterson 2016). Sin embargo, esta orientación echa en menos la cautela metódica que tuvo Hartmann acerca de esta cuestión. En la *Grundlegung*, al hablar de una ontología más acá del idealismo y el realismo, Hartmann expresa lo siguiente: “Para el punto de partida de la ontología, no se trata de si el idealismo tiene razón con su interpretación. Aquí sólo es crucial captar suficientemente, por anticipado, el fenómeno que él interpreta, y sin consideración a esbozar toda interpretación ulterior. Es un error creer que, por ello, uno se sitúa sobre el suelo realista y anticipa toda otra interpretación. Sólo parece ser de este modo, porque el fenómeno es un fenómeno del ser y porque se está habituado a entender al ser como ser en sí.” (Hartmann 1965, p. 37). Más adelante en la investigación, si bien Hartmann reconoce que respecto de la disputa tradicional de realismo-idealismo –si hay ser en sí o no–, su investigación se decanta por lo que se denomina comúnmente como ‘realismo’, se han de tener presentes dos salvedades: por un lado, que ‘realismo’ no es una postura que se ajuste en modo alguno a la de la ontología en general, y por otro, que ninguna sistematización realista tradicional coincide con el amplio asunto de la ontología. La razón de esto radica, según Hartmann, en que la ontología no trata sólo del ser real, sino también del ser ideal (Hartmann 1965, p. 140).

que brinda un acceso sin supuestos a la experiencia gnoseológica, y presta su atención primariamente al contenido de los problemas (*Gehalt der Probleme*). Este enfoque en los contenidos suscita una peculiar transformación de la actitud filosófica, porque a lo que se presta atención no es a la dificultad con miras a su solubilidad en un sistema de pensamiento, sino a su específico carácter de asunto irresuelto. Se trata, piensa Hartmann, de la recuperación del gran arte olvidado de la *aporética*, que fue ejemplarmente desarrollado por Aristóteles, en el que las dificultades filosóficas no están elaboradas en busca del punto de vista que las hace solubles, sino que se las toma entre manos y se las elabora desde la falta de recursos para darles una respuesta inmediata con sentido y validez suficientes. Así también sucede en los *Diálogos* de Platón, en los que Hartmann no encuentra la exposición exotérica de algo así como una *Ideenlehre* –como han pretendido los filólogos–, sino la presentación de la actitud más auténticamente filosófica dirigida a los problemas como tales (Hartmann 1955, p. 4). En la *aporética* se da precisamente esa entrega al problema *como problema*, es decir, a la experiencia entre la falta de recurso y la necesidad de seguir adelante en la investigación de un asunto. Lo *aporético* de los problemas es lo que ha de conducir, en la marcha de la investigación, a la paulatina elaboración de su punto de vista. Este es el aprendizaje de la experiencia histórica que brota del corazón de la metafísica tradicional. Con miras a la proyección de una *metafísica crítica*, dirá Hartmann:

Que las soluciones de los problemas metafísicos siempre son válidas sólo de un modo muy condicionado, es una experiencia que nos ha brindado la historia de la filosofía con agobiante certeza; pero durante largo tiempo, en medio de toda la sistemática pasajera, al análisis agudo del eterno acervo de problemas –puramente orientador y buscador, que no acecha constantemente los resultados del sistema–, no se le ha reconocido en igual medida que ha fomentado en todo tiempo lo impercedero, eternamente necesario y verdadero, aun cuando se trata del reverso más positivo y mucho más significativo de aquella experiencia histórica. (Hartmann 1949, p. 8).

Desde los años de la *Metafísica del conocimiento*, Hartmann tuvo claro que la idea conductora previa de un sistema racional era incompatible con el pensar problemático de esa metafísica por él buscada, la metafísica crítica. El sistema, lo meramente pasajero de él, expulsa de sus límites a lo irracional, precisamente porque su pauta es la de atenerse a nada más que la cognoscibilidad; de lo incognoscible, de lo que rompe con la coherencia interna del

sistema del pensamiento, no suele ocuparse más. Frente a ello, Hartmann ve en lo irracional, no una quimera, sino la designación para el ente en general (*Seiende überhaupt*), toda vez que no se le disuelva en una interpretación fincada en los límites del conocer (Hartmann 1949, p. 9). Esta apropiación gnoseológica de lo irracional, de la realidad de la enigmaticidad en un sentido positivo, es condición de posibilidad para dar con la *consistencia aporética*, con el contenido renovador de los problemas que mantienen en vilo a la filosofía desde antaño. A una con esto, se ha de tener presente lo que apuntaba Hartmann en 1923 en su escrito breve *¿Cómo es posible una ontología crítica en general?*, acerca de la manera en que la ontología tradicional ha sostenido toda la estructuración de su racionalidad desde la suposición de una completa identidad entre las formas de ser real, ideal y la lógica (Hartmann 1958, p. 273). Frente a ello, Hartmann sostendrá que: “Puede darse tanto lo gnoseológico-irracional (transinteligible) en lo lógico-ideal, como lo alógico en el pensamiento efectivo de individuos reales.” (Hartmann 1958, p. 274). Esta irracionalidad en el modo de ser de la lógica socava la posibilidad de que se le siga haciendo pasar por el organon de la filosofía crítica aún posible.

En consonancia con lo anterior, el abandono de la intención previa de un sistema lógicamente construido no significó la renuncia a la sistematicidad de la filosofía. El aprendizaje histórico consistió en no poner más a la vista la significación de la historia de la filosofía a partir de puntos de vista, sistemas y visiones de mundo, por ser todos estos un enfoque “constructivo”. Ahora, la conectividad histórica debía ser descubierta desde el acervo de problemas filosóficos considerando su residuo irracional, así como la diferenciación de estructuras de ser entre lo real, lo ideal y lo lógico. En el trabajo sistemático aporético volcado al núcleo irracional de los problemas, y luego, en el dejarlos hablar por sí mismos desde dicho núcleo para de ese modo explorar sus estructuras naturales, en todo ello se encuentra el desiderátum de la filosofía entera (Hartmann 1949, p. 10). Respecto de la posibilidad de una metafísica crítica como metafísica general de los problemas, dice Hartmann:

Hay problemas que no se dejan resolver enteramente, en los cuales siempre queda un resto irresuelto, algo impenetrable, irracional. Y tiene su buen sentido si se nombra a problemas de esta clase como “problemas metafísicos”, independientemente de cuál deba ser su contenido, y muy especialmente en vistas a esta su índole propia (Hartmann 1949, p. 12).

La metafísica aún posible, para Hartmann, es una metafísica que brota del desarrollo histórico de los problemas (Hartmann 1949, p. 13). Pero para captar y exponer la estructura de la relación problemática con el mundo en la que se articula la historia de la filosofía, no es suficiente con el hecho de que se dé algo así como un planteamiento de problemas (*Problemstellungen*). Es arbitrio de cada individuo el poder formular preguntas, cuestiones, dificultades, siempre que los hechos le den motivos para ello. Pero precisamente, por ser su arbitrio, puede también el individuo no hacer planteamiento alguno. Ahora bien, ¿cómo es que se motiva el apoderizarse, consistente en el planteo de preguntas problemáticas? Para comprender esto, hay que prestar atención a aquello a lo que los hechos nos motivan en tanto que se da cierto entendimiento de ellos dentro de ciertos límites. En la experiencia de un entender finito que se topa con sus límites en lo no entendido, y que encuentra a esto último como aquello a lo que hay que lanzarse preguntando, se configura la situación del problema (*Problemlage*). Esta situación ya no está sujeta sin más al arbitrio de quien plantea preguntas desde un determinado lugar de enunciación, sino que precisamente supone *la apropiación de las intelecciones ganadas históricamente sobre una cuestión*, así como el saber colocar las preguntas sobre las bases conexas de dichas intelecciones para entonces poder ensanchar sus límites. La dirección del preguntar que motiva el lanzarse hacia adelante – el pro-blematizarse– desde lo conocido hacia lo desconocido, le viene dada del contenido del asunto en cuestión. Dice Hartmann: “(...) el contenido del problema mismo [*Problemgehalt*], la composición de lo desconocido, le traza el camino.” (Hartmann 1949, p. 13). Mientras que los planteos de problemas están en el arbitrio de los humanos, y en su poder está también, parcialmente, la transformación constante de la situación del problema, en cambio, no hay señorío humano sobre el contenido de los problemas, es decir, no hay nada en ellos que sea obra humana sin más. Antes bien, el contenido del problema:

(...) está ya dado con la estructura del mundo en general y con la posición del humano en él; y sólo puede cambiar algo en él en la medida en que el mundo y el humano en él cambian en sus cimientos. Toda historia de los problemas concierne, no a los contenidos problemáticos, sino sólo al desplazamiento de las situaciones problemáticas vinculadas a ellos, y dentro de éstas, a su vez, de los planteamientos problemáticos múltiplemente variantes (Hartmann 1949, p. 13).

Hartmann intenta liberar a los problemas filosóficos de la atadura que supone pensarlos como teniendo su origen en las situaciones problemáticas y

los planteamientos de los pensadores; dicha liberación pasa por reorientar los problemas a su objeto, a lo pensado y conocido por los pensadores. Ante el desfile de los planteamientos, dice Hartmann: “(...) surge la exigencia de una investigación histórica, que tiene que lidiar con las ideas [*Einsichten*] y conquistas [*Errungenschaften*] filosóficos. Para ello, no es lo más importante y último «entender» [*verstehen*] lo que el pensador ha pensado, creído, enseñado y querido, sino «reconocer» [*wiedererkennen*] lo que han conocido.” (Hartmann 1957, p. 11). La exigencia histórica del reconocimiento de lo ya conocido se da ahí donde éste, en una situación presente, es experimentado en su doble aspecto como aporético y como problemático, es decir, como una comprensión en la que, ante lo desconocido, no se tiene otro recurso que la de reconsiderar a fondo el camino de lo conocido, a fin de que esto mismo brinde indicaciones hacia lo desconocido. Con todo, no ha de creerse que dicha exigencia histórica de reconocimiento sea un hecho selectivo, como si hubiera momentos y lugares propicios para cumplir con ella. Antes bien, Hartmann remite a la enigmaticidad (*Rätselhaftigkeit*) propia del ser-así (*So-Sein*) del mundo; esta enigmaticidad es, siguiendo a Kant, el destino mundano del ser humano (Hartmann 1956, p. 7). Pero esta enigmaticidad no tiene que ser entendida como si estuviera contenida en cuestiones aisladas, ni en un sector selecto del saber humano, sino que surge a partir del tratamiento con la natural dependencia conjunta de los problemas (*Problemzusammenhang*) en los que vemos envueltos mundanamente. La reflexión histórica desde los problemas no indaga en sus representantes para entender su pensamiento o sistema, sino para un reconocimiento expositivo del nexo de problemas que han tomado entre manos, y de las intelecciones conexas que de esa manera han sido ganadas respecto del enigma del mundo. Así es como la reflexión históricamente situada se torna sensible para reconocer, no desde los planteamientos sino desde el asunto mismo, lo desconocido en lo conocido. En este sentido, dirá Hartmann:

El pensamiento solitario del individuo no llegaría lejos si debiera iniciar de nuevo en cada pensador; y lo mismo vale incluso para todo el trabajo de pensamiento de una época. Sólo donde el conocer del individuo se aprovecha de la inmensa experiencia pensante de los siglos, donde el conocer echa pie en lo conocido y en lo bien acreditado, y entonces en el propio trabajo ulterior incluye la labor de todos aquellos que han investigado en los mismos problemas, puede estarse seguro del propio progreso. Precisamente para la filosofía –más que para otras ramas del saber– su historia es un tesoro inagotable; para ella vale el buscar primero las conquistas del conocimiento no recogidas de los escombros. Por ello, se da en ella

un incesante aprender del pasado, por ello vive ella en una constante retrospectiva, para poder anticipar y avanzar (Hartmann 1957, p. 17).

4. Conclusiones

La historia de la filosofía occidental, hasta nuestros días, sigue bajo el dominio de la directriz de enfocarse en las figuras filosóficas, en sus representantes y sus propuestas. La formación filosófica, en su reflexión histórica, sigue siendo pasada por el tamiz de la comprensión de las ideas de las y los pensadores, y se les sigue interpretando con miras a desentrañar su “sistema de pensamiento”. Se trata a la historia de la filosofía bajo el mismo esquema de relaciones de un artista con sus obras, buscando entender qué es lo que nos ha querido transmitir en ellas. El propio Dilthey, aun cuando divisó una nueva dirección para la historización de la filosofía desde sus problemas, no logró desembarazarse de aquella orientación primaria hacia los sistemas, como creaciones análogas a las obras de arte (Dilthey 1962, p. 136). La razón de ello está en el valor primordial que se le ha conferido a la lógica como muestra de la sistematicidad del pensamiento. Esto no quiere decir que esta forma de historización sea infructuosa, sin embargo el peso del asunto se sigue encontrando en la comprensión histórica, más que en la intelección filosófica. De este modo la historia de la filosofía tiene más un rasgo anecdótico, que el de una función sistemática. Frente a ello, la transformación de la reflexión histórica a partir de los problemas en la filosofía implica el desplazamiento de ese acento de los representantes, y sus obras-sistema, a los asuntos irresolubles que tomaron entre manos. Pues no se trata, en dicha función sistemática, de una comprensión de la singularidad de quienes han pensado en un determinado momento y condiciones históricas, sino de una aprehensión del patrimonio común de lo que se ha preguntado e investigado con el paso del tiempo en nuestra experiencia del enigma de la vida y del mundo.

La interpretación histórica de la filosofía desde sus problemas fue una orientación pujante, pero sin eco posterior, en la filosofía alemana de fines del s. XIX, inicios del s. XX. Mediante ella, se intentó ir al terreno desde el cual se han gestado las visiones del mundo y de la vida occidentales; es en dicho terreno que han crecido y perecido los monumentales edificios sistemáticos a lo largo del tiempo. Con Dilthey, hemos mostrado que más allá de los tipos de las visiones de mundo, la historia de los problemas y la exposición de su tra-

ma conexas es lo que mantiene en correspondencia a la filosofía con el enigma de la vida. En dicha forma de reflexión histórica se mantiene la actitud característica de la filosofía, que es el enfrentamiento del aspecto problemático del enigma de la vida. La historia de los problemas es un componente sistemático de la *Selbstbesinnung* de la filosofía. Empero, debido a la intención de comprender a la filosofía en su situación y articulación histórica respecto del arte y la religión, Dilthey se refiere a la filosofía tradicional, a la metafísica, aún desde la figura externa del sistema, desde la nota distintiva de la consistencia lógica de su formulación. Con ello, la tipología histórica de las visiones metafísicas de mundo tiene valor para el pasado, pero no para la historia de la filosofía por venir, en su intento de ir más allá de la figura tradicional del sistema.

Por su parte, Nicolai Hartmann se apropia de aquella orientación histórica hacia los problemas de la filosofía como una clave para la renovación de la metafísica, la cual es entendida por él como crítico-aporética. La metafísica de los problemas se presenta como una alternativa a la concepción tradicional de la racionalidad que impera en la figura de los sistemas de la metafísica. Dicha alternativa pasa por tener presente la distinción crítica entre las formas del ser del pensamiento, la realidad, y las estructuras lógicas. Si bien es cierto que se dan intersecciones en dichas formas de ser, la creencia dogmática tradicional supone que la forma de ser real coincide totalmente con las estructuras lógicas, e igualmente supone que estas estructuras son enteramente cognoscibles (rationales) por el pensamiento. Frente a ello, Hartmann rescata el carácter irracional de los problemas metafísicos, con lo cual los libera de su presentación y articulación en sistemas de pensamiento. Con ello, el acento se desplaza de los individuos hacia aquello que mantuvo en vilo la investigación de los pensadores que precedieron, y que aún se presenta como cuestionable. El énfasis en el asunto, en el objeto de conocimiento filosófico, es una orientación sistemática en el proyecto filosófico de Hartmann, y lo es también en su comprensión de lo histórico en sentido filosófico. Es el objeto de conocimiento, el enigma del mundo en su incognoscibilidad última, lo que renueva y motiva el aprendizaje histórico de la filosofía. Este objeto de conocimiento, este enigma inagotable, no se presenta de manera simple en una región o disciplina, sino en una complejidad de cuestiones que se articulan por su propio desarrollo. Y esta articulación, más que apuntar a alguna clase de solubilidad, no hace más que exponer la progresiva insondabilidad del ser-así del mundo.

Referencias

- Biemel, W., (1968), “Der Briefwechsel Dilthey-Husserl”, en *Man and World I (3). An International Philosophical Review*, pp. 434–442, DOI: <https://doi.org/10.1007/BF01246928>
- Damböck, C. & Lessing, H. U., (2016), “Vorwort”, en Damböck, C. & Lessing, H.U., (Eds.), *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, Karl Alber, Freiburg/München. pp. 7-10.
- , (1914), *Gesammelte Schriften I. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band*, Bernhard Groethuysen (Ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- , (1962), *Gesammelte Schriften VIII: Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Groethuysen, B. (Ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Fischer, J., (2011), “Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology-Without Belonging to the Paradigm”, en *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Poli, R., Scognamiglio, C., Tremblay, F. (Eds.), Walter de Gruyter & Co. Verlag, Berlin/Boston, pp. 73-94.
- , (2012), “Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner”, en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Hartung, G., Wunsch, M., Strube, C., (Eds.), Walter de Gruyter & Co. Verlag, Berlin/Boston, pp. 131-152.
- Groethuysen, B., (1931), “Vorbericht der Herausgebers”, en *Gesammelte Schriften VIII: Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Groethuysen, B. (Ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. V-XI.
- Harich, W., (2000), *Nicolai Hartmann: Leben, Werk und Wirkung, Martin Morgenstern (ed.)*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg.
- , (2004), *Nicolai Hartmann – Größe und Grenzen. Versuch eine marxistischen Selbstverständigung*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Hartmann, N., (1949), *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Leipzig. De Gruyter.
- , (1956), “Systematische Selbstdarstellung”, en *Kleinere Schriften I. Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, pp. 1-51.
- , (1957), “Der philosophische Gedanke und seine Geschichte”, en *Kleinere Schriften II. Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, pp. 1-48.
- , (1958), “Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?”, en *Kleinere Schriften III. Von Neokantianismus zur Ontologie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin pp. 268-313.
- , (1965), *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
- Husserl, E., (1991), *The Idea of Phenomenology*, Alston, W. & Nakhtnikian, G., (trads.), Martinus Nijhoff, The Hague.

- Kinzel, K., (2020), “Wilhelm Windelband”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, Edward N., (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/wilhelm-windelband/>. [Consultado el 05 de enero de 2024].
- Makkreel, R. A., (2009), “Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians: On the Conceptual Distinctions between *Geisteswissenschaften* and *Kulturwissenschaften*”, en *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Luft, S. & Makreel, Rudolf A., Indiana University Press, Indiana, pp. 253-271.
- Makkreel, Rudolf A., (2016). “Dilthey and Cassirer on Language and the Human Sciences”, en *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, Lessing, H.U. & Damböck, C. (Eds.), Karl Alber, Freiburg/München, pp. 210-224.
- Meinecke, F., (1943), *El historicismo y su génesis*, Mingarro, J. & Muñoz T. (trads.), Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Nelson, E., (2019), “Introduction: Wilhelm Dilthey in Context”, en Nelson, E. (ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-18, DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316459447.001>
- Peterson, K., (2016). “Nicolai Hartmann and Recent Realisms”, *Axiomathes* 27, pp. 161–174, DOI: <https://doi.org/10.1007/s10516-016-9313-3>.
- , (2019), “Translator’s Introduction. Hartmann’s Realist Ontology”, en *Ontology: Laying the Foundations, De Gruyter, Berlin/Boston*, pp. XV-XL, DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110627350-001>
- Pietras, A., (2011), “Nicolai Hartmann as a Post-Neo-Kantian”, en Poli, R., Scognamiglio, C., Tremblay, F. (eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin/Boston, pp. 237-252, DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110254181.237>
- Rickert, H., (1921), *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Spiegelberg, H., (1994), *The phenomenological movement. A historical introduction*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston/London.
- Windelband, W., (1957), *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, J.C.B. (Mohr) Paul Siebeck, Tübingen.
- Young, J., (2018), *German Philosophy in the Twentieth Century: Weber to Heidegger*, Routledge, New York.
- , (2020), *German Philosophy in the Twentieth Century: Lukács to Strauss*, Routledge, New York.
- , (2022), *German Philosophy in the Twentieth Century: Dilthey to Honneth*, Routledge, New York.

Stoa

Vol. 15, no. 30, 2024, pp. 59-66

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.15.30.2804>

LA IDEA CALVINIANA DEL ESTADO

Calvin's idea of State

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
asiensrag@gmail.com

RESUMEN: Este artículo pretende expresar de manera concisa la idea del Estado del reformador Juan Calvino. Su tratamiento lo divide en tres partes: el magistrado, las leyes, y el pueblo. Después de explicar estos conceptos concluimos con una formulación de la idea del Estado de Derecho en Calvino.

PALABRAS CLAVE: Juan Calvino · idea del Estado · el magistrado · las leyes · el pueblo · el Estado de Derecho.

ABSTRACT: This paper aims to concisely express the idea of the State by the reformer John Calvin. Its treatment divides it into three parts: the magistrate, the laws, and the people. After explaining these concepts, we conclude with a formulation of Calvin's idea of the Rule of Law.

KEYWORDS: John Calvin · idea of the State · the magistrate · the laws · the Rule of Law.

1. La idea de idea

En filosofía se entiende por idea el aspecto o figura que ofrece una cosa al verla. Se puede entender como un concepto o como una cierta imagen mental, por ello particular de un individuo.¹ La palabra alemana es *Vorstellungen*, la cual significa *representación*. A diferencia de los conceptos pertenecientes a

Recibido el 22 de febrero de 2024
Aceptado el 15 de junio de 2024

¹ Véase *Idea* en Ferrater Mora (1984).

una teoría, las ideas son de carácter preteórico. Naturalmente, hay múltiples conceptos de Estado, para ya no hablar de las impresiones subjetivas. Por supuesto que los filósofos han producido varias teorías acerca del Estado, cada una de las cuales proporciona una concepción del mismo. También es posible hablar de la concepción del Estado que posee una comunidad o una sociedad, sobre todo si está influenciada por los medios de comunicación masiva. Aquí intentaré transmitir la idea de Estado que Calvino esbozó en la *Institución de la religión cristiana* (IRC).

2. La idea del Estado en Calvino

A pesar de que la IRC es un tratado de teología, Calvino trató en ella del “magistrado civil” porque estimaba necesario refutar tanto a los anárquicos anabaptistas como a los aduladores de los príncipes, para evitar que decayera la pureza de la fe (IRC: 1168). Para ello distingue entre el reino espiritual de Cristo y el poder civil. Según Calvino,

el fin del gobierno temporal es mantener y conservar el culto divino externo, la doctrina y religión en su pureza, el estado de la Iglesia en su integridad, hacernos vivir con toda justicia, según lo exige la convivencia de los hombres durante todo el tiempo que hemos de vivir entre ellos, instruimos en una justicia social, ponernos de acuerdo los unos con los otros, mantener y conservar la paz y tranquilidad comunes. (IRC: 1169)

Después de refutar a los anabaptistas, quienes pretendían anular el poder civil, Calvino afirma que este poder consta de tres partes.

La primera es el magistrado, guardián y conservador de las leyes. La segunda, las leyes conforme a las cuales el magistrado ordena. La tercera es el pueblo que debe ser gobernado por las leyes y ha de obedecer al magistrado. (IRC: 1170)

2.1. El magistrado

Con respecto al magistrado, Calvino dice que son vicarios de Dios cuya autoridad se debe “a la Providencia de Dios y a su santa ordenación” (IRC: 1171). Son “ministros de Dios para honrar a aquellos que obran bien y castigar a los que obran mal”. Es una vocación santa, legítima delante de Dios y honrosa (IRC: 1171). Su autoridad está sometida a la de Cristo y son “tutores y guardianes del estado de la iglesia”. Son servidores de la justicia divina y su ministerio es apto para los cristianos.

Calvino reconoce tres formas de gobierno: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Dice que son casi iguales en su valor, pero cree que una aristocracia permitiría atemperar la tendencia de los monarcas a discrepar de la equidad y la justicia.

el vicio y los defectos de los hombres son la razón de que la forma de gobierno más pasable y segura sea aquella en que gobiernan muchos, ayudándose los unos a los otros y avisándose de su deber; y si alguno se levanta más de lo conveniente, que los otros le sirvan de censores y amos. (IRC: 1174)

Insiste Calvino en que la autoridad y los deberes de los gobernantes se extienden a las dos tablas de la Ley. Dice:

todos han confesado que no es posible ordenar felizmente ningún estado [*politiam*] o sociedad del mundo, sin que ante todo se provea a que Dios sea honrado; y que las leyes que sin tener en cuenta el honor de Dios solamente se preocupan del bien común de los hombres, ponen el carro delante de los bueyes

Esto parece implicar que no es concebible un Estado bien ordenado en el que no predomine la religión cristiana (o debiéramos decir cristiana reformada).²

En términos generales, dice Calvino que

los gobernantes son constituidos como protectores y conservadores de la tranquilidad, honestidad, inocencia y modestia públicas (Rom.13:3), y que deben ocuparse de mantener la salud y paz común.³

Después de discutir la legitimidad de la pena de muerte y de argumentar que el magistrado cristiano que actúa con justicia y moderación tiene autoridad para matar a los criminales convictos sin que ello le sea tomado como pecado, Calvino con razones análogas discute la legitimidad de las guerras justas.

La misma naturaleza nos enseña que el deber de los príncipes es hacer uso de la espada, no para solamente corregir las faltas de los particulares, sino también para defender la tierra confiada a su cuidado, sí es que alguien quiere penetrar en ella. El Espíritu Santo, asimismo nos declara en la Escritura que tales guerras son lícitas y justas.

² Esto está reafirmado en la *Confesión de fe de Westminster*, XXIII, 3.

³ Compárese con lo que dice Altusio: "El fin de la política es el uso de la vida cómoda, útil y dichosa y de la salud común" (*Política*: 10-1).

De aquí se sigue que el cobro de impuestos para mantener un sistema militar es justo. Calvino dice que los gobernantes deben vivir en casas que tengan una majestad adecuada a su oficio, pero también advierte que “agravar con ellos [los impuestos] sin causa al pueblo no es sino una tiranía y un latrocinio” (IRC: 1180).

2.2. Las leyes

Dice Calvino que las leyes “son los verdaderos nervios, o, como dice Cicerón, después de Platón, el alma de todos los estados”, “sin las cuales los gobernantes no pueden en manera alguna subsistir” (IRC: 1180).

Calvino sostiene que es posible gobernar bien un Estado regido por las leyes comunes de las demás naciones, dejando a un lado la legislación mosaica. Recuerda la división de la ley dada por Dios a Moisés en tres partes: moral, ceremonial y judicial. Después de discutir los fines de las leyes moral y ceremonial, afirma que las leyes judiciales “pueden ser mudadas y abrogadas sin violar en manera alguna la ley de la caridad”. Es por ello, dice Calvino, que Dios ha dado libertad a todas las naciones para hacer sus propias leyes, siempre y cuando tengan como fin la equidad.

La equidad, como es algo natural, es siempre la misma para todas las naciones; y, por tanto, todas cuantas leyes hay en el mundo, referentes a cualquier cosa que sea, deben convenir en este punto de la equidad.

En cuanto a las constituciones y ordenanzas, como están ligadas a las circunstancias de las cuales en cierta manera dependen, no hay inconveniente alguno en que sean diversas; pero todas ellas deben tender a este blanco de la equidad.

Y como quiera que la Ley de Dios que nosotros llamamos moral, no es otra cosa sino un testimonio de la ley natural y de la conciencia que el Señor ha imprimido en el corazón de todos los hombres, no hay duda que esta equidad de la que ahora hablamos queda en ella muy bien declarada. Así pues, esta equidad ha de ser el único blanco, regla y fin de todas las leyes.

Así pues, todas las leyes que estuvieren de acuerdo con esta regla, que tendieren a este blanco y que permanecieren dentro de estos límites no deben desagradarnos, aunque no convengan con la ley de Moisés, o bien entre ellas mismas. (IRC: 1182)

La pregunta que surge ahora es ¿qué es la equidad, ese único blanco, regla y fin de todas las leyes?

La regla de la equidad (*aequitatis regulam*) es formulada por Cristo en Mateo 7:12, donde afirma la Regla de Oro: “todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos; porque

esto es la ley y los profetas”. En su Comentario a este versículo, Calvino define en efecto la equidad como el contenido de esta regla:

Es una exhortación a sus discípulos a ser justos [equitativos] y contiene una definición corta y simple de lo que la equidad significa. Aquí somos informados de que la única razón por la que tantas peleas existen en el mundo, y por las que los hombres se infligen tantas injurias mutuas, es que ellos a sabiendas y voluntariamente pisotean la equidad bajos sus pies, mientras que todo hombre exige rígidamente que sea mantenida hacia sí mismo. (Calvino 1999: 261)

La Regla de Oro es

la regla de equidad que brilla en nuestros corazones. Por lo tanto Cristo muestra que todo hombre puede ser una regla del actuar apropiada y justamente hacia sus prójimos, si hace a los otros lo que quiere que se le haga a sí mismo. (Ibídem)

Con respecto a la afirmación de Cristo, en el sentido de que “esto es la ley y los profetas”, Calvino aclara que

Nuestro Señor no intentaba decir que éste es el único punto de doctrina plasmado en la ley y los profetas, sino que todos los preceptos que contienen acerca de la caridad, y todas las leyes y exhortaciones encontradas en ellos acerca de mantener la justicia, tienen una referencia a este objeto. El significado es que la segunda tabla de la ley es cumplida cuando todo hombre se conduce hacia los otros de la misma manera que desea que los otros se conduzcan hacia él. Nos dice que no hay necesidad de largos y difíciles debates si se preserva esta simplicidad y si los hombres, debido a un amor propio desordenado, no borran la rectitud que está grabada en sus corazones. (Ibídem: 262)

Aquí alude Calvino a Romanos 2:15, donde la Escritura implica que la ley está escrita en los corazones de los hombres. Es por ello que Calvino afirmaba que la equidad es el único blanco, regla y fin de todas las leyes.

Esta última aserción es el fundamento de la filosofía reformada del Derecho, y guía para los legisladores cristianos sin excepción. Constituye un punto de comunicación con pensadores o legisladores de otras convicciones religiosas, y por lo tanto el terreno común sobre el cual es posible constituir y mantener una república incluyente. Debe agregarse, sin embargo, que para Calvino la Escritura revela de manera más clara la ley natural, por lo que los creyentes y conocedores de la ley tienen una ventaja cognoscitiva sobre los demás.

2.3. El pueblo

Ahora que está tan de moda apelar al “pueblo” como una especie de divinidad a la que deben someterse todos, conviene revisar las enseñanzas de Calvino sobre este tema.

Pra empezar, preguntémosnos qué es el pueblo para Calvino. Por lo menos de manera preliminar podemos decir que es la totalidad de los particulares, pues el reformador empieza su tratamiento del concepto discutiendo sobre el derecho que tienen éstos para apelar a las leyes, y si es legítimo al cristiano recurrir a la protección de la ley. Después de defender que sí le es legítimo, procede enumerar los deberes de los “súbditos”.

El primer deber y obligación de los súbditos para con sus superiores es tener en gran estima y reputación su estado, reconociéndolo como una comisión confiada por Dios; y por esta razón deben honrarlos y reverenciarlos como vicarios y lugartenientes que son de Dios. (IRC: 1186)

Como consecuencia de ello,

hay que estarles sujetos con toda obediencia, sea que haya que obedecer sus órdenes y constituciones, o que haya que pagar los impuestos, o que se deba soportar alguna carga pública que se refiera a la defensa común, o que sea preciso obedecer a ciertos mandatos. (IRC: 1187)

Con respecto a los tiranos que oprimen a los particulares, Calvino afirma que los que ‘violentamente gobiernan son colocados por Él para castigo del pueblo; pero unos y otros tienen la majestad y dignidad que Él ha dado a los legítimos gobernantes’, por lo que “exigen nuestra obediencia”, ya que ejecutan (sin saberlo) la voluntad de Dios. Sin embargo afirma que si hubiese autoridades ordenadas particularmente para defensa del pueblo y para refrenar la excesiva licencia que los reyes se toman” (IRC: 1193) entonces los particulares podrían acudir a ellas para tratar de contener al tirano.

Culmina Calvino su tratado de teología política señalando los límites a la obediencia al gobernante. Hemos de someternos a las autoridades superiores,

pero no de otra manera que en Él [en Dios]. Si ellos mandan alguna cosa contra lo que Él ha ordenado no debemos hacer ningún caso de ella, sea quien fuere el que lo mande. Y en esto no se hace injuria a ningún superior por más alto que sea, cuando lo sometemos y ponemos bajo la potencia de Dios, que es la sola y verdadera potencia en comparación con las otras

Como se ve, es muy poco lo que dice Calvino sobre el “pueblo”, al cual ve como un conjunto de particulares sometidos a la autoridad con ciertas limitantes de conciencia. Su opinión de la democracia popular, por lo demás, es bastante crítica, pues señala que es de lo más fácil “levantar sediciones cuando la autoridad reside en el pueblo”.

No hay mucho más sobre la idea del Estado en la obra de Calvino. La erudita Marta García-Alonso enlista en su importante compilación de los textos políticos de Calvino no más de cuatro:

- (1) Institución de la religión cristiana IV, 20: Del gobierno civil (sobre el que está basada la exposición anterior).
- (2) Comentario a la Epístola a los Romanos
- (3) Sermón sobre Génesis (Sermón 76 del 23 de marzo de 1560).
- (4) Carta al Almirante Coligny, Ginebra, 16 de abril de 1561.

3. Conclusión

La idea del Estado que delinea Calvino en sus pocos textos es la de una institución necesaria, gobernada por autoridades que deben basar sus resoluciones en leyes conformes a la equidad. Ésta es desde luego la idea calvinista del Estado de Derecho o Imperio de la Ley (*Rule of Law*). El “pueblo” no es más que la colección de los habitantes del territorio, los cuales deben someterse a la autoridad si lo que ésta dispone no atenta contra los mandamientos de Dios y se apega al principio de la equidad.

Una formulación mucho más completa y elaborada de la idea calviniana del Estado se debe a Juan Altusio y, posteriormente, a Herman Dooyeweerd (2024, Parte II, Capítulo III).⁴

Referencias

Altusio, J., *Politica metodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata* (1603, 1610). Traducción al español: *La política. Metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

⁴ Cf. Ousewaarde (2007).

- Calvino, J., (1994), *Institución de la religión cristiana* (2 vols). Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada.
- (1999), *Commentary on Matthew, Mark, Luke*, vol. 1. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library.
- Dooyeweerd, H., (2024), *Una nueva crítica del pensamiento teórico*, vol. III. Jordan Station: Paideia Press.
- Ferrater Mora, J., (1964), *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- García-Alonso, M., (2016), *Calvino. Textos políticos*. Madrid: Editorial Tecnós.
- Ossewaarde, M. R. R., (2007), “Three Rival Versions of Political Enquiry: Althusius and the Concept of Sphere Sovereignty”, *The Monist*, vol. 90, no. 1, pp. 106-125.

Stoa

Vol. 16, no. 30, 2024, pp. 67-83

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.15.30.2795>

LA FORMACIÓN DEL CAMPO FILOSÓFICO-JURÍDICO EN BRASIL:
LECTURAS E INFLUENCIAS DESDE ARGENTINA SOBRE
ROBERT ALEXY Y EL CASO “MAUERSCHÜTZEN”
 (“GUARDIANES DEL MURO” DE BERLÍN)

The formation of the philosophical-legal field in Brazil:

Visions and influences from Argentina on
Robert Alexy and the “Mauerschützen” case on
 (“Guardians of the Berlin Wall”)

ALFREDO DE J. FLORES

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)
ajdmf@yahoo.com.br

ESTÉFANO E. RISSO

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Brasil)
estefano.risso@outlook.com

RESUMEN: El presente trabajo buscará presentar, en síntesis, una propuesta de lectura sobre la recepción de textos y del debate filosófico-jurídico en Brasil, sus límites, lagunas y apropiaciones, distinguiéndolos de lo ocurrido en Argentina. Para tales fines, se intentará mostrar la peculiaridad de la producción de obras brasileñas en las últimas décadas tratando de usos del pensamiento de Robert Alexy, en particular sobre el caso de los “Mauerschützen”, en que dicha producción brasileña se vincula a lo sucedido en Argentina, debido a publicación allí de obra de referencia.

PALABRAS CLAVE: Robert Alexy · caso “Mauerschützen” · circulación de impresos jurídicos.

ABSTRACT: The present work seeks to present, in summary, a proposed vision of the process of reception of texts and the philosophical-legal debate in Brazil, its limits, gaps and appropriations, distinguishing them from what happened in Argentina. For these purposes, an attempt will be made to show the particularity of the production

Recibido el 2 de julio de 2024
Aceptado el 31 de julio de 2024

of Brazilian works in recent decades, those that deal with the uses of Robert Alexy's thought, especially on the case of the "Mauerschützen". It will be perceived that said Brazilian production is linked to the publication in Argentina of a reference work in the area.

KEYWORDS: Robert Alexy · "Mauerschützen" case · circulation of legal books.

1. Introducción

Después de casi ocho décadas de los juicios de Núremberg, es posible apuntar que fueron muchas las repercusiones directas e indirectas de esos reconocidos casos de juicios de guerra en Europa. Se puede comprender que todavía más fue en decisiones posteriores en Alemania, de donde generó efectos en el mundo durante el período de posguerra. En particular, nos interesa apuntar hacia lo sucedido durante el final del régimen comunista en Alemania Oriental, con el caso que se conoció como de los "guardianes/soldados del Muro" ("Mauerschützen") de Berlín. De hecho, se puede afirmar que hay una conexión entre el juicio del Tribunal Supremo Federal alemán ("Bundesgerichtshof"), ocurrido el 3 de noviembre de 1992, y aquel del Tribunal Militar Internacional de Núremberg – esto porque trataban de hechos y crímenes cometidos por los guardianes del Muro de Berlín, por un lado, y por los nazis, por el otro.

Así, la perspectiva que se trabajará en este artículo está relacionada en esencia con la recepción de este caso de los soldados alemanes en Brasil y en Argentina. Una vez que se puede decir que esos textos son paradigmáticos para una discusión iusfilosófica sobre los límites de la argumentación jurídica a finales del siglo XX, se percibe que el "tópico" de la fórmula de Gustav Radbruch vuelve a la escena –es decir, la pregunta sobre qué hacer cuando la extrema injusticia se hace presente en el derecho positivo. Tal cuestión siempre fue importante: no por acaso, entre los defensores del derecho natural –siguiendo a la fórmula de Santo Tomás de Aquino– siempre se ha afirmado que las "leyes injustas son más violencia que ley". A través del análisis sobre parte de la producción intelectual que trata del caso, se buscará presentar la forma de recepción de los textos vinculados al caso de los guardianes del Muro de Berlín, así como sus límites, lagunas y apropiaciones, distinguiendo, de ese modo, la recepción brasileña de la argentina, donde se intentará demostrar la peculiaridad de la producción de conocimiento filosófico-jurídico en Brasil (en contacto con Argentina) y la forma de uso del pensamiento de Alexy en

esos países en las últimas décadas, en particular en lo que atañe al mencionado caso de los guardianes, los “Mauerschützen”.

2. Aproximación al tema

Una de las cuestiones iusfilosóficas más inquietantes, y propiamente perteneciente al discurso metajurídico, es la pregunta sobre aquello que efectivamente no hace parte o no pertenece al derecho. Al fin y al cabo, se podría hacer una pregunta: “¿puede aceptarse un enorme contraste entre los valores del ordenamiento jurídico positivo y el sentimiento de justicia predominante en la sociedad”? De hecho, los positivismos en sus diversos matices acaban por causar tal contraste, en especial cuando toman como dogma filosófico la separación absoluta entre la moral y el derecho, olvidando que el ser humano es por naturaleza un ser moral.

Además de eso, se debe recordar que esa idea de una separación entre el derecho y la moral, cuando combinada con una dosis de relativismo, puede generar un problema todavía más grande de lo que sería una falta de sensibilidad ante los problemas de las generaciones presente y futura: la infiltración de la inmoralidad y de lo injusto dentro del propio sistema jurídico. Son fenómenos que constituyen realidades que el derecho debería combatir y evitar, pero que a vueltas se ve involucrado con tales problemas.

Por eso, recordando a los juicios del tribunal de Núremberg, que han enfrentado de frente a los males del nazismo, manifestación de la banalidad del mal (Arendt 1999), de cierto mal existencial (Rosenfield 2021), presentamos ese texto como una reflexión respecto a las repercusiones directas e indirectas de esos juicios de excepción ocurridos en 1946 en un caso posterior, este ocurrido al final del régimen comunista en Alemania Oriental y que quedó reconocido como el caso de los “guardianes/soldados del Muro” (“Mauerschützen”) de Berlín.

Es necesario aclarar que la mencionada relación entre los juzgados será presentada teniendo en cuenta la diferencia de perspectivas de lectura del caso en América Latina. Así, se verá que la recepción tanto abarcó debates que se encuadraron más en la línea del iusnaturalismo, sobre la existencia de una ley injusta, en general, como se presentaron otros desde una perspectiva más hermenéutica, en los que se ha realizado la conexión propiamente dicha entre el caso de los guardianes del Muro y el juicio de Núremberg, como sucedió con la divulgación del caso en Brasil y en Argentina a través de la lectura

y exposición que el iusfilósofo alemán Robert Alexy ha producido sobre la cuestión.

Es decir, la propuesta de este trabajo es presentar la cuestión general incluyendo además un análisis a partir de una visión histórica y sociológica de la circulación de textos e ideas. Haremos eso presentando la manera con que la misma problemática filosófica fue discutida desde diferentes perspectivas, logrando llegar a una solución común, aunque no necesariamente hubiesen recibido mutua referencia o hayan compartido los mismos supuestos.

La repercusión de la perspectiva iusnaturalista, por ejemplo, fue mucho más fuerte en Argentina que en Brasil. Se puede proponer una suposición que así ha ocurrido porque posiblemente hay adherencia directa a tal perspectiva por parte de autores argentinos, en virtud de sus circuitos de debate en la Filosofía del Derecho. En cuanto al escenario brasileño, se nota que se sucedió de manera más difusa, desde trabajos de índole más dogmática jurídica o aún en tesis doctorales o trabajos monográficos.

Ya respecto al proceso de elaborar un análisis objetivo de los juicios realizados en los tribunales alemanes, se percibe que eso solamente ha llegado a América Latina a partir de la recepción de un autor como Robert Alexy. Está claro que la circulación de las ideas de un autor de un país central en el debate iusfilosófico del siglo XX, como es Alemania, se da de diferentes formas en diferentes países. De ahí que se percibe que la recepción de los textos sobre la temática aquí retratada fue diferente de la recepción de sus trabajos que son más conocidos, como son aquellos que tratan de la argumentación jurídica y derechos fundamentales. Con eso, se puede percibir que esos esquemas argumentativos no siempre fueron comprendidos y asimilados en otros países –y justo se puede decir que es el caso de Brasil–, pues en el momento en que se reproducían o se discutían los textos de Alexy sobre los “guardianes/soldados del Muro de Berlín” en fines del siglo XX, eso dentro del contexto alemán, no hay repercusión inmediata en Brasil, a pesar de toda la relevancia de las obras iusfilosóficas alemanas en el circuito editorial y librero de Latinoamérica.

En esa discusión iusfilosófica a finales del siglo XX, conforme hemos recordado, se ha mostrado que la fórmula de Radbruch volvió a ser discutida en esos juicios (Freitas 1989, p. 81), porque plantea la cuestión de lo que se debe hacer ante la extrema injusticia presente en el derecho positivo. En el fondo, la cuestión que se plantea es si el derecho puede incorporar a la propia injusticia, por mayor o menor que sea.

A través de la elaboración de una cartografía de fuentes bibliográficas de los años 2000 hasta 2020, se busca presentar panorámicamente la forma de recepción de los textos y del debate sobre el caso de los guardianes del Muro de Berlín en Brasil, haciendo aun mención a lo sucedido en Argentina. El objetivo es reflejar sobre la producción del campo filosófico-jurídico en Brasil y la forma de los usos del pensamiento de Robert Alexy en el país en las últimas décadas, en particular sobre el caso de los “Mauerschützen”.

3. El caso “Mauerschützen”

En primer lugar, es preciso presentar sumariamente algunos detalles más respecto del caso de los “guardianes/soldados del Muro” de Berlín, que ocasionaron tal reflexión filosófica y existencial.

Con la construcción del Muro de Berlín, la Alemania quedó físicamente dividida en dos partes, como nos recuerdan los libros de historia del siglo XX. Desde la división inicial del territorio por las fuerzas victoriosas contra el régimen nazi (post 1945), hubo un cambio en ese momento para dos países ocupados: la República Democrática Alemana (RDA) y la República Federal de Alemania (RFA). El objetivo de esta construcción, en 1961, era impedir las constantes huidas que ocurrían de parte de los habitantes de la RDA hacia la RFA, causadas por el intento de escapar del régimen autoritario que se vinculaba a la Unión soviética.

Tras la caída del Muro en 1989, se realizaron investigaciones sobre el número de muertos en la frontera interna, llegando al asombroso número de 125 muertes confirmadas en el año 2005. De hecho, los soldados que vigilaban el Muro del lado de la RDA recibían órdenes directas de disparar indiscriminadamente contra los fugitivos, eso porque eran considerados “traidores de la patria”.

Uno de esos casos, que ganó notoriedad con el nombre de “Mauerschützen”, ocurrió el 1 de diciembre de 1984, cuando el joven Michael-Horst Schmidt, de veinte años, al intentar saltar el Muro de Berlín con el uso de una escalera durante la madrugada, fue avistado por dos soldados de la misma edad, que estaban en una torre de vigilancia a 130 metros del lugar. Después de atravesar el primer muro y dirigirse al segundo (el Muro de Berlín estaba compuesto, en realidad, por dos muros, con una distancia de unos 29 metros entre ellos), al ignorar los avisos para que se detuviera por parte de los guardias, fue alcanzado por los soldados, que dispararon 25 tiros uno y 27 el otro (Alexy 2004a, pp. 167-173).

Alcanzado en la espalda y en las rodillas, logró atravesar al otro lado del muro, donde permaneció herido por más de dos horas, sin recibir ayuda médica, ya que al estar del otro lado la RDA se eximía de cualquier responsabilidad sobre él. Cuando los oficiales de la RFA descubrieron su presencia, lo llevaron al hospital; sin embargo, el joven no resistió a las heridas y a la hemorragia y terminó falleciendo.

El 5 de febrero de 1992, en el contexto de la reunificación de Alemania, estos dos soldados implicados fueron juzgados por el Tribunal Territorial de Berlín. El juicio fue al final por considerarlos culpables, de donde fueron condenados por el tipo penal homicidio en coautoría, bajo la justificación (de cierto modo legalista) de que la Ley de Fronteras de la RDA, que autorizaba el uso de armas de fuego para impedir la comisión de crímenes, no autorizaba, desde la perspectiva del principio de proporcionalidad, su uso en el caso específico de fuga, ya que la pena para este crimen sería solo la privación de libertad. Una vez que no se quedaron satisfechos con la sentencia dada, los dos soldados recurrieron al Tribunal Supremo Alemán (“Bundesgerichtshof”), el que llegó a emitir su sentencia el 3 de noviembre de 1993, considerando improcedente el recurso.

La *ratio decidendi* de la decisión, sin embargo, consideró que el tribunal berlinés, al considerar como válidas y aplicables las leyes de la RDA a tal caso, aplicando después de ellas el principio de proporcionalidad para realizar la condena, terminó escapando a las consideraciones efectivamente relevantes que deberían haberse hecho sobre el caso, como sería la cuestión de la injusticia patente en una ley que criminalizaba la huida del antiguo territorio de RDA, equiparándola a una “traición a la patria”.

En verdad, al texto legislativo de la Ley de Fronteras no se leía como si fuese una defensa de la absoluta preservación de la vida; de hecho, solo hablaba de su preservación cuando eso fuera considerado “posible”. La interpretación vigente de la Constitución de la RDA, en su entorno autoritario, era la de que, a pesar de que la Constitución preveía la inviolabilidad de la personalidad y de la libertad de los ciudadanos, habría excepciones para eso, entre las cuales las “previstas en ley” y aquellas concernientes a las “razones de Estado”, sin previsión de una “libertad de salida” (Alexy 2004a, p. 173-174).

No habiendo en sus consideraciones, por lo tanto, la posibilidad de juzgar a los soldados de la RDA según la ley vigente en la época, o aún a través de la aplicación de principios— que seguramente no eran utilizados en la RDA en ese período— los jueces se han preguntado entonces sobre la posibilidad de

juzgar a los soldados por medio de un derecho suprapositivo (“überpositives Recht”). En ese caso, lo harían aplicando a aquella que se quedó conocida como la “fórmula” que fue expuesta por Gustav Radbruch en un pequeño artículo publicado en 1946 – que ha expresado que “la injusticia extrema no es derecho”, utilizada en la época de los juicios de Nuremberg, en reacción a la injusticia presente en el régimen nazi (Radbruch, 1946).

La conclusión del Tribunal Supremo Alemán fue que la fórmula sería aplicable, ya que la injusticia no se encontraría solo en regímenes como el nazi, sino también en otros regímenes (Alexy 2004a, p. 183-185).

Siguiendo esta línea, el Tribunal consideró improcedente el recurso, ya que el principio de justicia llevaría al reconocimiento racional de que existen ciertos derechos fundamentales y que había una concreta injusticia en el caso concreto. De ese modo, aún mismo que los soldados se sintieran justificados por la ley de la época, cuando disparan al fugitivo, causando su muerte, la injusticia no deja de ser evidente a la luz de la razón.

4. Como comprender una regla suprapositiva

En tiempos de positivismo y de post-positivismo, quizás sea difícil comprender una noción de derecho que trascienda los límites estrictamente legales. Incluso el recurso a la mediación de ciertos principios, muchas veces, acaba reducido a su previsión anterior en el propio cuerpo normativo, como en el ejemplo del tribunal de primera instancia de Berlín.

La noción de ciertos principios válidos universalmente y que dirigen el propio ordenamiento jurídico, dándole a este una eficacia lógico-ética interna, como se percibe, es muy atractiva. Incluso los acérrimos positivistas, si son llevados a la posición de jueces, terminan teniendo que hacer concesiones, en algún último punto, a ella. Al fin y al cabo, un derecho que aceptase la posibilidad de poseer normas válidas en su sistema con un contenido material injusto entraría en contradicción interna con cualquiera finalidad que se imagine poseer el derecho.

No por casualidad, el rescate de los principios, ocurrido desde Perelman, nos indica que las fórmulas positivistas de la primera mitad del siglo XX no podrían servir de guía para la enseñanza, formación y actuación del jurista del período de posguerra.

Aquí retoma cierta fuerza la concepción jusnaturalista (en especial tomista), para la cual el derecho por naturaleza proviene de una relación simbiótica,

analógica, con la justicia, entendida aquí como la virtud moral en la cual se da a cada uno lo que le es debido:

Así también este nombre “derecho” se empleó originariamente para significar la misma cosa justa. Pero más tarde se derivó a denominar el arte con que se discierne qué es lo justo; después, a designar el lugar donde se otorga el derecho, como cuando se dice que alguien “comparece a derecho”; finalmente, es llamada también derecho la sentencia dada por aquél a cuyo ministerio pertenece administrar justicia, aun cuando lo que resuelva sea inicuo. Santo Tomás descubre cuatro aplicaciones analógicas del nombre “derecho”: la obra justa, el arte de conocer lo justo, el tribunal y la sentencia del magistrado. Pero esta enumeración no es, en Santo Tomás, exhaustiva, ya que varias veces aplica el término “derecho” a la norma que determina y prescribe lo que es justo. (...) La vinculación analógica que permite denominar “derecho” tanto a un cierto modo de conducta humana como a la regla de esa conducta (Massini 1987, p. 41-42).

Mientras el derecho sea entendido, por lo tanto, como un análogo directo de la justicia, las propias leyes, mientras conducen la sociedad hacia al bien común anhelado políticamente, incluso en sociedades plurales, pueden ser llamadas de “derecho”. ¿Cómo, entonces, una ley que no conduce al bien común –sino que intenta obligar a los súbditos a actuar de un modo injusto– podrá ser parte del derecho?

El derecho, entendido como objeto de la justicia, no sería una cosa, o un objeto comprendido sin referencia a un agente concreto y a su comportamiento en sociedad. Al contrario: es “una acción por la cual el hombre que la realiza entra en relación determinada con otro hombre, y es esa acción la que la iguala o no a determinada medida, siendo por ello justa o injusta” (Massini 1987, p. 43-44).

Lo mismo ya afirmaba Santo Tomás, al exponer que las acciones propias del ser humano respecto a otro ser humano necesitan de una rectificación especial por una virtud propia, que es la justicia, ya que las otras virtudes hacen referencia a la relación del hombre consigo mismo y sus pasiones (S.T., II-IIae, q.58, a.2).

Las relaciones en sociedad, sin embargo, no ocurren reguladas solo a partir de una ley interna al hombre, aunque se reconozcan ciertas reglas morales básicas, como “dar a cada uno lo que le es debido” o “no hacer al otro lo que no deseas que te hagan a ti”, expresadas también en los países de cultura judeocristiana en la forma del decálogo, o en la Regla de Oro, clave de lectura en el debate de filosofía ética occidental.

Tales relaciones necesitan de una regla externa, capaz de solucionar los problemas y conflictos, regla que poco a poco en la historia suscitó en todas las civilizaciones la elaboración de un derecho positivo, así como de cierto sistema judicial, que fuera capaz de resolver los problemas entre los individuos y *administrar la justicia*.

Como el derecho es visto aquí como una relación de justicia entre las personas, la conclusión es lógica: la injusticia puede asumir diversas formas, pero no será derecho. La ley injusta es, aunque se intente negar, un claro fruto de la tiranía (S.T., I-IIae, q. 96, a. 4). Por eso, la justicia no puede ser entendida como una simple metáfora a la que las leyes aluden, un ideal vacío y simplemente formal que el derecho teóricamente siempre vendría a realizar, sino como una justicia real que debe ser concretada, sea en el derecho positivo o en el judicial.

Partiendo de esta tradición interpretativa, una regla suprapositiva de derecho no es más que un primer principio de la razón práctica, que dirige razonablemente la acción humana, una medida última capaz de fundamentar la validez de cualquier norma que pertenece a un sistema jurídico (Kalinowski, 1982-83). En este sentido, el fundamento del caso de los guardianes del Muro tiene gran relevancia para la Filosofía del Derecho de fines del siglo XX. Entre tanto, la forma de problematizar dicho tema en Alemania por obvio no se daría de la misma manera en otros países. Por esa razón, se hará una muestra de eso observando al trayecto de la recepción y circulación de tal debate todavía dentro de esa tradición del derecho occidental, pero sin la profunda repercusión que solamente se podría percibir en el lugar de origen.

5. Circulación del caso “Mauerschützen” en Argentina

Una de las características de un análisis adecuado sobre la recepción y circulación de ideas, textos y autores es saber delimitar a los espacios. Eso porque ellos se encuentran sumergidos en circuitos académicos, donde se nota la relevancia de los medios de difusión y producción del conocimiento jurídico en las redes en las que se trabaja.

Esos circuitos determinan y son determinados por convicciones compartidas entre los integrantes de la élite intelectual jurídica de un país o región, donde ciertas figuras se consolidan como autoridades centrales en la construcción de narrativas jurídicas, que a veces son empleadas tanto en ámbitos académicos como corporativos por los juristas. La circulación de estas narrativas ocurre principalmente a través de conexiones internas, como aquellas que

se establecieron entre los fallos nacionales en Alemania, tanto por el Tribunal Supremo Federal (“Bundesgerichtshof”) como por el Tribunal Constitucional Federal (“Bundesverfassungsgericht”), en comparación con los fallos del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg.

Una vez que las citadas decisiones trataban de casos relacionados a una “injusticia extrema” permitida y autorizada por el sistema jurídico – ya sea en el caso de los soldados del Muro de Berlín o de los nazis – la conexión entre ellos se concretó en el debate de una manera que se puede decir que fue casi espontánea en Alemania. Hechos como la caída del Muro de Berlín y del régimen soviético solo aceleraron esa comparación entre los sucesos en ambos regímenes.

Es dentro de ese contexto que se sitúa la figura de Robert Alexy, un autor que fue ampliamente reconocido en eventos y galardonado con títulos de Doctor “*honoris causa*” en Brasil y Argentina en las últimas décadas. Se puede decir que su obra tiene todavía en los días actuales una fuerte presencia en el mercado editorial de países latinoamericanos, sea a partir de traducciones o la reproducción de sus ideas, que posibilitaron la recepción local de su construcción narrativa sobre la argumentación jurídica, desde un punto de vista del derecho constitucional hasta a la iusfilosofía.

Por ejemplo, el caso del fallo de los “Mauerschützen” adquirió relevancia en la discusión iusfilosófica gracias a la circulación en América Latina de su artículo sobre el caso. Un fallo que inicialmente solo podría interesar a juristas alemanes, al final, terminó generando repercusiones en América al percibirse que contenía elementos que se saben que son muy inquietantes desde el punto de vista jurídico y moral, especialmente respecto al estatus de la ley injusta ante el derecho.

Dentro de América Latina, fue en Argentina y Brasil donde se recibió a sus textos con mayor interés. Sin embargo, existen algunas diferencias a relatar, siendo la principal la publicación en Argentina de una obra que hace una composición de traducciones de trabajos del autor y textos de decisiones judiciales sobre el tema emitidas tanto por el Tribunal Constitucional Federal de Alemania como por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (Vigo 2004).

El rescate de la fórmula de Radbruch propuesto por Alexy necesariamente pasa por sus estudios sobre los guardianes, como nos recuerda Rodolfo Vigo, iusfilósofo argentino que precisamente publicó en esa recopilación de 2004

las traducciones de los textos al español en el libro “La injusticia extrema no es derecho”.

En el “Prólogo” de la obra, Vigo (2004) hace señal a la problemática de las leyes injustas y a lo que su libro intenta abordar:

Retomándose muchas de las cuestiones que en la misma geografía nacional se habían juzgado en los Tribunales de Nuremberg, aparecen argumentos y contraargumentos que reflotan –explícita o implícitamente– la vieja polémica entre positivismo y no-positivismo. En esa disputa pueden identificarse dos autores que con sus teorías confrontan crítica y paradigmáticamente vicisitudes históricas vividas por el pueblo alemán, pero que por sobre ese enclave se proyectan con valor universal. Gustav Radbruch, desde la Universidad de Heidelberg, como testigo y víctima de la barbarie nazi, despeja dudas sobre sus convicciones acerca de límites indisponibles para el derecho positivo; y Robert Alexy, desde la Universidad de Kiel, se atreve a impugnar al iuspositivismo sosteniendo conexiones conceptuales y necesarias entre derecho y moral, y advierte a las autoridades que asumen el ‘riesgo’ jurídico futuro cuando aplican normas ‘extremadamente injustas’ (p. IX). (...) reflexionar en torno del fallo ‘Mauerschützen’ del Tribunal Constitucional Federal alemán, en donde se confirmara la condena penal de jefes político-militares que habían dado órdenes de matar a los ciudadanos de Alemania Oriental que quisieran atravesar la frontera hacia Alemania Occidental (con su punto más destacado y tristemente célebre en el Muro de Berlín), y de los soldados que habían cumplido con tales órdenes (p. X).

En la misma obra colectiva, se presentaron tres artículos de Alexy escritos después de las decisiones judiciales sobre el caso de los “Mauerschützen” en 1994, artículos que han servido, además, como criterio de interpretación de dichas decisiones en el contexto de recepción en América. Son ellos: (a) “Mauerschützen: Sobre la relación entre Derecho, Moral y punibilidad” (Alexy 2004a); (b) “La decisión del Tribunal Constitucional Federal alemán sobre los homicidios cometidos por los guardias del Muro de Berlín” (Alexy 2004b); y (c) “Una defensa de la fórmula de Radbruch” (Alexy 2004c).

Superando la barrera lingüística, se podría decir que ese caso fue presentado por primera vez en su totalidad a los hablantes de la lengua castellana. Es evidente, al menos desde la matriz jusnaturalista de discusión sobre derecho, moral y principios, que esos textos reflejan parte del pensamiento de Alexy que no estaba presente en sus obras más difundidas.

Es común en el debate del campo categorizar a ese autor como post-positivista, y hay numerosos textos que respaldan tal percepción genérica. Sin embargo, la relevancia de ese tipo de problemática, muy cercana a los

jusnaturalistas del siglo XX, hace que esas posturas no positivistas, tanto en el caso inicial de Radbruch como en el de Alexy, sirvan para reflexionar sobre los límites del discurso positivista.

Así, basándonos en lo presentado anteriormente, se puede afirmar un aspecto particular de la recepción de Alexy en Argentina: el debate iusfilosófico en el país se ha profundizado hasta el punto en que la discusión sobre el pensamiento de un autor muy relevante en el circuito internacional a finales del siglo XX ha llegado a circular y resonar entre los jusnaturalistas.

Rodolfo Vigo es el mejor ejemplo de eso, ya que establece contacto y busca un diálogo con Alexy. De hecho, no se limita a los confines de la producción y al control discursivo de los seguidores del post-positivismo alexyano, ya que por obvio no sería ni pretende ser precisamente un discípulo del autor alemán. De otro lado, tampoco presenta un iusnaturalismo cerrado, blindado a los debates contemporáneos y a los instrumentos de mediación y diálogo intelectual.

Con el ejemplo mencionado, de un autor iusnaturalista reflejar el tema del punto de vista de Alexy sobre el caso de los soldados, en que hay un diálogo con el autor alemán, queda claro que el circuito argentino consigue trabajar los grandes temas de la Filosofía del Derecho y mediante las traducciones pone los elementos del debate a la exposición.

6. Circulación del caso “Mauerschützen” en Brasil

De otro lado, la entrada de Alexy en Brasil comenzó a partir de una propuesta más dogmática que iusfilosófica. El post-positivismo que domina el debate nacional en las últimas décadas se ha desarrollado en autores de Derecho Tributario (como Humberto Ávila) y Derecho Constitucional (por ejemplo, Lenio Streck, Luis Afonso Heck), quienes también intentaron llevar el debate hacia la filosofía del derecho.

Sin embargo, parece que el resultado no puede compararse con el que se observa desde la estrategia adoptada en Argentina. En ese punto, debemos tener en cuenta las diferentes formas de organización del campo de la filosofía del derecho en ambos países. En Argentina, la AAFD (Asociación Argentina de Filosofía del Derecho) tiene una relación singular con las universidades y las corporaciones jurídicas, ya establecida en una tradición arraigada. En contraste, en Brasil, debido a sus dimensiones continentales, ABRAFI tiene una forma diferente de establecerse, lo que repercute en la forma de definir las agendas del debate filosófico-jurídico.

Esto se refleja ya en el caso estudiado: en Brasil, la producción en especial de tesis doctorales y artículos sobre Alexy y el caso “Mauerschützen” indica que la filosofía del derecho en el país sigue su propio camino, con un modo muy particular de producción y circulación de conocimiento. En cuanto a la repercusión directa del caso en Brasil, no hemos identificado traducciones al portugués de los tres textos de Alexy mencionados anteriormente. Sin embargo, se puede afirmar que esos textos de Alexy han sido utilizados en varios trabajos, pero siempre a partir del original en alemán o de sus traducciones al español (de hecho, haciendo referencia a la compilación de Vigo en *La injusticia extrema no es derecho*). Es decir, la publicación argentina tuvo un impacto en Brasil. Es por eso que el caso solo fue mencionado por primera vez en 2006, dos años después de la publicación de la traducción argentina de Vigo.

Veamos los textos brasileños: el primer trabajo es una disertación de maestría de 2006, de Roberta Magalhães Gubert, dirigida por el constitucionalista Lenio Streck, por la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinós) con el título *Mauerschützen (o caso dos atiradores do muro) e a pretensão de correção do direito na teoria de Robert Alexy: aportes hermenêuticos ao debate acerca da relação entre direito e moral*, en que se critica a una supuesta apertura de Alexy hacia la utilización de criterios morales que no son institucionalizados.

El segundo trabajo es un artículo, publicado en el volumen 105, de 2010, de la *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, por un autor argentino, Andrés Falcone (es hoy profesor adjunto en la Universidad de Buenos Aires), con el título “Algunas consideraciones acerca de la ley aplicable en la superación del pasado de la república democrática alemana”, donde se limitó a analizar al impacto de los diferentes argumentos (como el de Alexy) en la jurisdicción del caso y en la elección de la ley que fuese aplicable de acuerdo con algunos principios del derecho penal, como la selección de la ley más benigna.

A su vez, hay un tercer artículo de 2011, de Fabio Henrique Araujo Martins, que emplea el análisis del caso “Mauerschützen” analógicamente para estudiar una decisión del Supremo Tribunal Federal de Brasil sobre la amnistía concedida durante el período de la dictadura militar brasileña. Su título es *Uma análise da ADPF 153 desde a fórmula de Radbruch e da jurisprudência da corte interamericana de direitos humanos*.

El cuarto trabajo es una disertación de Maestría, de Edna Torres Felício Câmara, de la Universidade Federal do Paraná, que fue defendida en 2013. Su título es *Robert Alexy e o argumento de injustiça: teoria, aplicação e debate*. La autora busca analizar si Robert Alexy, en su análisis del caso Mauerschützen, fue fiel a su concepto de derecho y si las críticas planteadas en el debate con Eugenio Bulygin fueron satisfactoriamente respondidas.

El quinto trabajo es un paper, “A injustiça extrema e o conceito de Direito” presentado por Júlio Aguiar de Oliveira, profesor de la Universidade Federal de Ouro Preto. Fue presentado en el *Special Workshop Alexy’s Theory of Law* que ocurrió en el vigésimo sexto Congreso Mundial de la IVR (la Asociación Internacional de Filosofía y Sociología del Derecho), en Belo Horizonte, Brasil, en 2013, publicado después como capítulo de libro en 2014.

El sexto es un artículo de 2016, de Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno, de la Universidade Federal de Minas Gerais y de la Universidade Católica de Minas Gerais, con el título “O que significa ‘a injustiça extrema não é direito’? Crítica e reconstrução do argumento da injustiça no não-positivismo inclusivo de Robert Alexy”, en que se analiza la posición de Alexy en el debate sobre el no-positivismo incluyente y excluyente.

Hay además una tesis doctoral, defendida en 2016 en la Universidad Católica de Minas Gerais, y publicada como libro en 2017, que recibió el título de *Injustiça extrema: uma investigação a partir do pensamento de Gustav Radbruch*, de Cristian Kiefer da Silva, que tuvo como director el ya referido Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno.

Por último, un libro de septiembre de 2020, de título *As decisões contrárias às leis na teoria de Robert Alexy*, de Mhardoquee Geraldo Lima França, que dedica un capítulo al análisis de casos estudiados por Alexy (incluso el Mauerschützen), como una versión actual de su disertación de 2015, bajo la dirección de Alexandre Trivisonno.

De este material publicado en Brasil, examinado preliminarmente (siendo uno de ellos en español), exceptuando a los artículos de Júlio Oliveira y Alexandre Trivisonno, que hicieron referencia a los textos de Alexy en inglés y alemán respectivamente, seis de ellos utilizaron las traducciones al español publicadas por Vigo. Por lo tanto, desde 2006, con la mencionada disertación de Unisinos, se observa que la publicación en español fue fundamental para la introducción del tema en Brasil.

7. Conclusión

La forma en que se recibió el caso en el mundo de habla hispana es ciertamente distinta de la ocurrida en Brasil, especialmente cuando se perciben detalles como la importancia de la traducción para la circulación del material de Alexy, que inició las referencias iusfilosóficas al debate sobre los guardianes/soldados del Muro de Berlín en el país desde los años 2000.

Un tema impactante en Alemania en los años 1990 (recordemos que el artículo de Alexy fue publicado en 1994, poco después del primer juicio del Tribunal) tuvo muy poca –por no decir nula– repercusión en Brasil durante el mismo período, llegando aquí y también en Argentina alrededor de 10 años o más después del debate “original”.

Además del desarrollo dado a la cuestión por Alexy, cabe destacar que las resoluciones de los tribunales alemanes, como ejemplos prácticos de análisis filosófico aplicado por los tribunales, también fueron de especial interés, justificando su traducción en la mencionada colección.

En especial desde el tribunal de excepción de Núremberg, quedó claro que los tribunales tendrían que enfrentar casos que efectivamente sobrepasan los límites del derecho, actos criminales (que se contraponen a cualquier regla moralmente aceptable) cometidos bajo la aparente protección de la ley.

Estas diferencias señalan algo muy claro: la circulación internacional de un debate a menudo ocurre de manera autónoma respecto al original, a veces impulsada por motivos diferentes. Incluso en países vecinos, el debate puede ramificarse de maneras diversas.

En Argentina, el debate parece haber interesado principalmente en razón de su impacto en un tema central para la filosofía del derecho: la cuestión de si la ley injusta puede o no ser considerada derecho, un tema que atraviesa el debate desde la Edad Media, con el iusnaturalismo de Santo Tomás de Aquino, hasta el siglo XX, por ejemplo, con la formulación de Radbruch.

En Brasil, el debate parece haber surgido a partir de la preocupación de ciertos investigadores, en sus disertaciones y tesis, por la creciente influencia del pensamiento de Robert Alexy en el pensamiento jusfilosófico y dogmático brasileño. Esta primera mirada sobre su figura llevó al descubrimiento —y en especial a partir de la traducción al español de sus textos —y desarrollo del debate sobre la justicia y la injusticia en el caso “Mauerschützen”.

A pesar de esas diferencias, el caso “Mauerschützen” mantuvo su atractivo por una razón común: sin importar el tiempo o la ubicación, la cuestión sobre

si una ley injusta sigue siendo derecho, y la búsqueda de un fundamento objetivo para las normas jurídicas, sigue siendo central en el debate iusfilosófico. Después de todo, los jueces desean saber cómo deben decidir si se enfrentan a una situación similar. Y como dice el refrán: “el juez ‘sólo aplica la ley injusta si quiere’” (Freitas 1989, p. 89).

La difusión del caso y del debate en los dos países, por lo tanto, cumplió una función similar, a pesar de los contextos bastante diferentes: proporcionar a los juristas condiciones teóricas suficientes para enfrentar mejor situaciones de clara excepción al debido fin del derecho.

Referencias

- Alexy, R., (2004a), “Mauerschützen: Acerca de la relación entre Derecho, Moral y punibilidad”, en R. Vigo 2004, pp. 167-195.
- , (2004b), “La decisión del Tribunal Constitucional Federal alemán sobre los homicidios cometidos por los centinelas del Muro de Berlín”, en R. Vigo 2004, pp. 197-225.
- , (2004c), “Una defensa de la fórmula de Radbruch”, en R. Vigo 2004, pp. 227-251.
- Arendt, H., (1999), *Eichmann em Jerusalém*, Cia das Letras, São Paulo.
- Câmara, E. T. F., (2013), *Robert Alexy e o argumento de injustiça: teoria, aplicação e debate*, Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 179f.
- Cruz Cruz, J., (2009), *Fragilidad humana y Ley natural: cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*, Eunsa, Pamplona.
- França, M. G. L., (2020), *As decisões contrárias às leis na teoria de Robert Alexy*, Dialética, Belo Horizonte.
- Freitas, J., (1989), *A substancial inconstitucionalidade da lei injusta*, Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro.
- Gubert, R. M., (2006), *Mauerschützen (o caso dos atiradores do Muro) e a pretensão de correção do direito na teoria de Robert Alexy: aportes hermenêuticos ao debate acerca da relação entre direito e moral*, Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo, 173f.
- Kalinowski, G., (1982-1983), “Obligaciones, permisiones y normas. Reflexiones sobre el fundamento metafísico del derecho”, *Idearium*, n. 8/9, Mendoza, Universidad de Mendoza, pp. 77-91.
- Martins, F. H. A., (2011), “Uma análise da ADPF 153 desde a fórmula de Radbruch e da jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos”, *Revista Internacional de Direito e Cidadania*, João Pessoa, n. 9, pp. 43-53.
- Massini, C. I., (1987), *Derecho y ley según Georges Kalinowski*, *Idearium*, Mendoza.
- Oliveira, J. A. (2014), “A injustiça extrema e o conceito de Direito”, en A. T. G. Trivisonno et alii 2014, pp. 139-171.

- Radbruch, G., (1946), “Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht”, *Süddeutsche Juristen-Zeitung*, v. 1, n. 5, pp. 105-108.
- Rosenfield, D., (2021), *Jerusalém, Atenas e Auschwitz: Pensar a existência do Mal*, Topbooks, Rio de Janeiro.
- Silva, C. K., (2017), *Injustiça extrema: uma investigação a partir do pensamento de Gustav Radbruch*, Editora Lumen Juris, Rio de Janeiro.
- Tribunal Constitucional Federal, Alemanha, Guardianes del Muro – “Mauerschützen”: [BVerfGE 95, 96], (traducción de Eduardo R. Soderó), en R. Vigo 2004, pp. 73-99.
- Tribunal Europeo de Derechos Humanos, Caso K.-H. W. v. Alemania: [Presentación n. 37201/97], (traducción de Maximiliano Marzetti, revisión de Eduardo R. Soderó), en R. Vigo 2004, pp. 135-166.
- , *Caso Streletz, Kessler y Krenz v. Alemania: [Presentaciones n. 34044/96, 35532/97 y 44801/98]*, (traducción de Eduardo R. Soderó), en R. Vigo 2004, pp. 101-133.
- Trivisonno, A. T. G., (2016), “O que significa ‘a injustiça extrema não é direito’? Crítica e reconstrução do argumento da injustiça no não-positivismo inclusivo de Robert Alexy”, *Espaço Jurídico*, v. 16, pp. 97-122.
- Trivisonno, A. T. G.; Saliba, A. T.; Lopes, M. S. (org.), (2014), *Princípios formais e outros aspectos da Teoria Discursiva do Direito*, v. 1, Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- Vigo, R. L., (2004), *La injusticia extrema no es derecho (De Radbruch a Alexy)*, La Ley, Buenos Aires.

Stoa

Vol. 16, no. 30, 2024, pp. 85-108

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.15.30.2794>

SOBRE LA TRIPLE RAÍZ DEL ARGUMENTO COMUNITARISTA
Y SU CRÍTICA AL CONTRACTUALISMO

On the triple root of the communitarian argument
and his critique of contractualism

CARLOS EDUARDO DE TAVIRA LEVERONI

México

carlosedetavira@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5893-3554>

RESUMEN: El presente artículo analiza los principales argumentos de la reacción comunitarista frente al liberalismo, debido a su enfoque individualista y su defensa del modelo contractual. Se destaca la presencia de una triple raíz que se hunde hasta la filosofía política de Aristóteles, Hegel y Marx. Finalmente, se analizarán los límites de la frontera entre ambas comprensiones de la política, así como los riesgos en que incurren las democracias modernas al omitir la presencia del libertarismo como ideología depositaria de principios tanto liberales como comunitaristas.

PALABRAS CLAVE: Liberalismo · Comunitarismo · Libertarismo · Democracia · Teoría de la Justicia.

ABSTRACT: This paper delves into the core arguments underpinning the communitarian backlash against liberalism, particularly its emphasis on individualism and the contractual model. The paper highlights the threefold intellectual roots of communitarianism, tracing its lineage back to the political philosophies of Aristotle, Hegel, and Marx. It further examines the blurred boundaries between these two contrasting political ideologies and the potential risks faced by modern democracies in overlooking libertarianism, a thought system that embraces principles from both liberal and communitarian perspectives.

KEYWORDS: Liberalism · Communitarianism · Libertarianism · Democracy · Theory of Justice.

“El todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte.
 Destruído el todo corporal no habrá ni pie ni mano
 a no ser en sentido equívoco,
 como cuando se habla de una mano de piedra.”
 Aristóteles, *Política*, 1253a.

1. Introducción

No sería excesivo aseverar que, desde los albores del siglo XVIII, y con la expansión de lo que Norberto Bobbio denomina “el modelo iusnaturalista moderno”¹ (Bobbio 1985), el debate filosófico político en occidente oscila entre la defensa y la crítica al liberalismo como punto de partida eminentemente individualista y su compleja relación con la democracia. Bobbio destaca en distintos escritos, tales como en *Liberalismo y democracia* o en *El futuro de la democracia*, la compleja relación que históricamente se ha forjado entre la democracia como forma de gobierno que presupone el poder del *demos* como colectivo y el innegable amparo de los ideales liberales de realización individual de los derechos modernos. Ahora bien, la tesis bobbiana comprende que la democracia no se subsume necesariamente al liberalismo; existen, por tanto, acepciones de aquella (la democracia), que se rehúsan a adoptar el modelo individualista del contrato social, asumiendo una arquitectónica organicista, pendiente del todo y donde el individuo no es más que el producto de relaciones sociales más amplias y complejas.

Una nueva cara del liberalismo, pensada para las democracias plurales del siglo XX fue inaugurada con la *Teoría de la justicia* (1971) de John Rawls, misma que reestructuraba el armado argumental del contractualismo moderno. A saber, fue Rawls quien, revitalizando el esquema contractualista (Kersting 2001), cimentado sobre presupuestos universalistas kantianos, arrojó luz sobre el problema del liberalismo político y la validez de los principios de justicia más allá de la antítesis entre capitalismo y socialismo. Es comprensible que el neocontractualismo rawlsiano deviniera en la salvaguardia del individualismo liberal como instrumento argumentativamente capaz de justificar el diseño de la estructura básica de la sociedad democrática porque

¹ El modelo iusnaturalista es considerado por Norberto Bobbio (1985), como la imagen de un Estado que nace del consenso de los individuos tomados singularmente, dicha imagen no remite necesariamente a la formación histórico social del Estado, sino más bien, es producto de una abstracción orientada a hallar los fundamentos de la legitimidad del gobierno y de la sociedad civil, pp. 68-69.

le permitía integrar las exigencias históricas de redistribución de los bienes primarios sin sacrificar las libertades modernas universales.

Como era de esperarse, las reacciones en contra de este enfoque blandieron un sinnúmero de objeciones que, vistas a la luz de la historia, resultaron en la continuidad y retorno al debate que en el siglo XIX pusieron fin al iusnaturalismo moderno. Continuidad en tanto que delinea, a finos trazos, cuestionamientos y propuestas pertinentes para las democracias plurales próximas al nuevo milenio; mas es también un retorno, en el entendido de que tanto críticos como defensores del liberalismo democrático, revisitan los argumentos destinados a interrogar el concepto del contrato como asociación libre de individuos autónomos. Si bien no se trata de una traslúcida representación de pensamientos del pasado, la filosofía política del siglo XX norteamericano expone y desarrolla nociones anteriormente esgrimidas.

Una de las reacciones derivadas del pensamiento filosófico de Rawls, por supuesto, de su liberalismo, fue el paradigma comunitarista (*communitarianism*). Éste, principalmente en la década de los ochenta, en Estados Unidos y Canadá, figuró como una tradición filosófica destinada a cuestionar los presupuestos liberales. Inclined hacia representaciones colectivistas y organicistas, se negó a adoptar al individuo racional como el sujeto único depositario de derechos, revelando sus infinitas conexiones a su comunidad y asociándolo identitariamente a un núcleo compartido, no propio ni solipsista.

Filósofos como Michael Sandel, Michael Walzer, Charles Taylor, y Alasdair MacIntyre encabezaron las críticas comunitarias al liberalismo de Rawls, sin denostarlo ni descartarlo, pero sí identificando un camino argumentativo distinto, que parte de la comunidad como unidad política y jurídica. El presente escrito repara en exponer la noción de comunidad como unidad en esta tradición, opuesta al individualismo; de modo que las líneas posteriores destaquen el alcance de la crítica comunitarista al individualismo liberal, pero, en conjunto, confiese algunos de sus límites y omisiones. Como se ha tratado de adelantar en los primeros párrafos, estas páginas también buscan elucidar, cuando menos a manera de intento, algunos de los señalamientos presentes en la crítica comunitarista que remiten a la filosofía política de siglos anteriores, demostrando aquel *retorno* al que hemos ya aludido.

La estructura argumental que a continuación se presenta, discurre mediante el desarrollo escalonado en tres niveles: (1) el primero consiste en sintetizar someramente los cimientos del argumento comunitarista, siguiendo la tematización hecha por Valentina Pazé (2015), y ubicando las nociones bási-

cas del Estado entendido como comunidad política en Aristóteles, en Hegel y en Marx. (2) En seguida, tienen lugar algunas de las principales críticas elaboradas por el paradigma comunitario al universalismo liberal –de talante kantiano–, por medio del pensamiento de Sandel, Taylor y Walzer. Por último (3), el tercer apartado es un sucinto acercamiento al principal error del comunitarismo –desde la perspectiva de quien escribe–, siendo que resulta de la fatalidad de incurrir en las fallas estructurales que éste mismo señala como propias del individualismo liberal. El tercer apartado aduce que, como está entredicho en los dos primeros niveles de análisis, el comunitarismo conduce a la consecuencia que imputa al liberalismo, a saber, la atomización de la sociedad y la fragmentación. A manera de conclusión se aduce la pertinencia de reconocer la existencia de una ideología *comunitario-libertaria*, la cual se nutre de los elementos constitutivos tanto del liberalismo como del comunitarismo.

2. Estado y sociedad en el comunitarismo clásico

Es preciso, para abordar la tradición comunitarista como una unidad conceptual, realizar una definición detallada sobre lo que se entiende por comunitarismo. La filósofa italiana Valentina Pazé, en su fino estudio *Il Comunitarismo* (2015), lo comprende como cualquier *teoría normativa* o *ideología* que conciba al Estado como un colectivo complejo de agrupación de familias o de seres asimilables (Pazé 2015). Se trata de una definición claramente abierta y vaga, mas no por un problema analítico por parte de la autora, sino por la inconmensurabilidad de corrientes y variantes que engloba. Como bien sugiere Pazé, es posible tomar como punto de fuga un criterio etimológico que iniciaría con el griego *koinos*, entendido como lo público o común, opuesto a *idios*, traducido como lo propio o lo individual. *Koinos* deriva, en efecto, en *koinonía* “comunidad”; de donde Aristóteles recuperará y desarrollará la idea de la *koinonía politiké* “comunidad política”, como se detalla más adelante. Por su parte, en el latín la idea de comunidad política se manifestó mediante dos conceptos: *societas* y *communitas*.²

² Esposito considera la *communitas* (2003) como antítesis de la *immunitas* (2005), ambos contruidos con el vocablo *munus*. Para Esposito la *communitas* no debiera asimilarse como una unidad de sujetos agrupados por una condición de semejanza, sino, más bien, por un deber mutuo; mientras que el vocablo *immunitas*, suele referir a un beneficio personal como una exención o derecho. Aunque sugerente, la interpretación de Esposito no es benéfica para el presente análisis, en tanto que no se aproxima a la empuñada por las diferentes corrientes aquí versadas.

En la tradición occidental la defensa de la comunidad como un valor fundamental tuvo diversos puntos de inflexión como con la filosofía tomista, el romanticismo alemán, el marxismo y más recientemente con el llamado *communitarianism* anglosajón. Empero, los distintos rizomas del comunitarismo se extienden más allá de las fronteras de la filosofía política. Pazé también reconoce el peso y trascendencia del comunitarismo como una ideología, como sucede con las comunidades religiosas que abogan por la defensa de las costumbres, creencias y formas de vida, frente a las múltiples formas de homogenización promovida por el Estado. Inclusive, como ampliamente ha investigado Daniel Bell (2006; 2008), por siglos el sistema confuciano ha promovido un paradigma eminentemente comunitarista en oriente, fundamentando la primacía del bien común sobre el individual.

En específico, el comunitarismo anglosajón de la segunda mitad del siglo XX (*communitarianism*) se erige como una advertencia sobre los riesgos y presuntos errores ontológicos en que incurre el individualismo liberal rawlsiano. El propio Michael Walzer expuso en su escrito *The Communitarian Critique of Liberalism* (1990) que las principales dos críticas dirigidas al liberalismo por parte de los comunitaristas puede condensarse en dos vertientes: a) la primera asume que la modernidad liberal ha consistido en una atomización de la sociedad, acabando con los fines elevados que solían abrazar la vida en común³; y, b) la segunda consiste en la refutación a la ontología individualista, aduciendo que el individuo nouménico kantiano no es más que una ilusión, pues procede de una infinita red de conexiones histórico-contextuales que definen su ser y su consciencia. Aparentemente, siguiendo a Walzer, estas críticas no pueden ser ambas plenamente verdaderas, dado que en extensión una negaría a la otra, pese a que se hallan en niveles lógicos distintos.

Teniendo presente la exposición walzeriana, pero sin asumirla, nuestro análisis partirá de una definición cuanto más precisa de la corriente comunitarista, delineando el origen de algunos de sus argumentos más trascendentes en contra del liberalismo. Este escrito presupone que en el comunitarismo se puede identificar un retorno a algunos de los principios antes defendidos por Aristóteles, sobre la comunidad política como unidad antropológica básica; por Hegel en su noción del Estado como espíritu objetivo y su réplica al contractualismo; y por Marx en su crítica al Estado moderno y a su perspectiva materialista de la sociedad. Principios que posteriormente serán utilizado co-

³ No en vano, ésta se encuentra muy ampliamente presentada como el primero de los tres grandes malestares de la modernidad en la *Ética de la autenticidad* escrita por Charles Taylor (1994).

mo fuente de las objeciones al universalismo liberal de corte kantiano y, por consecuencia, rawlsiano.

2.1. La *Koinonía politiké* aristotélica

En su *Política*, Aristóteles llega a la conclusión de que la *polis* es la primera comunidad que existe en la naturaleza humana y, a la vez, su *fin*. Tanto es así que en el texto sugiere que la *polis* es *physis* y *telos* de la humanidad (*Política* 1252 b). No existe, como afirma el filósofo, un ser humano capaz de prescindir de la comunidad, pues se trataría de una bestia o un dios. Es por ello que Aristóteles dedica parte de su obra a definir los distintos tipos de comunidad en los que el ser humano, como el más político de los animales, se desenvuelve.

Por tradición suele enseñarse la constitución del Estado en Aristóteles como un esquema que va, linealmente, de la familia al clan y del clan a la ciudad-Estado. Empero, no debe perderse de vista que, pese a que el Estagirita entienda al clan como *colonia de familias*, y a la ciudad como la unión política de clanes, “la ciudad es por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros (...) la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político (...)” (*Política* 1253 a).

La condición antropológica es, en consecuencia, una condición de necesidad mutua, cuya sobrevivencia solo es posible mediante la vida comunitaria. La comunidad política, como *koinonía politiké* es el principio posibilitador de la vida humana; y la individualidad no es más que el resultado de esta existencia. No fortuitamente la historia de las ideas ha considerado a Aristóteles, en el espectro político, como un *organicista*, que vislumbra al *todo* (la comunidad política) como anterior a las *partes* (los individuos). La *polis* como comunidad política, representa al todo orgánico del que emergen los seres humanos como individuos. Es así que el ser humano es el más político de los animales porque es el único que posee *logos*. El *logos*, como lenguaje y razón, es el elemento intersubjetivo integrador de la comunidad; y es, precisamente, por el *logos* que el ser humano forma la comunidad y participa de ella.⁴

La discusión sobre la primacía entre el individuo y la comunidad cobra mayor relevancia en el pensamiento aristotélico en la intersección entre su

⁴ Para Hannah Arendt (1998), en su *Human condition*, la *vita activa* en la *polis* requiere de dos formas de participación, ambas derivadas del *logos*: *praxis* como acción y *lexis* como discurso.

Ética y su Política. Más precisamente al hablar del “bien común”. Tal como apunta Enrico Berti:

(...) si se considera qué es verdaderamente una ciudad, esto es, una sociedad constituida con vistas al interés común, que es vivir bien, la verdadera justicia es la igualdad en la virtud política, esto es, la aportación de cada uno al logro del bien común. (Berti 2012, p.81).

La ciudad utiliza las leyes para formar ciudadanos virtuosos y así encaminar a la comunidad hacia el bien común, que es el más valioso de los fines. En su *Ética*, el Estagirita afirma que “los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo” (*Ética* 1103b 3). Las formas desviadas de gobierno se distinguen, así, de las virtuosas por el desarrollo de un *ethos* enmarcado por leyes justas. Esto se traduce en uno de los principales argumentos comunitaristas: el hecho de que la justicia del régimen político no procede de la satisfacción de la voluntad individual, sino que éste se subsume en la idea del bien del todo.

Ahora bien, la comunidad política forja al individuo, y mediante sus leyes es capaz de instruirle en la virtud; el mantenimiento de este bien común labra el camino para la justicia. Por el contrario, el *idiótes* representaría al individuo que abandona el interés público (*koinos*) y persigue la satisfacción particular (*idios*). En tanto que el individuo procede del todo, el hecho de deslindarse de la comunidad caracterizaría la injusticia y una falta de virtud política.

2.2. La crítica al contractualismo en la filosofía del derecho de Hegel

“[E]l espectro de Hegel desafía una vez más al espíritu de Kant”, decía Carlos Nino (1988), al exponer el debate entre liberalismo y comunitarismo. Con Hegel, la filosofía política se reestructura modificando su esencia universalista. Desde su escrito de juventud sobre *La Constitución alemana (1798-1800)*, Hegel criticaba la noción de libertad alemana como individualismo. El joven Hegel anunciaba, desde ese primer momento, uno de sus más vehementes señalamientos al contractualismo: a saber, que el derecho político no debía ser confundido con el derecho privado, ni la libertad como un asunto de propiedad (Hegel 1978), sino de la constitución general del Estado.

Posteriormente, en el prefacio a su *Filosofía del derecho*, Hegel indicó que la filosofía, en general, se caracteriza “por ser la investigación de lo racional,

consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no en la posición de un más allá” (Hegel 1999a, p. 58). Allí es perceptible que Hegel pretende demarcarse de cualquier interpretación especulativa del derecho y de la política; es decir, lo propio de la filosofía es aprehender en pensamientos la realidad, sin elevar sobre ella todo tipo de disertaciones. La tarea emprendida por el filósofo es demostrar la realidad en su verdad y, por tanto, la filosofía del derecho tiene por objeto lo que Hegel llama la *Idea* del derecho, o bien, la unión de su concepto con su realización (1999a, §1). Desde este primer momento resulta claro que el proyecto hegeliano por demostrar el origen y fundamento del derecho no puede fundarse en una situación hipotética, solo accesible por medio de la razón, como es el caso del modelo contractual.

No es que Hegel niegue por sí mismo el valor del contrato, ya que éste se encuentra presente, no solo en la arquitectónica de su *Filosofía del derecho*, sino que también en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.⁵ Atendiendo la conceptualización en ambas obras podemos afirmar que para el pensador: a) el contrato tiene su origen en el arbitrio; b) la voluntad que se produce en el contrato de dos voluntades idénticas a sí mismas tan sólo es común y no universal; c) el objeto del contrato es exterior a la persona, como puede ser la propiedad de un objeto que se desea vender, o donar, por tanto, es contingente (Hegel 1999a, §75; 1999b §495).

Bajo esta comprensión, la simple idea de contrato no es capaz de abarcar la complejidad histórico-social que configura al Estado. Pensar la política como efecto de la convención de voluntades individuales autónomas, es para Hegel una mera abstracción que, en palabras de Sergio Pérez Cortés, empobrece el concepto mismo de libertad y de ser humano (Pérez Cortés, 2014). En cambio, la propuesta iusfilosófica de Hegel apuesta por una comprensión del Estado como una *unidad sustancial*. Esto significa que comprender al Estado y, al mismo tiempo justificar el quehacer del derecho, requiere no de la sustentación de una hipótesis como es el contrato social, sino de la observación de éste como una realización histórica concreta (*espíritu objetivo*). Es el devenir de la actividad humana y sus costumbres como el espíritu del pueblo.

Bobbio, en su intervención en el VI Congreso Internacional de la “*Hegel Gesellschaft*”, celebrado en Praga en 1966, aducía que:

⁵ En la *Enciclopedia*, Hegel (1999b) define al contrato “como acuerdo que surge del arbitrio y que versa sobre una cosa contingente, contiene al mismo tiempo el ser puesto de la voluntad accidental; ésta no es tampoco adecuada al derecho y da lugar así al entuerto, por lo cual, sin embargo, no queda suprimido el derecho que es en y para sí, sino que surge solamente una relación entre derecho y entuerto” §495.

Hegel no desconoce la categoría del contrato, pero sólo le reconoce validez en la esfera del derecho privado: la teoría del contrato social es una transposición indebida de una institución propia del derecho privado a la esfera del derecho público (transposición que para Hegel es uno de los errores característicos de toda la tradición del derecho natural). (Bobbio 1967, p.63)

Esto no implica que para Hegel la libertad individual no forme parte de la vida pública de la polis, sino que “el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad, sólo en cuanto es un componente del estado” (Hegel 1999a, § 258 Obs). La voluntad y la libertad individuales son un producto de la comunidad histórica con todas sus determinaciones, siendo, a su vez, subsumidas en la eticidad. Este último punto requiere de una cuidadosa interpretación, ya que puede conducir a equívocos.

Hegel rechaza el liberalismo contractual, en tanto que se construye sobre la base de una idea de la voluntad y de la libertad en su sentido más abstracto –libre de determinaciones–; afirmando al contrato social como una hipótesis, e incluso como un experimento mental. La comunidad política, en su realidad efectiva, no fue edificada sobre cimientos especulativos; sino que se trata de la más pura expresión de la *segunda naturaleza* (la social), el espíritu, como acontecer social; o bien, en términos hegelianos: *el paso de Dios en la tierra*.

2.3. Crítica a la filosofía del derecho y al Estado burgués en Marx

La presencia y crítica de la teoría hegeliana del Estado en la filosofía política de Marx es innegable. En la obra marxiana política y iusfilosófica hay una continuidad con los presupuestos comunitaristas hegelianos; pero en ella también reside una renovación importante. Metodológicamente Marx debe mucho a Hegel. El declarado divorcio del autor del capital del filósofo del espíritu no significa, en efecto, una plena emancipación metodológica. Para ambos, como atina en señalar Pérez Cortés (2013), filosofar consiste en pensar el presente, evitando incurrir en abstracciones desde un *punctum archimedis*.

Marx retomará de su maestro –no sin ofrecer algunas enmiendas– la comprensión del Estado y del derecho como un producto social, ni universal ni abstracto, partiendo de allí para erigir una contundente crítica al derecho privado. Ambos comprenden que el individuo no es más que un producto histórico de la totalidad concreta. No obstante, Marx otorga un valor axiomático a la producción material de la vida como fuente misma de la sociedad e incluso de

la consciencia. Tal lo destaca en su descripción arquitectónica en el prólogo a su *Contribución a la crítica de la economía política*:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*Bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. *No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser; sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.* (Marx 2008, pp.4-5, las cursivas son nuestras)

Falsa es, para Marx, la idea de un sujeto individual racional hipostasiado característico tanto en la teoría del derecho como en la economía política liberal. Esto quiere decir que la conciencia misma del individuo como producción social, no deja lugar a una concepción de un “yo” autónomo.

En el Cuaderno M de los *Grundrisse*, Marx embiste contundentemente la idea del individuo aislado, evocando las *robinsonadas dieciochescas*. Inclusive, aludiendo a Aristóteles asegura: “el hombre es *zoon politikón*, en el sentido más literal, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad” (Marx 2007, p.4).

Siguiendo esta línea argumentativa, Marx arremete contra la ideología liberal asegurando que el individuo smithiano, el cual persigue su propio interés, no es más que una creación de la clase burguesa. El contrato social y el presupuesto de que la sociedad política procede de una elección racional individual corre con la misma suerte, pues, para Marx, incurre en el espejismo ideológico del “yo” autónomo. La división social del trabajo sería, entonces, el orden comunitario originario del que emanan las ideas y, en consecuencia, la consciencia. Finalmente, el Estado burgués, como elemento superestructural de la base material, instituye al derecho privado como garante de las relaciones de mercado y no al revés, como supondría el modelo contractualista.

2.4. La triple raíz

Equívoco sería pensar que el comunitarismo anglosajón (*communitarianism*) consiste en una versión *neo* del comunitarismo presentado por Aristóteles, Hegel o Marx. En realidad, la protección de la comunidad como valor supremo halla sus correlatos en incontables expresiones culturales a lo largo de los

siglos. En estricto sentido los *communitarians* de las últimas décadas no conforman orgánicamente una “escuela filosófica”; la literatura –con justa razón– ha preferido considerar a esta vena comunitarista como una *reacción* a la onda expansiva liberal iniciada por Rawls en 1971.

Pazé (2015) acierta en señalar que al interior del grupo de *communitarians* ni siquiera hay un consenso respecto al liberalismo que se critica; al grado de que en casos se toman a John Rawls y a Robert Nozick como exponentes de un mismo paradigma, aun cuando ambas teorías políticas resultan mutuamente excluyentes.

Los comunitaristas, desde distintos flancos, muestran lo que a su parecer son las más importantes contradicciones del contractualismo liberal, echando mano de tesis anteriormente formuladas por Aristóteles, Hegel y Marx. Esto, por supuesto, no implica una suerte de subsunción o afiliación teórica; más bien, destaca el hecho de que en estos tres pensadores reside una comprensión a) antropológica, b) ontológica y c) política capaz de hacer frente al modelo iusnaturalista moderno y, con ello, al contractualismo liberal. Antropológica, siendo que en los tres se refuta la naturaleza individualista del ser humano; ontológica en cuanto a la negación de la existencia de un “yo” externo e independiente del “nosotros”; y, política, fincada en la realización real de la interacción social, evitando incurrir en criterios normativos universalistas. La triple raíz del comunitarismo aquí en juego se opone al supuesto de la asociación autónoma como acto fundante de la colectividad; piensa, más bien, que la libertad y la voluntad personal se desprenden de dicha colectividad real, eliminando de la ecuación al “yo nouménico” libre e igual a todos los demás.

3. Críticas comunitaristas al liberalismo universalista

3.1. La relación entre el bien y la justicia en el pensamiento de Sandel

El embate a la teoría de la justicia rawlsiana, efectuado por el comunitarista Michael Sandel, parte de la tesis de que, si bien la justicia como imparcialidad propuesta por Rawls ocupa un lugar importante en la valoración de la comunidad, ésta no puede cumplir su cometido por sí misma debido a que la presuposición liberal del sujeto como individuo –despojados de su contexto en la posición original– carece de una sólida y consecuente teoría de la comunidad (Sandel 2000, p.186).

Sandel argumenta la validez de su tesis desplegando tres concepciones de la comunidad, dos de las cuales aparecen en *Una teoría de la justicia*, y una

tercera que busca ser constitutiva del sujeto moral. Por ello, el cuarto capítulo de su libro *Liberalismo y los límites de la justicia*, inicia mostrando que el esquema rawlsiano se caracteriza, al igual que cualquier teoría deontológica, por presuponer la primacía de un yo, el cual debe adoptar la noción de justicia para poder ser posteriormente inserto en una unidad social mediante acuerdos cooperativos (Sandel 2000, p. 170).

El autor comunitarista concede que al principio de diferencia de la justicia como imparcialidad subyacen las características de la comunidad, no obstante, esta teoría de la justicia tiene por sujeto moral, como hemos ya señalado, a un yo individualizado. Este problema, según hace notar Sandel (2000) cobra sentido en tanto reconozcamos que para Rawls una teoría del bien es posterior a los principios de justicia (p. 171). Solo comprendiendo lo anterior nos es posible atisbar las intenciones de Sandel al desdoblar tres nociones de comunidad, siendo la tercera aquella que podría resolver la ausencia que yace en la teoría de Rawls.

La primera noción de comunidad se basa en los supuestos convencionales del individualismo egoísta. Ella pretendería que el sujeto individualizado persiguiera los fines que a ese yo le resultaran convenientes, teniendo a la comunidad como un simple medio para su propia satisfacción.

Esta explicación concibe a la comunidad en términos completamente instrumentales y evoca la imagen de una “sociedad privada”, en donde los individuos consideran los acuerdos sociales como una carga necesaria y solo cooperan en aras de la prosecución de fines privados (Sandel 2000, p. 187).

Es claro para Rawls, como para Sandel, que aquella no es la mirada que la justicia como imparcialidad se propone. Según el filósofo comunitarista, la segunda concepción de Rawls es más bien sentimental. Puesto que el mismo Rawls afirma que no hay razón por la cual una sociedad bien ordenada se inclinara por alentar valores egoístas; por el contrario, los sujetos morales constantemente realizan sacrificios en beneficio de otras personas, motivados por sus afectos y sentimientos, apelando a fines últimos compartidos (Sandel 2000, pp. 186-187).

Estas primeras dos concepciones tienen como origen la individualización del sujeto, tomándolo como punto de partida para la concepción de los principios de la justicia. La propuesta que a continuación, y por último exponemos, es aquella por la cual Sandel sugiere complementar la teoría de la comunidad que el esquema de Rawls requiere.

El problema reside en el hecho de que, según piensa Sandel, las dos acepciones anteriores ignoran que la identidad del agente moral está definida por la comunidad de la que forman parte (Sandel 2000, p.189). No se habla de una asociación de los individuos o una relación entre átomos, sino de una perspectiva fuerte, constitutiva de la comunidad. Es por tal motivo que este tercer entendimiento de la comunidad puede realmente viabilizar el problema de la diferencia, desde una agencia autocomprensiva, que indaga sobre su identidad y su agencia en la unidad y no propiamente en la pluralidad.

La principal réplica de Sandel consiste precisamente en ello: la teoría rawlsiana privilegia, en todo momento la justicia al bien. Esto es porque Rawls considera que la reflexión en torno al bien corresponde no a la política sino a las doctrinas comprensivas (como las religiones, sistemas filosóficos o ideologías). En un ulterior momento, la idea de bien configurada desde las doctrinas comprensivas deberá someterse a un consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) para respetar los principios de justicia y la estructura básica de la sociedad (Rawls 1995; 1998; 2005). Sandel, por el contrario, propone la primacía del bien sobre la justicia; siendo la comunidad la entidad, por excelencia constitutiva de la idea de bien.

3.2. El “yo” es “nosotros” y “nosotros” el “yo”: Del hegelianismo al comunitarismo multicultural en Taylor

Por su parte, Charles Taylor, en su escrito *La política del reconocimiento*, elucida los principios de la discusión entre dos corrientes del pensamiento político, ambas con particulares interpretaciones y respectivas soluciones al problema de la discriminación y la diversidad cultural. Se trata, pues, de la oposición entre una tradición “igualitarista” de la dignidad humana, frente a la política de la diferencia. La primera, apela a un sentido universalizable de la humanidad, mismo que difumina toda distinción y reconoce a todos los ciudadanos como sujetos de derecho por ser ciudadanos en sí. La segunda, no obstante, se rehúsa a aceptar aquella pretensión igualadora, abanderando la imperativa necesidad de reconocer las diferencias, siendo éstas culturales, físicas, económicas, etc., como un valor particular irrenunciable.

La argumentación bajo la cual Taylor esgrime su análisis tiene por meta ser consecuente con la tradición filosófica, con el fin de tener elementos históricos y teóricos para develar un entendimiento cabal de la identidad, de la dignidad (Kant), así como de la necesidad de la búsqueda de reconocimien-

to (Hegel), estribando poco a poco en el desencuentro contemporáneo, donde ideas políticas como la liberal, se enfrentan al desafío de la diversidad.

Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que se reconozca es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás (Taylor 2009, p.71).

Taylor pondrá al desnudo, blandiendo la teoría hegeliana, que la tradición individualista de la dignidad humana –teniendo a Kant por pionero– soslayó la necesidad histórica de reconocimiento, reduciendo la identidad humana a criterios monológicos individuales. Taylor se inclina por una vertiente dialógica, reinterpretando la teoría de Bajtin; de modo que apunta:

(...) el que yo descubra mi propia identidad no significa que la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en definitiva, de mis relaciones dialógicas con los demás (Taylor 2009, p. 65).

El comunitarismo de Taylor, frente al liberalismo de Rawls, urde la identidad al encuentro político con los otros; negando así la artificial separación que supone el paradigma de la dignidad y, por tanto, el experimento mental de la posición original. Ello resulta fundamental, no sólo porque esta idea podría hallar su correlato en la filosofía del derecho de Hegel, sino porque es actualizable a la discusión contemporánea respecto a la discriminación de los grupos culturales. Mientras que la perspectiva de la dignidad, reprocha a la de la diferencia el riesgo de violar el principio de no discriminación; la segunda reprocha a la primera el hecho de apelar a un molde humano homogéneo que constriñe las particularidades (Taylor 2009, p. 77). Así también, en su *Ética de la autenticidad* y en su ensayo titulado *Atomismo*, Taylor confronta la tradición de los derechos individuales como elemento atomizador.

El atomismo representa una visión sobre la naturaleza y condición humana, la cual (entre otras cosas) hace una doctrina de la primacía plausible de los derechos; o, puesto en sentido negativo, es un punto de vista en ausencia del cual esta doctrina es sospechosa hasta el punto de ser virtualmente insostenible (Taylor 1985, p. 189).

La mirada desalentadora tayloriana respecto a la democracia se debe a que observa en ella no un punto de encuentro o fin común, sino como un ejercicio que amenaza con, parafraseando a Tocqueville, *encerrar a los individuos en la soledad del propio corazón* (Taylor 1994). El dominio de la razón instrumental como fundamento epistémico y ontológico de la atomización niega la posibilidad de pertenencia a un orden mayor del individual.

3.3. El problema de la distribución de los bienes sociales según Walzer

Si pensamos en la importante contribución de Michael Walzer en *Las esferas de la justicia*, hemos de reconocer que puso bajo tela de juicio otro de los límites de la justicia distributiva de John Rawls, ampliando las fronteras de la distribución más allá de lo que éste último entiende por bienes primarios. El esquema de las esferas de la justicia analiza y rechaza la idea de una igualdad simple, como la sencilla distribución de bienes como punto de inicio, ya que esta noción, por resultado lógico, estribaría en resultados desiguales: *si repartiésemos los bienes económicos a la población, al poco tiempo una parte los habría invertido, otra parte los habría ahorrado, otra malgastado, etc.*

Por el contrario, una distribución compleja conviene en reelaborar tres principios como son el intercambio libre, el merecimiento y la necesidad. Bien podría reprocharse que una crítica al sistema distributivo de *La teoría de la justicia* no pone en cuestionamiento directamente la validez del individualismo; sin embargo, sí lo hace de modo indirecto. La crítica de Walzer se dirige a la elevación de un sujeto universalmente igual a los otros, lo que, en efecto, produciría una distribución ordenada y exacta; ello, visto bajo el lente de la diversidad de los agentes morales, así como de la infinitud de las esferas en las que ellos se desenvuelven, produce todo tipo de asimetrías, no asimilables entre sí, demostrando “(...) que los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes (...)” (Walzer 2001, p. 19).

Las esferas de distribución no solo representan los variados espacios de interacción social; cada esfera deviene como una comunidad con sus propias reglas del juego. La igualdad simple de “yoes” nouméricos es disímil de la realidad social efectiva. Cada esfera es una comunidad productora de significados y valoraciones comunes; y es de allí donde proviene la autonomía de

distribución interna de bienes. Por tanto, los criterios no pueden ser universalmente homogéneos, sino que dependen de la comunidad que proceden.

La injusticia se presenta, como Walzer reconoce, cuando la distribución de bienes sociales de una esfera afecta en la distribución de bienes en otras. Por ejemplo, no es difícil reconocer que en la sociedad capitalista actual la distribución de bienes económicos prima sobre el resto de las esferas; los grupos privilegiados por la inequitativa distribución de la riqueza cuentan con privilegios correlativos en otras esferas como la política, el arte, el deporte, entre otros. Por estos motivos Walzer insiste en defender la autonomía de cada esfera como comunidad gestora de valores compartidos. Claro está que la autonomía de las esferas es relativa y que éstas se compenetran y afectan mutuamente.

En la conferencia *The Communitarian Critique of Liberalism* primero presentada en Harvard y posteriormente publicada en la revista *Political Theory* (1990), Walzer se separa de las distintas críticas enunciadas por los comunitaristas respecto al liberalismo, dado que considera que presentan ciertas contradicciones y están destinadas al fracaso. Concede que, si bien los individuos pertenecen simultáneamente a distintas comunidades, también es cierto que éstos se asocian y disocian voluntariamente a lo largo de sus vidas.

El liberalismo, como tematiza Walzer, es una teoría de las relaciones humanas, en sus palabras: “El liberalismo se entiende mejor como una teoría de la relación, que tiene la asociación voluntaria en su centro y que entiende la voluntariedad como el derecho de ruptura o retirada.” (Walzer 1990, p.21). Para el *communitarian*, los seres humanos experimentan cuatro formas de movilidad, que a la vez se presentan como maneras voluntarias de disociación: I) movilidad geográfica, II) movilidad social, III) movilidad marital y IV) movilidad política. Todas estas representan una desestructuración y reestructuración de comunidades a partir de la agencia individual y de la toma de decisiones voluntarias o involuntarias; demostrando una vez más el carácter atomista y fragmentario inherente al liberalismo.

4. Explorando las fronteras de la crítica comunitarista al contractualismo. Tres reflexiones finales

4.1. Reminiscencias y resistencias

La triple raíz del argumento comunitarista, se constituye como una crítica no solo al liberalismo, sino a la racionalidad moderna en sí. El contractualismo moderno nace junto a la economía política, la ciencia renacentista de corte galileana, y el humanismo iluminista, todas ellas expresiones de una necesidad histórica de explorar los límites y los alcances del ser humano en su racionalidad y su individualidad. Hegel y Marx, testigos de la transición civilizatoria, se opusieron a asumir el punto arquimédico como *locus* de enunciación para la filosofía, priorizando una metodología centrada en el despliegue de la sociedad en su historicidad y sus determinaciones.

Ahora bien, la precisión y genialidad de sus señalamientos en torno al Estado no necesariamente implican la invalidez de las presunciones normativas que los iusnaturalistas modernos decidieron desarrollar. Ambas concepciones de la política se encuentran en niveles lógicos distintos. Esto, siendo que en su totalidad los contractualistas admiten que el ejercicio hipotético del contrato tiene por misión poner en evidencia los fundamentos racionales de un Estado; así como de promover la necesidad de un derecho positivo que tenga por garante la propia racionalidad. La diferencia parece residir en que, para los contractualistas, los valores de libertad, igualdad, y propiedad son universales, mientras que para Hegel y Marx éstos sólo cobran sentido en la realidad social efectiva.

Lo mismo ocurre en el debate entre los *communitarians* con el liberalismo de Rawls, Dworkin e incluso Nozick. Los comunitaristas coinciden en subrayar que sus criterios de distribución de bienes primarios –o de libertades fundamentales, en el caso de Nozick–, no alcanzan a abrazar la realidad comunitaria. Sin embargo, la subordinación del bien frente a la justicia en Rawls es deliberada, ya que comprende que el diseño de una sociedad plural justa no debería ceñirse a una concepción particular o específica del bien como cualquiera procedente de una doctrina comprensiva. A la postre, Rawls (1998), en su respuesta a la réplica de Habermas, considera el sistema hegeliano como una de estas doctrinas comprensivas. Esto no implica que las nociones del bien derivadas de dichas doctrinas deban ser excluidas, sino que son éstas las que precisan ajustarse a los principios de justicia.

En segundo lugar, los *communitarians* toman de la triple raíz parte de sus señalamientos a los presupuestos de la identidad expresados en la postura liberal. Sandel cuestionará la irracionalidad de considerar a un sujeto deseante

como el rawlsiano, basado en la teoría de la elección racional, ignorando todos los componentes psicológicos y sociológicos del deseo. De esta forma, Sandel sugiere que el velo de la ignorancia, más que exponer a un sujeto imparcial presenta a un sujeto dotado de una perspectiva que *presume* ser universal e imparcial, pero es inoculada por el propio Rawls. Podríamos añadir que, según esta precisión, el “yo” nouménico rawlsiano no es propiamente nouménico, sino que posee toda una investidura moral no generalizable ni asumible por todas las personas.

4.2. Hacia una política del reconocimiento

Por otra parte, la teoría de la elección racional en su posición axiomática del modelo neocontractualista, confirma las insinuaciones de Taylor en su advertencia sobre uno de los mayores malestares de la modernidad: la primacía de la razón instrumental como eclipse de los fines elevados. Erigir la estructura básica de la sociedad sobre la base de la elección racional es comprender al Estado como fuente de satisfacción individual –lo que para Hegel solamente reside en el registro de la sociedad civil–; sin contemplar seriamente la experiencia e interacciones sociales que *ex ante* integran a las comunidades y a la sociedad política.

Esquemáticamente, la sociedad para el contractualismo liberal parecería como una integración inorgánica de átomos que, unidos por decisión y beneficio, convergen en la confección de un orden político e institucional que les permita vivir pacíficamente. Tanto la atomización, como la *decisión* de pactar para el diseño de la sociedad son ilusorias, o, cuando menos, hipotéticas. Sería irrisorio afirmar que ese esquema explica, en efecto, la vida política. Empero, este ejercicio expositivo sí pone en evidencia un problema de mayor calado, que no es propiamente ontológico, sino jurídico.

El mayor punto de fricción es la ponderación del derecho abstracto – problema antes advertido por Hegel y Marx–. Ciertamente es que el esquema contractual (tanto el clásico como el del siglo XX) requiere de una igualdad política y jurídica como precondition, por lo que las leyes se piensan reivindicando los tres principios de la democracia griega *isonomía*, *isotimia* e *isegoría*. Sin embargo, la lotería natural nos asegura que, por el contrario, seremos y viviremos todos de manera diferenciada, por lo que las leyes y las instituciones jugarán un rol igualador. Rawls trata de solucionarlo con el principio de la diferencia, mas éste permanece encadenado a los presupuestos individualistas

que le impiden reconocer que la pluralidad social necesita no solamente de derechos individuales, sino también de grupo.

El modelo contractualista no parece admitir, sin soslayar algunos de sus presupuestos, la coexistencia del derecho abstracto y el derecho social en un mismo nivel de ponderación; ya que, de hacerlo, la posición original no estaría conformada por individuos solamente, sino por grupos identitarios.⁶ Los señalamientos de Hegel sobre la Constitución Alemana reverberan en la exigencia de Taylor (2009) y Kymlicka (1996) por una política del reconocimiento y la defensa de los derechos de grupo.

El comunitarismo, en sus más variadas versiones, busca la garantía y legitimación de las formas de vida tradicionales. Los derechos de grupo, dentro de los que se incluyen los de pertenencia étnica, identidad sexo-genérica, de afiliación ideológico-política, de credo, etc., caracterizan el objetivo concreto que las diversas ramas del comunitarismo desean defender mediante la política del reconocimiento. Da la impresión de que el problema del liberalismo al abordar esta pluralidad es que la entiende como un sencillo asunto de libre elección individual que se aloja en la esfera privada. Para pensadores como Taylor, esta pluralidad no resulta de la elección, sino que es constitutiva de la identidad personal y colectiva, por lo que merece de un tratamiento jurídico propio, que valore su autonomía y lo eleve, asimismo, al terreno de lo público.

Dicha reformulación exige, entonces, reconocer a las comunidades como entes morales, políticos y jurídicos, no reductibles a sus partes (los individuos); respetando la voluntad colectiva que representa, identidad y expresiones. Estos entes comunitarios, en una sociedad justa, deberían poder encontrarse entre sí y dialogar en el espacio público y encaminarse a una fusión de horizontes (Taylor 2009) para la construcción de fines más elevados no llanamente individuales.

5. Conclusión: sobre el comunitarismo-libertario: un límite endeble.

Si se exploran las posibles consecuencias de la advertencia sobre la atomización como consecuencia del predominio de la razón subjetiva en el sentido expuesto por Horkheimer (1973) en la *Crítica de la razón instrumental*, resulta cierto que el liberalismo, incluso asumiendo la forma de gobierno democrática, conduce a la homogeneización de una estructura en la que todos

⁶ Para Rawls esto no parece un problema, puesto que el diseño de la estructura básica debería de contemplar, precisamente, la posible pertenencia a cualquier grupo social, incluyendo los más desaventajados

los individuos persiguen sus propios objetivos. La insaciable búsqueda de autenticidad en su sentido egoísta claramente suprime toda posibilidad de un bien común.

Llevada a sus últimas consecuencias, la pretensión de libertad individual ciertamente se aproximaría al panorama atomístico que los comunitaristas presagian. Un orden jurídico-normativo completamente inclinado por la salvaguarda a ultranza de la libertad de elección decantaría en el Estado mínimo nozickeano (1988), o bien, al llamado paradigma libertario, llamado *libertarianism* en la tradición anglosajona o *liberismo* en la italiana; que, más que una postura política en sí, condensa una compleja serie de pulsiones *apolíticas*, o *antipolíticas* en el peor de los casos.

Los movimientos libertarios generalmente se manifiestan como reacciones contundentes en defensa de creencias, prácticas o tradiciones que individualmente se asumen y que pueden ser negadas o censuradas por el orden normativo por ser contrarias al Estado de derecho. Tenemos, como el más paradigmático ejemplo a los movimientos supremacistas como el *Ku Klux Klan* (*KKK*), que se proponen negar el principio universal de la dignidad y los derechos humanos de las personas afrodescendientes y no blancas.

La respuesta a este conflicto histórico pareciera evidente: adoptar una postura comunitarista-multicultural promovería el reconocimiento y respeto por la diversidad, lo cual erradicaría esta suerte de estallidos libertarios. Pero la solución no es tan sencilla. Lo complejo del libertarismo es que resulta de una radicalización no solo de los presupuestos liberales sino también comunitarios. Es por esta razón que los grupos supremacistas, o transmisores de usanzas misóginas o negadora de derechos suelen protegerse con el amplio manto de la libertad de expresión (heredera del liberalismo), pero también de la pluralidad de comunidades ideológico-étnico-religiosa (heredera del comunitarismo).

A continuación, y a manera de cierre, se presentan algunos de los principales puntos de encuentro entre el comunitarismo y el libertarismo, buscando localizar al segundo como un tercero excluido, enemigo común tanto del liberalismo como del comunitarismo, y que se arma con los fundamentos de ambos lados del espectro. Con ello se pretende demostrar que la propia esencia del comunitarismo también puede conducir a la atomización, efecto que suele imputarse al liberalismo. A estos grupos atomizados, con efectos analíticos, los llamaremos por el momento *comunitario-libertarios*, siempre que eluden

los criterios normativos democráticos, amalgamando versiones exacerbadas de los principios liberales y comunitaristas.

Los grupos *comunitario-libertarios* se presentan como comunidades portadoras de una moral e ideología que los constituyen como una entidad cerrada herméticamente, como una burbuja, que aboga por el respeto a su idiosincrasia y a sus modos de vida.

En su contundente crítica al comunitarismo, Jeremy Waldron acierta en develar una importante ausencia en la conceptualización misma de la “comunidad”, y la falta de una determinación clara de sus dimensiones. Waldron señala que la noción de comunidad posee una ambigüedad de la que puede derivarse parte de su éxito y popularidad (Waldron 1995, p.96). No adjudicar a la comunidad una localización exacta genera la confusión de si ésta se refiere al vecindario, a los feligreses de una religión o a la ciudadanía en general. El hecho de que los grupos radicales puedan considerarse comunidades proviene de esta falta de claridad en el concepto mismo de comunidad.

Para pensar la relación de estos *grupos comunitario-libertarios* hacia el exterior se puede tomar como ejemplo a las sectas religiosas, los colectivos negacionistas, o de extrema derecha que, argumentando una defensa del credo que profesa su comunidad, exigen la censura de contenidos científicos en las escuelas públicas, como la teoría de la evolución en Estados Unidos (Ann Reid, 2018) o la educación sexual en México (Meléndez 2023).

Ahora bien, los colectivos *comunitario-libertarios* tienden a reproducir prácticas hacia el interior de sus participantes que por lo general transgreden el orden normativo nacional e internacional; mas un exoesqueleto étnico-religioso las reviste pese a que en ocasiones nieguen o vulneren derechos fundamentales.

La autora feminista Susan Moller Okin (1999), asistida por la razón, sostiene que la protección a ultranza de las comunidades como unidades identitarias dotadas *per se* de legitimidad moral, conduce a una “justificación cultural” de costumbres que pudieran incurrir en violencia, desigualdad y opresión. El argumento comunitarista, al no estar sostenido sobre criterios universales de justicia, corre el riesgo de legitimar la subyugación de grupos –como sucede con las mujeres– en nombre de la identidad colectiva y de la tradición. Comunidades tradicionalistas en las que las mujeres no gozan de las libertades básicas y su dignidad humana es perpetrada en la vida familiar, interpersonal y religiosa, habitan disimuladamente incluso dentro de democracias porque

en ocasiones el discurso de la pluralidad y el respeto a la autodeterminación de las comunidades se impone a las libertades modernas.

El clásico debate entre liberalismo y comunitarismo, que emerge como una reacción a *Una teoría de la justicia*, y fue seguido de cerca por distintos especialistas (Etzioni 2014; Pazé 2015; Dagger 2004; Cortés Rodas 1997; Romero y Ayala 2006), hoy pierde relevancia siempre que no se ocupe de las fisuras que dañan la estructura de las democracias contemporáneas. Este escrito defiende la idea de que es indispensable aprender del intercambio crítico entre ambas líneas de pensamiento, siempre que el objetivo se materialice en una mejor salud de las democracias. El versado caso del *comunitarismo-libertario* aquí expuesto puede representar una epidemia al alta, mientras que las democracias no asuman con seriedad los síntomas ocasionados de una discusión irresuelta; por lo que una revisión sistemática de los supuestos de la teoría política no deja de ser una tarea en cuestión.

Referencias

- Arendt, H., (1998), *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Aristóteles, (1985), *Ética a Nicómaco. Ética Eudemia*, Editorial Gredos, Madrid.
- , (2018), *Política*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Edición Bilingüe, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Bell, D., (2008), *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, Princeton.
- , (2006), *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton University Press, Princeton.
- Berti, E., (2012), *El pensamiento político de Aristóteles*, Editorial Gredos, Madrid.
- Bobbio, N., (2001), *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- , (1985), “El Modelo Iusnaturalista”, en Bobbio, N y M. Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, Ciudad de México, pp.68-69.
- , (1967), “Hegel y el iusnaturalismo”, *Diánoia*, vol. 13, no. 13, pp. 55-78.
- Cortés Rodas F., (1997) “Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa” *Δαίμων*, *Revista de Filosofía*, no.15, pp.93-106.
- Dagger, R., (2004), “Communitarianism and Republicanism.” en *Handbook of Political Theory*, Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (ed.), Sage Publications, Thousand Oaks, pp. 167-179.
- Espósito, R. (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires.
- , (2005), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

- Etzioni, A., (2014), “Communitarianism revisited”, *Journal of Political Ideologies*, September 2014, vol. 19, no. 3, pp. 241–260, <http://dx.doi.org/10.1080/13569317.2014.951142>.
- Habermas, J., (1998), “Reconciliación mediante el uso público de la razón” en: Habermas, Jürgen & John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, pp.41-71.
- Hegel, G.W., (1999a), *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Edhasa, Barcelona.
- , (1999b), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza editorial, Madrid.
- , (1978), *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Horkheimer, M., (1972), *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires.
- Kersting, W., (2001), *Filosofía política del contractualismo moderno*, Plaza y Valdés, Departamento de Filosofía UAM Iztapalapa, Ciudad de México.
- Kymlicka, W., (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona.
- Marx, K., (2008), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México.
- , (2007), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México.
- Meléndez, V., (2023), “Protestan vs educación sexual y ‘adoctrinamiento’ en libros”, *Reforma*, disponible en: <https://www.reforma.com/protestan-vs-educacion-sexual-y-adoctrinamiento-en-libros/ar2664842> (Última consulta:07/07/2024).
- Moller Okin, S., (1999), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton University Press, New Jersey.
- Nino, C., (1988), “Liberalismo ‘versus’ Comunitarismo”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, no. I., septiembre-diciembre, pp. 363-376.
- Nozick, R., (1988), *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pazé, V., (2015), *Il Comunitarismo*, Laterza, Bari.
- Pérez Cortés, S. y Rendón, J., (2014), *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la Filosofía Política de G.W. F. Hegel*, Gedisa, Ciudad de México.
- Pérez Cortés, S., (2013), *La razón en la historia. Hegel, Marx y Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- Rawls, J., (2005), “The domain of the political and overlapping consensus” en: Mavris, Derek & Jon Pike (edits.), *Debates in contemporary political philosophy. An anthology*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, pp.160-181.
- , (1998), “Reconciliación mediante el uso público de la razón” en Habermas, J., y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, pp. 41-71.
- , (1996), *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- , (1995), *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Reid, A., (2023), “Enseñar evolución todavía es difícil en demasiadas escuelas públicas”, *Los Angeles Times*, disponible en: <https://www.latimes.com/espanol/eeuu/la->

- es-enseñar-evolucion-todavía-es-difícil-en-demasiadas-escuelas-publicas-20181118-story.html (Última consultado el 07/07/2024).
- Romero, J., y Ayala, F., (2006), “Comunitarismo versus liberalismo”, *Estudios Políticos*, no. 8, Octava Época, Mayo-Agosto.
- Sandel, M., (2000), *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona.
- Taylor, C., (2009), *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- , (1994), *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.
- , (1985), “Atomism” en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers 2*, Cambridge University Press, New York.
- Waldron, J., (1995), “Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative”, en Kymlicka, W., (ed.), *The rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, pp. 93-122.
- Walzer, M., (2001), *Las Esferas de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- , (1990), “The Communitarian Critique of Liberalism” , *Political Theory*, vol. 18, no. 1, pp. 6-23.

Stoa

Vol. 15, no. 30, 2023, pp. 109-129

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.15.30.2806>

TRES VERSIONES RIVALES DE INVESTIGACIÓN POLÍTICA: ALTUSIO Y EL CONCEPTO DE SOBERANÍA DE LA ESFERA

M. R. R. OSSEWAARDE
Universidad de Twente

1. Introducción

Varios académicos han intentado recientemente traer las obras de Juan Altusio a primer plano para proporcionar una alternativa al concepto de soberanía de Juan Bodino (Keane 2003: 125; Benoist 2000a: 45). Una razón importante para esto es que los Estados hoy en día son llamados a dividir y compartir sus poderes soberanos con autoridades supranacionales, lo cual parece tornar obsoleto el modelo de Bodino. Por ende, las autoridades supranacionales se han volcado al concepto de subsidiariedad para legitimar la estructura de autoridad dentro de sus comunidades y la división de poderes dentro de sus gobiernos. La Unión Europea, por ejemplo, ha introducido este concepto en su tratado de Maastricht de 1992 y en un Protocolo del Tratado de Ámsterdam de 1997. Aunque muchos Estados miembros (tales como el Reino Unido) casi nunca han oído hablar de la subsidiariedad, no obstante estuvieron de acuerdo con su aplicación cuando se les aseguró que, dentro de la UE, la subsidiariedad sería traducida como “Bruselas sólo cuando sea necesario” (Eijsbouts 1991: 486) y por ende no contradijese su soberanía. No solamente los temores a la centralización administrativa, sino también la falta de familiaridad con cualquier

* Traducido por Adolfo García de la Sienra. “Three Rival Versions of Political Enquiry: Althusius and the Concept of Sphere Sovereignty”, *The Monist*, vol. 90, no. 1. pp. 106-125.

Recibido 18 de enero de 2024

Aceptado 4 de junio de 2024

otro concepto distinto del de soberanía, condujo a la traducción del concepto de subsidiariedad a términos federalistas.

Esta interpretación federalista de la subsidiariedad es un error muy común en el pensamiento político. En vez de presentar la subsidiariedad como una alternativa escolástica al concepto de soberanía, muchos académicos y políticos (tales como Jacques Delors y Giscard d'Estaing) interpretan la subsidiariedad como un concepto soberanista, como un atributo exclusivo del Estado (Bellah *et al.* 1992: 136, Føllesdal 1998: 200; Endo 2001: 9). Estos académicos y políticos sostienen que Altusio se ocupó de la cuestión de las jurisdicciones compartidas y que él argumentó que el Estado, en todos los niveles de la vida pública, debiera ocuparse solamente de tareas que los niveles más bajos del Estado no pueden llevar a cabo. Altusio es así presentado, acordemente, tanto como un defensor de la subsidiariedad como el fundador del federalismo (Benoist 2000a: 55, Deschouwer y Hooghe 2005: 226). Una inspección más cuidadosa, sin embargo, deja en claro que estas interpretaciones ampliamente compartidas de Altusio y de la subsidiariedad no son correctas. Ni es Altusio un pensador de la subsidiariedad, ni tiene la subsidiariedad una relación con el federalismo o la distribución de los poderes del Estado. Las constituciones federales como tales no expresan en lo absoluto el principio de subsidiariedad.

A diferencia de la soberanía y el federalismo, la subsidiariedad *no* es un atributo del Estado, sino de la *naturaleza*. Es un concepto que es ajeno tanto al soberanismo como al federalismo. Los Estados soberanos pueden ser federales o no, pero los conceptos de soberanía y subsidiariedad en sí mismos no nos dicen nada acerca de la distribución de los poderes dentro de los Estados. La subsidiariedad es un principio escolástico jerárquico iusnaturalista que no solamente se aplica a los Estados, sino también a los cuerpos humanos, a las familias, a las iglesias, a las villas, a los bosques, a los mares —de hecho, a todas las cosas de la naturaleza. La subsidiariedad tiene poco que ver, si es que tiene algo, con temas federalistas de centralización y descentralización (distribución de poderes) dentro de los Estados o dentro de la Unión Europea, porque no es un atributo solamente de los Estados. Como principio, la subsidiariedad se torna relevante a los Estados solamente cuando el Estado (y sus ciudadanos o animales políticos), al igual que cualquier otra comunidad (y sus miembros), es pensada como una característica de la naturaleza, como creían Aristóteles y los escolásticos. La subsidiariedad no puede ser reconciliada con el concepto de soberanía pues no reconoce la soberanía como el atributo definitorio del Estado o de la naturaleza. Paulo Carozza (2003: 69)

ha reconocido recientemente la *relación de rivalidad* entre los dos conceptos: “la idea de subsidiariedad no deja espacio a la soberanía como tal”.

Este artículo busca mostrar que Altusio no es ni un pensador escolástico subsidiario, ni “el primer federalista” (Benoist 2000a), o “un verdadero bodiniano, más aún, el seguidor más profundo y lógico que haya tenido Bodino” quien “se haya entre Santo Tomás y la ciencia política moderna” (Friedrich 1932: lix, xcvi), o “uno de los padres fundadores del Estado constitucional liberal” (Woldring 1998: 123). El argumento central de este artículo es que mientras que el principio de subsidiariedad está fundamentado en la metafísica aristotélica de la relación jerárquica de parte y todo, y en la naturaleza social y política del hombre, la metafísica de Altusio está fundamentada en la metafísica calvinista de que cada asociación ha de cumplir con las responsabilidades dadas asignadas a la misma de acuerdo con su llamamiento. Altusio introduce su propia alternativa intelectual a la subsidiariedad y la soberanía, la cual ha venido a ser conocida como *soberanía de la esfera* (Dooyeweerd 1950; Van der Vyver 1996). Altusio desarrollo su concepto no solamente como una crítica al concepto de soberanía de Bodino, sino también como una alternativa a la escolástica. No solamente rechaza Altusio la idea bodiniana de establecer un Estado soberano por voluntad humana o política, como un contrato social, sino que también rechaza la idea escolástica de comunidad (*communio*).

Este artículo busca examinar los significados tanto judicial como filosófico de la soberanía de la esfera, en particular la naturaleza de las “esferas” que Altusio llama “consociaciones simbióticas”. La meta de este artículo es discutir la soberanía de la esfera en relación con los principios alternativos ordenadores de soberanía y de subsidiariedad, para llegar a un mejor entendimiento de la “versión rival de Altusio”. No busca proporcionar un análisis histórico en términos de conceptos históricos como Estados ‘antiguos’, ‘medievales’ o ‘modernos’, sino una comparación sistemática entre tres filosofías políticas distintas que, se supone, son válidas para todos los tiempos y lugares. Son presentados como conceptos *eternos*. Se supone que estos conceptos no son definidos por sus trasfondos históricos, sino por tres entendimientos distintos del Estado, guiados por las preguntas centrales de si el Estado es o no parte de la naturaleza y, si lo es, entonces cómo han de ser entendidas ‘naturaleza’ y ‘justicia’. Por ende una comparación entre los tres conceptos abre una discusión acerca de la propia naturaleza de la realidad misma.

2. El concepto de subsidiariedad

La soberanía es un atributo de un Estado supremo sobre todas las comunidades dentro del territorio que controla y de las cuales es constitucionalmente independiente. La soberanía mantiene un poder supremo para emitir órdenes, promulgar leyes y decidir conflictos para todos los individuos, autoridades, comunidades y asociaciones dentro de su territorio, mientras que no recibe órdenes de ninguna de ellas (Laski 1967: 44). Tal es la característica distintiva del Estado soberano. En contraste, la subsidiariedad no es un atributo del Estado, sino de la *naturaleza*: es un principio escolástico (y no estoico o humanista) iusnaturalista. Su premisa fundamental no es el “individuo” o la “naturaleza humana”, sino la comunidad (*communio*), la cual no es opuesta a la “naturaleza”, sino parte de ella: las comunidades, incluyendo la comunidad política (el Estado), son naturales. En la visión subsidiaria, el éxito del Estado soberano implica *dominio* sobre comunidades diversas, porque el Estado soberano, tal como el Imperio Romano, el Estado francés desde el Luis XI en adelante, o el Leviatán de Hobbes, se erige como una “comunidad de individuos” que están emancipados de sus comunidades. El esclavo en el Imperio Romano es quizá el ejemplo más concreto de tal “individuo”: está perfectamente emancipado de su familia, su comunidad, su lenguaje, su tribu, patria, religión y provincia (Patterson 1982: 302-04).

El Estado soberano es incapaz de constituir comunidades. No tiene poder para crear familias, tribus, patrias, clanes, naciones, iglesias, gremios artesanales o inclusive universidades. En la visión subsidiaria, estas comunidades son, al igual que el Estado, parte de la naturaleza (social y política). John Neville Figgis dice que tales comunidades “han surgido todas de los instintos asociativos naturales de la humanidad” (Figgis 193: 47). Las comunidades no son autónomas (autónomas respecto del Estado), sino libres, esto es, autogobernadas. Se desarrollan libremente de acuerdo con su *telos* dado. El Estado en esta concepción, como explica Figgis, debe ser entendido acordemente como la “comunidad política de las comunidades”, la cual, de acuerdo con su propia naturaleza, proporciona un marco bajo el cual los perennes instintos sociales de los hombres se pueden desarrollar (1913: 49-51). Precisamente porque el Estado pertenece a la naturaleza y no es el amo de la naturaleza, no puede ser emancipado de la naturaleza (como el amo de la naturaleza) y, como tal, no puede ser independiente de otras comunidades o ser supremo sobre ellas.

De acuerdo tanto con los antiguos como con los escolásticos, el Estado, entendido como *polis* o comunidad política, no comparte la característica soberanista de independencia constitucional y control territorial. No es la soberanía (*majestas*), sino la *politeia*, la *res publica*, la *potestas (suprema)* o la *civitas* para los antiguos, y la *auctoritas*, *subsidium*, *corpus* o *bonum commune* para los escolásticos, los conceptos que ayudan a explicar el orden de las cosas políticas y de la autoridad política legítima. Para Aristóteles el Estado no es un poder soberano sino una comunidad política perfecta que debe su autoridad a su capacidad de ser una *polis* autosuficiente. Para el Aquinate, el Estado no es un soberano sino un siervo del *bonum commune* que está hecho de todas las virtudes (prudencia, justicia, valor, moderación, fe, esperanza y caridad) que son necesarias para vivir la buena vida del ciudadano cristiano virtuoso. Por lo tanto, la filosofía escolástica está fundamentada en la síntesis de la *civitas terrena* y la *civitas Dei*, la cual resulta en una relación íntima entre política y religión. La premisa fundamental siempre es la existencia de la comunidad.

Jacques Maritain (1950) argumenta que el concepto de soberanía es tan antitético a la subsidiariedad debido a que, en su significado judicial, soberanía implica que las leyes son emitidas por el soberano (quien, para Bodino, es un “Dios sobre la tierra” y para Hobbes un “dios mortal”), quien es responsable solamente ante Dios. Los soberanistas pueden sostener que tales leyes deben ser modeladas sobre las leyes naturales y divinas de Dios; no obstante, el soberano no reconoce una autoridad terrenal más alta. Por ende, en su definición judicial, el soberano, si bien limitado por las leyes naturales divinas, no es responsable ante ninguna autoridad más alta que él mismo, salvo Dios. Y Dios es definido *políticamente* (más que religiosamente) como el supersoberano del cosmos: “la majestad de Dios, quien es señor absoluto de todos los príncipes del mundo” (Bodino 1986: 217). En otras palabras, en su significado judicial, la soberanía evoca la *autonomía* de la organización política y legal del Estado sobre la comunidad religiosa, sobre la autoridad intelectual (*auctoritas*) de la Iglesia y la tradición escolástica de la subsidiariedad.

Maritain sostiene que la naturaleza de la soberanía es *absolutista*, pues la soberanía siempre ejerce el poder supremo de una manera *ilimitada* sobre el cuerpo político que controla: el Estado soberano no está sometido a las leyes de las familias, las comunidades étnicas, los gremios artesanales o la Iglesia. Como resultado, la soberanía siempre se propone “con perseverancia, de acuerdo con el principio de no responsabilidad, escapar a la supervisión y el

control del pueblo” (1950: 356). De ahí el problema *filosófico* de la soberanía: si el Estado es responsable ante el pueblo (y sus comunidades) y está sujeto a la voluntad popular, el Estado ya no es soberano. En *oposición* al concepto de soberanía, Maritain introduce el principio escolástico de subsidiariedad, el cual establece que ningún poder político o religioso es soberano o supremo y que todos los poderes tienen sus propias responsabilidades subsidiarias con los cuerpos de autoridad inferiores, intermediarios. Todos los poderes, incluyendo el poder del pueblo, y todas las autoridades subsidiarias del pueblo, como los padres, los ciudadanos, los maestros, los sacerdotes, los científicos, los legisladores, los administradores y los estadistas, son *dependientes* de los logros compartidos del *bonum commune*, tal y como lo define la ley natural y es preservado por la tradición escolástica.

La subsidiariedad presupone que la persona humana es por naturaleza social, política y religiosa, significando con ello que solamente se puede realizar y florecer a través de la participación en las comunidades y a través del ejercicio activo de su ciudadanía, paternidad, hermandad y amistad. Declara que el fin de todos los poderes y todas las autoridades es asistir o servir a la persona individual en la realización de sus propósitos, ayudar a crear la condición para que realice su naturaleza o su plenitud última (*telos*), en sus comunidades (Carozza 2003: 42-43). La subsidiariedad implica que, de acuerdo con la ley natural, las autoridades inferiores debieran de respetar el orden jerárquico del *bonum commune*, ante el cual también son responsables las personas individuales y los ciudadanos. La ciudadanía misma es definida por su trato prudente, moderado, justo y valiente con la autoridad subsidiaria, a partir del respeto por la ley natural y la verdad (revelada). La subsidiariedad implica que la legislación y la obediencia a la autoridad siempre deben estar basadas directamente sobre la ley natural. Como una jerarquía dentro del orden natural de las cosas, el Estado no es definido por su *majestas*, sino por su *character servicial* al *bonum commune* de la naturaleza. En la visión subsidiaria, entonces, el Estado no es soberano, sino un supersiervo altamente dependiente que asume responsabilidad por los estándares de dignidad de todas las criaturas —quienes solamente se pueden dignificar a través de la realización de su naturaleza (la naturaleza no como es de hecho, sino como es significada en verdad), en sus propias comunidades (Leys 1995). Y por lo tanto la subsidiariedad implica que el concepto rival de soberanía “debe ser desechado” (Maritain 1950: 357).

3. El concepto judicial de soberanía de la esfera de Altusio

En oposición deliberada tanto a Bodino como a los escolásticos, Altusio introdujo el concepto de “consociación simbiótica [*consociatio symbiotica*]”, a la cual sus herederos intelectuales han llamado “esfera” [*kring*] (Groen 1924, 2022; Kuyper 1880, 1978; Dooyeweerd 1935, 1953, 2004). La simbiosis es un concepto biológico que se refiere a la asociación entre dos organismos que viven estrechamente juntos y que dependen uno del otro de varios modos; por ejemplo, la simbiosis entre una planta y el insecto que la fertiliza. Para Altusio, tal asociación es siempre *jerárquica* y *mutualista*. Es jerárquica en el sentido de que todas las autoridades en la naturaleza son dadas y prescritas para el mantenimiento de la simbiosis. Como explica, “Dios también, cuando creó el mundo, como Señor, a cada criatura le dio sus propios príncipes y de su género, incluso a los árboles, fuentes y ríos y demás cosas que hizo. Pues así también las abejas reconocen su rey y le siguen, las grullas tienen un director del orden, y la ballena reconoce a su director y conductor” (Altusio 1990: 198). La simbiosis es mutualista en el sentido de que ambos organismos involucrados son *constitucionalmente dependientes* de su asociación. Por ejemplo, en la asociación simbiótica entre el cocodrilo del Nilo y el chorlito egipcio, el ave se alimenta de parásitos que se alimentan de los cocodrilos y que están dañando al cocodrilo, mientras que el cocodrilo provee una fuente de comida y un refugio seguro para el ave. La simbiosis es el opuesto exacto del parasitismo, el cual ocurre cuando un organismo vive del cuerpo de otro organismo, como es frecuentemente el caso con virus, bacterias y gusanos. Los parásitos, incluyendo el estado parasítico, no solamente dañan a sus huéspedes simbióticos [*symbiotici*], sino que también destruyen la asociación simbiótica.

Para Altusio, el orden significa obediencia a (1) la ley universal de la simbiosis [*lex symbiosi*] que se aplica a todos los organismos, (2) las leyes de las asociaciones específicas [*leges consociationis*] y (3) el ejercicio activo de los derechos simbióticos (*jure symbiotico*). La ley universal de la simbiosis “es la sola voluntad de Dios manifestada en su ley a los hombres, se llama ley, que, en general, es precepto de hacer lo que pertenece al vivir pía, santa, justa y cómodamente” (Altusio 1990: 276). Las leyes específicas de asociación son “las leyes con las que se realiza la comunicación de bienes, oficios, obras y acciones, son las que distribuyen y confieren las comodidades y las obras entre los simbióticos según la necesidad y naturaleza de cada consociación” (Altusio 1990: 276).

sio 1990: 9). El ejercicio activo de los derechos simbióticos es definido como obediencia a la ley de la simbiosis y a las leyes de la asociación: “El derecho simbiótico [*jus symbioticum*] es el que el simbiótico privado está obligado a prestar al privado simbiótico en la consociación privada, que por naturaleza de toda consociación privada es vario y diverso” (1990: 14).

Altusio enfatiza que a través del ejercicio activo de los derechos simbióticos la ley universal de la simbiosis y las leyes específicas de asociación son cumplidas: “La promulgación de este derecho [simbiótico] es aquella con la que aquél se reconoce y recibe públicamente como regla y norma de todas las acciones justas en la simbiosis universal. . . . la ley y este derecho es regla de hacer y no hacer, prescrita a todos y cada uno de los miembros del reino, para la conservación de la vida justa y de la consociación universal” (1990: 127-8). La ley de la simbiosis y el derecho simbiótico están enraizados en la simbiosis entre organismos y alcanza a la persona como simbiótico [*symbioticus*] sólo en tanto que piadosamente sirve a la asociación: “La participación del derecho, con cuya prestación y comunicación de asuntos y de bienes, todo, por lo que una vida piadosa y justa entre los simbióticos provinciales se cultiva y se mantiene” (1990: 75). Servir piadosamente a la asociación simbiótica, en términos de “los deberes que hay que prestar al prójimo” (1990: 280), en tanto que opuestos al parasitismo, define a la sociedad: “si la simbiosis carece de estas cualidades hay que decir que no es tanto sociedad política y humana como una reunión bestial de hombres facinerosos” (1990: 289). Es solamente a través del ejercicio de los derechos simbióticos que se hace posible la sociedad y la política. Como explica Altusio, “pues si uno no necesitara el auxilio del otro [*alterius*], ¿qué sociedad [*societas*], qué reverencia, qué orden [*ordo*], qué razón [*ratio*], qué humanidad [*humanitas*] habría?” (1990: 10).

Altusio argumenta que las asociaciones simbióticas en las sociedades humanas, tales como las familias, las ciudades, los lenguajes, las provincias, los Estados, los negocios, las ciencias, las artes, las naciones y la jurisprudencia son *todos soberanos en sí mismos*. No se relacionan jerárquicamente entre sí como partes subsidiarias a todos (el chorlito no es parte del cocodrilo o viceversa), no se pegan como piezas en un mosaico, y no constituyen una totalidad o una unidad, sino más bien un proceso interminable de organismos diferenciándose: cada asociación simbiótica incluye nuevas asociaciones potenciales. Nuevas esferas de vida se desarrollan espontáneamente continuamente a través de nuevas combinaciones (Kuyper 1880, 1978). A través de sus desarrollos espontáneos o conexiones indisolubles, las esferas revelan su

originalidad única: el cocodrilo y el chorlito no comparten características en común en su asociación simbiótica, sino que son originales en sí mismos, y no obstante se necesitan entre sí para mantener el orden (Dooyeweerd 1996: 116). Las asociaciones simbióticas son mantenidas cuando cada asociación separada, diferenciada, se confina a sus características dadas y llamamiento [*vocatio*] original, cuando obedece sus propias leyes específicas de asociación.

De acuerdo con Altusio, la soberanía se debe atribuir a la forma social (o cuerpo) y sustancia simbiótica de las diversas consociaciones simbióticas que, de acuerdo con él, definen a “la sociedad, la reverencia, el orden, la razón y la humanidad”. A diferencia de los soberanistas y los escolásticos, Altusio sostiene que el orden no consiste de particulares, individuos, ciudadanos, gobernantes o gobernados, y comunidades, sino de diferentes asociaciones simbióticas que existen a través de las actividades piadosas de los simbióticos (el ejercicio de los derechos simbióticos), y que se diferencian orgánicamente de manera continua (y por lo tanto no puede ser demarcados, definidos o categorizados). La soberanía, acordemente, no es una característica del Estado y no significa poder supremo o independencia constitucional, sino que se refiere a la soberanía de todas las consociaciones simbióticas interdependientes que están floreciendo y que son lo suficientemente fuertes para ejercer su propia soberanía (Kossman 1987: 77-78).

4. La “nueva ciencia política” de Altusio

Altusio argumenta que su *Política* constituye una “nueva ciencia política” porque su temática científica política ya no es la subsidiariedad, el *bonum commune*, la soberanía, la ciudadanía, la república, el poder, la libertad o el arte de gobernar, sino la identificación de la soberanía de la esfera. Altusio le asigna un nuevo papel a la política, que es el de mantener la soberanía de las asociaciones simbióticas, de tal manera que la simbiosis no pueda ser destruida por la voluntad humana política. El establecimiento de la soberanía a través de la violación de los derechos simbióticos, esto es a expensas de una o de una amplia variedad de asociaciones simbióticas, es ilegítimo o injusto: “La política es el arte de unir a los hombres entre sí para establecer vida social [*consociatio*] común, cultivarla y conservarla. Por ello se la llama $\sigma\upsilon\mu\beta\iota\omega\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ [simbiótica]” (1990: 5).

Altusio entiende la naturaleza de la vida política como “participación del derecho [*juris communio*], . . . por el que una vida piadosa y justa entre los sim-

bióticos provinciales se cultiva y se mantiene” (1990: 75). La entera colección de todas las asociaciones simbióticas, esto es la “asociación simbiótica universal [*symbiotica universalis*]”, o “reino [*regna*]”, es lo que entiende Altusio por “el pueblo [*populus*]”. El pueblo no es una “comunidad de individuos” o una “comunidad de comunidades”, sino una interdependencia simbiótica de humanos. Debido a su interdependencia orgánica los humanos son capaces de constituirse como un pueblo, a través del establecimiento y mantenimiento de familias, iglesias, escuelas, y así consecutivamente. Como explica Altusio, es un “pueblo unido en un solo cuerpo, por el consentimiento de muchas consociaciones simbióticas y cuerpos especiales o cuerpos varios consociados, y recogidos bajo un solo derecho [*uno jure collectus*]. Pues “familias, ciudades y provincias existieron por su propia naturaleza antes que los reinos, pues éstos surgieron de aquéllas” (Altusio 1990: 114). Cuando los humanos no hace uso activo de sus derechos simbióticos biológicamente dados, dejan de constituirse como un pueblo y permanecen siendo una masa caótica o una turba: “Los hombres reunidos sin derecho simbiótico, son turba, reunión, muchedumbre, congregación, pueblo, gente” [*Homines congregata sine jure symbiotico, sunt turba, coetus, multitudo, congregatio, populus, gens*]” (Altusio 1990: 41).

En contraste con Bodino, Altusio sostiene que el propósito *dado* de las leyes específicas de asociación que gobiernan las sociedades humanas y la ley universal de la simbiosis que gobierna el cosmos es ejercer derechos simbióticos dentro de un orden legal. Altusio critica a los soberanistas porque ellos ignoran el orden nómico y buscan crear su propio orden (legal) a través del cual son capaces de *dominar* la violencia. Cuando dentro del orden legal la ley de la simbiosis y las leyes de la asociación no son reconocidas, no puede ser un orden legítimo pero es, en efecto causa legal que, dice Altusio, está destinado a conducir a la violencia: “Suprimidas las leyes, la sociedad humana que llamamos simbiótica, se transforma en vida de bestias” (1990: 277).

La soberanía de la esfera no es una soberanía que sea *establecida* por la voluntad humana. Más bien es inherente a la naturaleza orgánica de todas las especies (incluyendo los árboles, los ríos, las plantas, los insectos, los cocodrilos y los chorlitos) y es *mantenida* por obediencia a las leyes específicas de la asociación. No es un gobernante el que sostiene la soberanía, sino todas y cada una de las asociaciones simbióticas que son soberanas. Por ende, la soberanía no es establecida a través del contrato social, sino mantenida a través de las virtudes simbióticas de la *piEDAD* y la *justicia*. Altusio define la piedad como “el recto sentir de Dios y el culto sincero del mismo. El recto sentir de

Dios hay que buscarlo en los artículos de la fe y en la sagrada escritura” [*pia vita requirit rectum de Deo sensum & cultum ejusdem sincerum*] (1990: 75). Justicia significa que se le da a cada quien lo que le corresponde: “el simbiótico está obligado a prestar. Esto es, los oficios de amor con los que uno da lo suyo a otro, y no hace al simbiótico lo que no quisiera para sí, sino que le ama como a sí mismo, le da bienes y se abstiene del mal” (1990: 76).

Con los soberanistas, Altusio argumenta que es deber del magistrado exiliar al impío. A diferencia de los soberanistas, sin embargo, no sostiene esta posición debido a que cree que la piedad es necesaria para honrar la promesa original del gobernador de obedecer a su soberano. Por el contrario, enfatiza que la impiedad, al igual que la injusticia, destruye la asociación simbiótica y la soberanía que está ubicada en ella, conduciendo al caos o la violencia brutales como se ejemplifica con el horror de la masacre del Día de San Bartolomé. Es en protección de la simbiosis que argumenta Altusio que a la impiedad “debe el magistrado amenazar con el exilio, cárcel o espada, para que no puedan tener ningún trato o unión con los fieles [*fidelibus*] o pegar a otros su sarna e infccionarlos, o sea, destruirlos y seducirlos. Para que otros se abstengan de la unión con éstos el magistrado debe dar interdictos públicos” (1990: 404-5). Cuando el magistrado mismo emite “mandatos impíos”, los simbióticos no deben obedecer pues “hay que obedecer más a Dios que a los hombres” (1990: 263).

5. La soberanía de la esfera en comparación con la subsidiariedad

El concepto de soberanía de la esfera es antitético al concepto escolástico de subsidiariedad debido a su radicalmente diferente metafísica. El concepto de subsidiariedad no se deriva de la estructura de individualidad de las esferas, sino de la concepción aristotélica de la naturaleza social y política del hombre y de los propósitos naturales (*telos*) de las diferentes comunidades. La subsidiariedad no puede reconocer la existencia de esferas y no puede reconocer su soberanía. Concibe todos los aspectos de la realidad humana en términos de las relaciones de parte a todo, en las que todas las partes —familias, escuelas, vecindarios— están subordinadas a los todos políticos y religiosos del Estado y la Iglesia. La Iglesia funciona como la comunidad total (*communio*) de toda la vida cristiana, y el Estado es la comunidad total de toda la vida política. De acuerdo con la metafísica escolástica, el Estado y la Iglesia representan, como dos comunidades autosuficientes pero estrechamente interrelacionadas, el todo político y religioso, mientras que la familia, la villa y el vecindario no

son autosuficientes y por lo tanto constituyen partes subsidiarias dentro de los todos de lo temporal y lo eterno (Rommen 1969; Beer 1986; Keys 2001).

Altusio rechaza la metafísica aristotélica de la relación de parte a todo entre comunidades parciales y autosuficientes. Sostiene que Estado e Iglesia no incluyen otras esferas, tales como las familias, las corporaciones, los gremios o las universidades, como las comunidades política y religiosa perfectas que juntas, en su relación, abarcan todo en el *bonum commune*. Rechaza la idea de comunidad (*communio*) porque no quiere atar su propio destino a vínculos rotos de solidaridad, tradiciones compartidas fuera de moda, símbolos y ceremonias, o a la “razón natural” guardada por la *auctoritas* y un *corpus* católico de textos autoritativos que, de acuerdo con él, no ha sido desarrollado de una manera simbiótica. Las comunidades son más bien obstáculos para el florecimiento de las esferas, porque cada comunidad incluye a un miembro y excluye a otro, y fuerza a cada miembro a observar sus propias tradiciones, autoridad, normas sociales y costumbres, sin tomar en cuenta las necesidades de la simbiosis. Esto vale tanto para el Estado como para la Iglesia, para la ley del Estado y la ley religiosa. Los simbióticos no se hallan bajo el juramento de obedecer aquellas leyes que se proponen mantener la comunidad, sino que son llamados a obedecer las leyes específicas de consociación que hacen posible la consociación simbiótica, como los insectos hacen posible la vida de las plantas y viceversa.

Contrariamente a la relación de subsidiariedad, las asociaciones simbióticas (como la que hay entre insectos y plantas) no son jerárquicas sino horizontales. Aunque el cocodrilo tiene la fuerza para matar al chorlito, no se halla por encima del ave y el ave no se halla por encima del cocodrilo, pues no pueden florecer el uno sin el otro. De modo semejante, la relación entre simbióticos humanos no está estructurada jerárquicamente, como entre un gobernante y un gobernado o entre un sacerdote y una persona laica. La obediencia piadosa no es una obediencia de un niño a una autoridad paternal, de un estudiante a una autoridad pedagógica, de una persona laica a la autoridad religiosa, o del gobernado a la autoridad política, sino que es obediencia tanto del subordinado como de la autoridad a las leyes específicas de cada asociación simbiótica específica. Dentro de las consociaciones simbióticas, la autoridad se ejerce solamente para mantener las leyes específicas de la consociación en aras de la piedad y la justicia —no en aras de mantener las comunidades de plantas, insectos o humanos.

Para Altusio, el Estado y la Iglesia son entidades carentes de significado como dos comunidades. Para él, no son comunidades, integradas a través de vínculos de ciudadanía y membresía religiosa, sino que son dos esferas soberanas, cada una de las cuales tiene responsabilidades distintas de acuerdo con su propio llamamiento específico. El Estado es llamado a administrar justicia, mientras que la iglesia es llamada a cultivar la piedad. Como dos soberanías distintas, el Estado y la Iglesia son acordemente distinguidos y no obstante no son independientes: la administración no puede promulgar legítimamente leyes impías o emitir órdenes impías o permitir la impiedad. (Altusio [1990: 403] condena “el ateísmo, el epicureísmo, el libertinaje, esto es, la impiedad y profanidad manifiesta” en el reino. El Estado esta llamado a administrar la justicia en conformidad con la ley universal de la simbiosis. No emite aquellos derechos o legisla esta ley él mismo, sino que los administra con el propósito de fortalecer y desarrollar la soberanía de las esferas. El Estado de Altusio es uno en el que los derechos simbióticos están garantizados en contra de la violencia y la impiedad, lo cual implica que el Estado tiene un llamamiento administrativo pero no creativo.

La administración de la justicia por el Estado, la cual consiste en dar “lo suyo a otro” (Altusio 1990: 76), no existe para proporcionar plenitud a los animales políticos llamados ciudadanos, y por lo tanto el Estado no tiene la responsabilidad de proveer asistencia subsidiaria a los ciudadanos en la realización de su naturaleza política. De modo similar, el cultivo de la piedad no incluye la responsabilidad de la Iglesia de asistir a las personas a realizarse a través de la participación de cada miembro en la gracia de Cristo. Altusio no cree que los seres humanos puedan realizarse a través de la ciudadanía, a través del ejercicio de las virtudes cívicas, porque no cree que los humanos tengan una naturaleza política: como los cocodrilos y los chorlitos tienen una naturaleza simbiótica. Tampoco cree que los seres humanos puedan volverse piadosos y justos a través de la membresía o participación religiosa en las tradiciones religiosas, las tradiciones intelectuales y la subordinación a las jerarquías religiosas. Como los humanos *solamente* pueden encontrar plenitud en el mantenimiento de las asociaciones simbióticas, la responsabilidad del Estado no es educar a los ciudadanos para que se vuelvan heroicos, patrióticos o viriles, sino administrar los derechos simbióticos de tal manera que los simbióticos puedan permanecer piadosamente dedicados al florecimiento de las esferas. La responsabilidad de la Iglesia no es cultivar a los cristianos en

sus intentos de volverse fieles y caritativos, sino cultivar la piedad de tal modo que los simbióticos pueden ejercitar sus derechos simbióticos.

Altusio niega que haya algo así como una esfera *política*; la política permea toda las esferas y consiste en mantener la ley universal de la simbiosis: es el “arte de unir a los hombres entre sí para establecer vida social común, cultivarla y conservarla”. La escolástica ve a la comunidad política como un intento cívico de vivir juntos, comunalmente, en justicia a pesar de costumbres, mores, hábitos, valores, intereses, lenguajes y patrias en competencia; no sólo para la ventaja mutua de los ciudadanos, sino para el mantenimiento del vínculo político o el apego cívico al Estado (Rommen 1969). Por lo tanto, la escolástica considera al patriotismo una virtud que transforma el instinto brutal de la autopreservación en la devoción piadosa al *bonum commune*; el patriotismo preserva el vínculo político (MacIntyre 1995). Altusio, por otro lado, ofrece una visión de la vida simbiótica sin los vínculos políticos de los ciudadanos y sin la necesidad de la resolución de conflictos entre ciudadanos o entre gobernante y gobernado. Para Altusio, la piedad no es una devoción patriótica piadosa al *bonum commune* y no sirve para mantener vínculos políticos y religiosos artificiales hechos por el hombre: la piedad mantiene asociaciones simbióticas orgánicas. De acuerdo con la escolástica, las actividades políticas resultan de la ausencia de leyes compartidas, lo cual fuerza a los ciudadanos a establecer un vínculo político. Las leyes específicas de las asociaciones simbióticas no son el resultado de ninguna actividad política, sino que están dados a todas las criaturas, incluyendo las plantas, los insectos y los humanos. Por ende, es imposible un conflicto entre las leyes de la asociación simbiótica.

6. La soberanía de la esfera en comparación con la soberanía

Los soberanistas de la esfera no sólo niegan el bien común escolástico de los seres humanos que disciernen el bien más alto, sino que también rechaza la noción de voluntad soberana. Cualquier Estado que legitime la ejecución de una voluntad soberana es una manifestación transitoria de poder (supremo). Una vez que el Estado (administrativo) es definido como el ejecutor de la voluntad soberana, ya no puede ser contenido por las leyes, los derechos establecidos o las libertades históricas, sino que opera con omnipotencia revolucionaria como los representantes coronados de la soberanía (Groen 1924: 183). Si las esferas, o de hecho el cosmos entero, le parecen injuriosos al poder soberano, puede incitar al soberano (incluyendo los parlamentos) a abolir

derechos conferidos y a destruir aquellas esferas que son percibidas públicamente como obstáculos para alcanzar propósitos políticos “más altos” que la piedad y la justicia. Los soberanistas de la esfera, por lo tanto, declaran que el fin de la vida política es “la gloria de Dios y salud del prójimo” (1990: 133).

Altusio argumenta que el Estado, como una esfera, es llamado a ejercer su propio derecho secular específico de soberanía [*jus majestatis seculare*]. El Estado está llamado a indicar y prescribir “ todo lo necesario para eliminar cualquier inconveniente, peligro y mal que puedan perjudicar, y para eliminar todas las dificultades, impedimentos y obstáculos de la universal consociación” (1990: 165). El Estado necesita sus propios derechos simbióticos a través de su *jus majestatis*, lo cual significa que mantiene, por derecho simbiótico, el poder supremo sobre sus ciudades y provincias: el derecho de soberanía [*jus majestatis*] “es, de mayor estado o potestad [*majoris status, seu potestatis*], respecto de aquel derecho que se atribuye a la ciudad o a la provincia” (1990: 120). Altusio argumenta que el derecho del Estado a la soberanía “compete no a cada miembro, sino a todos en conjunto [*non singulis, sed conjunctim universes membris*] y a todo el cuerpo consociado del reino” (1990: 122).

De acuerdo con Altusio, el ejercicio del poder soberano, a través de los “administradores universales o ... los particulares gobernadores de las provincias, ... los vicarios y administradores delegados, ... los procuradores y ministros de los mismos” (1990: 125), sólo puede ser legitimado cuando una esfera específica (diferenciándose y desarrollándose) resulta ser demasiado débil para establecer su propia soberanía, de manera que debe de ser nutrida. Entonces el Estado debiera usar su poder supremo, como un ejercicio de su propia *jus majestatis seculare*, para proveer asistencia hasta que la soberanía específica de la esfera esté firmemente establecida. El ejercicio de su propio derecho simbiótico puede adoptar la forma de asistencia financiera para fortalecer la soberanía de la esfera y ayudar a desarrollar sus formas sociales; no obstante la cuestión de cómo se gastan los fondos públicos ofrecidos es en última instancia una cuestión de piedad dentro de la asociación simbiótica específica. Al gastar los fondos públicos durante los procesos simbióticos, los simbióticos no son responsables ante el Estado, sino solamente ante sí mismos, como simbióticos: no son las reglas del Estado, sino las leyes específicas de la consociación las que deben ser obedecidas piadosamente para la administración de la justicia. Todos los problemas políticos y sociales dentro del orden simbiótico de la realidad son en última instancia problemas de impie-

dad e injusticia. Pues es solamente esto lo que puede debilitar la asociación simbiótica y violar la ley universal de la simbiosis.

Por ejemplo, los soberanistas de la esfera sostienen que el problema social de la pobreza es el resultado del parasitismo, el cual procede de la impiedad. La piedad ordena que los simbióticos asuman la responsabilidad del bienestar de sus socios simbióticos; la impiedad resulta en comportamiento parasítico porque el parásito no se interesa en lo absoluto en la consociación simbiótica. Por lo tanto, el control de la pobreza no es una responsabilidad del Estado, el cual está llamado administrar la justicia como un derecho simbiótico (y por ende a proteger a los simbióticos en contra de los parásitos), sino que es la responsabilidad de la Iglesia, la cual está llamada a cultivar la piedad (y destruir el parasitismo). De modo similar, el Estado no es responsable de proveer la educación. Dentro de la esfera educativa se pueden desarrollar diferentes formas de educación y éstas pueden ser públicas y privadas; no obstante, la consociación simbiótica entre profesor y estudiante no puede ser mantenida por el Estado: es preservada por la obediencia piadosa a las leyes específicas de la asociación pedagógica. El problema de la violencia, por otro lado, es una responsabilidad del Estado. Debido a que toda violencia es ilegal, esto es, es una violación de los derechos simbióticos que el Estado ha sido llamado administrar, es responsabilidad del Estado castigar la ilegalidad. La violencia siempre es parasítica sobre las asociaciones simbióticas.

Altusio argumenta que *dentro* de la esfera del Estado se pueden distinguir distintos niveles administrativos tales como las ciudades, los municipios y las provincias. Éstos niveles administrativos fueron alguna vez esfera soberanas en sí mismas durante el *ancien régime*, pero, cuando la justicia tuvo que ser administrada en una escala más grande, habían perdido su soberanía y se habían evaporado como asociaciones administrativas durante el desarrollo histórico del Estado democrático (Kossman 1987: 106) El derrumbe del *ancien régime* significa que las relaciones administrativas se han diferenciado históricamente a partir de las tareas y responsabilidades de las ciudades, los municipios y las provincias, pues los oficios ya no estuvieron distribuidos de acuerdo con los privilegios aristocráticos. Cuando se ha de administrar la justicia en una escala más grande (nacional o internacional), el Estado debe, por un lado, obedecer sus propias leyes específicas de consociación dentro de sí mismo consociación simbiótica entre provincias, municipios, y ciudades), y, por otro lado, ajustarse constantemente a las leyes de otras esferas. Esto es lo que Altusio entiende por prudencia.

La relación simbiótica entre la administración de justicia y las esferas soberanas involucra solamente aquellos asuntos que tienen que ver con la competencia legal *exclusiva* y *típica* de la esfera administrativa (su poder de la espada), y no invade la jurisdicción de las otras esferas. El alcance de la administración del Estado está por lo tanto limitado a la jurisdicción *entre* las esferas (el castigo de la violación de la ley pública) y no penetra dentro de las esferas: no es la administración de la justicia sino la soberanía de la esfera la que (temporalmente) fija el área de jurisdicción (Dooyeweerd 1996: 140). En otras palabras, no es el territorio nacional, internacional o imperial el que limita el alcance de las leyes del soberano: la consociación simbiótica universal de todas las esferas limita el alcance de la jurisdicción y ejecución del Estado. Así, el soberano no puede reclamar legítimamente a las personas que ejecuten su propia voluntad. No puede reclamar sus vidas, derechos, conciencia, piedad o religión para los propósitos del Estado (tales como en la guerra o en proyectos de industrialización), porque no puede extender legítimamente sus propias leyes fuera de su propia esfera (Kuyper 1880: 12).

Los soberanistas mantienen que el área de jurisdicción del Estado está limitada por las fronteras de algún territorio. El concepto de soberanía implica que el territorio mismo (al igual que la nación o el imperio) es el origen y el producto del Estado soberano, en el sentido de que la soberanía es establecida a través de la nación (o el imperio), mientras que la construcción de la nación (o del imperio), a través de la política pública, es una actividad del soberano para fortalecer su propio poder supremo. Cuando los soberanistas intentan abarcar el territorio del soberano, sus costumbres, lenguaje, arte, jurisprudencia y mercados, típicamente avizoran a la nación (por ejemplo, los romanos o los latinos) como siendo el origen de la soberanía. Los soberanistas de la esfera, en contraste, no reconocen que el Estado se haya originado en la nación o las naciones, o en los representantes de la nación o imperio, sino en las esferas previamente soberanas de las ciudades, los municipios y las provincias. Mantienen que la nación es en sí misma una asociación simbiótica que no puede ser construida o desarrollada por un poder soberano sin pervertir o corromper a la nación —haciendo a la nación parasítica. En su significado cósmico (político), la nación es soberana en sí misma. Desarrolla su propio lenguaje, memoria colectiva (historia nacional) y costumbres de acuerdo con sus propias leyes específicas de consociación nacional, las cuales son violadas por la interferencia.

De acuerdo con los soberanistas de la esfera, la esfera de la nación *no* está determinada por su *identidad nacional*, la cual es subjetiva y moldeable a través de los usos creativos del poder. La identidad de la nación se construye a través de los diseños creativos del soberano pero la nación, como esfera, como se revela en la historia a través de un lenguaje compartido, una memoria y costumbres colectivas, no es el producto del soberano. El concepto de soberanía de la esfera enseña que ninguna nación puede determinar su propia forma de Estado, pues ello violaría la soberanía de las asociaciones (históricamente) diferenciadas del Estado (municipios, provincias, etcétera), lo cual es ilegal. La ilegalidad siempre está entremezclada con la impiedad porque siempre avizora el diseño deliberado de una forma de Estado que está de acuerdo con la voluntad del soberano. Desde la perspectiva de la soberanía de la esfera, el terrorismo debe ser entendido como una fuerza de incredulidad revolucionaria, ilegal, como un intento de tomar el control del Estado soberano, dictar sus propias leyes a través del uso creativo del poder, no a través de la piedad y la justicia de la consociación simbiótica.

7. Conclusión

Al distinguir soberanía, subsidiariedad y soberanía de la esfera como tres versiones rivales de investigación política, se sigue que el concepto de consociación simbiótica no puede ser reconciliado ni con el concepto de soberanía ni con el de subsidiariedad. El Estado de Altusio no es un Estado soberano (y tampoco un Estado federal), sino una consociación simbiótica que es llamada a administrar justicia. Su preocupación no es federalista, sino la obediencia piadosa del Estado a sus propias leyes específicas de consociación estatal, así como garantizar que las leyes específicas de la consociación simbiótica sean mantenidas. Su teoría del Estado no es la de la subsidiariedad porque rechaza la idea de comunidad y la correspondiente metafísica aristotélica o escolástica de la parte y el todo. Su Estado no es una comunidad política de ciudadanos, sino una esfera administrativa de provincias, ciudades y municipios. En la versión de investigación política rival de Altusio, el Estado no tiene la responsabilidad de proveer asistencia subsidiaria a las autoridades inferiores (como las familias las universidades y los gremios artesanales) para hacer que florezcan los ciudadanos o guardar el bien común (*bonum commune*); la única responsabilidad del Estado es administrar justicia manteniendo la ley y el orden en la consociación simbiótica universal de todas las esferas en una lucha contra el parasitismo.

La versión rival de Altusio ofrece una visión alternativa de lo que realmente es “un pueblo soberano”. A través de la distinción entre tres versiones rivales, tres definiciones de “el pueblo” pueden ser comparadas entre sí. Los soberanistas definen el pueblo como una “comunidad de individuos” pletóricos de razón autónoma y que poseen derechos individuales. La subsidiariedad define al pueblo como una “comunidad de comunidades” —los miembros de la comunidad política son los ciudadanos que realizan su animalidad política. Altusio, por otro lado, define el pueblo como la consociación simbiótica universal de todas las esferas. En su versión rival, el pueblo es soberano porque sólo él mantiene la vida simbiótica, a través de sus servicios piadosos a los demás. Los humanos dejan de ser un pueblo cuando destruyen la vida simbiótica, la cual es tan frágil como la naturaleza. De manera similar, las asociaciones simbióticas son destruidas cuando un pueblo soberano decide, por su propia voluntad política, distribuir bienes sociales tales como membresía, dinero, cuidado de la salud u ocio entre sus propios miembros para sus propios propósitos. En el hecho de las comunidades distributivas las asociaciones simbióticas permanecen soberanas en sí mismas. En la versión rival de Altusio, esas soberanías son reveladas a través del razonamiento simbiótico —una especie de razonamiento que es dictado por la lógica de que los insectos, y las plantas, el cocodrilo y el chorlito egipcio no pueden prescindir de los servicios de uno hacia el otro.

Referencias

- Altusio, J. (1990), *La política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- (1995), *Politica*, Liberty Fund, Indianápolis.
- Beer, S. H. (1986), “The Rule of the Wise and the Holy: Hierarchy in the Thomistic System”, *Political Theory*, vol. 14, no. 3, pp. 391-422.
- Bellah, R. N., R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, y S. M. Tipton (1992), *The Good Society*, Vintage Books, Nueva York.
- Benoist, A. de (2000a), “The First Federalist: Johannes Althusius”, *Telos*, vol. 118, pp. 25-59.
- (2000b), “What is Sovereignty?” *Telos*, vol. 116, pp. 99-118.
- Bodino, J. (1986), *Les Six Livres de la Republique*, Fayard, París.
- Carozza, P. G. (2003), “Subsidiarity as a Structural Principle of International Human Rights Law”, *The American Journal of International Law*, vol. 97, no. 1, pp. 38-79.
- Deschouwer, K. y M. Hooghe (2005), *Politiek: Een inleiding in de Politieke Wetenschappen*, Boom, Ámsterdam.
- Dooyeweerd, H. (1935), *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, H. J. Paris. Ámsterdam.

- (1950), *De Strijd om het Souvereiniteitsbegrip in de Modernne Rechts- en Staatsleer*, H. J. Paris, Ámsterdam.
- (1953), *A New Critique of Theoretical Thought*, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, Filadelfia.
- (1996), *Essays in Legal, Social, and Political Philosophy*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, NY.
- (2004), *The Complete Works of Herman Dooyeweerd*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, NY.
- Endo, K. (2001), *Subsidiarity and Its Enemies: To What Extent Is Sovereignty Contexted in the Mixed Commonwealth of Europe?*, Working Papers R. S. C. no. 2001/24, Florencia.
- Eijsbouts, W. T. (1991), “Subsidiariteit en Soevereiniteit”, *Theoretische Geschiedenis*, vol. 18, pp. 479-492.
- Figgis, J. N. (1913), *Churches in the Modern State*, Longmans, Londres.
- Friedrich, C. J. (1932), “Introduction” to *Política Methodice Digesta of Johannes Althusius (Althaus)*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Føllesdal, A. (1998), “Subsidiarity”, *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, pp. 190-218.
- Groen van Prinsterer, G. (1924), *Ongeloof en Revolutie*, Kemink en Zoon, Utrecht.
- (1973), *Unbelief and Revolution*, The Groen van Prinsterer Fund, Amsterdam.
- (2022), *Incredulidad y revolución*, Cántaro Publications, Jordan Station, Ontario.
- Keane, J. (2003), *Global Civil Society?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Keys, M. M. (2001), “Aquinas’s Two Pedagogies: A Reconsideration of the Relation Between Law and Virtue”, *American Journal of Political Science*, vol. 45, no. 3, pp. 519-531.
- Kossmann, E. H. (1987), *Politieke Theorie en Geschiedenis*, Bert Bakker, Ámsterdam.
- Kuyper, A. (1880), *Sovereiniteit in Eigen Kring*, Vrije Universiteit, Ámsterdam.
- (1916), *Antirevolutionaire Staatskunde*, J. H. Kok, Kampen.
- (1978), *Lectures on Calvinism*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Lasd, H. J. (1967), *A Grammar of Politics*, George Allen & Unwin, Londres.
- Leys, A. (1995), *Ecclesiological Impacts of the Principle of Subsidiarity*, Kok, Kampen.
- MacIntyre, A. (1995), “Is Patriotism a Virtue?”, en R. Beiner (comp.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany.
- Maritain, J. (1950), “The Concept of Sovereignty”, *The American Political Science Review*, vol. 44, no. 2, pp. 343-357.
- Patierson, O. (1982), *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rommen, H. A. (1969), *The State in Catholic Thought: A Treatise in Political Philosophy*, Greenwood Press, Nueva York.
- Vyver, J. D. van der (1996). “Introduction”, en J. D. van der Vyver y J. Witte (comps.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, Martinus Nijhoff, La Haya.

Woldring, H. B. S. (1998), "The Constitutional State in the Political Philosophy of Johannes Althusius", *European Journal of Law and Economics*, vol. 5, pp. 123-132.