

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XII • Número 26 • Septiembre-Diciembre 2021

❖ EDITORIAL

Juan Carlos Moreno Romo

Jean-Luc Nancy (1940-2021) • In Memoriam

❖ ESTUDIOS

Diego Enrique Vega Castro

The Radicality of Ancient Contemplation in Epicureanism and Philo of Alexandria. A Religious and a Non-Religious Perspective.

María de los Ángeles Cantero

Verdad y significado en La vida del espíritu, de H. Arendt

Diego Honorato • Gabriela Caviedes • Joaquín García-Huidobro

El cuerpo desnudo como arma política. Un análisis desde el pensamiento de Merleau-Ponty (y Michel Henry)

Paula Klein Jara

La huella de la filosofía cínica en México

Antonio Gómez Villar

Ch. Mouffe: discontinuidades y fisuras teóricas tras el «populismo de izquierda»

Raysa Geaquinto Rocha • Paulo Gonçalves Pinheiro

Phronetic Workplace: A Step Forward into a Practically Wise Company

❖ HÁPAX LEGÓMENA

José Miguel Ángeles de León

*Las Olímpicas, de René Descartes:
Su posible trasfondo ignaciano y jesuítico*

René Descartes

Olímpicas

❖ RESEÑAS



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Open Insight

VOLUMEN XII • NÚMERO 26 • SEPTIEMBRE • DICIEMBRE 2021

Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2021.

Open Insight, vol. XII, n. 26, septiembre-diciembre de 2021, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. Página de Internet: www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: 04-2016-120919313600-102. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor responsable: Ramón Díaz Olguín. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 15 de septiembre de 2021. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación.

La revista de filosofía *Open Insight* es una publicación de acceso abierto que se adhiere a la Declaración Conjunta LATINDEX–REDALYC–CLACSO–IBICT y todo su contenido está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales.



Open Insight no cobra aportaciones a sus autores para publicarlos y es producida gracias al financiamiento que recibe del Centro de Investigación Social Avanzada y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Suscripciones y donativos a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.com.mx> o del correo-e: info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

La revista de filosofía *Open Insight* está incluida en el Sistema de Clasificación de Revistas Científicas y Tecnológicas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y todo su contenido es registrado y recogido sistemáticamente por las bases de datos, redes y sistemas de información científica siguientes: Académica (<http://www.academica.mx>), Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>), Latindex (<http://www.latindex.org>), Redalyc (<http://www.redalyc.org>), Redib (<https://www.redib.org>), SciELO Citation Index (<http://www.scielo.org.mx>), Scimago Journal & Country Rank (<https://www.scimagojr.com>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López
Consejo de Gobierno

Fidencio Aguilar Viquez
Director Académico

Jimena Hernández López
Directora Ejecutiva

José Miguel Ángeles de León
Coordinador de la División de Filosofía

Areli Gómez González
Directora Administrativa

Revista de Filosofía Open Insight

Ramón Díaz Olguín
Director / Editor responsable

José Miguel Ángeles de León
Editor Asociado

David Carranza Navarrete
Editor Asociado

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Sagrario Chávez Arreola
Secretaria de Redacción

Juan Antonio García Trejo
Diseño y formación

DGTIC, UNAM
Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro, *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, México
Marilú Martínez Fisher, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Pablo Castellanos López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Rodrigo Guerra López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Stefano Santasilia, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, México
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional*, Colombia

Consejo Editorial

Alejandro Vigo, *Universidad de Los Andes*, Chile
Angela Ales Bello, *Pontificia Università Lateranense*, Italia
Anibal Fornari, *Universidad Católica de Santa Fe*, Argentina
Antonio Calcagno, *The University of Western Ontario*, Canadá
Diana E. Ibarra Soto, *Instituto Nacional de las Mujeres*, México
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
Jorge Navarro, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Juan Carlos Mansur, *Instituto Tecnológico Autónomo de México*, México
Juan Manuel Burgos, *Universidad CEU – San Pablo*, España
Miguel García-Baró, *Universidad Pontificia de Comillas*, España
Ricardo Gibu, *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, México
Rogelio Rovira, *Universidad Complutense de Madrid*, España
Valeria López, *Centro de Investigación y Docencia Económicas*, México

■ Contenido

EDITORIAL	3
<i>Jean-Luc Nancy (1940-2021) • In Memoriam</i> Juan Carlos Moreno Romo	
ESTUDIOS	
Diego Enrique Vega Castro	9
<i>The Radicality of Ancient Contemplation in Epicureanism and Philo of Alexandria. A Religious and a Non-religious Perspective.</i> <i>La radicalidad de la contemplación Antigua en el epicureísmo y en Filón de Alejandría. Una perspectiva religiosa y una no-religiosa</i>	
María de los Ángeles Cantero	43
<i>Verdad y significado en La vida del espíritu, de H. Arendt</i> <i>Truth and Meaning in The Life of the Mind, of H. Arendt</i>	
Diego Honorato • Gabriela Caviedes • Joaquín García-Huidobro	65
<i>El cuerpo desnudo como arma política. Un análisis desde el pensamiento de Merleau-Ponty (y Michel Henry)</i> <i>The Naked Body as a Political Weapon. An Analysis from the Thought of Merleau-Ponty (and Michel Henry)</i>	
Paula Klein Jara	87
<i>La huella de la filosofía cínica en México</i> <i>The Trace of Cynical Philosophy in Mexico</i>	
Antonio Gómez Villar	111
<i>Ch. Mouffe: discontinuidades y fisuras teóricas tras el «populismo de izquierda»</i> <i>Ch. Mouffe: Discontinuities and Theoretical Fissures behind «Left Populism»</i>	
Raysa Geaquinto Rocha • Paulo Gonçalves Pinheiro	131
<i>Phronetic Workplace: A Step Forward into a Practically Wise Company</i> <i>Ambiente de trabajo fronético: Un paso adelante para ser una empresa sabia en la práctica</i>	

HÁPAX LEGÓMENA

José Miguel Ángeles de León 169
Las Olímpicas, de René Descartes:
Su posible trasfondo ignaciano y jesuítico

René Descartes 199
Olímpicas

RESEÑAS

Reseña de *Descubrir el nombre. Subjetividad, Identidad, Socialidad,*
de Ana Marta González
por Claudio Calabrese 217

Jean-Luc Nancy
(1940-2021)



In memoriam

El pasado martes 24 de agosto de este tan tremendo año de gracia 2021, me topé en el Internet, a primera hora de la mañana, en una de sus más famosas —harto pegajosas, ciertamente, si bien a veces relativamente útiles— «redes sociales», con lo que en un primer momento no quise interpretar sino como un rumor desagradable: había quien le deseaba a Nancy el eterno descanso; por supuesto, sin decir de dónde sacaba que se lo tuviese que desear, así, tan de repente —y sobre todo tan de madrugada, como diría el poeta. Como suele suceder en esos medios, en los minutos y en las horas subsecuentes, ese mismo gesto se fue replicando precisamente en la forma en la que se propaga un verdadero rumor.

Por mi parte, amén del escepticismo que, en defensa propia, suelo practicar frente a los «medios» en general pero, sobre todo, en las redes sociales, no es que en este caso no sólo no lo creyera, o que me reservara el beneficio de la cada vez más imprescindible duda, sino que en verdad no lo quería creer.

No era ésta, después de todo, la primera vez que se anunciaba la muerte, o la inminente muerte, de Jean-Luc Nancy. Ya a finales del siglo pasado, en 1997, todo mundo lo daba por muerto pues —decían— esa era la evolución normal de un injerto de corazón. Los inmunodepresores que le administraban para que su cuerpo no rechazara el corazón que le habían injertado en 1991 le habían provocado un cáncer en el sistema linfático, por lo que tuvo que interrumpir sus labores en la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo (USHS, por sus siglas en francés).

Y, sin embargo, regresó, y nos dio todavía, antes de jubilarse, un intenso, significativo y memorable seminario, nada menos que sobre la deconstrucción del cristianismo. A su vuelta, nos contó que los paramédicos le preguntaron en la ambulancia: «¿A qué se dedica usted?»; y cuando les dijo que se dedicaba a la filosofía, éstos le

dijeron: «¡Qué bien! Esto le va a ser de mucha ayuda». ¡Y vaya que lo fue, pues sobrevivió!

Jean Luc Nancy fue, en su fragilidad, un hombre lleno de vigor, de vida, pero sobre todo de amor: a la vida, ciertamente, a la gente que lo rodeaba, a la gente en general (y también en singular), a su trabajo y, por supuesto, a su inmensa e intensa obra.

De esto, un breve pero significativo testimonio nos lo dio mi querido amigo Lassaad Elouaier cuando nos contó, agradecido, cómo cuando llegó a Estrasburgo y se perdió en el verdadero laberinto de dificultades que esa ciudad impone para poderse instalar en ella, y, ya desesperado, acudió a Nancy, él personalmente se encargó de que de inmediato se le diera un cuarto en la residencia universitaria Paul Appell. Pues lo de la exposición al otro y su acogida no era, en Jean-Luc Nancy, una vana retórica.

El golpe de aquel cáncer de 1997 había sido ciertamente muy duro, y en lo que ahora mismo no recuerdo si fue uno, o si fueron dos años de ausencia, parecía que hubiese envejecido unos diez. Pero ahí estaba de nuevo, con su característico suéter oscuro de cuello largo; con una voz y un gesto —o una postura— ciertamente mucho menos firmes, y con la necesidad, por ejemplo, de beber de vez en cuando un buen trago de agua para podernos seguir exponiendo sus ideas. Pero como siempre, o más que nunca incluso, desbordante de ellas, y también de pulsión —para usar una palabra que le era cara— por ese señor Don Sentido que, como el horizonte, sólo se asomaba o se dejaba ver a lo lejos.

Tras su jubilación, como profesor emérito, y sobre todo como autor, su labor siguió siendo fecunda e intensa; y eso, desde luego, hace vivir, le da sentido a una vida y la proyecta hacia el futuro, que de suyo es algo muy incierto (o doblemente incierto, como subrayaría Unamuno, uno de esos autores nuestros sobre los que tanto le insistí a Nancy). Pero él aseguraba —ya en 2010, en la segunda edición de *El intruso*— sentirse mucho mejor. ¡Y se le notaba!

En mayo de este mismo año, en la conversación que tuvimos con él a través del Zoom con ocasión del Doctorado Honoris Causa que le otorgó la Universidad Nacional de Cuyo, en Argentina, y de la conferencia que entonces nos leyó, se declaró entusiasmado; él, que

en su momento había diagnosticado, si no el fin, sí el suspenso de la historia, por el evidente regreso de ésta y por los tremendos cambios que ahora mismo se avizoran. Pero lamentaba, sin embargo, que ya no estaría aquí para verlos llegar. La profesora Viviana Martínez, uno de los anfitriones de aquel acto, lo atajó entonces con un contundente «¡Jean-Luc, tú eres eterno!».

Volviendo al pasado martes 24 de agosto, y al rumor de esa muerte de la que, por otro lado, ningún medio oficial o formal daba señal alguna, cuando vi que Peter Trawny —quien decía saberlo de una fuente cercana a la familia del filósofo— confirmaba la noticia, comencé a preocuparme en serio. Después de todo, hacía ya varios días que no tenía noticias de Nancy; y en el último correo que me escribió en respuesta a su intervención en septiembre, en el simposio que dedicaremos en la Universidad Autónoma de Zacatecas a Charles Baudelaire, me había dicho que estaba en el hospital.

Temprano por la tarde, *La Croix* fue, al parecer, el primer medio formal en dar la noticia, y tras ella, lo hicieron asimismo *Les Dernières Nouvelles d'Alsace*, de donde la tomó *Le Monde*: sí, Jean-Luc Nancy había fallecido la víspera, el 23 de agosto.

Cada muerte es singular, como lo es cada afecto. Y aunque sabemos que un día u otro ha de llegar, siempre es algo triste y desolador. Todo un «mundo» —o todo un «origen del mundo», como diría el propio Nancy— de pronto se nos va, se vuelve ausente, y nos deja a todos, de una u otra forma, el hueco de su partida.

En 2002, pocos días después de la sencilla ceremonia que con motivo de su jubilación la USHS dedicó a los profesores Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe y Martine de Gaudemar, me encontré casualmente, frente al aparador de la Librería Kléber, que expone en especial las novedades de filosofía, con un muy apesadumbrado Laurent Maronneau. Y más o menos me dijo: «¡Qué va a ser de nosotros sin Nancy, Juan Carlos!». Recuerdo que traté de consolarlo ponderándole el hecho de que Nancy seguía escribiendo y que la lectura de sus libros nos lo haría presente acaso de un modo más fecundo, o más intenso que hasta entonces, y creo que no me equivoqué.

No es extraño que, a casi veinte años de distancia de ese hecho, me venga a la memoria, ahora con una nueva y más profunda resonancia, la pregunta de Laurent (quien, por cierto, me escribió hoy por la tarde, a su vuelta de las exequias de Jean-Luc, un muy sentido correo al que le puso por título «Melancolía»). Y no es extraño que de nuevo piense en los libros de Jean-Luc Nancy, en los muchos que ya andan por ahí, en las librerías y en nuestras bibliotecas personales, y en los que sin duda aguardan, en sus archivos, una piadosa, y desde luego, cuidadosa edición.

Regreso, y con eso cierro estas forzosamente breves líneas de adiós, a ese último acto académico en el que coincidimos, a través del Zoom, como decía más arriba, él en Estrasburgo, yo en Querétaro, nuestros anfitriones en Mendoza Argentina, y el público en sabe Dios cuántos lugares más, aunque no sin antes subrayar hasta qué punto su agenda, en los últimos meses, fue una agenda muy intensamente iberoamericana. La historia retoma su marcha —dijo— y Europa dejará por fin de ser el centro del mundo, y los Estados Unidos también, o el Occidente todo. Y ese rol de motor de la historia no se sabe exactamente a quién le tocará después. En China están acaso demasiado «europeizados» —puntualizó— como para que los pronósticos de casi todos los «expertos» se confirmen.

«Los últimos serán los primeros», le escribí una vez a Philippe Lacoue-Labarthe en una tarjeta postal que le envié desde México (en alusión a una intensa, y al parecer hartamente inusual discusión que tuvimos él y yo en su seminario). Nancy nos dijo, en aquel encuentro de Mendoza, algo similar: la esperanza de un futuro es o africana o iberoamericana, justamente en la medida en la que en nuestros continentes haya todavía verdadera fe religiosa.

Juan Carlos Moreno Romo
Las Palmas de Gran Canaria
Martes 31 de agosto de 2021

Estudios

* This paper is part of a triptych dedicated to the relation between Ancient contemplation and political activity. The three essays go from the most «detached» perspective (presented here through Lucretius and Philo of Alexandria) to the most political perspective (Socrates). The second paper dedicated to the problem of moral and intellectual virtues in the Aristotelean and Thomistic conception has been already published: Diego Vega Castro, "Moral and Intellectual Virtues: On the Relation Between Detached Contemplation and Political Prudence" (2021: 21-44).

The Radicality of Ancient Contemplation in Epicureanism and Philo of Alexandria. A Religious and a Non-religious Perspective.*

La radicalidad de la contemplación Antigua en el epicureísmo y en Filón de Alejandría. Una perspectiva religiosa y una no-religiosa

Diego Enrique Vega Castro
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
diegovgacastro@outlook.com

Abstract

This paper consists in an interpretative analysis of the role of contemplation in two of the most radical ancient conceptions of philosophy. Since one of the ultimate purposes of this article is to demonstrate that the ancient radical account of *theoría* does not suppose a religious framework—as is repeatedly stated by modern scholars and even, by some of the most important contemporary philosophers—. Then, we will reflect on an «atheistic» and a «religious» perspective of philosophy and contemplation, it is to say, Lucretius' disdain for «human things» and Philo of Alexandria's «religious» and apolitical community of therapists. Our interpretation will be mainly guided by some of Leo Strauss's commentaries to Lucretius and some of his remarks on Natural Right—i.e., the difference between the theological and the philosophical approach to Natural Right—. This study must be considered within the

Resumen

Este artículo de investigación consiste en un análisis interpretativo sobre el rol de la contemplación en dos de las más radicales concepciones antiguas de la filosofía. Puesto que uno de los últimos propósitos de este trabajo es demostrar que la radical explicación antigua de la *theoría* no supone un marco religioso—como es afirmado repetidamente por académicos modernos e incluso por algunos de los más importantes filósofos contemporáneos—, reflexionaremos en torno a una perspectiva «atea» y una «religiosa» de la filosofía, a saber, el presunto desdén de Lucrecio por las «cosas humanas» y la comunidad de terapeutas «religiosa» y apolítica de Filón de Alejandría. Nuestra interpretación estará guiada principalmente por algunos de los comentarios de Leo Strauss a Lucrecio y algunas de sus observaciones sobre el Derecho Natural—v.g. la diferencia entre el acercamiento teológico y el filosófico al Derecho

scope of what Strauss referred to as classical political philosophy, i.e., the tension between the concerns of the city and the concerns of the philosopher. We intend therefore that the link between Philo and Epicureanism may restate the profound meaning of philosophy and its respective unharmonious relationship with politics.

Keywords: Classical political philosophy, contemplation, Lucretius, Philo of Alexandria, religion.

Natural. Este estudio debe ser considerado dentro del ámbito de aquello a lo que Strauss se refirió como filosofía política clásica, es decir, la tensión entre las preocupaciones de la ciudad y las preocupaciones del filósofo. Se pretende, por lo tanto, que el enlace propuesto entre Filón y el epicureísmo pueda replantear el profundo significado de la filosofía y su respectiva relación inarmónica con la política.

Palabras clave: Contemplación, Filón de Alejandría, filosofía política clásica, Lucrecio, religión.

Introduction

Modern and contemporary philosophy have become forgetful about the problematic justification of philosophy, not in its epistemic or ontological sense —as seems to be the Postmodern shipwreck— but its justification before the tribunal of the city, i.e. the difference and even tension between philosophical and political concerns. We intend in the following reflection to contribute to the reopening of classical political philosophy, mainly its ancient and forgotten meaning which was inexorably related to contemplation or *theoria*.

As we know, the ancient idea of contemplating the cosmos is usually said to be in accordance with a mythological, religious, or at best, false presupposition of an eternal order —the latter evidently as a demythologization or secularization that has yet the same roots—. However, we aim to show that there is a philosophical basis shared by what is superficially considered to be an atheistic perspective of philosophy and contemplation and a religious perspective. Hence we will reflect on the constitutive elements, such as the exoteric and esoteric clues, of Lucretius' Epicureanism¹ regarding contemplation

1 We must warn, to begin with, against the facile assimilation between Lucretius' philosophical poetry and Epicureanism. As we will suggest in some crucial points—following the difficult and austere threads presented by Leo Strauss (1989, 81) —Lucretius departs from the unpoetic «god» (V, vv. 19, 51) Epicurus in the most relevant respects— his non-deification (as one can assume by the parallel in his opening on Book VI); his utilization of what Strauss (1989: 96) calls, following Epicurus' *Kyriai doxai*, the «fundamental theologoumenon» (the assertion that nothing ever comes into being out of nothing) not as an embellishment of the cosmos (as Epicurus seems to induce) but as a prior step to admit the terrific truth represented by Athens' plague; and finally his account of poetry as a link between the harshness of philosophy and politics (mainly manifested by his addressee Memmius, a politician and rhetor). The relevance of noting this can be seen from the mistakes that the traditional English translator of Lucretius, Cyril Bailey, has done throughout the translation itself; for instance, in his use of the term «superstition» for *religio* instead of «religion». This comes from the dogmatic assumption that Lucretius, plainly following his teacher Epicurus, understands religion simply as an annoying and vulgar lie (see Bailey, 1964: 438-481), a conclusion that cannot be taken as

and Philo of Alexandria's apolitical community of therapists —emblematic cases of a detached radical contemplation that has nothing but disdain for human things—. This will allow us eventually to pose the similarity between the two respective philosophical doctrines and therefore to belie the thesis about the essential and fundamental religiosity of ancient contemplation. Furthermore, it will be analyzed the consequent tension that philosophy entailed at the same time and according to this radical perspective of contemplation, with respect to politics or men's ordinary affairs.

It is imperative to say that this study is located within the scope of Leo Strauss's return to classical political philosophy and should be thought in the light of the bulk of his writings. What Strauss thinks about the relationship between philosophy and politics is a matter of overwhelming difficulty to discern. However, a first approach to the classical comprehension of the unbridgeable gulf between the means for philosophical virtue and the means for political virtue can be undertaken by studying some of the most radical views regarding contemplation or *θεωρία* —understood as an activity that requires a radical separation from and disdain toward human affairs—. This is not, of course, the last word of the Ancients regarding philosophy; we are tempted to say that it is not even the «classical» view if we consider the much more complex and prudent mediation established by Plato or Aristotle. In any case, an overall study of the radical position on contemplation can be used as an introduction or first step. We see this in Epicureanism as well as in some religious ramifications that radicalize the contemplation of the eternal as an activity absolutely separated from society (Philo of Alexandria). In brief, we are compelled to stress that this is not the «complete» version of what *θεωρία* in its classical sense means but rather its

a point of departure since it is one of the major themes developed throughout the poem. The same goes for «correcting» Lucretius and his thread of thought (see Strauss, 1989: 128: "As a rule it is wise to abstain from telling a superior man what he should have done"). Last but not least, it should be mentioned that the Spanish translation by Bonifaz is, in this context, quite superior to Bailey's. On the problem of the tradition of Spanish translations, see Molina (2018). I am in debt in these and many other subtleties to Dr. Heinrich Meier, who brilliantly pointed to these problems in his Spring Course (2021) on Lucretius and Strauss at the University of Chicago.

most radical view.² Even in the religious ramification, such as Philo's community of therapists, we can find a more prudent perspective in, for instance, Thomas Aquinas, that is to say, in a philosopher who followed the Aristotelean «classical doctrine».

The presentation of both a religious and a non-religious perspective regarding contemplation must clarify that contrary to a widespread view, contemplation does not necessarily depend upon a religious doctrine about eternity and God. What is more, it is not quite correct to say that the strong philosophical contemplation belongs to a radicalization which religious thought made from Greek philosophy—at least not with respect to the conflict between philosophical knowledge and political concerns—. We will articulate this conflict through the approach of a thought that prescind from gods and, conversely, through a thought grounded in a divine text and an omnipotent God.

The following analysis, especially in the first part addressed to Lucretius, will be conducted by using some of Strauss's remarks on the tension between contemplation and politics. The analysis of Philo's narration *On the Contemplative Life* will be compared with some of Epicurus' recommendations on measured pleasure. We will also shortly consider a misleading interpretation posed in one of Foucault's courses regarding «the care of the self». The main point of this essay is to understand contemplation as a philosophical activity which we argue is in a strong conflict with social-political life.

Lucretius' Poetry

Perhaps the most potent image of what contemplation is and implies is found in Lucretius' *De Rerum Natura*, a book which, as Strauss says (1965: 111), is “the greatest document of philosophic

2 For an introductory account on the origins of the «concepts» theory, practice, contemplative, active, etc., see Chacón (2009: 14-21), which is essentially based on the *Wörterbuch* edited by J. Ritter *et al.* (1971-2007).

conventionalism”,³ and which we will eventually have to differentiate in its purposes and its scope from that of Epicurus. The image detailed by Lucretius invokes the radical distance that the philosopher keeps from ordinary men and ordinary affairs:

Suaue, mari magno turbantibus aequora uentis,
e terra magnum alterius spectare laborem;
non quia uexari quemquamst iucunda uoluptas,
sed quibus ipse malis careas quia cernere suaue est.
Suaue etiam belli certamina magna tueri
per campos instructa tua sine parte pericli.
Sed nil dulcius est bene quam munita tenere
edita doctrina sapientum templa serena,
despicere unde queas alios passimque uidere
errare, atque uiam palantis quaerere uitae,
certare ingenio, contendere nobilitate,
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes rerumque potiri
(II, vv. 1-13; emphasis added).⁴

3 Another way to understand the radicality of Epicurus and Lucretius' *apoliticism* is by referring them to what Strauss calls conventionalism. Conventionalism is a Pre-Socratic distinction related to the discovery of nature, i.e., the discovery of the things that are by nature and the things that are conventional. In the conventionalist-radical view, all human things, especially those within politics (life among men), are conventional. What really matters is outside the *moenia mundi* (one has to «go beyond» the walls of the city). This is of course behind Epicurus' disdain of public life: "We must release ourselves from the prison of affairs and politics" (*Sententiae Vaticanae*, 58).

4 "Sweet it is, when on the great sea the winds are buffeting the waters, to gaze from the land on another's great struggles; not because it is pleasure or joy that any one should be distressed, but because it is sweet to perceive from what misfortune you yourself are free. Sweet is it too, to behold great contests of war in fully array over the plains, when you have no part in the danger. But nothing is more gladdening than to dwell in the calm high places, firmly embattled on the heights by the teaching of the wise, whence you can look down on others, and see them wandering hither and thither, going astray as they seek the way of life, in strife matching their wits or rival claims of birth, struggling night and day by surpassing effort to rise up to the height of power and gain possession of the world". I use Bailey's English translation and the original Latin version edited by Bonifaz.

It seems that some part of the philosopher's felicity consists in his detachment from the myriad of evils that make men tremble. It is *suaue*, sweet, to look at them, contemplate them from the ground; it is even sweeter to contemplate these evils from the heights of the serene temples. The «sweetness» of this attitude certainly indicates some kind of pleasure. Does this pleasure depend on the misfortunes to which men (non-philosophers) are subjected? Does the philosopher need to witness men's suffering in order to know his superiority? We shall turn to these questions by clarifying the meaning of contemplation according to the Roman poet.

Lucretius uses here the word *spectare* which immediately alludes to being a spectator of the world—one of the senses of θεωρεῖν is to see or to contemplate from afar the theatrical *spectacle*. It is evident that *spectare* implies remoteness and inactivity: therefore it appears that one either sees the spectacle or participates in it; one is either on land witnessing the shipwreck or at sea sinking along with the ship.

In this same passage then, the poet resort to contemplation (*spectare*), behold (*tueri*), and look down (*despicere*). The strongest element is the third one (*Sed nil dulcius est*). The corresponding situations of each of these are 1) contemplating the labors of other men in the sea while one is in *terra*; 2) looking at the war while one is safe, and 3) looking down to the vain longings of men (wealth, nobility and *ingenio*) while one is in the *templum serena* (furnished by *doctrina sapientum*).⁵ All three elements show men's activities contrasted with the philosopher's inactivity. However, inactivity is not pleasant by itself; it must be accompanied by knowledge. As Strauss points out, "The opening of the poem leads from Venus, the joy of gods and men, to the promise of the true joy which comes from the understanding of nature. The poem itself is meant to fulfill that promise" (1989: 81). Nevertheless, the end of the poem is not joyful but quite the contrary—it describes Athens's plague much more drastically

5 It is not entirely clear whether the *doctrina sapientum* is a doctrine that can be used for popular ends or is reserved to philosophers. This will show its relevance in the course of our study.

than Thucydides' report, it seems to be the end of the world (as it is the end of the poem), the breakdown of the fear of the gods. Weren't we supposed to reach joy and true knowledge of nature? "The poem appears to move from beautiful or comforting falsehoods to the repulsive truth" (1989: 83), as is proved by Lucretius' metaphor on the honey: his poetic art consists in showing the terrible and bitter truth while spreading honey in our lips (I, vv. 931-950). Philosophy then "proves to be not simply a «sweet solace»" but rather "the movement from Venus to nature, which is destructive as it is creative, is an ascent" (Strauss, 1989: 83); the ascent is in knowledge gained.⁶

Is truth then unpleasant? We hear from Epicurus that "in all other occupations the fruit comes painfully after completion, but in philosophy pleasure goes hand in hand with knowledge (γνώσει); for enjoyment does not follow comprehension, but comprehension (μαθήσις) and enjoyment are simultaneous" (*Sententiae Vaticanae*, 27). This perfectly explains that the sweetness of which Lucretius speaks is grounded not only in being protected from evils; rather, it is knowledge itself that provides the «sanctuary». Knowledge is pleasant even if the truths discovered by knowledge are not joyful. What may be disturbing, however, is that the knowledge-pleasure of the philosopher seems to be necessarily related to the misery of others—even if indirectly so:

one must admit that our pleasure or happiness is enhanced by our seeing the pains and dangers of others. The sad is necessary as a foil for the sweet, for sensing the sweet. Does the gods' supreme happiness—their complete freedom from pain and danger (I 47)—require that they behold the misery of men? Is

6 I should only mention the decisive role of poetry for Lucretius in contrast to the austere Epicurus—Lucretius is not merely presenting Epicureanism in the form of a poem but rather using poetry itself in the service of philosophy. To put it simply, Epicureanism is used by Lucretius as a popular approach to philosophy and not as the true doctrine itself. A poetical atomism is the only way to attract potential mediators between philosophy and politics—this is proved by the rhetorical approach of the poet-philosopher to Memmius, who might consider these teachings as *sceleris*, a religious crime! (see I, vv. 82). Of course, one can wonder why Epicureanism would be the most effective medium for these aims—this is *the* question.

it desirable or even possible that all men should be happy, that is, philosophers? We have seen how much Lucretius is concerned with receiving praise for being the first, with superiority: his happiness requires the inferiority of others (Strauss, 1989: 94).⁷

The question of whether the philosopher's happiness relies on the inferiority or suffering of ordinary men it is one way of approaching the question of whether there is an eternal order to be contemplated and furthermore, whether or not this order is in tension with the idea that nothing lovable is eternal.⁸ We should point to the fact that the knowledge of nature seems to be, at least in Epicureanism, rather impious, i.e., violently irreligious! It is traditionally admitted that both Epicurus and Lucretius' philosophical aim is to free men from religious superstitions (the First Book of the poem is quite

7 On the kinship between gods and philosopher's happiness: "and never shall you be disturbed waking or asleep, but you shall live like a god among men. For a man who lives among immortal blessings is not like to a mortal being" (Epicurus, *Epistula ad Menoeceum*, 135). The radical disdain for humanity is only a preliminary assertion which we will attend more carefully at the end. On the problem of whether the philosopher needs other men in order to corroborate his superiority —and therefore the difficulties that Epicurus' Garden faces— see its development in Strauss's claim of philosophical self-sufficiency and Kojève's claim of philosophical intersubjectivity (Strauss, 2000: xviii-xix, 152, 163-166, 194-195). This is evidently connected with the limitations of a «political enlightenment».

8 Perhaps the most striking development of this problem is found in a discussion which Strauss undertakes with Pascal that concludes as follows: "Strauss then speaks of «a greater danger»: «the philosopher knows that, however high he may rise, he will fall again (death, senility, forgetting due to illness). *The more he enjoys his understanding, the more will he be troubled by his errors and ignorance*». But, Strauss retorts, «he will not expect, and therefore not wish, more than the degree of understanding of which he is capable. *His insight into the necessity of the finite character of his knowledge will prevent him from suffering from these shortcomings*. Man's misery is due to his desire for an unattainable end, for the *impossible*. This desire is based on *ignorance*». Even or precisely if the joy or pleasure that Lucretius' poem arouses is austere, it may still be the most solid pleasure" (Strauss's archival notes on Pascal; Box 20, folder 1016, cited in Minkov, 2016: 70). The austerity or, as Strauss prefers when speaking of Plato, the «sober calm», differentiates itself from the other pole of negating the eternal and divinizing the Nothing: "What is it that suddenly, if after a long preparation, divinizes the Nothing? Is it the willing of eternity which gives to the world, or restores to it, its worth which the world-denying ways of thinking had denied it? Is it the willing of eternity that makes atheism religious?" (Strauss, 1983: 181).

explicit in this respect). Nevertheless, it is of the utmost importance to reflect on to what extent this is a political aim and to what extent the «liberation» from superstitions is reserved for a few. As we are about to suggest, it seems that Lucretius transcends the Epicurean Garden by introducing philosophy to Rome through poetry, not to say by attracting a politician to impious teachings about nature. If this is true, if Lucretius has a political «project» unknown to Epicurus, how is to be conciliated the aristocratic character of philosophy and the seemingly «enlightenment» of ancient philosophy?⁹

Let's consider the condition of possibility of the liberation from religion —it is mainly the knowledge of nature, i.e., the fundamental theologoumenon, the indifference of gods (if any), and the ambiguous philosophical pleasure of discovering bitter truths. One of the principal purposes of Epicurus' philosophy (*Epistula ad Herodotum*, 81) is the study of nature as far as it liberates man from his prejudices toward heaven, death, and gods. Lucretius follows, at least provisionally, his teacher in that respect as is proved by the strong verses, “Quare religio pedibus subiecta uicissim / opteritur, nos exaequat uictoria caelo” (I, vv. 78-79).¹⁰ However, the Epicurean study of nature differs from that of Lucretius to the extent that the poet includes not only the detached nature but «human nature». It seems that religion, according to Lucretius, has an ineluctable role

9 This is even more complicated if we consider the way in which early modern philosophers returned to Lucretius. Compare the opening of the poem (esp. I, vv. 25) with Machiavelli's *The Prince* (1971) Dedicatory Letter. The problem of the political enlightenment (liberating men from the terror of religion as well as the *libertas philosophandi*) is a whole new thread to follow; it suffices to say that we may find in Lucretius one of the first (along, perhaps, with Xenophon's *Hiero*) alliances between philosophy and princes in order to preserve philosophy from political turbulence, mainly religious persecution. That on the philosophical perspective; on the political perspective, it is worth to allude to the benefits that a political man may gather up from Lucretius' teachings, e.g., Frederick the Great who is supposed to have read the Third Book of *De rerum natura* after his defeat at the Battle of Kunesdorf. In this sense, one might say that the addressee Memmius has been projected through modern history. See Meier (2017: 66), Brown (2001; 2010).

10 “And so religion in revenge is cast beneath men's feet and trampled, and victory raises us to heaven”. Before, in the same passage, he refers to Epicurus as the man of Greece who first resisted religion and whose “lively force of his mind won its way, and he passed on far beyond the fiery walls of the world (*flammanitia moenia mundi*)”.

in human beings that cannot simply be avoided by taking refuge in recondite gardens. To put it simply, it is not ignorance of nature and its mechanics that compels men to praise the gods.¹¹ This assertion goes beyond Epicurus' lack of interest in human nature, namely, the political «natural» relations.

These subtle though unavoidable divergences can shed light on the one decisive difference that concerns us most deeply, i.e. the «retirement from the world» as the crucial implication of *theoría* —or in other words, how Lucretius propagates in Rome a popular Epicureanism through poetry and how he modifies the Epicurean «retirement»—. According to the original teaching, we investigate nature ultimately in order to become wise with respect to the means for acquiring the most perfect life. The means for this perfect life entail the «quiet life» and the «retirement» from politics and religious superstitions; Epicurus' Garden has become widely known precisely because of these intentions.¹² However, it is no less true that Lucretius' poem is much more interested in human affairs than are the teachings of Epicurus. To take again what we have just suggested, this is demonstrated by two remarks: the first is the fact that Lucretius presents us the «same» doctrine in a much more rhetorical or poetic manner;¹³ the second consists in his genealogy of human society. In other words, we might find in Lucretius not only a treatment of human ethics or individual advice regarding how the philosopher acquires happiness but a «political philosophy», i.e., a direct treatment

11 "Ignorance of the causes of the motions of the heavenly bodies is not the sole or sufficient cause of men's believing in angry gods. (Hence astronomy is not sufficient for liberating men from the fear of the gods.)" (Strauss, 1989: 131).

12 Or what we can resume, in a moral perspective, as *λάθε βιώσας* (live in obscurity, or, colloquially, being unnoticed). Cf. García Gual (2002: 198-206), who understands quite well the Epicurean «moderation», even when he reduces at some points its apoliticism to a historical issue —the power of monarchs. We intend to deal with this problem, on the contrary, not within a historical necessity but rather as an autonomous philosophical understanding.

13 "The potential Epicurean may be attracted to the Epicurean doctrine only because of the sweetness of Lucretius' poetry, or he may be attracted by it because he suffers from the terrors of religion; surely those terrors are not so great as to make him willing to swallow the naked truth" (Strauss, 1989: 84).

of philosophy confronted with political beliefs or social customs. The main point of his genealogy —although there are some details of great importance which we will not address in this article— is his conception of «the walls of the world».¹⁴

Lucretius points out that the walls of the world (*moenia mundi*) are weak, they tremble at natural disasters (such as Athens's plague with which the poem ends). In their collapse they show man's contingency and the precariousness of everything lovable. Humans intend to protect these fragile walls with gods (or with the belief of gods protecting the walls), but they tremble again when the philosopher realizes the groundlessness of these beliefs; the philosopher's activity, therefore, exists beyond those walls. Strauss interprets this section as follows (1965: 112-113): According to Lucretius, man was originally lonely without any social bonds. The natural dangers and his own weakness led him to gather with other men in order to gain the contentment granted by the pleasure of safety. The transformation of wild life to social life generated kindness and habits of faithfulness. This was apparently the happiest society that ever existed. On the other hand, philosophy arises within the cities, i.e., in a subsequent stage of primitive and «happy» society (it depends on the development of the arts); the city characterizes itself by the destruction of primitive society. Yet this «happy society», which one may immediately relate to the «natural society» (such as Rousseau's), is not, in the last analysis, quite natural, since it lacks what is higher by nature. Life according to nature belongs to the philosopher, implying therefore, that primitive society, which lacked philosophy, could not in fact have lived according to nature (and thus its right could not have been strictly natural). Hence, there is a disproportion between the philosopher's happiness and that of society; the requirements of each are different.

The happiness of early, noncoercive society was ultimately due to the reign of a salutary delusion. The members of early society lived within a finite world or a closed horizon; they trusted in

14 On the genetic description, see Lucretius, *V*, vv. 925-1456.

the eternity of the visible universe or in the protection afforded to them by «the walls of the world». It was this trust which made them innocent, kind, and willing to devote themselves to the good of others; for it is fear which makes men savage.¹⁵ The trust in the firmness of «the walls of the world» was not yet shaken by reasoning about natural catastrophes. Once this trust was shaken, men lost their innocence, they became savage; and thus the need for coercive society arose. Once this trust was shaken, men had no choice but to seek support and consolation in the belief in active gods; the free will of the gods should guarantee the firmness of «the walls of the world» which had been seen to lack intrinsic or natural firmness; the goodness of the gods should be a substitute for the lack of intrinsic firmness of «the walls of the world». The belief in active gods then grows out of fear for our world and attachment to our world [...] Yet, however comforting the belief in active gods may be, it has engendered unspeakable evils. The only remedy lies in breaking through «the walls of the world» at which religion stops and in becoming reconciled to the fact that we live in every respect in an unwalled city, in an infinite universe in which nothing that man can love can be eternal.¹⁶ The only remedy lies in philosophizing, which alone affords the most solid pleasure. Yet philosophy is repulsive to the people because philosophy requires freedom from attachment to «our world». On the other hand, the people cannot return to the happy simplicity of early society. They must therefore continue the wholly unnatural life that is characterized by the cooperation of coercive society and religion. The good life, the life according to nature, is the retired life of the philosopher who lives at the fringes of civil society. The life devoted to civil society and to the service of others is not the life according to nature (Strauss, 1965: 112-113).

15 See the reference in note 11.

16 We might say that Epicurus' doctrine begins with the account of the «unspeakable evils» that religion has arisen (see as well Lucretius, I, vv. 80-101), but he does not explain the genealogy or the coming to being of religion, not to say its «necessity».

Yet how can Lucretius' account on the genesis of society be more «political» than his teacher's thought —how can it take more seriously human things— if it appears radically detached from political relations? The way in which Strauss interprets the genesis of societies according to Lucretius seems to strengthen the radical division between philosophy and politics or between contemplation and political activity.¹⁷ The great difference, as we have already mentioned, is that Lucretius' doctrine is presented in the form of a poem and therefore «it can be put into the service of detachment»; *this is the rhetorical overcoming of Epicurus*: “Because poetry is rooted in the prephilosophic attachment, because it enhances and deepens that attachment, the philosophic poet is the perfect mediator between the attachment to the world and the attachment to detachment from the world” (Strauss: 1989: 85). But the rhetorical enterprise cannot simply serve as a means to attract potential philosophers; the rhetoric of his poem also serves as a mediation with the city.¹⁸ Lucretius “addresses, of course, indefinitely many Romans, most of whom will be men of mean capacities: he attempts to propagate Epicurean philosophy in Rome” (Strauss, 1989: 107). This can be said to be a flagrant contradiction if we recall that Lucretius does not seem to suggest that it is possible —perhaps not even desirable— that all men

17 “It is in agreement with this that Lucretius' «political philosophy» is only an account of the coming into being of political society; it does not deal with the question of the best regime: no regime deserves to be called good; philosophy cannot transform, or contribute toward transforming, political society” (Strauss, 1989: 131). In addition, this represents the inherent limits of the parallelism between *De rerum natura* and the political project of modern enlightenment (Machiavelli, Diderot, and even Marx) —the correct understanding of human nature prevents the absolute transformation (say, secularization) of society.

18 Cicero pointed to this problem by making evident the lack of rhetoric in Epicurus: “«You are quite mistaken, Torquatus», I replied. «It is not the style of that philosopher which offends: his words express his meaning, and he writes in a direct way that I can comprehend. I do not reject a philosopher who has eloquence to offer, but I do not demand it from one who does not. It is in his subject-matter that Epicurus fails to satisfy, and in several areas at that»” (*Tusc.* I. 15). To put it simply, it was quite evident for Cicero that Epicureanism was incompatible with a healthy republican life. Nevertheless, it seems that Lucretius' enterprise was superior enough, as some sources refer, that Cicero himself helped in the publication of *De rerum natura*. We will try to suggest a hidden agreement between these philosophers.

become philosophers. How can we then understand that the poet invites men to liberate themselves from religion if he believes it to be neither possible nor desirable? We are compelled to distinguish, therefore, between at least two different addressees, the political man (such as Memmius) and the unknown potential philosopher in whom the genuine and complete liberation might take place. The multiple directions of the poem are proved by considering that the withdrawal from political life is by definition a rejection of law and, hence it is almost an invitation to be besieged by almost all men—since almost all men live in society and claim that to be good—. We won't be then surprised by the fact that “It is not easy for the lawbreakers to lead a quiet life”, and therefore that “according to Lucretius religion is of a utility which is not altogether negligible” (Strauss, 1989: 127).

Lucretius' hide-and-peek game and his «restoration» of a rhetorical union between philosophy and poetry represent a deep understanding of the relationship between philosophy and politics. The ambiguous arguments against and on behalf of religion imply “that philosophy belongs to political society no less than religion does or that philosophy is impossible in prepolitical society: philosophy presupposes a high development of the arts” (Strauss, 1989: 131). This means, as we saw in the genealogy of society, that even if the philosophical attempt is higher than—and to some extent contrary to—social concerns, philosophy is placed necessarily in society—or in a «high development of the arts»—. Contemplation, therefore, is not simply contemplation; it is, at its deepest core implicated by a distinction of its activity from common human activity—it is, just as is nature, a term of differentiation—. With this analysis we might better understand Cicero, whose “initial task is the restoration of the primacy of the political sphere” (Holton, 1987: 160). This restoration was not made as a concrete apology of politics or by claiming the obligation of philosophy to pay attention to human affairs but rather through subtle and ambiguous dialogues presenting Epicurus' doctrines as well as the alleged Socratic interest *only* in human affairs.¹⁹ Cicero was completely

19 On the interest *only* for human affairs, cf. Cicero (*Tusc.*, V. 4). On a subtle discussion

aware of the difficulties that philosophy could encounter if it openly and explicitly followed Epicurus' recommendations. "He was aware of the ultimate dependence of philosophy on the city, and thus of the necessity for philosophy, if it was to survive, to concern itself with the development of a healthy political order" (Holton, 1987: 157). The rhetorical form that Cicero used —and which is today rejected as a platitude— was the distinction between *vita contemplativa* and *vita activa* (Cicero, *Tusc.*, V. 35). This might be indeed a popular view and a platitude as well; nevertheless, we will not even understand what this platitude consists of if we fail to see the profound concerns behind it.²⁰ We have at least three ways in which the distinction of the two lives and the suggestion for attention to politics develops: a closer relation of philosophy with the *res publica* in order to secure philosophical pursuits; the reminder that philosophical inquiry transcends political inquiry or administration; and finally, the creation of political men who are interested in philosophy and nevertheless do not have a philosophical nature.²¹ Based on this, it appears then that Lucretius and Cicero share a hidden agreement.

between Epicureanism vs. Socratism: "I have demonstrated that wisdom, temperance and courage are so closely connected with pleasure that they cannot be severed or detached from it at all. The same judgement is to be made in the case of justice" (Cicero, *De Finibus*, I. 50). The Epicurean opinion regarding the pleasure of justice is dangerous when identifying the good with the pleasant, i.e., when rejecting that there is something just/good by itself. The most evident opposition is Socrates' argument in *Gorgias* regarding suffering injustices.

20 Cf. Chacón (2009: 24) who seems to feel uncomfortable when using such terms as *vita contemplativa*, *vita activa*, theory or praxis. From a historical perspective, we, of course, must be careful with those terms; however, not when we study their meaning and their philosophical-political connections.

21 See all these three possibilities in Cicero: "What power, what office, what kingdom can be more desirable than the ability to look down on all things human, ranking them lower than wisdom, and never turn over in one's mind anything except what is divine and eternal [?]" (*De Legibus*, I. 27-30); and "I am speaking of the art of governing and training peoples, an art which in the case of good and able men still produces, as it has so often in the past, an almost incredible and superhuman kind of excellence. If, then, someone thinks, like the men who are taking part in the discussion recorded in these books, that he should add scholarship and a deeper understanding of the world to the mental equipment which he possesses by nature and through the institutions of the state, no one can fail to acknowledge his superiority over everybody else" (*Rep.*, III. 4-7).

Thus far we have treated ancient contemplation seen through its philosophical basis, its relation with the political community, and Lucretius' particular and ambiguous intentions with respect to religion. Now we shall look at these same problems through what is commonly accepted as a radical religious perspective of contemplation, which by definition, though superficially, would be entirely different, not to say opposed, to the atheistic frame of Epicureanism.

To my knowledge, Strauss did not ever pay attention to Philo's philosophy nor his myriad of interpretations of the Torah (except for one single mention in his early *Philosophie und Gesetz*). However, he is very well known for his studies on Judaism and esoteric-exoteric discoveries in the Arabic-Jewish tradition. I would dare to say that Strauss's studies on Maimonides can be applied to some extent to Philo of Alexandria's texts and thought. This is certainly an assertion to be proved. Suffices it to say that the place of the allegory and the absolute importance of the exegetic labor as a mediation between philosophy and theology are very present both in Philo and Maimonides, for instance in Philo's quite rational understanding of the biblical Genesis (*Leg. All.*, I) and Maimonides's distinction between figurative and literal speech—which manifests its decisive role already in the opening of the *Guide*, I. 1 by distinguishing image (*selem*) from likeness (*demuth*)—. Both of these exegetic labors have enormous consequences in the tension between the rational and philosophical understanding of the cosmos and the accepted revelation or religious dogmas.

Only by seeing what is philosophical in Philo we may transcend the assertion that contemplation is equal to exegesis and exegesis to the analysis of the biblical text (Calabi, 2008: 159). This may be true only in so far as the biblical text has a «natural» basis (i.e. in so far as it is not unquestionable due to its sacred and revealed origin). Strauss already suggested the impossible conciliation between Jerusalem and Athens when he pointed to the absence of a Hebrew word for nature—there is no nature (rational and philosophically discoverable order) in the religious tradition. However, Philo seems to be

closer to Athens when he speaks of Moses as a man who studied nature and when he refers to the study of the biblical text as a way of learning the nature of the first things, which is certainly much closer to philosophy than to an orthodox labor of exegesis.

These remarks are necessary in order to understand both the similarities and differences between the «classical» contemplation (e.g. the Aristotelean knowledge for the sake of knowledge) and the «religious» *theoría*. We intend to show that Philo's account of *theoría* is ultimately rooted not in religion but philosophy, and to this extent there is a philosophical basis shared between the «atheistic» perspective of Epicureanism and the «religious» perspective of Philo. It is evident we are swimming against the tide since Philo himself contrasts the *sacred* character of Moses' laws with pagan laws and, what is more, he clearly rejects the cosmological view of the Sceptics, Aristotle (the world has not a beginning), and Epicureanism (the idea of *intermundia* and the lack of Providence) (Borgen, 1997: 58). Nevertheless, his very well-known narration *On the Contemplative Life* about an ascetic community poses all the elements that will allow us to stress the philosophical (not religious) core of contemplation.

Philo describes a *community* conformed by *Therapeutae* and *Therapeutrides*. These therapists, both males and females who are healers of their souls —most of them are in their old age²²— dedicate themselves to a complete and radical contemplative life. This is not the place for a philological analysis, yet suffices it to say there is a very wide discussion on the origins of the text and the possible historical existence of the community described by the philosopher. For instance, López (2009: 53-55) settles *Vit. Cont.* within the apologetic texts along with *Hypothetica. Apologia pro Judaeis (Hyp.)*, which consists of two summaries of Eusebius of Caesaria's *Preparations for the Gospel* where the second describes the customs of the Essenes. This is of an importance which is not altogether negligible since the

22 As is suggested from the beginning: "through their yearning for the deathless and blessed life, believing that their mortal existence is already over, they leave their property to their sons or daughters or even to other kinsfolk, freely making them their heirs in advance, while those who have no kinsfolk bestow them on comrades and friends" (*Vit. Cont.*, 13).

customs of the Essenes are identified with the *vita activa* or the life of work. The *vita contemplativa* represented by the therapists can be seen as the counterpart of the Essenes, although we have not any evidence at all of a community such as Philo describes it nor we know whether this was a philosophical idealization (in the same vein as Plato's *Republic*), nor, in these same speculations, whether or not he was presenting a community that coincided with his ideals of life. Moreover, the opposition, combination, or transition between the contemplative and the active life are even more problematic when we consider the ambiguity in Philo's different texts where he does not distinguish with accuracy the different kinds of active life: *bios politikos*, *bios praktikos*, and *bios poietikos* (Calabi, 2008: 163). To put it simply, the classical frame of the different kinds of lives has to deal with the two-fold nature of politics as is expounded, for instance, in *De Josepho* —the pastoral activity and the degeneration of a good politician into a demagogue.

Putting aside this extensive discussion, we intend to take Philo's narration of the therapists in itself and point to some subtleties which allow us to see the philosophical roots of contemplation. It is worth pointing out that the *community* of therapists is certainly, as Calabi intends to stress, a community; it is not absolutely apolitical. Philo rejects the idea of the anchorite who lives as a wild or a beast. The community of therapists is, as it were, the greatest degree of human contemplation within human life —a life which alternates the active and the contemplative life just as God alternated the active creation and the intellectual rest, an alternation imitated by the Jewish Sabbath and which the therapists invert by studying and reflecting the whole week and celebrating banquets in the seventh day. Nevertheless, this is rather a harmonical view of the «two lives». It presupposes, as Calabi does, that there is not any sort of tension between a life dedicated to philosophy and a life dedicated, for instance, to political activity. Calabi does not seem to take seriously the fact that the community described by Philo has rejected the life in cities, i.e., the political life as it necessarily develops among men. To put it simply, the «little village» is not political *stricto sensu*; and Philo seems to have this in mind in his narration.

The therapists, to begin with, leave their wives, children, cities, and relinquish everything that belongs to the mortal life in order to fill themselves with the desire of immortality and wisdom. This is perhaps why they consider their mortal existence to be already over, but it suggests as well that all the wealth and human relationships which they renounce are a fundamental part of the whole of political life. It is true that this is mostly related to the rejection of «the city of vice» or simply the «pagan city», just as “Israel left the city to found a new society, to receive a law which established new social and political relationships. Choosing to take the people into the desert was thus one way of creating a new situation free of negative conditioning and pre-existing rules” (Calabi, 2008: 168). Nevertheless, the therapists are not *founding* a new political community, they are quite aware of the intrinsic vices of political life. It is not, as Calabi believes, a «tabula rasa», but a refuge. This is proved by the allusion to a life that has overcome the obstacles of the mortal existence, that is, of the life which is necessarily political. The radicalness of this apoliticism is confirmed again by the fact that they are not seeking a better city:

They do not emigrate to another city like unfortunate or worthless slaves who demand to be sold by their owners, thus obtaining for themselves a change of masters but not freedom. For every city, even the best governed, teems with tumult and indescribable disturbances that no one could abide after having been once guided by wisdom (Philo, *Vit. Cont.*, 19).

They are not concerned then with the imperfect character of a city but rather of *every kind* of city.²³ The parallel with Epicurus and Lucretius’ doctrine is evident, as we can see by the following

23 Strange as it may seem, Socrates, the political philosopher *par excellence*, reaches a similar conclusion: “great hatred has arisen against me and in the minds of many persons. And this it is which will cause my condemnation, if it is to cause it, not Meletus or Anytus, but the prejudice and dislike of the many. This has condemned many other good men, and I think will do so; and there is no danger that it will stop with me” (Plato, *Ap.*, 28a-b; emphasis added).

elements: “they spend their time outside the walls” —we shall understand, the walls of the city, just as Lucretius referred to *moenia mundi*—. They pursue “solitude in gardens or solitary places” (20) —just as Epicurus’ Garden is the place formed not by some kind of misanthropy but by the realization of the most befitting place for the philosopher (a premise corrected by Lucretius’ poetry)—. On the other hand, Philo proffers a wink toward former wise men: there have been wise men in the Greek and the non-Greek world (21) —does this mean that there can be philosophers within cities and, therefore, that the community which “is situated above the Mareotic Lake on a rather low-lying hillock” (22) is simply the happiest place for philosophers to reside, but not necessarily to flourish?—. ²⁴ In other words, the Platonic Islands of the Blest might be the happiest place for the philosopher to live, but they might not necessarily be the best place for becoming a philosopher. We are tempted to compare, however, the role of the contemplative man seen through philosophy and seen through religion, as is shown by Thomas Aquinas and Aristotle’s respective examples on the man who cuts himself off from society—whereas Aristotle speaks of the philosopher, Aquinas refers to St. Anthony, “a third-century hermit notorious among other things for his opposition to philosophy” (Fortin, 1987: 259).

And again, one is tempted to consider Philo’s therapists on the side of Aquinas. For there are indeed, one might say, similarities in the Epicurean gardens and those frequented by the therapists, yet the former are gardens of philosophy whereas the latter are gardens of pray and study of the Scriptures. However, it seems that the community of therapists is grounded in knowledge of nature—we have already pointed to the study of the Torah and its exegesis as the knowledge of the natural first principles—and, as we will show at the end, the therapists are *inspired* by something quite similar to philosophical *eros* and not by an unquestionable religious reverence.

24 I cannot go further on this parallel between Plato and Philo. Suffices it to say that Philo did not have an apolitical life but played a role in his Jewish community very similar to what he considered the role of the philosopher who returned from the cave—a tense situation in which the highest by nature has to be conciliated with political demands. See Calebi (2009: 162).

Be that as it may, we realize that even when Philo poses such an ascetic life —as is presented in the significant difference between the therapists’ banquets and Plato and Xenophon’s²⁵— the life in this community does not anyway pose any difficulties, i.e., corporal difficulties. The place where this community is located has excellent climatic conditions, and the way they arranged their houses is simple but pleasant (21-24). It seems that the Epicurean doctrine regarding pleasure is strictly followed.²⁶

What might strike us though is the combination of this philosophical anchoritism with a radical religious perspective. We hear from Epicurus that one of the fundamental requirements of attaining *ataraxia* is the understanding of our lack of relationship with gods — and the respective knowledge of nature needed—. ²⁷ Veneration of gods is a manner of relating to gods; it is a manner of expecting some kind of retribution. The closest to the veneration of gods in Epicurus is simply to admire their superiority in the face of chaos, just as the philosopher is to be venerated for his superiority. In Lucretius’ account, we see the veneration of Venus at the beginning of his poem and the lack of gods at the end (Strauss, 1989: 134). Nevertheless, the two principal activities of Philo’s therapists are Prayer and Study.

25 It must be stressed that the core of this text is related to banquets and not specifically to contemplation —strange as it may seem—. Philo’s account on banquets extends through paragraphs 40 to 77, i.e., it covers the central and most extensive part. The role of banquets (i.e., of wine) can be understood as the «peace zone» with respect to the city, i.e., those walls *within* the city which allow to speaking beyond the city. This is, I think, one of the teachings of Plato’s *Symposium*. See Bloom (2001) and Strauss (2001).

26 “When, therefore, we maintain that pleasure is the end, we do not mean the pleasures of profligates and those that consist in sensuality, as is supposed by some who are either ignorant or disagree with us or do not understand, but freedom from pain in the body and from trouble in the mind. For it is not continuous drinkings and revelings, nor the satisfaction of lusts, nor the enjoyment of fish and other luxuries of the wealthy table, which produce a pleasant life, but sober reasoning” (Epicurus, *Epistula ad Menoeceum*, 132).

27 “The man who has best ordered the element of disquiet arising from external circumstances has made those things that he could akin to himself and the rest at least not alien: but with all to which he could not do even this, he has refrained from mixing, and has expelled from his life all which it was of advantage to treat thus” (Epicurus, *Κύρια Δόξαι*, XXXIX; cf. *Epistula ad Menoeceum*, 128).

They read the Holy Scripture; they study its hidden and revealed nature; they love God; they even dream with God.

Philo does not say that they *fear* God. But must they? We might say with Epicurus and Lucretius that the fear and trembling of men toward God is one of the greatest evils which religion has brought to humanity and which prevents the philosopher's happiness. The strict and thorough rituals made by the therapists in their banquets, and as opposed to Greek banquets, are not just an overcoming of Athens regarding prudence and sobriety but an overcoming regarding knowledge; they *know* God and therefore they seem to know better. At any rate, Philo's conception of contemplation has the same political consequences or comes from a similar understanding of the requirements of society and the requirements of wisdom. He *does not seem to* draw any sort of conciliation, nor even prudential treatment with politics²⁸—as we do find some glints of this in Lucretius—. Contemplation for Philo seems to be absolutely in conflict with the active-political life.

In a very different approach, Foucault treats Philo's community as a radical way of obtaining what he calls ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (care of the self). The fact that they are therapists, that is, healers is a reference, Foucault says, to a kind of subjective care for oneself. He compares Philo's *On the Contemplative Life* with the principal thesis of Plato's *Alcibiades* and Epictetus' *Discourses* (2005: 90-95). Foucault seems to be concerned with the same issue with which we are dealing here though he has begun from a framework that is, to say the least, suspicious. In a few words, we should warn that the «care of the self» is related to contemplation to some extent and yet it is entirely misleading. Contemplation, *theoría*, presupposes that there is something much higher in dignity than man, i.e., than the ordinary activities of men—and as we believe to have demonstrated, this superiority is not dependent on a joyful, lovable, and charitable cosmos or God—. This means that the «self» in Foucauldian terms is not the core of wisdom but rather an element of it, namely, self-knowledge. In conclusion, the «retirement from the world» in its more radical way is for Foucault a degradation of what ἐπιμέλεια

28 See the penultimate paragraph of this essay.

ἑαυτοῦ must have meant in the beginning;²⁹ for classical *contemplation*, on the other hand, the retirement from the world is a very real consequence; it is even a very pleasant consequence if it were achieved without dangerous and paradoxical consequences.

The comparison made by Foucault refers specifically to the problem of «ages» in which the care of the self is inserted. For instance, we find that in Plato's *Alcibiades*, it is located in a pedagogical structure whose purpose is to relate philosophy with politics: one cannot guide a city if one cannot guide oneself.³⁰ This education and guidance are certainly embraced in young men. In Philo, on the contrary, the guidance has been placed on old people (according to Foucault), it is addressed to those who have an intense longing to be wise and leave their homes and their families to join the community of therapists. Foucault's conclusion is that the radicality of Philo's apoliticity is somehow related to the displacement of the care of the self in young men to the care of the self in old men.³¹

29 The imprudent veneration of the self is, I think, the core of Foucault's mistaken interpretations. I'd like to put very clearly that this is not a philological critique based on mere accurateness; it has deep philosophical concerns. Foucault's eagerness to find a politically «active» position in Greek and Roman philosophers prevents him from seeing just the opposite thesis, the assertion that, contrary to the Enlightenment values, philosophy has not the duty of transforming society nor, in fact, any political charity but it is deeply concerned with the means to preserve the philosophical life within the unstable city. In the wide spectrum of solutions to this problem, we deal now specifically with the most radical one, which in spite of its radicalness is not correctly understood by the French intellectual. For further examples of Foucault's misleading readings, see the two cases analyzed in *The Hermeneutic of the Subject* and in *The Government of Self and Others*, namely his apology of the alleged *παρηγορία* in Pericles' discourses and the alleged revolutionary journeys to Syracuse by Plato (cf. Foucault, 2019: «16 February 1983» and «23 February 1983»).

30 "You can see that we are dealing here with a world that is completely different from, and even the reverse of, the world of the *Alcibiades*. In the *Alcibiades*, the young man who took care of himself was someone who had not been sufficiently well brought up by his parents or, in the case of Alcibiades, by his tutor, Pericles. It was with regard to this that when he was young he came to question, or at any rate let himself be stopped and questioned by, Socrates" (Foucault, 2005: 91-92; cf. «13 January 1982»).

31 "One takes care of one's soul not at the beginning, but at the end of one's life. At any rate, let's say that rather than the transition to adulthood, it is much more adult life itself, or perhaps even the passage from adult life to old age, which is now the center of gravity, the sensitive point of the practice of the self" (Foucault, 2005: 91-92).

Now, what we are interested in is to address the meaning of this distinction between youth and old age. The philosopher, when old, can be released from his duties to the city. The philosopher, when young, is asked for his services as an average citizen. This is a central topic of Philo's thought and, as Calabi has pointed out, the transition from the practical to the contemplative life seems to be of the utmost importance in Philo's conception of happiness and knowledge. This sort of philosophical pedagogy is evidently akin to Plato's premises on education in the *Republic* and the *Laws*. Nevertheless, we differ from Calabi in that Philo also follows Plato—and for that matter also the radical Epicurean perspective—in the decisive *rupture* that comes along with the contemplative or philosophical life. Whereas Calabi presents this as an almost natural path (e.g. the way of God who actively created the world and then rested), the community of therapists are not in any respect in good terms with cities and political men. There is a fundamental rupture that comes with philosophy and which still depends on a political education; as we already pointed out, it seems that the philosopher cannot flourish outside the walls of the city.

Foucault is therefore quite sharp when he refers to the ages as the «center of gravity» from which philosophy (for him, the care of the self) arises. However, he takes the problem of ages too much literally. For it is not the youth or the old what is constitutive of philosophy but rather the political situation to which each of them is confronted. To put it simply, Foucault pays attention only to the corporeal surface that hides the very deep problem of the relation between philosophy and politics, even when he correctly sees the problem of ages related to the political preparation of the citizens (as is posed in Plato's *Alcibiades*) and its displacement to old men in Philo's community of therapists. From this misconception, Foucault's interpretation stands or falls by his claim that all members of this community are old, which is evidently contradicted by Philo's mention of the youth who has a relevant part within the rituals in banquets (*Vit. Cont.*, 77, 81).³² By this omission, we are entitled to suspect that

32 This problem is quite interesting since Philo does not even consider age to be something admirable in itself: "After the prayers the elders recline in accordance with the

Foucault did not even read this oeuvre entirely. Nevertheless, his remarks can be used to point out that Philo does not speak of raising citizens—it seems that all therapists had lived before in a regular city—and he is completely silent about sexual relations among men and women. This might be another way of approaching the problem between contemplation and political life, which would introduce, worth's to say, the distinction between moral and intellectual virtues.

There is then a fundamental agreement between the «religious» and the non-religious account regarding contemplation: it cannot be properly embraced within cities.

Concluding Remarks

Although we mentioned Strauss's reflections when we dealt with Lucretius' doctrine, it is worth circumscribing our conclusions to the Straussian remarks on the tension between philosophy and politics. The shared soil between Philo's «religious» posture and Lucretius' «atheist» posture points directly to a larger problem, namely, on the one hand, whether philosophy as a *regimen solitarii*, as an activity that might conduce the individual to cut off from society is *philosophically* justified; which brings, on the other hand, to the problem of whether the unbridgeable conflict between philosophy and every kind of society ultimately depends on «theistic» assertions, not to say religious conceptions of the world—as seems to be the case of Philo's community of therapists—. A brief reflection on Strauss's account of the beginning of philosophy and the discovery of nature may clarify the aforementioned problems.

order of their admission; for they regard as elders not those who are rich in years and of silvery brow [but consider them as mere children] if they have only in later years come to conceive a passion for this way of life, but those who from their earliest years have spent the prime of their youth and the flower of their maturity in the contemplative branch of philosophy, which is indeed the most beautiful and most godlike part" (*Vit. Cont.* 67; emphasis added).

At the beginning of this paper, we mentioned Strauss's reference to Lucretius' poem as the greatest document of philosophical conventionalism. What the German philosopher calls «conventionalism» comes from the very well-known classical distinction between νόμος and φύσις. The beginning of philosophy as Strauss understands it is the «discovery» of nature or *physis*. Nature in this newly coined sense is not firstly a separation between human affairs and cosmic affairs; it is not even the comprehension of the Being of every single thing that is. Rather, it is the quest for the roots of our customs. According to Strauss, nature in its pre-philosophical sense is identified with custom: *our* customs are the *natural* customs because they are ours and the same as our ancestors. However, the multiplicity of customs may raise the demand for a justification of our precise and determined ways —of our way of life—. Eventually the «conventionalist» philosophers in their most radical form (which is very close to sophistry, as Plato's dialogues evidence) claim that all human things are conventions —in the precise sense that human things are not by nature—. Therefore, life according to nature is impossible within the walls of the city.³³

It is interesting, on the other hand, that Strauss's account of this «beginning» of philosophy is framed in an extensive discussion on Natural Right. Natural Right, what is good by nature, is justified by these same means: our customs, our ancestors. The city justifies its morality, its deepest comprehension of what is good, by what non-philosophers understand as nature: their original myths, the relation of their ancestors with gods, etc. As we can see, religion has a profound connection with the justification of the political community. Therefore, the philosophical quest for nature —even the very distinction between *physis* and *nomos*— degrades political-religious grounds.

Two concluding remarks stem from this. The radicality of Lucretius and Philo's thought must be seriously taken into account when discussing the separation or differentiation between moral and

33 See the development of this argument in Strauss (1965:10-11, esp. 92-111), which is connected to Lucretius. Cf. Guthrie (1971: 55-63).

intellectual virtues —typical of Aristotle and Thomas—. Although we did not reflect on the role of the distinction between virtues related to reason and intellectual capacities, and virtues related to society and morality, it is evident that the same problems we have addressed here from the perspective of a radical contemplation were posed by more prudent philosophers as a difference of realms and objects. In other words, the most coherent further investigation shall be addressed to the resolution, modification, and moderation of these almost violent theses.

One might find, therefore, a thread of the utmost importance that goes from some esoteric recommendations by Lucretius and Philo —such as the undeniable utility of religion and Philo’s suggestion of leaving known people to take care of the «business»— to Cicero’s Socratic way of engaging with political and social affairs, and hence the Aristotelean and modified Thomistic way of separating the realm of Metaphysics and the realm of Politics and Ethics.

The second remark is perhaps more complicated and can be stated in the following terms: What are we to expect if we ask for the justification of contemplation in the non-religious and in the allegedly religious account of Philo? For Lucretius and Epicurus, as we have shown, contemplation and the retirement from the political world is justified by the fact that the life according to nature is philosophy, which in turn belies the belief in gods, eternity, and the outstanding place of man in the cosmos. Contemplation is for them to philosophize as the most solid pleasure within a contingent world. Yet, how can Philo justify the community of therapists? He says that what drives men and women to this community is «their yearning for the deathless and blessed life», i.e., it is not a divine commandment but a yearning. The deathless and blessed life is evidently referred to a religious basis which is reinforced by the fact that the therapists study the Scriptures, pray, dream with God, etc. The yearning for the deathless life is not quite the same as the philosophical desire for knowledge, and hence we would be compelled to admit that there is no other justification for Philo’s community except for a religious account.

Nevertheless, Philo claims that those who arrive at the community come not “through force or habit nor on the advice or exhortation of others”, i.e., they are not forced nor compelled by a divine commandment (nor by any mediator of the divine commandment) but rather “they have been ravished by a heavenly passion”. What is more, therapists will stay “possessed like Bacchants and Corybants until they behold the object of their longing” (*Vit. Cont.*, 12). We are compelled to ask whether this passion is not in some sense opposed to the principles of any other political community which is not governed by the desire and longing for knowledge (or the beholding of the respective object). If we consider that any political-religious community is governed on the basis of a revealed law (at least in post-pagan religions) that determines what nature is,³⁴ it seems that Philo’s description of the therapists is heretical rather than pious since the radical passion which drives them to cut off from any city is not guided by a divine commandment itself but by «merely» human desire.

Perhaps this is the reason why Philo oddly emphasizes the difference between those therapists who leave all their possessions and the Pre-Socratics like Democritus or Anaxagoras. Even when leaving every possession, therapists ensure that they make their sons, daughters, friends, etc. their heirs, unlike the Pre-Socratics who madly “allowed their property to be laid waste by sheep” (13). This would mean that the therapists’ community is so radically apolitical that it must be prudentially concerned to leave at least their former property to their family or friends since that preoccupation implies a not altogether disdain for human things—even if *stricto sensu* therapists are not at all interested in their property—.

What we began to analyze as two different perspectives toward contemplation—one non-religious and the other religious—through the result of this analysis appear *to a considerable extent* to agree with each other. As a result, we shall rather say that the almost evident religious account by Philo is not religious, at least in its political terms, and instead strictly philosophical. We have no doubt,

34 On this important and difficult discussion, see Strauss (2006).

therefore, that Philo does not ground philosophical *theoría* in a religiously revealed law but rather in a philosophical yearning or passion, and hence in a very similar way to Epicureanism. This means then, due to its grounding in philosophical and not religious terms, that Philo's account of contemplation faces the same problem as Epicureanism does regarding politics—and hence we can absolutely reject the prejudice which claims that *radical* apolitical contemplation pertains exclusively to religious or mystical thinkers.

References

- Bailey, C. (1964). *The Greek Atomists and Epicurus*. New York: Russell & Russell.
- Bloom, A. (2001). "The Ladder of Love". In Plato, *Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Borgen, P. (1997). *Philo of Alexandria, An Exegete for His Time*. Netherlands: Brill.
- Brown, A. (2001). "Lucretius and the Epicureans in the Social and Political Context of Renaissance Florence". In *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, 9, pp. 11-62.
- (2010). *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge: Harvard University Press.
- Calabi, F. (2008). *God's Acting, Man's Acting*. Netherlands: Brill.
- Cicero. (1886). *Tusculan Disputations*. A. Peabody (Trans.). Boston: Little, Brown, and Company.
- (1998). *Republic and The Laws*. Rudd & Niall (Eds.). Oxford: Oxford University Press.
- (2004). *On Moral Ends*. R. Woolf (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chacón, R. (2009). *German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss*. [P.h.D thesis]. New York: New School for Social Research.
- Epicurus. (1926). *The Extant Remains*. C. Bailey (Ed. and Trans.). Oxford: Clarendon Press.
- (2010). *Epicurea*. H. Usener (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortin, E. (1987). "St. Thomas Aquinas". In L. Strauss & J. Cropsey (Eds.). *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 248-275.

- Foucault, M. (2005). *The Hermeneutics of the Subject*. G. Burchell (Trans.). New York: Palgrave Macmillan.
- (2019). *The Government of the Self and Others*. Burchell and Graham (Trans.). New York: Palgrave Macmillan.
- García Gual, C. (2002). *Epicuro*. Marid: Alianza.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holton, J. (1987). "Cicero". In L. Strauss & J. Cropsey (Eds.). *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 155-175.
- López, J. (2009). "Filón de Alejandría: Obra y pensamiento. Una lectura filológica". In *Synthesis*, 16, pp. 13-82.
- Lucretius. (1910). *On the Nature of Things*. C. Bailey (Trans.). Oxford: Clarendon Press.
- (2013). *De la naturaleza de las cosas*. R. Bonifaz (Trans.). México: UNAM.
- Machiavelli, N. (1971). *Tutte le opere*. Firenze: Sansoni.
- Maimonides. (1963). *The Guide of the Perplexed*. S. Pines (Trans., vols. 1-2). Chicago: The University of Chicago Press.
- Meier, H. (2006). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. M. Brainard (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2017). *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*. R. Berman (Trans.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Minkov, S. (2016). *Leo Strauss on Science*. New York: State University of New York Press.
- Molina, M. (2018). "¿Matías Sánchez traductor de Lucrecio?". In *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 38(2), pp. 345-352.
- Philo of Alexandria. (1981). *The Contemplative Life-The Giants-and Selections*. D. Winston (Ed. and Trans.). New York: Paulist Press.
- (1991). *The Works of Philo*. C. Yonge (Ed.). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Plato. (2005). *Euthyphro-Apology-Crito-Phaedo-Phaedrus*. H. N. Fowler (Trans., vol. 1). Cambridge: William Heinemann LTD.
- Ritter, J., Gründer, K., & Gabriel, G. (Eds.). (1971). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe.
- Strauss, L., & Cropsey, J. (1987). *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Strauss, L. (1965). *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1983). *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1989). *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2000). *On Tyranny*. V. Gourevitch & M. Roth (Eds.). Chicago: The University of Chicago Press.
- (2001). *On Plato's Symposium*. S. Bernadette (Ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
- (2006). "Reason and Revelation". In H. Meier. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. M. Brainard (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vega, D. (2021). "Moral and Intellectual Virtues: On the Relation Between Detached Contemplation and Political Prudence". *Bajo Palabra*, 27, pp. 21-44.

* El presente trabajo se inscribe dentro del proyecto *La validez ejemplar como criterio de discernimiento moral en el pensamiento de Hannah Arendt*, en el marco de la beca postdoctoral otorgada por CONICET (Consejo Nacional de investigaciones científicas y técnicas), Argentina.

Verdad y significado en *La vida del espíritu*, de H. Arendt*

Truth and Meaning in *The Life of the Mind*, of H. Arendt

María de los Ángeles Cantero
Universidad Católica de Santa Fe, Argentina
marangelescantero@gmail.com

Resumen

El presente artículo está orientado al análisis del itinerario reflexivo realizado por Hannah Arendt en la primera parte de *La vida del espíritu* dedicada al pensamiento. Se detiene, sobre todo, en la distinción entre verdad y significado que se realiza en esta parte, con miras a resaltar la responsabilidad inherente al ser humano con relación a la comprensión del significado último de su existencia y de la totalidad de la realidad.

El texto está organizado en tres apartados. En el primero, se examinan las ideas de Arendt acerca de las tensiones y exigencias que presentan los «apartamientos y los regresos» constitutivos de la actividad del pensamiento en relación con las apariencias. En el segundo, la reflexión se focaliza en la resignificación operada por Arendt a la distinción kantiana entre las facultades del «intelecto», por un lado, al que corresponde conocer la verdad, y la «razón», por el otro, cuya actividad mental es pensar y comprender el significado. En el último, por su parte, se exponen las razones de

Abstract

This article is oriented to the analysis of the reflective itinerary made by Hannah Arendt in the first part of *The Life of the Mind*, dedicated to thinking. It stops, above all, on the distinction between truth and meaning that is made in this part, with a view in order to highlighting the inherent responsibility of human beings in relation to the understanding of the ultimate meaning of their existence and of the totality of reality.

The text is organized in three sections. In the first one, Arendt's ideas about the tensions and demands presented by the «departures and returns» that constitute the activity of thought in relation to appearances are examined. In the second one, the reflection focuses on the resignification operated by Arendt to the Kantian distinction between the faculties of «intellect», on the one hand and which corresponds to know the truth, and «reason», on the other hand, whose mental activity is thinking and understanding the meaning. The last section exposes the reasons for the centrality

la centralidad otorgada por Arendt a la tarea de comprender el significado que cada ser humano y cada generación debe actualizar por sí mismo y de un modo siempre nuevo.

Palabras clave: Intellecto, pensamiento, razón, significado, verdad.

given by Arendt to the task of understanding the meaning that each human being and each generation must update by themselves and in an always new way.

Keywords: Intellect, meaning, reason, thinking, truth.

Retos y polaridades del apartamiento del pensar

En la introducción a *La vida del espíritu* (en adelante: *VE*), Arendt se coloca ante la exigencia de justificar el tratamiento de los asuntos relacionados con las actividades del espíritu, ya que gran parte de su itinerario intelectual —dedicado a la indagación de la *vita activa*, a la ciencia y la teoría política— se desarrolló desde una posición de distancia crítica respecto de estos «tan temibles» temas. Las razones que despertaron el interés por abordar cuestiones afines con la experticia filosófica, con la que Arendt no se siente identificada, emergen de dos acontecimientos históricos.

La primera razón es su experiencia como activa y atenta observadora analítica del proceso de Eichmann en Jerusalén y de la expresión «banalidad de mal» acuñada en su informe para describir un *hecho* innegable respecto del fenómeno del mal (distinto de las consideraciones del pensamiento tradicional, según las cuales los malvados actúan movidos por el orgullo, la soberbia, la codicia, la envidia, el odio o la debilidad), y que consistió en que el agente responsable que estaba siendo juzgado en Jerusalén por haber cometido actos monstruosos era un hombre “totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba signos de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*” (*VE*: 30).

Según Arendt, Eichmann recurrió a los estereotipos y las frases hechas para protegerse de las sollicitaciones de la realidad y pasarlas por alto (cf. 2004: 84), aunque advierte que este comportamiento no correspondió solo a Eichmann, sino que fue una característica muy generalizada de los individuos que carecieron de la disposición para detenerse y pensar. Esta constatación la condujo a indagar si la

facultad de juzgar —la capacidad de distinguir lo que está bien de lo que está mal— depende de la facultad de pensar, y a preguntarse si la actividad del pensar puede situarse entre las condiciones “que llevan a los seres humanos a evitar el mal, o incluso, los «condicionan» frente a él” (VE: 31).

La segunda razón que despertó el interés de Arendt por el pensamiento fue su convencimiento acerca de la inadecuación de la sabiduría de la tradición filosófica para el abordaje y resolución de los problemas morales nacidos de la experiencia concreta y de las cuestiones inherentes a la *vita activa*. Aunque en el devenir histórico este distanciamiento ocasionó el descrédito generalizado de la filosofía y de la metafísica, afirma Arendt que dicha subestimación no se debió a la carencia de significado de las cuestiones últimas que constituyen su contenido, sino al modo en que fueron formuladas y resueltas. Se puede colegir entonces que, para Arendt, los interrogantes sobre el significado exhaustivo de la realidad mantienen su carácter interpellante a pesar del desprestigio de la disciplina que pretende abordarlos, y constituyen inextirpables «aguijones» que reclaman novedosos tratamientos.

Para evitar que estos renovados abordajes reiteren los extravíos que condujeron a la situación cultural de desinterés, tanto de los intelectuales como de casi todo el mundo, por “las viejas cuestiones que acompañan al hombre desde su aparición sobre la tierra” (VE: 37) será preciso plantearlas de modo tal que las tensiones polares que las constituyen —i.e., unidad y multiplicidad, universalidad y particularidad, ser y aparecer, continuidad y novedad, fenómeno y fundamento, permanencia y cambio, inmanencia y trascendencia, autonomía y heteronomía, contingencia y necesidad, etc.— no pierdan su interconexión, ya que la eliminación de uno de sus términos acarrea inevitablemente la abolición de su opuesto (cf. Forti, 1996: 8).

Por otra parte, de modo concomitante con la generalización del descrédito y la subestimación de la metafísica y de la filosofía que se podía constatar a mediados del siglo XX, se fue configurando una situación —que para Arendt es, paradójicamente, una ventaja de su tiempo— en la que el ejercicio de la capacidad para pensar dejó de ser un asunto reservado a los pensadores profesionales para

convertirse en una exigencia que concierne a todas las personas por estar directamente vinculada con la competencia de distinguir lo bueno de lo malo. Y dado que la ausencia de pensamiento puede ser causa de la maldad y que la incapacidad para pensar también puede hallarse en gente muy inteligente, el asunto “no puede seguir dejándose en manos de «especialistas», como si el pensamiento, del mismo modo que la alta matemática, fuese monopolio de una disciplina especializada” (VE: 40).

Verdad y significado

En las sucesivas aproximaciones que permiten comprender la idea de Arendt acerca del pensamiento, resultan relevantes las precisiones que formula en los párrafos finales de la introducción a *La vida del espíritu*, a partir de la distinción kantiana entre las facultades de la razón, por un lado, cuya actividad mental es *pensar*, y del intelecto, por el otro, al que le corresponde *conocer*. Según Arendt, esta distinción posibilita avanzar más allá del propio Kant, puesto que al quedar *liberados* de los criterios que caracterizan a las certezas y evidencias del ámbito del intelecto y del conocer, el pensamiento y la razón trascienden esos límites para abordar los asuntos del «mayor interés existencial para el hombre» que son los que conciernen a la búsqueda del significado (cf. VE: 42), sin la exigencia de interpretar y justificar esta indagación según el modelo de la verdad.

La relación entre pensamiento y responsabilidad comienza a emerger cuando se considera que todas las actividades mentales que distinguen a los hombres de las otras especies animales tienen en común una *retirada* del mundo de la apariencia; pero este apartamiento se torna problemático ya que, en la visión arendtiana, “Ser y Apariencia coinciden para los hombres, esto supone que solo se puede huir de la apariencia dentro de la apariencia” (VE: 47). Desde el inicio mismo del ejercicio del pensamiento y de las otras actividades del espíritu se plantea la cuestión de su vinculación con la realidad, y considerando que, de distintos modos, la irresponsabilidad es siempre una evasión, se puede afirmar que el pensamiento,

desde el comienzo hasta el final de su actividad, ha de responder al reto de evitar que el apartamiento del mundo de la apariencia que lo caracteriza implique una huida de la realidad hacia el recinto de una construcción especulativa alejada y despreocupada de los asuntos humanos que acontecen en la cotidianidad.¹

Si ser y apariencia coinciden, no hay dos mundos, sino que la única realidad está constituida por el mundo de las apariencias. Sin embargo, la búsqueda de los fundamentos de lo fenoménico es una necesidad del espíritu de la que no puede abdicar sin que su vida quede sumergida en el transcurrir sin sentido. Examinar la realidad y buscar su significado es una tarea tan distintiva del ser humano que su vida carece de sentido si no se la asume y se la ejercita continuamente, tal como dice Sócrates en la célebre frase de la *Apología* de Platón: “Una vida sin examen no merece ser vivida” (38a). La cultura de masas crea condiciones para que los individuos transiten su existencia adoptando de manera acrítica los criterios de la moda, de la mayoría, de los poderes dominantes o de las fuentes hegemónicas acerca de los asuntos más relevantes de la vida humana, sin preguntarse siquiera si tales criterios corresponden con sus exigencias o cuáles son las consecuencias que acarrear.

Es preciso, entonces, que el pensamiento se aboque a la búsqueda de los fundamentos de lo que aparece, pero para Arendt, éstos no se hallan en una realidad trascendente de orden superior y separada, sino *en la misma* apariencia.² Por esta razón, el desafío al que debe dar respuesta el pensamiento es *regresar continuamente* a la apariencia como movimiento que sucede y precede a sus innumerables apartamientos. De este modo, *apartamientos y regresos* son las polaridades constitutivas del pensar, cuya tensión ha de mantenerse

1 En sintonía con el pensamiento arendtiano, María Zambrano afirma que el hombre es esa criatura que tiene que cumplir su ser a través de la realidad y que, cuando esta relación se disipa, se debilita o se torna inconsistente, el ser humano se extravía en una pseudo libertad, sustitutiva de la libertad verdadera, que pretende “vagar por su cuenta extra muros de esa ciudadela que es lo real”, encerrándose en obcecaciones y prejuicios (2007: 143).

2 En estas consideraciones se destaca la influencia de Merleau-Ponty en el pensamiento arendtiano (cf. Merleau-Ponty, 1964).

constantemente como tarea humana de la que es necesario hacerse cargo, y así evitar, por un lado, la evasión de la realidad y, por otro, el hundimiento en el sucederse de una existencia sin sentido ni razones. Sobre esta tensión entre pensamiento y apariencia, escribe Arendt:

El primado de la apariencia es un hecho de la vida cotidiana al que no pueden escapar ni científicos ni filósofos; *siempre deben regresar a ella* desde los laboratorios e investigaciones, y siempre manifiesta su potencia al no verse afectada o alterada en lo más mínimo por mucho que hayan descubierto al intentar trascenderla. [...] La creencia de que una causa debería ostentar un rango de realidad mayor que el efecto (de modo que este último puede ser degradado con facilidad remitiéndolo a su causa) puede figurar entre las más antiguas y tercas falacias metafísicas (VE: 48-49; las cursivas son nuestras).

Conforme a este modo de concebir la actividad del pensamiento, para indagar sobre el fundamento de lo fenoménico es necesario renunciar a la presunción de construir un sistema especulativo de ideas al margen de la exigencia de confrontarlas, verificarlas y retroalimentarlas a cada paso con la realidad misma de lo que aparece. En los intentos de búsqueda del significado último de las cosas, el pensamiento deberá siempre lidiar para vencer el riesgo de las elaboraciones de sistemas de ideas que encuentran su validación en la coherencia interna y la articulación entre ellas mismas como partes de un todo. Se trata del riesgo del apartamiento sin «regreso» que concluye casi inevitablemente en la falaz proclamación de la supremacía del fundamento sobre la apariencia (cf. Forti, 1996: 389-431).

Respecto de esta errónea afirmación de superioridad, Arendt hace suyas las conclusiones de los trabajos del biólogo y zoólogo suizo Adolf Portmann para cuestionar la jerarquía que la filosofía occidental sostuvo desde sus inicios del ser (auténtico) por sobre la (mera) apariencia, y para afirmar una inversión de sus términos, de tal modo que, según lo afirma el científico, lo relevante y significativo se sitúa en la superficie. Sus investigaciones muestran, con gran

cantidad de ejemplos, que en toda la amplitud de la biodiversidad, la riqueza de autoexhibición de los vivientes excede con sobreabundancia los términos de la mera funcionalidad, y que, por ende, resulta insatisfactoria la explicación de que las apariencias externas solo obedecen al doble propósito de la autoconservación y la supervivencia de la especie.

De los hallazgos de Portmann se sigue que es erróneo nuestro estándar de juicio habitual, tan profundamente enraizado en los postulados y prejuicios metafísicos —según los cuales lo esencial se esconde tras la superficie, y la superficie es «superficial»—, que, en relación con lo que realmente se «es», es una ilusión común el convencimiento de que tiene más importancia lo que se halla en el propio interior, la «vida interior», que lo que aparece en el exterior (*VE*: 54).

Vinculada con esta relación interior-exterior, Arendt también aborda en el primer capítulo de *La vida del espíritu* sobre la apariencia la distinción entre cuerpo, alma y espíritu. El lenguaje y las expresiones del alma no se alejan de los sentidos, puesto que en las experiencias anímicas se hallan estrechamente vinculadas al cuerpo. En sintonía con Aristóteles, Arendt sostiene que el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo; mientras que no hay sensaciones que correspondan a las actividades del espíritu. Aunque desde otras perspectivas podría cuestionarse una distinción tan nítida entre los seres humanos y los animales, Arendt sostiene que, por su alma todos los seres vivos proceden a su *autoexhibición* en el mundo de las apariencias, en cambio, los seres humanos realizan su *autopresentación* mediante la acción y el discurso, que es producto de una elección deliberada en la que los hombres pueden, hasta cierto punto, escoger cómo desean aparecer ante los otros, qué es lo que desean mostrar y qué es lo que quieren ocultar. Esta autopresentación de obra y de palabra es la que permite a cada ser humano distinguirse de los demás e individualizarse, es decir que, mientras por su alma los hombres se asemejan entre sí, por su espíritu se diferencian unos de otros y configuran su identidad personal. “Es evidente que una criatura sin

espíritu no podrá experimentar algo parecido a una experiencia de identidad personal [...]” (VE: 56).

Según esta línea de pensamiento, se puede afirmar que cada ser humano es responsable de la autopresentación de la que emerge su propia personalidad o carácter, de la finalidad u orientación particular que le otorgue, de las consecuencias que acarrea para sí mismo y para los demás, puesto que sus actos son producto de una elección deliberada y su ejercicio requiere el grado de autoconciencia que caracteriza las actividades mentales. No obstante, esta responsabilidad está atravesada por la inestabilidad, en tanto que el yo interior del sujeto que la actúa no presenta plena cohesión, no se muestra, no es fijo ni permanente. La experiencia vital muestra que a los seres humanos les resulta dificultosa y compleja la tarea de conocerse a sí mismos y más aún, de poseerse a sí mismos. Por otra parte, su identidad no es nunca algo cerrado y definitivo, sino una construcción que abarca todo el arco temporal de su existencia.

En la estela del pensamiento kantiano, Arendt distingue el yo pensante y el yo: “El yo pensante es pura actividad y, por lo tanto, no tiene edad ni sexo, carece de cualidades y de biografía [...]. Y esto es así porque el yo pensante no es el yo” (VE: 67). Según esta distinción, se produce un desdoblamiento en el ser humano que, por una parte, como sujeto, pertenece a la vez al mundo visible y al inteligible, y por otra, en cuanto persona, experimenta una dualidad entre su ser espiritual y su ser anímico/corporal, lo que configura, en cierto sentido, una doble personalidad. Por la actividad del pensamiento, como ya se ha indicado, el espíritu se retira del mundo real y, debido a su carácter inmaterial, toma distancia de lo corpóreo, conformándose así la creencia de que el yo pensante está fuera del tiempo y, sin embargo, forma parte de cada ser humano. El lenguaje de estas proposiciones evidencia que el distanciamiento de lo existente concreto deriva en un modo de comprensión del espíritu que es contraria a la experiencia y al sentido común. Cuando estas experiencias derivan en conclusiones referidas al yo pensante que pretenden conocimientos propios del ámbito de lo nouménico, se cuentan entre lo que Kant denomina *ilusiones* de la razón, a las que Arendt considera inevitables y acerca de las cuales afirma que es

necesario distinguir aquellas que son auténticas de las que no lo son, es decir, si estas ilusiones son

meros espejismos que se desvanecen al mirarlos de cerca, o si bien son propias de la condición paradójica de un ser vivo que, a pesar de formar parte del mundo de las apariencias, posee una facultad, la capacidad de pensar, que permite que el espíritu se abstraiga del mundo sin poder abandonarlo o trascenderlo (VE: 69-70).

El pensamiento habrá, entonces, de hacer frente al reto de que su apartamiento del mundo no se extravíe en las creencias dogmáticas o los postulados arbitrarios que caracterizan las ilusiones inauténticas, para estar en condiciones de asumir las paradojas de la condición humana que implican el doble movimiento continuo de la retirada y del regreso. El nexo entre pensamiento y realidad que hace posible no transigir a las coartadas o las construcciones intelectuales propias del solipsismo abierto o soterrado (que, para Arendt, es la falacia filosófica más persistente y perniciosa) y la autosuficiencia del yo pensante (que presume no necesitar ni depender de ninguna cosa material) es el *sentido común*, que es una suerte de sexto sentido que unifica las sensaciones de los otros cinco, las incorpora en el mundo compartido por otros que perciben del mismo modo y produce una *sensación de realidad* que acompaña y otorga significado a todas las sensaciones. Es un sentido «interno» —según la denominación de Tomás de Aquino— que actúa como raíz y principio común de los sentidos externos, que «garantiza» la realidad de lo percibido, y que se torna en un componente de gran relevancia para evitar el divorcio sin retorno del pensamiento con el mundo de las apariencias (cf. *S. Th.* I, q. 78, a. 4, I q. 78 a. 4). Arendt afirma que “Cuando el pensamiento se retira del mundo de las apariencias, también lo hace de aquello que ofrecen los sentidos y, por lo tanto, del sentimiento de realidad aportado por el sentido común” (VE: 77), pero tanto los pensadores profesionales como los aficionados pueden afirmarse a sí mismos al margen del sentimiento de realidad solo de manera temporal, pues continúan siendo hombres de carne y hueso, dotados

del sentido común que necesitan para sobrevivir. Para evitar los extravíos en los complejos laberintos especulativos del yo pensante, la sensación de realidad que emerge del sentido común constituye un reclamo continuo de retorno y de anclaje del pensamiento a su relación con el mundo de las apariencias.

En la actividad de los científicos, que se desarrolla en el ámbito de la facultad que Kant denominó *intelecto* (*Verstand*), este retorno se produce de manera inevitable, puesto que para verificar sus teorías siempre deberán regresar a la experiencia y al razonamiento del sentido común en sus variadas expresiones. Sin embargo, en la actividad de la facultad de pensar que corresponde al ámbito de la *razón* (*Vernunft*), la cuestión se presenta con características completamente distintas. Para Arendt, mientras el intelecto se orienta a entender las percepciones que ofrecen los sentidos y de este modo a *conocer la verdad* que se sitúa en la evidencia sensible, la razón está dirigida a *comprender el significado* de lo que existe. Esta es una precisión relevante sobre el modo de concebir el pensamiento por parte de Arendt: “Me parece que tal distinción entre verdad y significado no solo resulta decisiva para cualquier investigación sobre la naturaleza del pensamiento humano, sino que también es la consecuencia necesaria de la crucial distinción kantiana entre razón e intelecto” (*VE*: 82). Las verdades de razonamiento, cuya expresión más elevada es el razonamiento matemático, son de naturaleza universalmente compulsiva debido a su carácter necesario y autoevidente y no pueden ser rechazadas por ningún hombre que esté en su sano juicio; las contingentes verdades de hecho son también coercitivas para quien las capte con sus sentidos y las perciba con su sentido común, aunque su fuerza compulsiva esté limitada a los testigos directos y dependa del testimonio de otros para quienes no lo sean. En ambos casos, el empeño de la ciencia y del saber consiste en alcanzar verdades irrefutables, es decir, proposiciones que se «imponen» al intelecto con carácter obligatorio. En cambio, no es apropiado esperar que la verdad brote del pensamiento, porque éste tiene la función de indagar sobre el significado, aunque la actividad del pensar orientada a la búsqueda de significado esté conectada con la del conocer orientada a la búsqueda de la verdad (cf. Barrior, 2010).

En realidad, el ansia de significado, que caracteriza al pensamiento del que emana la capacidad de interrogarse sobre asuntos acerca de los que no se puede esperar respuestas que puedan considerarse verdades irrefutables, es condición para que los hombres se planteen las preguntas cuyas respuestas hacen posible el desarrollo de la civilización. Según Arendt, “la razón es la condición *a priori* del intelecto y del conocimiento [...]” (VE: 86). De este modo, el carácter insaciable del pensamiento constituye un acicate que impulsa al intelecto hacia la continua ampliación y búsqueda de nuevos conocimientos, al tiempo que no concede que se aquiete en una conformidad paralizante y mucho menos en presunciones dogmáticas. Es posible reconocer en estas consideraciones una convergencia con la *función regulativa* asignada por Kant a la razón, sin embargo, Arendt sostiene que la distinción entre *Vernunft* y *Verstand* contiene alcances y consecuencias que su autor no explicitó. Se refiere al objetivo último de alcanzar la verdad y el conocimiento que el filósofo de Königsberg mantuvo para el pensamiento, sin advertir que había *liberado* a la razón de las exigencias propias del ámbito del intelecto y del conocimiento de la verdad.

La razón no se mueve en el mundo de las apariencias ni alcanza la realidad, por lo que no se encuentra ante el requerimiento de «demostrar» la verdad de sus proposiciones. Sin embargo, esta distinción entre las exigencias de justificación de las actividades del pensamiento con las del conocimiento no implican que el primero quede exento de la demanda de validación de sus indagaciones, ni que todos los contenidos u orientaciones posibles a los objetos que conciernen a la razón tengan idéntico valor. El pensamiento queda liberado respecto de la verdad, pero colocado ante el requerimiento de *dar cuenta* de la validez de sus indagaciones y proposiciones acerca del significado. Al respecto, Arendt expresa que “la necesidad de la razón consiste en *dar cuenta*, *logon didonai*, como lo denominaban los griegos con gran precisión, de todo lo que puede existir o puede haber acontecido” (VE: 122). El intento de evadirse, de no responder a esta exigencia, es una severa irresponsabilidad, puesto que acarrea el abandono de los asuntos humanos más relevantes, que son precisamente los que conciernen al significado, al dominio de la oscuridad de lo irracional y de la pura arbitrariedad.

La necesidad de hablar, el requerimiento de lenguaje que caracteriza a los seres humanos, permite comprender el modo a través del cual el pensamiento da cuenta de la búsqueda de significado. Considerando que la actividad de la razón solo puede encontrar satisfacción en el pensamiento discursivo constituido por palabras portadoras de significados, y que los seres humanos solo existen en plural, la mencionada validación se vehiculiza en el dar cuenta y justificar con palabras ante los otros. El lenguaje es el instrumento más apropiado con que cuentan los hombres para transformar los frutos invisibles de la actividad mental en expresiones audibles y presentes en el mundo cotidiano de las apariencias. Y como la razón trasciende los límites del razonamiento del sentido común y no le bastan los ejemplos característicos del mundo de las apariencias para ilustrar sus conceptos, hace uso de la metáfora para salvar el abismo entre las actividades mentales y el mundo de las apariencias, a modo de puente entre lo invisible y lo visible que busca “iluminar las experiencias no sensibles para las que no existen palabras en ningún lenguaje” (VE: 129); y refiriéndose explícitamente a la función de la metáfora, afirma Arendt: “Justamente en este contexto, el lenguaje del espíritu, gracias a la metáfora, regresa al mundo de las visibilidades para iluminar y elaborar aquello que no puede verse pero sí decirse”(VE: 131). De este modo, el pensamiento, en y desde su inherente estar fuera del orden, encuentra en la metáfora la vía de regreso y reconocimiento de la primacía del mundo de las apariencias, la manera de intercambiar y transferir entre lo sensible y lo que no lo es, y de evitar extraviarse en el engaño metafísico de la teoría de dos mundos que constituye la falacia más persistente y plausible de la filosofía.

Para Arendt, los seres humanos están condicionados de múltiples maneras en su existencia, pero pueden trascender mentalmente todos los condicionamientos; y aunque esta capacidad del espíritu esté limitada a la dimensión mental, tiene decisiva importancia en la definición de los criterios de juicio acerca de todo lo que acontece en la existencia cotidiana. De este modo, el carácter paradójico se presenta, una vez más, para mostrar que el apartamiento del pensamiento es, a la vez, regreso y profundización del significado de lo

que acontece en la realidad, y que, en el pensamiento arendtiano, la trascendencia del espíritu humano posibilita juzgar y actuar con sentido en el mundo de las apariencias.

La relación de la actividad pensante con la realidad, en su constante movimiento de retirada y retorno, está atravesada por una dialéctica de guerra intestina entre el pensamiento y el sentido común, en la que ambos resultan enriquecidos por los mutuos enfrentamientos, desacuerdos, sospechas, objeciones e interpelaciones. Se trata de una lucha que acontece tanto entre los filósofos profesionales y las multitudes, como en el interior de cada individuo, puesto que el que está *fuera del orden* cuando piensa el significado de todo lo que existe es un hombre como cualquier otro, que comparte con los demás el razonamiento del sentido común sobre los asuntos de la vida. Estar fuera del orden significa que el pensamiento se aleja de las actividades necesarias de la vida ordinaria y que convierte en presente lo distante, a la vez que toma distancia de lo que está directamente presente a la percepción sensorial, es decir, que “El pensamiento anula las distancias temporales y espaciales” (VE: 107). Estas operaciones del pensamiento, sin embargo, tienen como punto de partida la realidad experimentable a la que la imaginación *desensorializa* luego de las repeticiones de lo percibido por los sentidos, posibilitando de este modo que la facultad pensante despliegue los procedimientos que le son propios. Para Arendt, por ejemplo, la posibilidad de pensar qué es la felicidad o qué es la justicia está necesariamente precedida por la experiencia de haber visto hombres felices e infelices y de haber presenciado actos justos e injustos, y de que, luego del apartamiento temporal y espacial del escenario factual, la imaginación haya *desensorializado* lo experimentado por los sentidos. Se puede afirmar, entonces, que el pensamiento y la búsqueda del significado no son posibles sin la experiencia como punto de partida, y al mismo tiempo, que la experiencia puede lograr sentido y coherencia si es pensada. Una vez más, la tensión entre apartamiento y regreso se presenta como la clave de la concepción de Arendt sobre el pensamiento:

[...] todo pensamiento surge de la experiencia, pero ninguna experiencia logra sentido o coherencia sin someterse a las

operaciones de la imaginación y del pensamiento. Contemplada desde la perspectiva del pensamiento, la vida, en su puro estar-ahí, carece de significado [...] (VE: 109).

El pensamiento hace posible irradiar la luz del significado sobre la vida humana para que no quede sumergida en el puro transcurrir de sucesos carentes de sentido. Pero esta prerrogativa de los seres humanos no se actualiza de modo automático, ni en todos los individuos, sino que requiere de la insustituible decisión de ejercerla de manera personal por parte de cada uno y sostenerla en el tiempo. Es este un ejercicio que supone una disputa que de manera insustituible debe llevar a cabo cada persona contra los mecanismos inerciales propios de la vida humana, contra la proclividad a deslizarse en la molicie del conformismo y la ignorancia, contra la automatización de las creencias y las representaciones que caracterizan a la sociedad de masas y contra la presunción de dar por definitivos los hallazgos y discernimientos del espíritu. Por esta razón, la incapacidad para pensar por uno mismo es, en última instancia, una consecuencia de la abdicación de la responsabilidad de asumir la humanidad que corresponde a su condición.

Los análisis de la figura de Sócrates como ejemplo de pensador que une en su persona las pasiones aparentemente contrarias del pensamiento y de la acción, permiten a Arendt mostrar la hondura de la tensión polar entre la perentoria necesidad del examen crítico de los acontecimientos y las circunstancias del mundo de las apariencias para todo aquel que desea vivir humanamente con sentido, y los riesgos que la peculiaridad del efecto destructivo que caracteriza al pensamiento, que, paradójicamente, torna inconsistente la pretensión de encontrar significados que hacen innecesario seguir pensando, y en consecuencia, siempre acarrea el peligro de disolver todas las convicciones y valores existentes. Es decir, que la ausencia de pensamiento es inadmisibles porque inevitablemente deshumaniza la existencia, pero su ejercicio requiere afrontar los continuos desafíos de una potencia de búsqueda siempre inacabada. Así lo expresa Arendt:

La búsqueda del sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, puede, en cualquier momento, volverse en contra suya, por así decirlo, y producir una inversión en los antiguos valores y declararlos como «nuevos valores». [...] Lo que suele llamarse «nihilismo» es, en realidad, un peligro inseparable de la misma actividad del pensar (VE: 199).

Sin embargo, esta energía destructiva que constituye al pensamiento puede convertirse en un falaz subterfugio para evadir la responsabilidad del examen crítico de la vida, convalidándose de esta manera una adhesión sin razones a las reglas de conducta y los valores vigentes en una sociedad y en un tiempo dados, así como su sustitución —también irracional— por criterios de juicio o códigos totalmente contrarios. El supuesto resguardo de los peligros destituyentes que se logran mediante la asunción de una vida sin examen solo conduce a crear las condiciones para la imposición de las normas y los pilares en los que se funda la existencia por parte de quienes detentan el poder, es decir, para la configuración de un escenario que favorece la instalación de totalitarismos abiertos o encubiertos.

La búsqueda del significado es siempre una tarea riesgosa y problemática en razón la desproporción estructural que existe entre las energías del pensamiento humano y el horizonte infinito al que dirige su empeño (cf. Giussani, 1998: 75-79), por lo que recurrentemente resurge en la historia la inclinación de eliminar el ímpetu del espíritu, o más sutilmente, los intentos de domesticar sus exageradas pretensiones con procedimientos que lo delimiten y lo ajusten a las medidas que la razón pueda alcanzar y dominar. De estas tentativas deriva la censura de las preguntas últimas y la consecuente reducción de la existencia a los asuntos en los que los seres humanos pueden aferrarse a certezas y seguridades.

Arendt es plenamente consciente de la índole de las dificultades que acarrea el pensar y de los peligros que le son inherentes. Sin embargo, no cede ante las falaces soluciones que procuran evitarlos, en tanto que inexorablemente se convierten en diferentes modos de evadir la realidad. Indica con claridad las graves consecuencias de estas opciones:

Con todo, el no-pensar, que parece un estado tan recomendable para los asuntos políticos y morales, también entraña peligros. Cuando se sustrae a la gente de los riesgos del examen crítico, se le enseña que se adhiera de manera inmediata a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad y en un tiempo dados (VE: 200).

En efecto, quienes se han habituado a aceptar de manera acrítica las reglas, valores y criterios de juicio que rigen las dimensiones específicamente humanas de la existencia, se someterán sin cuestionamientos ni impedimentos a las órdenes de los que tengan el suficiente poder para abolirlos y sustituirlos por nuevos códigos cuyos contenidos sean absolutamente contradictorios con los antiguos. Esta docilidad para cambiar radicalmente la orientación de las normas de la vida moral, social y política, se vio incrementada en aquellos hombres que sin pensar adhirieron firmemente a un determinado orden, como sucedió con la mayoría de la sociedad de la Alemania en tiempos del nazismo y de la Rusia del régimen estalinista, cuando fueron capaces de invertir las normas básicas que habían constituido los fundamentos de la existencia personal y social hasta la irrupción de los totalitarismos. Y el hecho de que tras la caída de estos regímenes se haya producido una nueva inversión de los valores no resulta en modo alguno confortante para Arendt, sino que confirma el aciago resultado en el que concluye la abdicación del pensamiento.

La responsabilidad de descubrir el significado

La renuncia a pensar implica huir de la relación con uno mismo en procura de quedar liberado de la exigencia de justificar sus acciones y sus palabras ante el propio yo. La relación dialógica de cada ser humano consigo mismo, paradigmáticamente expresada en el «dos-en-uno» socrático, es una facultad distintiva de la condición humana y por lo tanto presente en todo individuo; sin embargo, negarse a ejercer esta capacidad, eludir la relación consigo mismo, es una posibilidad siempre presente para todos, incluidos los científicos,

intelectuales, investigadores y especialistas en actividades mentales. La actualización de esta posibilidad depende de la respuesta que cada hombre decida dar al reclamo exigente que emerge de la constitución de su propio ser. De este modo queda expuesta la explícita vinculación entre pensamiento y responsabilidad:

A quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupa en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que *nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo*; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado al momento siguiente (VE: 213; cursivas nuestras).

Arendt concluye la primera parte de *La vida del espíritu* con significativas consideraciones referidas a la relación entre el pensamiento y el tiempo. ¿Dónde estamos cuando pensamos?, es la pregunta que guía su indagación. Y a ella responde que estamos *en ningún lugar*, puesto que, cuando el yo pensante se retira del mundo de las apariencias e interrumpe las actividades ordinarias para ocuparse de objetos que están ausentes, no solo *desensorializa* los fenómenos que se presentan a los sentidos, sino que también *desespacializa* la experiencia original. Sin embargo, la constatación de que los hombres no solo existen en el espacio sino también en el tiempo, amplía el significado de la pregunta por el *topos* de la actividad pensante. La brevedad de la vida del hombre es expresión irrevocable de su naturaleza finita conforme a la cual está “enclavado en un tiempo que se extiende infinitamente hacia el pasado y el futuro” (VE: 221). El pensamiento coloca sus representaciones y objetos en una sucesión ordenada temporalmente a la que Arendt llama *cadena de pensamiento* y describe como *una línea que progresa hasta el infinito* (cf. Comesaña y Cure, 2006).

El tiempo presente en el que está inmerso el yo pensante es un campo de batalla entre el pasado que ya no es y el futuro que se aproxima pero que todavía no existe. Cada ser humano, sin embargo, no es un objeto pasivo inserto en una corriente que le pasa por encima

y lo convierte en una especie de marioneta, sino que Arendt lo define como “un luchador que defiende su propia presencia” (VE: 227), que se inserta como un protagonista activo del combate mediante la asunción del presente como punto en que confluyen el pasado infinito y el futuro también infinito, desde el cual da origen a la *cadena de pensamiento* orientada hacia un punto indefinido, asimismo infinito. De este modo, la existencia humana está enraizada en la finitud del presente y limitada entre las fuerzas del pasado y del futuro, y al mismo tiempo intrínsecamente constituida por la apertura al infinito que es inherente a la vida del espíritu. Esta capacidad humana de insertarse en el fluir del tiempo, de romper la corriente de la sucesión indiferente, de introducir propósitos y procesos inéditos, de iniciar algo nuevo, no se puede dar por descontada ni es mecánica, sino que es una fuerza que depende de la libre respuesta que cada sujeto dé a la emergente llamada de su propia condición, es decir, de su responsabilidad. A ella se refiere Arendt, al afirmar:

En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir, cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y del futuro para confiarnos la responsabilidad de descubrir su significado, de asumir el papel de «árbitros» o jueces de los distintos asuntos sin fin de la existencia humana en el mundo, sin llegar jamás a la solución final de los enigmas, pero siempre dispuestos a aportar nuevas respuestas a las cuestiones que nacen de todo esto (VE: 229).

En tanto que piensa, puede el hombre descubrir el significado de los asuntos que conciernen a su existencia, es decir, que las cadenas de pensamiento en tensión al infinito posibilitan colocar los hechos de la vida concreta en relación con la totalidad y el sentido, y de este modo rescatarlos de su natural deslizamiento hacia su inexorable desaparición. Sin la relación con la totalidad y el infinito que realiza el pensamiento, el devenir inevitable de lo singular es su declinación, su ruina y, en última instancia, su confluencia en la transitoriedad, en el sinsentido, en la nada misma.

Y, una vez más, es preciso subrayar que el descubrimiento del significado es una posibilidad que *cada generación y cada ser humano* debe actualizar por sí de un modo nuevo, para trascender su propia finitud (cf. *VE*: 229-230). Para Arendt, es esta una tarea tan ineludible como compleja, puesto que, en su opinión, el hilo de la tradición se ha roto porque se ha perdido la continuidad del pasado que cada generación transmitía a la siguiente, de tal modo que los seres humanos de su tiempo solo se encuentran con un pasado *fragmentado que ya no puede evaluarse con certeza*. Podría preguntarse razonablemente si el mismo fenómeno no era constatable en épocas anteriores. No obstante, esta particular situación de fragmentación e incertidumbre que se prolonga más allá de los años aludidos por la pensadora hasta las primeras décadas del siglo XXI, configura un escenario de naufragio en el que, sin embargo, es necesario rescatar los tesoros más valiosos del pasado como un legado que permite encontrar algunos sobresalientes mojonos o puntos de referencia en los que sustentar y orientar el itinerario de la frágil y riesgosa empresa de existir humanamente en el mundo real de las apariencias.

Referencias

- Aquino, T. de (1959). *Suma Teológica*. Tomo III: Tratado de los ángeles / Tratado de la creación corpórea. R. Suárez, A. Martínez y A. Colunga (Eds.). Madrid: BAC.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Traducción de A. Poljak. Barcelona: Península.
- (2002). *La vida del espíritu*. Traducción de C. Corral y F. Birulés. Buenos Aires: Paidós.
- (2004). *Eichmann en Jerusalén*. Traducción de C. Ribalta. Barcelona: Debolsillo.
- Barrior C. (2010). "Una perspectiva de las funciones del relato en Hannah Arendt: verdad, significado y juicio". En *Cuadernos del Sur*, n. 39, pp. 31-45.
- Beiner, R. (2003). "Hannah Arendt y la facultad de juzgar". En H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Traducción de C. Corral. Buenos Aires: Paidós, pp. 157-270.

- Bernstein, R. J. (1997). "Did Hannah Arendt Change Her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil". En L. May y J. Kohn (Eds.). *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Cambridge: The MITT Press, pp.127-146.
- (2004). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Traducción de M. Burello. Buenos Aires: Ediciones Lillmod.
- (2010). "La responsabilidad, el juicio y el mal". En F. Birulés (Ed.). *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur, pp. 45-64.
- Comesaña G., Cure, M. (2006). "El pensamiento como actividad según Hannah Arendt". En *Utopía y praxis latinoamericana*, v. 11, n. 35, pp. 11-30.
- Forti, S. (1996). *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Traducción de I. Romera y M. Vega. Madrid, Cátedra.
- Giussani, L. (1998). *El sentido religioso*. Buenos Aires: Encuentro/Sudamericana.
- Merlau-Ponty M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Villa, D. (2010). "Arendt y Sócrates". En F. Birulés (Ed.). *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid: Sequitur, pp. 117-136.
- Villalobos Finol, O. (2002). "El concepto de verdad en Hannah Arendt. Una lectura desde la óptica de la comunicación". En *Utopía y praxis latinoamericana*, año 7, n. 16, pp. 53-66.
- Zambrano M. (2007). *Filosofía y educación. Manuscritos*. A. Casado y J. Sánchez-Gey (Eds.). Málaga, Ágora.

* Los autores desean agradecer muy especialmente las sugerencias recibidas de los revisores anónimos y el apoyo prestado por el de Nicola Center for Ethics and Culture y por Fondecyt, Chile (proyecto n. 1211427).

El cuerpo desnudo como arma política.
Un análisis desde el pensamiento de Merleau-Ponty
(y Michel Henry)*

The Naked Body as a Political Weapon.
An Analysis from the Thought of Merleau-Ponty
(and Michel Henry)

Diego Honorato
<https://orcid.org/0000-0002-7965-6429>
dhonorato@uandes.cl

Gabriela Caviedes
<https://orcid.org/0000-0001-8896-4944>
gcaviedes@uandes.cl

Joaquín García-Huidobro
<https://orcid.org/0000-0002-9958-8566>
jgh@miuandes.cl

Universidad de los Andes, Chile

Resumen

En los últimos años se ha hecho frecuente el empleo del desnudo en los espacios públicos para impulsar o rechazar determinadas políticas, de modo que son numerosos los movimientos que recurren a lo que ha sido denominado «political porn». El argumento central del artículo recurre a la fenomenología de Merleau-Ponty para mostrar cómo la exposición política del cuerpo anula la posibilidad de ser reconocido por lo que uno es y desliza a los interlocutores (exhibicionista-espectador) hacia una dialéctica negativa del mutuo desconocimiento. Finalmente, se muestra por qué, en una sociedad democrática y plural, la exhibición política del propio cuerpo desnudo tiende, por su propia naturaleza cosificadora, a menoscabar las condiciones del ejercicio racional de deliberación pública.

Palabras clave: deliberación política; desnudo político; dialéctica amo-esclavo; exhibición corporal; Merleau-Ponty.

Abstract

In recent years, the use of nudity in public spaces has frequently become used to promote or reject certain policies, in such a way that the movements that turn to what has been called «political porn» are now numerous. The central argument of the article uses Merleau-Ponty's phenomenology to show how the political exposition of the body cancels the possibility of being recognized for what one is and shifts the interlocutors (exhibitionist-spectator) towards a negative dialectic of mutual ignorance. Finally, it is shown why, in a democratic and plural society, the political display of the naked body itself tends, by its own reifying nature, to undermine the conditions of the rational exercise of public deliberation.

Keywords: corporal exhibition; master-slave dialectic; Merleau-Ponty; political deliberation; political nude.

Introducción

La política tiene que ver fundamentalmente con el uso de la palabra, tanto que para Aristóteles su sola existencia da cuenta de que el ser humano es un animal político (*Política*, I.2, 1253a, 7-18). Sin embargo, muchas veces a lo largo de la historia también se ha empleado el cuerpo como arma política. El registro literario más antiguo que se posee de una acción política de este tipo se encuentra en la comedia *Lisístrata* (411 a. C.) de Aristófanes. Allí, un grupo de mujeres provenientes de distintas ciudades de Grecia decide hacer una huelga de sexo para detener la guerra y traer a sus maridos de vuelta de la batalla. El cuerpo, o la abstención de su uso venéreo, es usado por estas valientes mujeres —a *l'avant-garde* de su época— como un medio político de pacificación.

Es verdad, no obstante, que fue sólo a partir del siglo XX cuando el cuerpo comenzó a servir más sistemáticamente para estos fines: huelgas de hambre, bonzos que se prenden fuego a sí mismos o un solitario manifestante que pone su humanidad frente a un tanque, para impedir su paso en la Plaza de Tianamenn, son ejemplos de cómo el cuerpo y su integridad constituyen un arma para convencer a gobernantes o a la opinión pública.

Se trata entonces, quizá con la notable excepción literaria de *Lisístrata*, de un recurso relativamente novedoso en la historia, que, de modo paradójico, supone una cierta apelación a la conciencia del adversario y, en ese sentido, implica tener una elevada consideración de él, porque es evidente que ninguna apelación a la conciencia del otro podría darse ante un individuo inescrupuloso o cínico. Su eficacia, además, está condicionada por la importancia que tienen los medios de comunicación en nuestra época, que ponen ante los ojos y oídos de la humanidad entera lo que ocurre en un oscuro rincón del planeta, como sucedió con la famosa «Marcha de la sal» (1930), cuya violenta represión hizo perder legitimidad a la presencia británica en

la India. Al mismo tiempo, estos recursos al valor político del propio cuerpo suponen la disposición a sufrir un determinado daño físico, que incluso puede llevar consigo la muerte de quien lo sufre.

En las últimas décadas, sin embargo, ha aparecido otro empleo político del cuerpo, que se basa no en los efectos que genera en el público el contraste entre la fuerza del poderoso y la debilidad de quien se le opone de manera solitaria o sin mayores medios de defensa, sino en el impacto que produce la desnudez corporal femenina. Este nuevo uso político de la corporalidad comenzó con actos aislados, como los *streaking* que fueron relativamente habituales en la década de los setenta, o ciertos *happenings* o expresiones políticas del *body art*, aunque más recientemente —con el cambio de milenio— esta particular forma de manifestación o provocación pública ha adquirido renovada fuerza de la mano de reivindicaciones feministas.¹

Ahora bien, el foco de nuestra reflexión no estará en las consignas particulares y cambiantes que se invocan en estas agrupaciones ni tampoco si responden propiamente a un discurso feminista, sino en pensar la legitimidad moral y política de utilizar la desnudez del cuerpo como un instrumento de denuncia. En efecto, ¿es legítimo servirse de ella como un instrumento en aras de denunciar una

1 Existen diversas agrupaciones que utilizan la desnudez del cuerpo para provocar y captar la atención del público. Las motivaciones de estos grupos son muy variadas. *Running of the Nudes*, por ejemplo, es una actividad organizada por *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA) que busca protestar contra las corridas de toros, actividad que parodia en las corridas nudistas. *Breast not Bombs* es un movimiento pacifista que busca denunciar la verdadera indecencia, que es la guerra, no la desnudez. *World Naked Bike Rider* es una cicletada nudista que promueve el uso de energía humana para transportarse, por ser la más natural y ecológica, al igual que la desnudez del cuerpo. *Topfreedom* y *Free the Nipple* luchan por la equidad de género, y la libertad de las mujeres para desvestirse su torso con la misma tranquilidad con que lo hacen los hombres. De entre los movimientos ligados a consignas feministas, la agrupación FEMEN, nacida el 2008 en Ucrania, hoy presente en muchas partes del mundo, es probablemente la que ha alcanzado mayor visibilidad en la actualidad. Sus objetivos más importantes son abolir la prostitución, garantizar los derechos reproductivos de las mujeres y terminar con la influencia religiosa en las políticas gubernamentales. Como el resto de las protestas nudistas, FEMEN usa el cuerpo descubierto para captar la atención del público y provocarlo. «Mi cuerpo es mi arma», reza su consigna. Su objetivo último consiste en denunciar y oponerse a la opresión de la cultura heteropatriarcal. Para una revisión más exhaustiva de FEMEN véase los siguientes trabajos: FEMEN & G. Ackerman (2014); A. Valente (2015); J. Zychowicz (2011); Th. O'Keefe (2014).

posición que consideramos discriminatoria o injusta? ¿Es la exposición pública del propio cuerpo desnudo un medio políticamente lícito para expresar la propia opinión en una sociedad pluralista y democrática?

Como veremos, el impacto que tienen algunas de estas manifestaciones de protesta política se basa en algunas de las expresiones que han tomado estos movimientos, en una cierta apelación a la impulsividad sexual masculina (aunque no exclusiva de éste), en el sentido de que la transgresión del orden público que el nudismo femenino supone y la particular visibilidad política que adquiere se da, al menos en parte, por causa del impulso sexual que nos descubre la desnudez del cuerpo como objeto de deseo o de una curiosidad voyerista. Conviene advertir de inmediato que la desnudez usada como instrumento político puede tomar diversas formas. No todas sus manifestaciones caen bajo la categoría de lo impúdico lascivo (cuerpos susceptibles de ser erotizados), puesto que algunas de sus protestas se valen de desnudos grotescos o bien satíricos² o de algún otro tipo: cuerpos obesos, mujeres ancianas, mujeres amamantando, etc.

Nuestro análisis, en este sentido, si bien reflexiona particularmente a partir de aquellos casos en los que la protesta se sirve de cuerpos esbeltos (que son la mayoría), no está restringido necesariamente a ellos. En nuestra opinión, los argumentos esgrimidos son aplicables a todas las formas de la desnudez política, en tanto que todas ellas, en grados y formas distintas, «obligan» al espectador a entrar en escena como un voyerista que escinde o separa el «cuerpo» de la «persona», esto es, generando una dialéctica que hace del sujeto un objeto. Así, en todas estas expresiones, indistintamente de si la desnudez es percibida como objeto del deseo o como objeto de una

2 Un buen ejemplo de un uso del desnudo grotesco y satírico como forma de protesta es la protagonizada por la muchacha ucraniana que en diciembre del 2017 posó desnuda con un remo en su mano, al tiempo que imitaba con su gesto la famosa estatua rusa de una esbelta joven desnuda con un remo (propaganda deportiva soviética de 1930). La mujer a la que nos referimos, sin embargo, era llamativamente obesa y parecía satirizar la estatua original. Cf. "A Girl With a Paddle Sends a Message to Petro and Mikheil", contenido accedido en la página oficial de *femen.org.*: <https://femen.org/a-girl-with-a-paddle-sends-a-message-to-petro-and-mikheil/>.

curiosidad morbosa, el cuerpo desnudo de la mujer es hecho objeto de una representación despersonalizada que le cosifica.

Los argumentos centrales por medio de los cuales se cuestionará la legitimidad política de estos medios de expresión proceden del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, cuestión que, a nuestro juicio, puede presentarse como un aporte fructífero, pero quizá también uno polémico. En efecto, la obra de Merleau-Ponty, el gran fenomenólogo que en el s. XX elaborara una filosofía del cuerpo, es considerada por muchas teóricas del feminismo como un aporte central a su propia reflexión sobre los problemas del cuerpo vivido (y su manera de habitar el mundo) y las cuestiones de género (*gender*) e identidad. Como es sabido, Simone de Beauvoir leyó con entusiasmo la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty (1945) y vio en esa obra un aporte decisivo a su propia comprensión sobre el carácter situado de la existencia y la sexualidad en tanto que esta es configurada por la historia pre-personal, y anónima, de un cuerpo vivido en medio del mundo (cf. Heinämaa, 2003). Sin embargo, la historia de la recepción posterior de Merleau-Ponty en autoras como Luce Irigaray, Judith Butler o Michèle La Dœuff ha dado pie a numerosas lecturas críticas, que acusan a Merleau-Ponty de asumir un sesgo heterosexual y masculinizado de la mirada. Ahora bien, no es el propósito de este artículo entrar en tales discusiones,³ aunque estimamos que la interpretación que aquí asumimos del filósofo francés (por ejemplo, respecto de la articulación entre «naturaleza» y «cultura», así como la referencia a una «metafísica del pudor») puede dar ocasión de una estimulante discusión con lecturas distintas a la nuestra.

De este modo, en las páginas que siguen abordaremos, en primer lugar, cómo —según el pensamiento de Merleau-Ponty— la exposición política del cuerpo (*political porn*) anula la posibilidad de ser reconocido por lo que somos y desliza a los interlocutores (exhibicionista-espectador) hacia una dialéctica negativa del mutuo desconocimiento (o desencuentro), constituyendo una particular forma

3 Para una discusión de la recepción de Merleau-Ponty desde el feminismo, véase D. Olkowski & G. Weiss (2006); C. López Sáenz (2009); S. Heinämaa (2003).

de violencia política. Asimismo, en la parte conclusiva daremos algunas indicaciones acerca de por qué, en una sociedad democrática y plural, la exhibición política del propio cuerpo desnudo tiende, por su propia naturaleza cosificadora, a menoscabar las condiciones sobre las que se realiza el ejercicio racional de deliberación pública.

La dialéctica (reversible) del amo y el esclavo en Merleau-Ponty

El uso del cuerpo desnudo como arma política plantea cuestiones filosóficas muy interesantes, que merecen una atención más detenida. Para esto, parece conveniente atender a la filosofía de Merleau-Ponty, que ha influido de manera notoria en corrientes feministas académicas de la más variada índole (cf. López Sáenz, 2009). Sin embargo, cualquiera que haya examinado esta literatura constatará que no resulta nada sencillo hacerse un juicio equilibrado en torno a la recepción —a veces positiva, a veces crítica— que filósofas como Judith Butler o Luce Irigaray han elaborado del pensamiento de Merleau-Ponty. Pero no se puede dejar de advertir que en algunas autoras (cf. Olkowski y Weiss, 2006) se observa un esfuerzo por superar una lectura rígida del post-estructuralismo, anclado en los conceptos de construcción social, de lo disciplinario y de la violencia simbólica, hacia modelos menos dualistas que ven precisamente en la filosofía de la corporalidad de Merleau-Ponty un interlocutor que las desafía a pensar sobre la diferencia sexual y el género desde el cuerpo vivido.

Aunque son muchas las consideraciones que cabría hacer aquí a este respecto, quisiéramos detenernos brevemente en un aspecto esencial que luego nos servirá para abordar más específicamente lo que Merleau-Ponty señala sobre la desnudez del cuerpo. Nos referimos al modo como concibe el entrelazamiento entre naturaleza y cultura, cuestión que a nuestro entender resulta decisiva para poder enmarcar adecuadamente el problema de la desnudez del cuerpo y su significación en la dimensión intersubjetiva y pública de la sociedad.

❖ Naturaleza y cultura

En *Fenomenología de la percepción*, el filósofo francés destaca la imposibilidad de entender el ser humano como un compuesto de diversas capas, donde a los comportamientos «naturales» se superpondrían los de carácter cultural o fabricado. Todo en él es, a la vez, fabricado y natural (Merleau-Ponty, 1957: 208; en adelante *FP*). De este modo, en el hombre no hay nada que sea una expresión completamente natural (biológica), así como tampoco hay algo que sea completamente cultural (ideal):

Es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos que llamaríamos «naturales» y un mundo cultural o espiritual fabricado. En el hombre todo es fabricado y todo es natural, como quiera decirse, en el sentido de que no hay un solo vocablo, una sola conducta, que no deba algo al ser simplemente biológico —y que al mismo tiempo no rehuya la simplicidad de la vida animal, no desvíe de su sentido las conductas vitales, por una especie de escape y un genio del equívoco que podrían servir para definir al hombre (*FP*, 1957: 206).

Por cierto, este modo de entender la articulación entre el orden físico, el vital (psíquico) y el espiritual (ideal) constituye una de las tesis centrales de *La estructura de comportamiento* (Merleau-Ponty, 1942; en adelante *EC*). De acuerdo con ella, el orden psíquico y el somático no pueden comprenderse como niveles de hechos «exteriores el uno al otro», sino como términos de una oposición funcional (no substancial) donde el orden superior adviene desde el inferior sin reducirse a él y sin tampoco tornarse autónomo respecto de él. De este modo, el advenimiento (*avènement*) del orden superior (cultura) supone una novedad irreductible frente al inferior, el cual queda así subsumido por una nueva unidad funcional que le confiere significación simbólica e intersubjetiva.

Ahora bien, el punto que nos interesa enfatizar aquí es que, tanto en *EC* como en *FP*, Merleau-Ponty es enfático en señalar que el espíritu (orden simbólico y cultural) no constituye un nuevo ser autónomo respecto de la naturaleza, sino una nueva unidad funcional (la

existencia humana), que no descansa sobre sí misma (*il ne peut reposer en lui-même*) (EC, 1942: 274). Es decir, el orden biológico es subsumido en el orden cultural que lo trasciende resignificándolo, si bien nunca lo deja completamente atrás ni lo abandona del todo. La vida corporal y la vida psíquica, por ende, son comprendidas como el anverso y el reverso, como el afuera y el adentro de una misma unidad vital: la existencia humana. Por esto, señala Merleau-Ponty en *FP* que “la vista, el oído, la sexualidad, el cuerpo no sólo son puntos de tránsito, o instrumentos o manifestaciones de la existencia personal, sino que ésta reasume y recoge en ella su existencia dada y anónima” (*elle reprend et recueille en elle leur existence donnée et anonyme*) (*FP*, 1957: 175). Esto quiere decir que la existencia humana, en tanto que realidad intersubjetiva e histórica, es definida esencialmente como una realidad «mediada» por la cultura, aunque de ninguna manera «construida» por ella, puesto que no descansa sobre sí misma, sino que reasume y recoge una existencia previa (la naturaleza).

La cultura, por tanto, y sus configuraciones de valor, no reposan para Merleau-Ponty sobre sí mismas. Por eso, si el hombre es una idea histórica y no una especie natural (*FP*, 1957: 187), es porque el hombre jamás es meramente una especie natural (como sería el caso de un animal), sino que es naturaleza trascendida y recuperada desde las configuraciones ideales (cultura) que una comunidad esboza históricamente. No hay una esencia incondicionada, sino una esencia encarnada que da lugar a una variedad de estilos (figuras culturales) que responden, sin embargo, a algo dado y no construido por la subjetividad. Ahora bien, tal como intentaremos mostrar a continuación, el problema de la desnudez del cuerpo y de su exposición pública requiere ser visto a la luz de las coordenadas naturaleza-cultura.

❖ La valoración de la desnudez pública

No es en absoluto indiferente a la discusión central que anima nuestra reflexión captar si las valoraciones o significaciones que asume la desnudez del cuerpo femenino (o masculino) en el espacio público responden *exclusivamente* a un dispositivo cultural de dominio heteropatriarcal o si, reconociendo esa mediación dominante (y los

abusos de su historia), existe una significación metafísica en la exhibición del cuerpo y de la sexualidad, esto es, un sentido intrínseco, al cual conviene atender. Contra una lectura reduccionista y subjetivista de la cuestión del género y la desnudez en Merleau-Ponty, argumentaremos que el fenomenólogo francés advierte un grave peligro en la exposición pública de la desnudez del cuerpo, bajo lo que cabe denominar la dialéctica del señor y el esclavo. El texto principal al cual nos remitiremos se encuentra en el capítulo “El cuerpo como ser sexuado” de *FP*. Dada su relevancia, nos permitimos citarlo aquí *in extenso*:

Hay que reconocer sin ningún género de dudas que el pudor, el deseo, el amor en general, tienen una significación metafísica [...] El hombre no muestra ordinariamente su cuerpo, y cuando lo hace, es bien con temor, o bien con la intención de fascinar. Le parece que la mirada ajena que recorre su cuerpo lo roba, o por el contrario, que la exposición de su cuerpo le va a entregar al otro sin defensa, que el otro será reducido a la esclavitud. El pudor y la impudicia tienen, pues, su lugar en una dialéctica del yo y del otro, que es la del señor y la del esclavo: en tanto tengo un cuerpo, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o, por el contrario, puedo convertirme en su señor y mirarlo a mi vez, pero este señorío es un callejón sin salida, puesto que, en el momento en que mi valor es reconocido por el deseo del otro, el otro ya no es la persona por quien yo desearía ser reconocido, es un ser fascinado, sin libertad, y bajo este título no cuenta ya para mí. Decir que tengo un cuerpo es, pues, una manera de decir que puedo ser visto como un objeto, y que trato de ser visto como un sujeto, que el otro puede ser mi señor o mi esclavo, de modo que el pudor y la impudicia expresan la dialéctica de la pluralidad de las consciencias y tienen un significado metafísico (*FP*, 1957: 183).

Resulta hasta cierto punto sorprendente constatar cómo el filósofo que, por excelencia, hizo de su tarea reflexiva una dilucidación de la experiencia fenoménica del cuerpo vivido hable con tanta

naturalidad de la significación metafísica del pudor y de la impudicia. Habría que aclarar, empero —y lo hace más adelante— que el conocimiento de lo metafísico, es decir, del surgimiento de aquello que está más allá de la naturaleza (*l'émergence d'un au-delà de la nature*) (FP, 1957: 184), se inicia con el contacto mismo que la percepción establece con el mundo y es rigurosamente coextensivo —así lo señala Merleau-Ponty— con el desarrollo de la sexualidad. Es decir, el reverso metafísico de nuestro punto de contacto con el mundo (con la «carne del mundo», en terminología de *Lo visible y lo invisible*) (Merleau-Ponty, 2010) tiene en su raíz un impulso sexual y desiderativo, aunque entendido en su acepción más general. Por esta razón, no sólo el pudor, sino también el deseo y el amor tienen esta significación metafísica.

Lo expresado prepara el terreno para entender el sentido —mejor dicho, el déficit de él— que podemos constatar en el desnudo político. Uno de los primeros puntos que cabe aclarar es que la desnudez del cuerpo puede manifestarse de diversas maneras. La que nos ocupa en este trabajo es la que Maurice Merleau-Ponty caracteriza como «impúdica». En ella, la persona que se desnuda busca exhibir exclusivamente su cuerpo (lo que Merleau-Ponty y Michel Henry, otro fenomenólogo, denominan el «orden somático»), excluyendo la vida anímica, psíquica o intelectual que lleva consigo ese cuerpo. En este sentido, dicha conducta sería desde su raíz misma una exposición violenta, porque escinde o separa artificialmente la expresión somática (cosificada) de la psíquica y espiritual.

Ahora bien, este *dualismo performativo*, según el cual el cuerpo y su desnudez es hecho un mero instrumento externo al servicio de una idea, no se daría en el desnudo artístico o en aquél que es propio de la intimidad amorosa. Aunque cae fuera del objetivo de este artículo, conviene al menos tener presente que en esas formas de desnudez acontece más bien lo contrario: es la intimidad creadora o amorosa la que precisamente se manifiesta a través de los cuerpos, como si ellos fueran los órganos naturales de su expresión (como las cuerdas vocales son los órganos de la voz). Por eso, la desnudez en estos casos es el vehículo de una intimidad cuyo sentido intrínseco —artístico o amoroso— es encarnado en los mismos cuerpos. Nada

de eso se da, a nuestro entender, en el desnudo político. La relación entre intimidad y corporalidad que tiene lugar en el desnudo político y el desnudo artístico y amoroso son diametralmente opuestas. Una concibe dualistamente el cuerpo como un instrumento al servicio de una causa política cualquiera —las consignas del momento—, que son indiferentes a la función amorosa-sexual o a la función expresiva-creadora del cuerpo mismo; las otras, entienden el cuerpo como vehículo u órgano que manifiesta una intimidad psíquico-espiritual que nace o se engendra desde el mismo cuerpo, aunque no se pueda reducir a este. En unos, las ideas utilizan una desnudez superficial y estandarizada (los cuerpos son intercambiables cual objetos de utilería); en los otros, en cambio, los cuerpos son únicos e irremplazables, puesto que encarnan el sentido amoroso o el sentido artístico que se expresa a través de ellos. Para unos, la relación es extrínseca, y presupone —advértanlo o no— un paradigma antropológico dualista; para los otros, es intrínseca, y se mueve en una comprensión unitaria, aunque no reductivista, del hombre.

❖ La dialéctica amo/esclavo en acción

Lo decisivo aquí para nosotros es que la exhibición voluntaria de la desnudez que, desde la perspectiva de nuestro autor, cabría calificar como impúdica (aquella que se realiza fuera del ámbito de la intimidad o del arte), toma, según él, la forma de una dialéctica del tipo amo y esclavo. Como es sabido, estas dialécticas se caracterizan por su reversibilidad. Así, por una parte, es evidente que quien exhibe la desnudez de su cuerpo es reducido por la mirada del espectador a un objeto del deseo desprovisto de todo valor personal. El cuerpo, en su dimensión sexual y biológica, es cosificado como algo que el espectador posee a través de la mirada, al punto que Merleau-Ponty llega a decir que la mirada roba (*dérobe*) el cuerpo exhibido. Sin embargo, la dirección que toma esta esclavización o dominio (que va desde el espectador hacia el cuerpo esclavizado) no es unívoca, sino que se revierte sobre el espectador. Por eso, Merleau-Ponty advierte que quien mira es también, a su vez, poseído (esclavizado) por el cuerpo que él mismo objetiva. Es decir, quien mira, como si fuera un voyeurista, es reducido a esclavo por el cuerpo desnudo que *atrapa*

su visión. De esta manera, el observador es despojado de su libertad y queda preso, como un ser hechizado (*c'est un être fasciné, sans liberté*) por el objeto de su deseo. Se trata, por tanto, de una dialéctica reversible en la que opera una forma de anulación o cancelación mutua de la libertad.

Por cierto, debe aclararse que la libertad a la que Merleau-Ponty se refiere no es la mera ausencia de coacción externa (ni quien se desnuda ni quien mira es, en principio, obligado a hacerlo), sino aquella libertad que la fundamenta y que alude al reconocimiento del valor (*valeur*) del individuo como persona, esto es, como una realidad valiosa en sí misma e irreductible al modo de presentarse de un objeto. Bien entendida, por tanto, la mutua anulación de la libertad que la desnudez impúdica impone a sus interlocutores supone precisamente la supresión de las condiciones de posibilidad para un diálogo libre.

En otras palabras, la «libre» exhibición impúdica impide —por la vía de la erotización artificial que impone totalitariamente— que el otro comparezca como otro, esto es, como un ser irreductible a su volumen corporal (*Körper*) o a su mera libido. De esta manera se impone una relación donde el juego de las libertades se ve —parcial o totalmente— capturado por una forma particular de deseo (sexual, mórbido o voyerista, según sea el caso), que desliza a los interlocutores (exhibicionista-espectador) hacia una dialéctica negativa del mutuo desencuentro.

La anulación de la autonomía del agente político es, siguiendo el análisis de Merleau-Ponty, doble: tanto el sujeto desnudo como el espectador se sitúan en una dialéctica reversible de esclavitud con respecto al otro que lo posee con la mirada o con la fascinación de la desnudez. En ese sentido, no cabría decir con propiedad que la mujer que se desnuda en la esfera pública simplemente se apropia de su cuerpo para hacer de él lo que mejor le parezca para sus objetivos políticos. En la medida en que ella se exhibe, es irremediamente apropiada por otro además de ella misma.

Es verdad, no obstante, que podría objetarse que este argumento sólo se aplica a los actores y espectadores directos (*in situ*) de la performance del desnudo, pero no afectaría a un observador distante,

el filósofo o el legislador, quien podría iniciar una reflexión a partir de esa praxis violenta. De esta manera la exposición impúdica podría justificarse como un medio de violencia excepcional si, por ejemplo, fuera la única manera de llamar la atención sobre una determinada práctica discriminatoria o de injusticia social.

A nuestro parecer, empero, esta posible línea de defensa del desnudo como instrumento de legitimación política incurre al menos en dos defectos. La primera es que eso supone legitimar como un medio de lucha política representaciones que instrumentalizan no sólo el cuerpo del o de la desnudista, sino de los espectadores mismos (incluidos niños) y, lo que es más grave, de la dialéctica de supresión personal que induce en los participantes. Un observador distante que legitime esa acción de cancelación de las subjetividades, bajo el resquicio de que pondría en marcha *ex post* un proceso reflexivo amplio en la comunidad, estaría aceptando tratar a una parte de la población como materia de un experimento sociológico sin su consentimiento e incluso contra él. En segundo lugar, tampoco es posible invocar aquí una suerte de mal menor. No es cierto que se esté frente a una situación en que no haya otras vías de denuncia (moralmente legítimas) para atraer la atención sobre un determinado discurso frente a una injusticia. La «Marcha de la sal» (1930) dirigida por Gandhi o el movimiento de mujeres de Liberia por la Paz (2003) liderado por Leymah R. Gbowee, son algunos ejemplos entre muchos, de manifestaciones no violentas que, sin recurrir a formas de exposición impúdicas de ningún tipo, generaron cambios estables en las condiciones de pueblos oprimidos por la miseria y la explotación.

❖ La cosificación como forma de violencia que lesiona el espacio público

En este sentido, es muy lúcida la afirmación de otro fenomenólogo francés, Michel Henry (Cf. 2001), quien advierte que la reducción de la relación erótica a una forma de sexualidad cósmica y objetivada constituye una forma de violencia, puesto que manifiesta un radical *desconocimiento del otro* (§§ 40-43). En efecto:

Puesto que la mirada posesiva no alcanza la vida del otro en su cuerpo exhibido en todas sus potencialidades sensuales y propuesto en éstas al deseo, queda una especie de decisión metafísica abrupta que es al mismo tiempo una forma de violencia. De esta vida real que constituye la realidad del otro y la mía, de este objeto del deseo, es preciso afirmar categóricamente que no es sino esto: un cuerpo natural que exhibe en el mundo sus propiedades sexuales (Henry, 2001: 283).

Henry incluso describe esa violencia como una modalidad de nihilismo bajo la figura de una *auto profanación*, en tanto que quien se exhibe como un mero cuerpo cósmico (prescindiendo así de su vida íntima) lo hace desde su propia vida. Es decir, la corriente de la vida humana se profana a sí misma reduciendo las propiedades fenomenológicas de su carne viva, que está llena de intimidad, a las de un cuerpo geométrico y pulsional. Se trata de un “acto que lleva a cabo la metamorfosis extraordinaria de una subjetividad en un objeto inerte” (2001: 285). Se realiza, así, una forma de violencia nihilista, puesto que la exposición impúdica se sustrae de la corriente de la vida sintiente y portadora de valores humanos. El cuerpo, en su dimensión puramente cósmica y objetiva, aparta la vida humana de sí, y se sustrae del diálogo con los valores culturales.

En otras palabras, la mirada subyugada por el deseo, o por la mera curiosidad, queda atrapada por una desnudez que ignora los sistemas de relaciones significativas que podrían darle sentido (como sí sucede en muchas formas de arte o en la intimidad amorosa), y queda expuesta ahí delante tan sólo como un objeto de deseo transitorio, pero fuera de toda integración posible con el acontecer público (o privado) de la vida humana. Por esta razón, la relación que se establece en esta dialéctica del amo y del esclavo ni siquiera es susceptible de ser descrita como una relación «inter-subjetiva» sino, a lo sumo, como «inter-objetiva», es decir, como una relación causal de fuerza entre objetos en tensión (cf. Henry, 2001: 286).

Por otra parte, el pasaje arriba citado de Merleau-Ponty nos da también una clave política esencial que conviene sopesar adecuadamente en nuestra reflexión:

Decir que tengo un cuerpo es, pues, una manera de decir que puedo ser visto como un objeto, y que trato de ser visto como un sujeto, que el otro puede ser mi señor o mi esclavo, de modo que *el pudor y la impudicia expresan la dialéctica de la pluralidad de las consciencias y tienen un significado metafísico* (FP, 1957: 183; cursivas nuestras).

La dificultad que a nuestro entender está encerrada en el uso de la desnudez como arma política requiere atender al hecho de que lo puesto en juego (es decir, en riesgo) al legitimar esas formas de expresión en el espacio público es el fundamento mismo desde el cual se levanta todo discurso ético y político: el reconocimiento del otro como un fin en sí mismo, no susceptible de ser instrumentalizado. En otras palabras, el desnudo impúdico —en cualquiera de sus formas y no solo el impúdico erótico— al reducir la relación con el otro a una forma de inter-objetividad, amenaza con colapsar el espacio público de *deliberación racional* en el que se sitúa el diálogo al interior de esa pluralidad de consciencias. La dialéctica negativa del amo y el esclavo clausura completamente el espacio simbólico y dialógico de la cultura (de lo humano) al reducirlo, por medio del dispositivo de la exposición impúdica, a un sistema de enfrentamientos eminentemente pulsionales y, lo que es más grave, ciego al orden de las razones.

Por la vía contraria, la manifestación pudorosa del cuerpo en la esfera pública no sólo resguarda el espacio interior del individuo (la intimidad subjetiva), sino que constituye también una *salvaguarda del espacio público e inter-subjetivo*, puesto que protege la libertad, amedrentada frente al hechizo impulsivo del desnudo impúdico, para decir «no» o para decir «sí» al otro que le interpela. Por eso, «la dialéctica de la pluralidad de las consciencias» a la que alude Merleau-Ponty, la entendemos como la superación de la dialéctica negativa del amo y esclavo, en tanto que esta se presenta como una dialéctica de mutua exclusión y desconocimiento. Así, frente a la dialéctica de lo impúdico, la exposición pudorosa del cuerpo posibilita el reconocimiento del otro que se resiste a mis poderes, protegiendo el

espacio político de la violencia de un eros panfletario y pornográfico⁴ que, reducido a mera impulsividad, es incapaz de afirmar verdaderamente —tal es la lección que nos entregan Merleau-Ponty y Henry— la vida de los otros.

❖ El desnudo político como expresión narcisista en el espacio público

Ahora bien, es necesario advertir que el mencionado corolario acerca del pudor viene en cierto modo exigido, a nuestro juicio, por aquella otra afirmación que hicimos en el primer apartado de esta sección sobre el entrelazamiento de la naturaleza y la cultura. En efecto, es decisivo tener presente que detrás de las afirmaciones de Merleau-Ponty sobre el significado metafísico del pudor, el deseo y el amor que se mencionan en el pasaje citado —y que luego repite al enfatizar que “el pudor y la impudicia [...] tienen un significado metafísico” (FP, 1957: 183)— se revela una clave esencial para comprender el sentido intersubjetivo que Merleau-Ponty le asigna a la desnudez del cuerpo.

No cualquier apropiación o uso de la corporalidad física (su existencia anatómica y biológica), puede ser vivenciada como una expresión acorde a la existencia anímica y espiritual, esto es, como una manifestación que procede de su existencia personal (*l'existence personnelle*), así como no cualquier representación ideal o espiritual (por ejemplo, la idea del suicidio) puede vivenciarse como una expresión ordenada a la existencia corporal. Entre naturaleza (existencia corporal) y cultura (existencia espiritual) hay —según Merleau-Ponty— una ley de reciprocidad, de mutua imbricación,⁵ que debe

4 Téngase presente también lo dicho sobre otras formas de desnudo como lo impúdico grotesco o irónico. Cf. nota 2. El análisis general que hemos realizado se aplica a todos estos casos, en tanto que generan una dialéctica cosificadora.

5 “El advenimiento de los órdenes superiores [orden psíquico y espiritual] en la medida en que se cumple, suprime a los órdenes inferiores [orden vital] como autónomos y da a las actividades que los constituyen una significación nueva. Es por eso por lo que hemos hablado de un orden humano, más bien que de un orden psíquico o espiritual. La distinción tan frecuente entre lo psíquico y lo somático tiene su lugar en patología, pero no puede servir al conocimiento del hombre normal, es decir integrado, pues en él los procesos somáticos no se desarrollan aisladamente y están insertos en un ciclo

ser cuidadosamente observada. Y es precisamente a la luz de esta consideración que es posible argumentar que los desnudos políticos serían expresiones no integrables en la vida pública, en tanto que ellas no se ordenan a la totalidad funcional de la existencia humana (ni individual ni comunitaria), ya que utilizan el cuerpo como un instrumento desafectado que, a través de su *performance*, escinde el adentro (la vida íntima) del afuera (volumen corporal).

De este modo, las ideas de Merleau-Ponty expuestas nos llevan a desestimar la obscenidad, y sus formas afines de provocación, como modos legítimos de acción política. Es verdad que hasta cierto punto lo que una comunidad considera reprochable o digno de aprobación está mediado culturalmente —y sin duda Merleau-Ponty así lo entiende—, pero es fundamental comprender que estas transformaciones son graduales, y que no pueden ser impuestas por la vía de la violencia, cualquiera sea su forma. En esto sucede como con el lenguaje: no es que las palabras en sí mismas sean buenas o malas, pero en determinados idiomas o contextos culturales una palabra es ofensiva y nadie podría defenderse ante el juez diciendo que simplemente se ha limitado a proferir un cierto número de sonidos en un determinado orden. Las convenciones culturales pueden ser unas u otras, pero una vez que se adopta una convención determinada tiene valor respetarla, porque es tanto como respetar a las personas que han sido formados en ellas. Las personas concurren a los espacios públicos con ciertas legítimas expectativas, y el hecho de alterarlas violentamente lesionando convicciones y sentimientos que son muy íntimos bien podría ser considerada una manifestación no solo del individualismo que caracteriza nuestra época, sino de «narcisismo político».

En *La era del vacío* (2002), decía Lipovetsky que el individualismo había avanzado un paso más y había ingresado al estadio del narcisismo, que “designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo y

de acción más extendido. No se trata de dos órdenes de hechos exteriores el uno al otro, sino de dos tipos de relaciones en que el segundo integra al primero” (cf. *EC*, 1942: 252-253).

el tiempo” (50). Este rasgo se manifiesta en su actitud respecto del espacio público, que deja de ser punto de convergencia y reunión para transformarse en campo de batalla y mero lugar donde se expresan las propias subjetividades, sin mostrar mayor empatía para con los otros, aspecto que es un rasgo típicamente narcisista (cf. Kernberg, 2012: 206).

A nuestro entender, esta particular índole de narcisismo está estrechamente vinculada con la escisión (dualismo performativo) que hemos descrito arriba. Mientras más desintegrado está el cuerpo de su raíz anímica y espiritual, mientras más se muestra éste como mero cuerpo extenso, más fácil es que sea instrumentalizado (capturado) por ideologías despersonalizadas incapaces de responder a un genuino encuentro con el otro. Por otra parte, nos parece necesario insistir en que acciones como las de ciertas agrupaciones que recurren a la pornografía política no son comparables, por ejemplo, a los desnudos de quienes participan en una *performance* que tiene lugar en un museo de arte moderno. Allí nadie se siente asaltado por sorpresa, existe un contexto que está definido y hay reglas que permiten la comunicación entre las personas que intervienen en el acto artístico y el público que ha sido invitado a participar de él. En casos como ese, a nuestro juicio, no opera la dialéctica amo/esclavo.

Conclusiones

La irrupción en la última década de grupos nudistas con objetivos claramente políticos representa un fenómeno de gran interés público que nos desafía a reflexionar sobre su legitimidad política. Tal como señalamos brevemente en la introducción del artículo, el uso del cuerpo como arma o dispositivo político tiene antecedentes importantes en la historia (por ejemplo, en *Lisístrata* o en la «Marcha de la sal») que un estudio amplio requeriría exponer con mayor detalle. Nuestro objetivo ha sido más modesto, y se ha concentrado en una forma particular de utilizar el cuerpo que es la exposición pública parcial o total del cuerpo desnudo. A diferencia del desnudo artístico (que normalmente se realiza en locaciones cerradas y ante

un público adulto), agrupaciones como las que se mencionaron al comienzo de este artículo buscan causar el mayor impacto comunicacional posible con el fin de hacer visibles sus consignas políticas (abolir la prostitución, garantizar los derechos reproductivos de las mujeres, terminar con la influencia religiosa en las políticas gubernamentales, etc.). En este contexto, el problema central sobre el que hemos elaborado nuestra reflexión, buscaba responder a la cuestión de si acaso este tipo de protestas, que recurren a la exposición del cuerpo femenino desnudo, pueden ser legitimadas como formas o herramientas políticas de persuasión. Ahora bien, en nuestra opinión, esto no es posible en virtud de dos tipos de argumentos.

En primer lugar, no parece razonable legitimar estas formas de protestas por las consecuencias antidialógicas que se derivan de sus performances. El argumento central que hemos esgrimido, a partir de ciertas ideas de Merleau-Ponty, es que la exposición impúdica del cuerpo genera una dialéctica en la cual se lesiona una condición indispensable para el ejercicio de la racionalidad pública, esto es, del espacio deliberativo que constituye el lugar político por excelencia de la comunidad. La dinámica misma de estas formas de expresión menoscaba la autonomía del sujeto y establece una modalidad de relación que inhabilita el diálogo (el ejercicio político de dar razones bajo el escrutinio público), saturando el espacio de la comunidad con una velada forma de violencia.

En segundo lugar, no sólo por las consecuencias anti-dialógicas que se derivan del desnudo como arma política, sino también en vista a los fundamentos antropológicos que estos grupos presuponen nos parece necesario abordar críticamente este tipo de manifestaciones. Ellas generan lo que hemos denominado una forma de *dualismo performativo*, según el cual un determinado discurso político utiliza la desnudez del cuerpo *despersonalizado* como un instrumento o arma política. La existencia corporal se ve cosificada, al punto que paradójicamente se presenta como un obstáculo para una auténtica expresión de su existencia personal (anímica y espiritual). Así, el cuerpo despersonalizado por la desnudez impúdica genera, en grados diversos, una escisión entre el orden de la naturaleza (existencia somática) y el orden de la cultura (existencia espiritual), haciendo

que los cuerpos impúdicos se tornen cuerpos refractarios al diálogo político. Mas si la política es por excelencia el ejercicio de la deliberación racional sobre asuntos públicos, ella requiere el concurso de sujetos que ya desde su ser corporal se presenten como verdaderos sujetos dialógicos, esto es, como cuerpos verdaderamente políticos (cuerpos culturalizados) abiertos a dar y recibir argumentos. Una sociedad que desconoce el valor del pudor es, en último término, una sociedad que ha olvidado el valor del otro, y quizá inadvertidamente, por esa vía, se transforme en una sociedad que ha olvidado al fundamento mismo de la vida política.

Referencias

- FEMEN and Ackerman, G. (2014). *Femen*, Malden: Polity.
- Fraisse, G. (2016). *Los excesos del género: Concepto, imagen, desnudez*, Madrid: Cátedra.
- Heinämaa, S. (2003). *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Henry, M. (2001). *Encarnación: Una filosofía de la carne*, Salamanca: Sígueme.
- Kernberg, O. (2012). *The inseparable nature of love and aggression: Clinical and theoretical perspectives*. Arlington: American Psychiatric Pub.
- Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- López Sáenz, C. (2009). "Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista". *Phainomenon: Journal of Phenomenological Philosophy*, 18-19, pp. 95-124.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*, Paris: PUF.
- (1957). *Fenomenología de la percepción*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (2010). *Lo visible y lo invisible: Seguido de notas de trabajo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- O'Keefe, Th. (2014). "My body is my manifesto! SlutWalk, FEMEN and femmenist protest". *Feminist Review*, 107(1), pp. 1-19.
- Olkowski, D. and Weiss, G. (2006). *Feminist interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

- Valente, A. (2015). "Can women's bare breasts disarticulate meaning? A look into FEMEN's street protests in Paris". En *Bulletin of the Transylvania University of Braşov, Series IV: Philology Cultural Studies*, 2, pp. 143-152.
- Zychowicz, J. (2011). "Two Bad Words: FEMEN & Feminism in Independent Ukraine". En *Anthropology of East Europe Review*, 29(2), 215-227.

La huella de la filosofía cínica en México

The Trace of Cynical Philosophy in Mexico

Paula Klein Jara
Université de Montréal, Canada
paula.klein.jara@umontreal.ca

Resumen

Este ensayo propone rastrear la presencia del cinismo crítico en la vida cultural de México. A lo largo de distintos momentos, observaremos la influencia de esta corriente filosófica, así como la aparición espontánea de este temperamento producido bajo determinadas condiciones sociopolíticas. Primero, presentaremos la construcción del mito del «buen salvaje» a partir de la influencia del cinismo en el cristianismo. Después, reflexionaremos sobre el temperamento de dos figuras clave para la construcción de dos tropos populares: el *lépero* y el *pelado*. Finalmente, abordaremos el cinismo en la producción cultural mexicana actual demostrando su carácter humano, universal y transhistórico.

Palabras clave: Buen salvaje, cinismo, cultura popular, literatura mexicana.

Abstract

This essay aims to trace the presence of critical cynicism in the Mexican cultural production. Throughout different moments, we will observe the influence of this philosophical current, as well as the spontaneous appearance of this temperament produced under certain socio-political conditions. First, we will present the construction of the myth of the «good savage» based on the influence of cynicism on Christianity. Afterwards, we will reflect on the temperament of two key figures for the construction of two popular tropes: the *lépero* and the *pelado*. Finally, we will address cynicism in current Mexican cultural production, demonstrating its human, universal and transhistorical character.

Keywords: Cynicism, good savage, mexican literature, popular culture.

En un primer momento, hablar de cinismo crítico nos refiere inmediatamente a la *chreía* que surge del Cinosargo ateniense y de las andanzas de Diógenes de Sinope durante el siglo IV a. de C. Estas anécdotas cínicas fueron recogidas en el Libro VI de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio en el siglo III y retomadas en el siglo XX principalmente por Michel Foucault y Peter Sloterdijk en *El coraje de la verdad* (1983) y *Crítica de la razón cínica* (1983), respectivamente. Sin saber que reflexionaban al mismo tiempo sobre el mismo tema, estos dos filósofos europeos revisitaron el cinismo como enfoque para el análisis de la historia política y cultural reciente de Occidente. Este renovado interés por el cinismo resultó ser significativo para la interpretación de la realidad, pues se pensaría menos en la conducta de las sociedades y más en el temperamento de los individuos. Para Carlos García Gual, este nuevo impulso de los estudios del cinismo representa un dato muy significativo, pues responde a una atención enfocada a un pensamiento menos sistemático y comprende formas de expresión del pensamiento más laxas y su repercusión en la producción política, cultural y artística de las sociedades (en Bracht-Branham, 2000: 5).

La descripción puntual del carácter cínico ha sido realizada desde finales del siglo veinte por autores como Heinrich Niehues-Pröbsing en *El quinismo de Diógenes y el concepto de cinismo* (1979); Carlos García Gual en *La secta del perro* (1987); Luis E. Navia en *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub* (1998) y *Diogenes the Cynic: The War Against the World* (2005); Marie-Odile Goulet-Cazé y Richard Goulet en *Los cínicos, el movimiento cínico en la antigüedad y su legado* (2000), Michel Onfray en *Cinismos, retrato de los filósofos llamados perros* (2002) quienes elaboran interpretaciones de testimonios recogidos por Platón, Calístenes de Olinto (historiador de Alejandro Magno) y del propio Diógenes Laercio, para articular la figura transhistórica del cínico.

El cinismo, que toma su nombre de su admiración por la insolencia del perro (*kyon* en griego = *kynismus*), se ha hecho presente bajo

formas a veces contradictorias: unas veces frugal y ascético; otras veces provocador y violento. Pero siempre lo encontramos como un individuo inconforme, desconfiado y provocador que se rige por la *anaideia*, la *parresía* y la *autarquía*, conducido por una ética sin prohibiciones basada en la recuperación animal del cuerpo. Su propósito es el de juzgar «los grandes discursos» y hacer caer las máscaras de una sociedad que acapara e institucionaliza el saber y el poder.

El cinismo, entendido como la materialización corporal y performativa del pensamiento desacralizador, parece manifestarse con mayor claridad en periodos históricos bien definidos de profundas crisis políticas y culturales, como lo fue, en su génesis, la caída de Atenas. De acuerdo con Foucault y Sloterdijk, también las dos grandes Guerras Mundiales dispusieron las condiciones para la aparición de formas subversivas y radicales de crítica por medio de modos de organización política (como el fascismo, el terrorismo, las guerrillas y revoluciones), así como expresiones artísticas (las vanguardias) que transgreden no sólo las propias reglas del arte, sino que cuestionan los valores tradicionales de la sociedad. A la vista del cinismo, estos valores se contradicen a sí mismos y no satisfacen el bienestar de las colectividades ni de los individuos, por ello se hace necesaria la denuncia, la exhibición, el cuestionamiento y la destrucción de los saberes y poderes institucionalizados.

Las circunstancias en las que han surgido las distintas manifestaciones del cinismo en Europa no son ajenas al contexto histórico y político de América Latina y México. Pasiones como el desencanto, la melancolía e incluso el encono que habitaron el espíritu de los ciudadanos atenienses del siglo IV a.C. son comparables con las distintas experiencias de los mexicanos frente a proyectos políticos alejados de procesos democráticos reales, desde la conquista y colonia, hasta la época actual. Debido a la respuesta afectiva, psicológica y política del individuo frente a su entorno, se puede afirmar que existen expresiones cínicas que surgen de un contexto mexicano particular y que se insertan en una tradición europea del cinismo. A continuación, realizaremos un esbozo de los momentos en los que sería posible identificar la impronta del cinismo en la historia de México.

El cínico ateniense privilegiaba la libertad de pensamiento y de acción, así como del movimiento. La idea de inmutabilidad y fijeza le incomodaba; por ello, desconfiaba y desdeñaba el convencionalismo y la inalterabilidad de la palabra escrita. Su carácter ágrafo ha impedido la formulación de una doctrina que nos permita fijar los principios y fundamentos del cinismo. Como hemos dicho antes, es a partir de la recopilación y reconstrucción de la *chreía* cínica que ha sido posible esbozar una noción de esta escuela filosófica, la cual, según Bernat Castany Prado, no es tanto un discurso sino un modo de vida ejemplificado por algunas figuras excepcionales (2012: 30), por ejemplo, la de Diógenes de Sinope. A pesar de la admiración que podría generar el carácter cínico por su radical insolencia a lo hora de criticar los vicios de sus contemporáneos, el cinismo ha representado un tipo de temperamento histórico incómodo para los proyectos hegemónicos. David de los Reyes afirma que, como resultado, durante siglos, el recuerdo del cinismo fue prácticamente borrado y se produjo un vacío teórico debido a que “fue demonizado tanto por el cristianismo y el neoplatonismo, que abominaron su desvergüenza y antiidealismo, así como por los filósofos modernos, que no podían aceptar ni su hipernaturalismo antiprogresista, ni su carácter ágrafo y antisistemático” (2012: 28).

A pesar de lo anterior, Bracht Branham y Odile Goulet-Cazé en *Los cínicos* (2000) y José Antonio Martín García en *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca* (2008) demuestran que existe una genealogía del cinismo y trazan una línea directa que conecta al existencialismo material diogenesiano con las múltiples manifestaciones subversivas del pensamiento contemporáneo, pasando por momentos y personajes que mantuvieron viva la flama del cinismo, por ejemplo, el Cristianismo temprano (con San Juan Crisóstomo, Asterio y San Basilio de Cesarea); el Renacimiento (con Erasmo de Rotterdam y la traducción al latín de la obra de Diógenes Laercio, Plutarco y Luciano de Samósata); el siglo XVIII (la Enciclopedia de Diderot) y la Ilustración (con Rousseau, conocido como «el nuevo

Diógenes») (Castany Prado, 2015: 225), así como en corrientes filosóficas más recientes como el nihilismo, el existencialismo, la fenomenología, el posestructuralismo y el posmodernismo, en las que se observa con claridad la huella de un pensamiento antitético a los discursos hegemónicos.

Detengámonos en los siglos XVI y XVII: el «descubrimiento», conquista y evangelización de poblaciones americanas. Castany Prado relata que, durante el siglo XVI, Erasmo de Rotterdam tendría presentes a los cínicos como modelo a seguir por su sencillez e independencia casi divinas, por su intención cínica de restaurar lo natural, así como por su crítica hacia el ritualismo religioso, el espiritualismo antiintelectualista y el proyecto de reducción al mínimo del núcleo doctrinal (2015: 228). Este pensamiento erasmista sería leído y retomado directamente por las órdenes religiosas, principalmente los dominicanos y franciscanos, quienes darían continuidad a cierta relación con el pensamiento cínico en América. Daniel Kinney sostiene que ambas hermandades admiraban abiertamente el ascetismo cínico y consideraban un ejemplo de conducta el desapego de las costumbres seculares. Como ejemplo, encontramos que, entre las órdenes mendicantes, los dominicos se llamaban a sí mismos *Domini canes* («los perros del Señor»). Por su parte, los predicadores franciscanos eran llamados por San Francisco «los bufones de Dios» por la imprudencia de sus sermones y piezas teatrales en los atrios y plazas al estilo de los espectáculos callejeros de Antístenes, Diógenes o Crates (en Branham, 2000: 401).

La orden franciscana no sólo se caracterizó por sus prácticas heterodoxas. Se trata de una orden fundamental no sólo en la conquista espiritual del Nuevo Mundo, “sino también en la configuración del mito del buen salvaje” (Castany Prado, 2015: 226). Recordemos que los cínicos atenienses, principalmente Diógenes, tenían una tendencia a comparar su conducta con la de los animales, haciendo del perro su emblema. No se trata de perro domesticado sino del perro salvaje que, según el mito, arrebató impertinentemente un trozo de carne ofrecido por los cínicos a Hércules durante un sacrificio. El oráculo aconsejó erigir un templo en el lugar (el Cinosargo) para

celebrar al perro y su rapiña simbólica (Onfray, 2002: 37). El cínico, hombre/perro salvaje, estaría consciente y dispuesto a llevar una vida de supervivencia, libertad e insolencia en el escenario urbano. Esta idea, que influenciaría el ascetismo cristiano, sería retomada por Erasmo para formular la noción del *buen salvaje* en sus primeros escritos. En *Elogio de la locura* leemos:

[los hombres] que están más lejos de la felicidad son aquellos que cultivan el saber, mostrándose entonces doblemente necios ya que, a pesar de haber nacido hombres, olvidanse de su condición, pretendiendo emular a los dioses inmortales y, a ejemplo de los titanes, declaran la guerra a la Naturaleza valiéndose de los ardides de la ciencia, así los menos desdichados son aquellos que más se aproximan a los instintos de los brutos [...] ¿Hay alguien más feliz que esos hombres a quienes las gentes llaman estultos, imbeciles y tontos, hombres que son a mi entender hermosísimos? (1976: 146).

Los planteamientos erasmistas serían leídos directamente por evangelizadores como Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas y Fernán Pérez de Oliva, quienes plasmarían en sus crónicas el contraste entre la franqueza del indio y la codicia del conquistador. Por ejemplo, en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, publicado en 1552, Bartolomé de las Casas describe a los pobladores de las tierras conquistadas como simples, sin maldades, inocentes, de vivos entendimientos, y como “gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas” (2011: 13). La frugalidad de los pobladores americanos causaría admiración por parte de algunos religiosos quienes recordaban la subversión cínica hacia todas las convenciones como el aspecto mundano (cabello largo, maxtlatl y morral), el desconocimiento sobre asuntos importantes, la franqueza y el rechazo a la civilización, vista como una imposición de un estilo de vida que se distancia de lo natural. Asimismo, Castany Prado propone que los cronistas adoptarían la doctrina de la *docta*

ignorancia de Nicolás de Cusa (s. XIV) para argumentar la ignorancia sabia de los indígenas. Desde esta perspectiva, el desconocimiento de ciertos aspectos religiosos europeos será entendido como una ventaja frente al intelectualismo y dogmatismo civilizado en la vía hacia la felicidad y la salvación, anécdota que recuerda a Antístenes, el cínico, proponiendo provocativamente a Ciro, rey persa y bárbaro desde la perspectiva griega, como modelo de virtud (2015: 237).

Con todo, también se escribieron crónicas que dejaban entrever el desprecio hacia la impronta del cinismo en las formas de vida humana, como es el caso de los textos redactados por Francisco López de Gómara, quien nunca pisó territorio americano, por lo que es de suponer que su narración se apega más a un mito del buen salvaje que a la realidad:

Empero los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vendrían, como vienen de Adán. Mas no tienen letras, ni moneda, ni bestias de carga; cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre; que ir desnudos, siendo la tierra caliente y falta de lana y lino, no es novedad. Y como no conocen al verdadero Dios y Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así (López de Gómara, 1979: 7).

O bien, en la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, en la que leemos:

destos indios su principal intento (e lo que ellos siempre habían hecho antes que los cristianos acá pasasen), era comer, e beber, e folgar, e lujuriar, e idolatrar, e ejercer otras muchas suciedades bestiales (Fernández de Oviedo y Valdés, 1853: 103).

Si bien el cristianismo más ortodoxo se distanciaba de las prácticas insolentes e inmorales del cinismo, había otras corrientes

influenciadas por el humanismo que sentían admiración por la aparente ausencia de convenciones sociales que los acercaba a una vida apegada a la naturalidad de los animales, idea fundada en un principio de teriofilia. Sin embargo, esa admiración no llegó más lejos pues contravenía las ideas de progreso y civilización. Así, las órdenes religiosas llevaron a cabo la misión de educar y evangelizar al «buen salvaje». El corte del modelo educativo franciscano estaría basado en el sistema feudal (educar para ser gobernante o gobernado), por lo que su labor no resultaría del todo fácil pues pronto descubrirían que, además de «bondad», algunos indígenas mostrarían resistencia, evidenciando ese otro rasgo cínico: el de la —también natural— rebeldía. Pedro de Gante escribió:

Empero, la gente común estaban como animales sin razón, indomables, que no los podíamos traer al gremio y congregación de la Iglesia, ni a la doctrina ni al sermón, sino que huían desto como el demonio de la cruz, y estuvimos más de tres años en esto, que nunca, como tengo dicho, los pudimos atraer, sino que huían como salvajes de los frailes, y mucho más de los españoles (en García Icazalceta, 1941: 214).

Además de cristianizar, los frailes misioneros tenían como objetivo «humanizar» y enseñar a vivir a las poblaciones conquistadas bajo las normas de las «buenas costumbres». En su *Historia natural y moral de las Indias*, José de Acosta sostuvo que “es necesario enseñarlos [a los indios] a ser hombres y después cristianos” (1962: 320). Por lo que, una vez sometidos al sistema político colonial, los indígenas debían conducirse bajo nuevos códigos civiles, éticos y morales. Muy pronto los franciscanos se darían cuenta del trauma que representaba la pérdida o transformación de los sistemas religiosos, políticos y culturales nativos, y de las consecuencias que ello tendría en algunas comunidades e individuos: la inevitable condena a una supervivencia marginal dentro del nuevo sistema.

La figura del indígena (auto)marginado aparece, ya convertido en mestizo, en las crónicas europeas y norteamericanas del siglo XVIII y XIX, en las que se les alude con distintos calificativos: *zaragates*, *guachinangos*, *zánganos*, *ínfima plebe*, *chusma*, *peladaje* o simplemente *léperos*.¹ Ana María Prieto Hernández, en su interesante estudio *Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*, afirma que la sociedad virreinal hereda del sistema de castas una estructura social excluyente y una cultura fundamentalmente segregacionista (2001: 19). En ese contexto se observa un sector de la población urbana carente de identidad étnica tradicional que asume el universo lingüístico y simbólico de la cultura dominante pero, al mismo tiempo, por su situación de pobreza y exclusión, la rechazan. Lo lépero, afirma Prieto Hernández, será relacionado con lo «sucio», «lo impuro», «lo indecente» y «lo impropio» frente a lo «noble», «virtuoso», «superior» y «deseable» de la élite (2001, 20). A partir de una clara consciencia de clase, el lépero se libera de las exigencias culturales no sólo por no poder acceder a ellas sino por un tipo de resistencia que, al igual que el cinismo, se torna política. Este grupo social desarrolla estrategias subversivas que lleva a cabo de manera insolente para confrontar a la autoridad, por ejemplo: la creación de un argot lingüístico que daría paso al caló o caliche de la Ciudad de México y que confronta a la ciudad letrada; su comportamiento desvergonzado, su relajamiento moral, especialmente en cuestiones sexuales realizando prácticas como el onanismo público al estilo de Diógenes;

1 El lépero fue un concepto acuñado por los cronistas europeos del siglo XVIII para definir al individuo marginado de las urbes novohispanas. Su comportamiento distaba de los gustos refinados de la élite social, formada por los españoles y sus descendientes. Guillermo Shéridan afirma que en el Diccionario de Mexicanismos la palabra lépero es definida como “soez, ordinario, poco decente”. En el Diccionario ideológico se define así: “Dícese de la ínfima plebe de la Ciudad de México”, mientras que en el Diccionario de americanismos de Marcos Morínigo se describe como “individuo ordinario de clase social ínfima; canalla, desvergonzado; es término injurioso”. A pesar de su contigüidad con el vocablo lepra —y del sentido de marginalización social que con ello adquiriría— no hay evidencias que demuestren el parentesco entre ambas palabras (Shéridan, 2009).

y su autoexclusión del sistema económico por medio de la actividad ilegal² o la no inserción en el sistema económico para dedicarse al ocio, al juego, al alcoholismo, a la vagancia o a la mendicidad. Los viajeros del siglo XVIII y XIX compararon en sus crónicas al lépero con el *lazzarone*³ napolitano. Por ejemplo, Ernest Vigneaux apunta:

El lépero de México, también llamado *zaraqate* o *guachinango*, tiene sobre sus congéneres de la República la misma superioridad que el *lazzarone* de Nápoles, al que tanto se parece, sobre sus semejantes. Les gana la partida. Es más malicioso, más sutil, más audaz, más desvergonzado, más burlón, más ingenioso [...]. Tiene al servicio de su carácter irónico un repertorio de palabras tan rico y tan salado como el de *gamín* de París pero más atrevido (en Prieto Hernández, 2001: 45).

Por su parte, Luis de Bellemare lo define como uno de los tipos más originales de la sociedad mexicana por ser valiente, pacífico y violento, pero a la vez, incrédulo y fanático, ladrón por instinto y cuya vida es una larga serie de altercados con la justicia (en Prieto Hernández, 2001: 47). De este modo, si comparamos la sustancialidad del cínico con la accidentalidad del lépero mexicano, esta figura se convierte en un sujeto que se resiste a la colonización y civilización del individuo en territorio americano, dando muestras de cinismo a través de la conducta, el lenguaje y el pensamiento insubordinado.

La Guerra de Independencia no borraría las diferencias sociales heredadas del sistema de castas y la organización social colonial y virreinal; por el contrario, las consolidaría. En plena lucha

2 Esto nos remite a la anécdota de las monedas falsificadas por Diógenes (en Laercio, 2007: 288), con la cual identificamos uno de los primeros actos de inversión de valores de los cínicos.

3 Entre los siglos XVI y XIX, la palabra *lazzarone* fue utilizada en Nápoles, en un principio, para referirse despectivamente a los leprosos internados en el albergue «Santo Lazzaro». En poco tiempo, el uso del vocablo se extendió popularmente para llamar así también a los pobres (por la semejanza de las ropas de los leprosos con los pobres). El término *lazzarone* tenía, además, una connotación que aludía al crimen y a la pereza de dichos sujetos (Cossovich, 1977: 453-454).

independentista, es publicado *El periquillo sarniento* (1816) de José Joaquín Fernández de Lizardi, novela fundacional de las letras mexicanas que inauguraría el género novelístico nacional con un sello de cinismo por medio de la crítica social hacia el barroco colonial en crisis y el pensamiento ilustrado. Esta novela, considerada como heredera de la novela picaresca española, la cual ha sido ampliamente estudiada desde el enfoque de la filosofía cínica,⁴ retrata al sujeto urbano que se enfrenta a las contradicciones del proyecto de ciudad colonial y se resiste, en un principio, a seguir sus normas, exponiendo con humor las irregularidades de las leyes que no se aplican por igual a una sociedad profundamente dividida en clases sociales. Aquí, se presentan por primera vez en la literatura los usos heterodoxos del lenguaje popular capitalino, el cual es considerado como uno de los emblemas identitarios de la cultura popular y símbolo de resistencia frente a las fuerzas hegemónicas de la ciudad letrada. De este modo, es posible identificar rasgos de cinismo en *El periquillo sarniento*, la cual se ubica en la dimensión del sector popular urbano, característica compartida con las manifestaciones cínicas, las cuales han sido definidas por Sloterdijk como “la más temprana acuñación de la inteligencia desclasada y plebeya” (2003: 38). Poco tiempo después, se inauguraría la novela costumbrista mexicana y autores como José Tomás de Cuellar (Facundo), Niceto de Zamacois y Ángel de Campo Valle (Micrós o Tic Tac) retratarían desde distintas perspectivas la presencia de los léperos en la sociedad. Con ello, las manifestaciones cínicas de los temperamentos subversivos en el contexto mexicano llegarían a formar parte ya no sólo de la cultura popular sino de la producción surgida desde el campo cultural.

Posteriormente, la ensayística mexicana del siglo veinte, representada principalmente por Samuel Ramos, Alfonso Reyes, Agustín Yáñez, Emilio Uranga, Octavio Paz, Carlos Monsiváis y Roger Bartra, tuvo un marcado interés por encontrar y definir la esencia de *el mexicano*. Estos escritores vislumbraron un carácter popular sustancialmente subversivo. Específicamente, Emilio Uranga, en *Análisis del*

4 Estudios realizados principalmente a la obra de Miguel de Cervantes y Francisco de Quevedo.

ser mexicano (1949), recurre a la noción de cinismo para describir uno de los perfiles nacionales que, en virtud de su peculiar estilo de vida y proyecto existencial, se diferencia del grueso de la sociedad mexicana, moldeada por el referente europeo. A partir de una observación de Agustín Yáñez, Uranga advierte que en el relato histórico mexicano se encuentra una dualidad discursiva entre *pelados* y *decentes*, la cual es fácilmente reconocible en la narrativa nacional hasta nuestros días. El pelado mexicano, arquetipo de la marginalidad que tiene su antecedente en la figura del lépero, es un tropo del imaginario colectivo que ha penetrado en los discursos mediáticos y artísticos como un personaje urbano, y que fue descrito por Yáñez como “el mexicano del siglo veinte en su estado natural” (en Bartra, 2005: 165), mientras que para Ramos el pelado es el individuo que pertenece a una fauna social ínfima y representa el residuo humano de la gran ciudad (2001: 54). El pelado ostenta ciertos impulsos que los otros, es decir, los decentes, querrían disimular. Las explosiones verbales groseras y agresivas del pelado simbolizan la afirmación de sí mismo, pues pone su alma al descubierto sin máscaras. Ramos, quien realiza una lectura más psicológica que filosófica del pelado mexicano, describe su conducta como arrojada (es decir, doblemente abyecta) y determina que el tipo social del pelado responde a un sentimiento de inferioridad histórica y económica (2001: 52). Para responder a esto, Uranga afirma que la conducta del pelado se basa en una inversión de valores que no está vinculada con la impotencia del rencor sino con la fuerza y la virtud: fuerza que le viene del instinto de sobrevivencia frente a la circunstancia de marginalidad. Por ello, el cinismo sería una categoría más inmediata para definir al pelado pues éste no solo niega los valores considerados como superiores, y que a su vez le fueron negados, sino que reivindica y actúa con los valores socialmente considerados como inferiores, articulando un poder popular (el poder de abajo) para confrontar al poder de arriba. Es en esta subversión donde se encuentra el carácter cínico del perfil del pelado mexicano. En Uranga leemos:

La desvalorización es sólo una actitud crítica y escéptica que lleva a la desilusión, al desapego, a la renuncia. El cinismo es la aceptación consciente de una inversión de valores. El cínico

alardea de plebeyo, es un pelado. Pone lo bajo por encima de lo noble, lo ruin a la cabeza de lo pulcro. El cínico manifiesta plétora vital y no apocamiento o tibieza. Es actitud de rebeldía señorial frente al complejo de inferioridad, la cual es una rebelión sumisa. El cínico es desenfadado y audaz, desafía y se mete con un mundo de valores superiores con el decidido y consciente propósito de ponerlo de cabeza. En el cinismo se afirma con desenfado el afán de poner el mundo al revés, porfía que según Hegel caracteriza a la filosofía. Es en puridad faena filosófica. Es duro, grosero y brutal. [...] Su opositor: la hipocresía. La hipocresía es discreción, maneras finas, trato de disimulo y de verdadero ocultamiento de las verdaderas intenciones [...]. El pelado convive con el decente en el interior de todo mexicano y de su incesante lucha surge la figura concreta de su carácter, de este modo, el cínico vive la insuficiencia de la manera más auténtica posible (1952: 58-60).

De acuerdo con lo anterior, se comprende que para Uranga el cinismo crítico mexicano es circunstancial, pues emerge de una dinámica social de dominación colonial y neocolonial, y se fundamenta en la lucha de clases. Se trata de una actitud alternativa a la obediencia frente a la depreciación del sujeto, así como de un tributo a la vida y a la libertad, que se expresan bajo los principios de la *parresia* y la *anaideia*, propias de cinismo.

A la par de la narrativa ensayística, los espectáculos y los medios de comunicación masiva contribuyeron a la construcción de las identidades nacionales, replicando los modelos de conducta que se fueron esculpiendo durante los siglos precedentes. Ante la exclusión y la falta de identificación con los proyectos dictados por la modernidad, el temperamento cínico mexicano se manifestó con mayor insistencia y fue adoptado como parte del catálogo de *chiclés* culturales propiamente mexicanos. El perfil del *pelado* que hemos mencionado antes se convirtió en una figura emblemática de los espectáculos, primero de carpa y luego de radio, cine y televisión. Una de las primeras figuras que podemos identificar es al comediante Leopoldo Beristáin quien, a través de sus monólogos presentados en teatros de

carpa, exponía desde la voz de los marginados las inconsistencias de las leyes y de la clase gobernante por medio de un lenguaje popular que representa el código de un grupo en resistencia. Veamos como ejemplo un fragmento de su monólogo «El pulque» presentado a principios del siglo XX:

[El pulquito] este no entra en los salones ni tampoco en las cantinas, por eso nos avasallan y hasta le apresta a los ricos, pero bien que nos explotan y con eso se hacen ricos. Pos que dijeron un día que el hígado nos picaba, que nos paraba el cerebro, que por eso había tanta matazón [...]. O cierran las pulquerías tempranito, a las cuatro, y suban contribuciones, y pongan hartos obstáculos a esa bebida malsana. Pero un día descubrieron los científicos maloras vivir a costa del pueblo y formaron antros pulqueros y entonces no había traición, ya no maloreaba el hígado, y que era muy sustancioso, y la savia de la vida, que cierran hasta las nueve, que pusieran luz eléctrica, piano, patio, subibaja, y hasta su cuarto y petate. ¡Claro, como todo era para ellos! [...]. Cuando un rico tiene sed, toma su champaña y sidra, y si se le pasa la mano dice que está alegrito y le pega a su mujer y falta a la policía y hasta en medio de la calle comete sus infraiciones, y si lo ve el tecolote nomás le cuadra el garrote y le dice el sinvergüenza: «Buenas noches, jefecito. Qué alegre va su merced. ¿No me da pa' mi aguardiente?». En cambio un probe pelado que tiene sus penas grandes [...], ese es borracho, malora, pérpera, mula, hui-taro, hijo de la china hilaria.⁵

Gracias al festejo de la mala palabra, de la crítica política y de la conducta festiva, los códigos normativos quedaban olvidados momentáneamente en los espacios reservados para el festejo popular, tal y como sucedía en la Atenas del siglo IV a. de C. cuando Diógenes de Sinope se presentaban en los márgenes de la ciudad, en tabernas

5 Grabación con fecha desconocida, recuperada de la *Colección Strachwitz Frontera de grabaciones mexicanas y mexico-americanas*, UCLA Library, disponible en <http://fronteira.library.ucla.edu/es/recordings/el-pulque-o>.

e incluso en la plaza pública para realizar los primeros *happenings* documentados en la historia de Occidente con los que el filósofo cínico se distanciaba de las convenciones culturales y políticas impuestas desde arriba y exhibía los defectos de la ciudad.

Desde sus orígenes, el cinismo mantiene una estrecha relación con la división de clases sociales. El cinismo clásico está emparentado con conceptos como ascetismo, marginalidad y exclusión. Michel Foucault afirma que la pobreza del filósofo cínico es concreta. No se trata de una indiferencia a la fortuna ni de la aceptación de una situación dada. La pobreza cínica es una reivindicación de la pobreza misma al encontrar valores negativos en la riqueza, como la explotación del otro y la hipocresía moral (2010: 271), aspectos observables en el fragmento del monólogo de Leopoldo Beristáin. El performance de la pobreza cínica, afirma Foucault, es una operación que hace visible la pobreza, es decir, el cínico se muestra orgulloso de su pobreza y no solo la vive, sino que la representa, pues es símbolo de coraje, resistencia y tenacidad. La valorización de aspectos relacionados con la pobreza, tales como la suciedad, la fealdad y la miseria hirsuta, tiene su base en el cinismo antiguo. Dichos aspectos contrastan con los valores de opulencia, belleza y armonía aplicados al cuerpo humano, al gesto, a las actitudes, al gusto y al entorno. Esta inversión de valores por parte de los cínicos tuvo como objetivo la provocación escandalosa e introdujo otros valores éticos y estéticos en la filosofía (Foucault, 2010: 272). En el caso del contexto mexicano, y tomando como ejemplo la figura del pelado, la pobreza se reivindica principalmente a través del lenguaje y las costumbres. Por su parte, Brecht-Branham sostiene que “la severísima crítica de los cínicos ataca a los ricos, los zánganos de la sociedad. Protegidos por la constitución civil y sus instituciones, adquieren e incrementan su patrimonio explotando el trabajo ajeno” (2000: 437). El cinismo crítico arremete principalmente contra la injusticia y la hipocresía (el cinismo de arriba), y es propenso a proponer, según Brecht-Branham, ideales radicales y revolucionarios. Posiblemente esta sea una razón por la cual estas figuras provocativas e insolentes han sido absorbidas y atenuadas por los medios de comunicación para ser tratadas con humor, ofrecerles un espacio y capitalizar su expresión.

Ahora bien, además de identificar la impronta del temperamento cínico en la cultura popular mexicana, es posible rastrear esta misma en la producción artística del país. Aquí me gustaría indagar de manera superficial en la literatura nacional para proponer una lectura alternativa de determinados textos y movimientos artísticos y literarios. Por un lado, y para hablar de la forma, García Gual afirma que la huella del cinismo en la tradición literaria occidental es enorme. Se detecta en textos bajo la forma de sátira,⁶ parodia, textos híbridos y aquellos que adoptan formas populares como la anécdota, la fábula y la diatriba (2002: 80). Por otro lado, y para hablar del contenido, Josefina Ludmer observa que en la historia de la literatura existe una serie de textos «no leídos», es decir, excluidos por las tendencias culturales y de los cánones, muchos de los cuales pertenecen a la tradición cínica. Se trata de textos y autores que “siempre están en segundo plano, siempre son olvidados o quedan enterrados por la historia” pues el cinismo es una tradición que desestructura y se ríe de las cosas importantes (Ludmer, en Dalmaroni, 2000: 12). En el campo literario mexicano, la aparición de las voces cínicas representa la búsqueda de una emancipación política del dominio cultural originado en la época colonial. La extensión de ese poder hegemónico hizo de la literatura una práctica de élite e impuso una lengua unitaria, homogénea, culta y, por lo tanto, inaccesible. Así, la irrupción de voces que subvierten el lenguaje, las formas y los temas, conciben la escritura como un camino hacia la búsqueda y expresión del individuo, suscitando la inestabilidad de los parámetros valorativos de los cánones.

Siguiendo la línea picaresca de *El periquillo sarniento*, José Rubén Romero publica en 1938 *La inútil vida de Pito Pérez*, novela que

6 La sátira menipea, género adjudicado a Menipo de Gadara en los siglos III y IV a. de C., primer escritor identificado como cínico, se emancipa de los valores antes impuestos a la literatura de la época y se presenta como una exploración del lenguaje y de la escritura. La menipea, afirma Julia Kristeva, tiende al escándalo y a lo excéntrico del lenguaje. “La palabra «fuera de lugar» por su franqueza cínica, por su profanación de lo sagrado, por su ataque a la ética, es característica de la menipea” (Kristeva, 1981: 215).

durante un par de décadas posteriores a su publicación sería considerada como representante de la cultura y psicología nacional, pero más tarde fue sepultada por el boom latinoamericano. A esta novela podría dársele una lectura desde el enfoque cínico pues retrata la figura de un personaje urbano inadaptado que realiza una melancólica crítica social desde la voz del sujeto inadaptado y marginal, articulando un discurso lingüístico heterodoxo. En el relato, Pito Pérez dialoga con un poeta, lo que alude a la confrontación entre «el loco» y el artista representante de la modernidad.

Precisamente, durante esta época, encontramos los movimientos de poesía moderna y vanguardista. En el contexto de convulsiones (post)revolucionarias que definirían el rumbo de un país cuyo proyecto político no alcanzaba a satisfacer a todos sus ciudadanos, aparecen el movimiento de vanguardia artística y literaria que revolucionarían también el campo del arte. Según Peter Bürger, la vanguardia surge como una instancia autocrítica de la institución del arte en su totalidad construida por la sociedad burguesa (1974: 60). La vanguardia fue importada a México desde Europa bajo un contexto distinto: Europa reflexionaba con espíritu libertario y anarquista los estragos de la primera Guerra Mundial, mientras que México buscaba construir e institucionalizar una literatura adecuada para la nación recién inaugurada (Sánchez Prado, 2009: 53). Por ello, las manifestaciones con carácter cínico en el México modernista las encontramos más bien en los movimientos antimodernistas que buscan romper con los principios del vanguardismo sin dejar de pertenecer a él. Basta pensar en el grupo de antiintelectualistas *Los Contemporáneos*. Estos escritores exploran la reconciliación de categorías culturales tradicionalmente excluyentes, como lo son lo popular frente a lo urbano (Jaime Torres Bodet), la sexualidad frente a la religión (Ramón López Velarde) y el nacionalismo frente a la universalidad (Alfonso Reyes), lo que nos recuerda la mirada cínica hacia la vida natural y las pulsiones del ser, así como el carácter cosmopolita del cinismo: Diógenes, ciudadano del mundo. De esta época, llama la atención el soneto «Tuércele el cuello al cisne» (1915) de Enrique González Martínez, en el cual leemos:

Tuércelo el cuello al cisne de engañoso plumaje
que da su nota blanca al azul de la fuente;
él pasea su gracia no más, pero no siente
el alma de las cosas ni la voz del paisaje.

Huye de toda forma y de todo lenguaje
que no vayan acordes con el ritmo latente
de la vida profunda... y adora intensamente
la vida, y que la vida comprenda tu homenaje.

Mira al sapiente búho cómo tiende las alas
desde el Olimpo, deja el regazo de Palas
y posa en aquel árbol el vuelo taciturno...

Él no tiene la gracia del cisne, mas su inquieta
pupila, que se clava en la sombra, interpreta
el misterioso libro del silencio nocturno.

Ciertamente, este poema de González Martínez ofrece una lectura desde el cinismo crítico si lo pensamos como un reflejo de las preocupaciones modernistas por los aspectos oscuros del lenguaje literario y de las políticas sociales y culturales. Con un tono inflamado, «Tuércele el cuello al cisne» expresa firmemente desconfianza hacia la máscara de las formas y, al igual que el pensamiento cínico, propone una búsqueda de la vida «verdadera». El grupo de *Los Contemporáneos* trata, sobre todo, de rechazar por medio de la subversión estética las normas convencionales que hasta entonces dirigían el curso de las letras. De este modo, se destacan por rebelarse contra las exigencias métricas tradicionales, explorando el prosismo y el verso libre; se distancian de la belleza como objeto poético, anteponiendo el feísmo y el prosaísmo como temas y formas principales; y se enlazan directamente con los surrealistas al tratar temas como la exaltación del sexo y la psique (los sueños); y la desautomatización de las relaciones directas del lenguaje por medio de las metáforas ilógicas (Reverte, 1986: 266-270).

Sin duda, Juan Rulfo marcaría un antes y un después en la narrativa mexicana. Sus textos no escapan de la huella del cinismo, la cual se inserta de manera orgánica al plasmar el temperamento del mexicano en el contexto rural. Pedro García Caro observa que, en «Luvina», Rulfo traza una teoría política cínica frente a la realidad postrevolucionaria (2017: 93). En el cuento, se describe Luvina como un pueblo triste, acaso melancólico,⁷ sin Dios y sin amo. Se relata también el encuentro entre un joven maestro recién llegado al pueblo de Luvina y los campesinos que habitan el lugar, el cual se interpreta como la confrontación entre el sujeto que ha sido influenciado por el cinismo ilustrado⁸ y aquellos que profesan el cinismo crítico. Hostiles y escépticos de la legitimidad del gobierno y sus discursos, los campesinos demuestran una oposición mordaz, y por lo tanto cínica, hacia la autoridad:

– Un día traté de convencerlos de que se fueran a otro lugar, donde la tierra fuera buena. «Vámonos de aquí —les dije—. No faltará modo de acomodarnos en alguna parte. El gobierno nos ayudará».

7 La melancolía, según Sloterdijk, forma parte del temperamento cínico contemporáneo. El cínico de las ciudades modernas se posiciona como un caso límite de melancolía cuya elegante amargura matiza su actuación (2003: 40). Julia Kristeva describe el perfil melancólico como aquel relacionado con “una vida insufrible, cargada de penas cotidianas, de tragos amargos, de desconsuelo solitario, a veces abrasador, otras, incoloro o vacío. En suma, una existencia sin vigor aunque en ocasiones exaltada por el esfuerzo realizado para continuarla, dispuesta a naufragar a cada instante en la muerte. [...] En las fronteras de la vida y la muerte, a veces siento el orgullo de ser testigo del sin sentido del Ser, de revelar lo absurdo de los nexos y los seres” (Kristeva, 1991: 10).

8 Peter Sloterdijk se refiere al cinismo ilustrado como «la falsa conciencia» de quienes detentan el poder político para tratar de esconder las equivocaciones del sistema ideológico (ilustrado en sus orígenes) y evitar la crítica (2003: 41). Como podemos observar, el cinismo tiene dos acepciones casi contrarias. Por un lado, en su definición moderna, se trata de un estilo de vida autoconsciente que juega con los usos convenientes de la verdad y de la mentira. Por el otro lado, en su acepción original, el cinismo (o quinismo) es esa voluntad por desenmascarar provocativamente la mentira: un cinismo confronta al otro.

– Ellos me oyeron, sin parpadear, mirándome desde el fondo de sus ojos de los que sólo se asomaba una lucecita allá muy adentro.

– ¿Dices que el gobierno nos ayudará, profesor? ¿Tú no conoces al gobierno?

– Les dije que sí.

– También nosotros lo conocemos. Da esa casualidad. De lo que no sabemos nada es de la madre del gobierno.

– Yo les dije que era la Patria. Ellos movieron la cabeza diciendo que no. Y se rieron. Fue la única vez que he visto reír a la gente de Luvina. Pelaron sus dientes molenques y me dijeron que no, que el gobierno no tenía madre (Rulfo, 2005: 107-108).

En este diálogo central del cuento, el cual es referido como una anécdota, quedan expuestas las trazas del cinismo en el temperamento del sujeto marginalizado, el cual es consciente de su condición y realiza juegos de humor, ironía, insolencia e impropiedad que alcanzan implicaciones políticas.

Ahora bien, por otro lado, es a partir de los años setenta que observamos y nos volvemos sensibles hacia formas experimentales del arte que se tornan críticas y subversivas tanto en su forma como en su contenido, dejando entrever cada vez con mayor claridad la presencia del espíritu cínico de fin de siglo que tanto Foucault como Sloterdijk refieren a lo largo de sus ensayos sobre cinismo. Los límites de categorías como arte y estética se han extendido hasta los límites de lo abyecto, lo grotesco, lo obscuro y lo perverso pues, más que nunca, el arte ha establecido una relación directa con la realidad, por lo que esta no puede ser descrita de otra manera sino como monstruosa. De ahí que observemos una efervescencia de manifestaciones «anti» (anti-artísticas, anti-estéticas, anti-institucionales), basadas en el cuerpo (el surgimiento del performance), en las pulsiones y en lo abyecto y radical de la pobreza, la violencia y la sexualidad. Un caso paradigmático que merece la pena ser mencionado es el *Infrarrealismo*,

movimiento anti-poético en el que se ubica a Roberto Bolaño, a Mario Santiago Papasquiaro, y a otros jóvenes poetas. El Infrarrealismo nace como una poesía que se posiciona en los márgenes, o acaso a las afueras, del campo literario, identificando a Octavio Paz como el epígono del intelectualismo exquisito. No es casual, afirma Luis Felipe Fabre, que una de las figuras tutelares de los infrarrealistas haya sido Efraín Huerta, “un poeta emblemático de la izquierda mexicana que incorpora en su poesía elementos del habla y el humor popular” (en Papasquiaro, 2012: prólogo). Además de sus poemas de poca difusión, un rasgo que caracterizó a los infrarrealistas, al igual que los cínicos, fueron sus formas destructivas del lenguaje y sus acciones. Estos poetas, relata Fabre, fueron conocidos por sabotear talleres literarios y lecturas de poesía. Se trata de una pandilla de escritores incómodos y desestabilizadores en un medio literario en el que lo primordial era guardar las formas (en Papasquiaro, 2012, prólogo).

Los años setenta trajeron al mundo y a México una renovación del arte en todos los sentidos; las más grandes victorias fueron la desinstitucionalización de las prácticas artísticas, la interdisciplinariedad y la comunión entre el ser, el cuerpo y el arte. Diversidad de seres, de cuerpos, diversidad en el arte. Asimismo, las corrientes literarias surgidas durante esta época en otras partes del mundo, y en las que se observa la huella del cinismo, como lo es el existencialismo francés,⁹ realismo sucio norteamericano y los géneros híbridos, influirían en el surgimiento de narrativas nacionales que retratan el ocaso de los discursos e instituciones que le daban sentido y estabilidad a la sociedad y al individuo. Con interrogantes no resueltas, aparecen las literaturas que mimetizan el estrato popular urbano, literaturas que indagan en el coloquialismo del lenguaje y en la hipersexualidad política, así como literaturas que retratan, a veces con ironía y otras con melancolía, la decadencia política, social y humana, por medio de la crítica, destrucción y resignificación de los códigos éticos y estéticos del arte y de la cultura.

9 Para un estudio profundo sobre la línea directa entre el existencialismo y el cinismo, véase *Antimanual de filosofía*, de Michel Onfray (2005), y *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, de José A. Martín García (2008).

Conclusión

Como hemos podido observar, el enfoque del cinismo crítico ofrece las bases para una lectura alternativa de temperamentos, fenómenos y producciones culturales que tienen características comunes: expresan una fricción con un sistema de valores dominante al que consideran decadente; confrontan los grandes discursos por medio de estrategias como el ataque, la (auto)destrucción y la provocación, entendiendo esta última no como mero escándalo sino como una búsqueda de la verdad; y exhiben la arbitrariedad de los dispositivos con los que son configuradas las categorías sociales del arte, del cuerpo y del sujeto, así como las convenciones que regulan los códigos éticos y estéticos del entorno natural. A partir de lo anterior, se reconoce bajo la lámpara de Diógenes una extensa producción de carácter cínico que, en el caso de México, se configura a partir del contexto de dominación y violencia con la que han sido impuestos los proyectos hegemónicos de nación. Sin duda, son muchos los aspectos que pueden ser estudiados acerca de la influencia del pensamiento cínico y su evolución en la producción cultural, artística y política de México. Sirva este ensayo como prueba de la posibilidad que genera esta perspectiva y como una reflexión para pensar desde el cinismo los temperamentos más radicales del sujeto mexicano expresados en el arte y en la política, así como los conflictos entre grupos que se disputan la verdad, la libertad y la democracia.

Referencias

- Acosta, J. de (1962). *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartra, R. (2005). *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Debolsillo.
- Bracht, B., Goulet-Cazé, M. O. (Eds). (2000). *El movimiento cínico y su legado*. Barcelona: Seix Barral.
- Bürger, P. (1974). *Teoría de la vanguardia*. Barcelona: Península.

- Casas, Bartolomé de las (2011). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Antioquía: Universidad de Antioquía/Instituto Cervantes.
- Castany Prado, B. (2012). “La influencia de la filosofía cínica en la literatura vanguardista hispanoamericana”. En *Cartaphilus*, 10, pp. 28-34.
- (2015). “Perros en el paraíso: la influencia de la filosofía cínica en la construcción del mito del buen salvaje”, En *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 44, pp. 221-251.
- Cossovich, E. (1977). “I lazzaroni ed i gacchini”. En F. de Boucard (Ed.). *Usi e costumi di Napoli e contorni*. Milano: Longanesi.
- Dalmaroni, M. (2000). “Encuentro con Josefina Ludmer”. [En línea]. *Orbis Tertius*, 4 (7). Consultado el 13 de febrero de 2019 en http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4453/pr.4453.pdf.
- Erasmus. (1976). *Elogio de la locura*. México: Aguilar.
- Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1853). *Historia general y natural de las indias*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Caro, P. (2017). “«Luvina» y la teoría política de Juan Rulfo”. En *Revista Montaguado*, Tercera Época, n. 22, pp. 89-95.
- García Gual, C. (2002). *La secta del perro*. Madrid: Alianza Editorial.
- García Icazalceta, J. (1941). *Nueva colección de documentos para la Historia de México. Códice franciscano s. XVI*. México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.
- González Martínez, E. (2010). *Material de lectura*. México: UNAM.
- Kristeva, J. (1981). *Semiótica I*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- (1991). *Sol negro. Depresión y melancolía*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Laercio, Diógenes. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- López de Gómara, F. (1979). *Historia general de las Indias / Vida de Hernán Cortés*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Martín García, J. A. (Ed). (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Akal.
- Onfray, M. (2002). *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós.
- (2005). *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*. Madrid: Edaf.
- Papasquiario, M. S. (2012). *Arte y basura. Una antología poética de Mario Santiago Papasquiario*. México: Editorial Almadía.

- Prieto Hernández, A. M. (2002). *Acerca de la pendeñera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*. México: Conaculta.
- Ramos, S. (2001). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Editorial Planeta Mexicana.
- Reverte, C. (1986). “Los «contemporáneos»: Vanguardia poética mexicana”. En *Rilce: Revista de Filología Hispánica*, n. 2, vol. II, pp. 259-276.
- Reyes, D. de los (2011). “Del cinismo antiguo: sexualidad, sufrimiento y provocación”. En *Apuntes Filosóficos*, vol. 20, n. 38, pp. 149-180.
- Rulfo, J. (2005). *El llano en llamas*. México: Ed. RM.
- Sánchez Prado, I. M. (2009). *Naciones intelectuales: las fundaciones de la modernidad literaria mexicana (1917-1959)*. Indiana: Purdue University Press.
- Sheridan, G. (2009). “Lépero”. En *Revista Letras Libres*. México. Consultado el 25 de diciembre de 2017 en <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/lepero>.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Uranga, E. (1952). *Análisis del ser del mexicano*. México: Editorial Porrúa.

Ch. Mouffe: discontinuidades y fisuras teóricas tras el «populismo de izquierda»

Ch. Mouffe: Discontinuities and Theoretical Fissures Behind «Left Populism»

Antonio Gómez Villar
Universitat de Barcelona, España
antonio.gomez.villar@hotmail.com

Resumen

Chantal Mouffe, en su último libro *Por un populismo de izquierda*, introduce importantes giros teóricos que se distancian en gran medida de sus antiguos planteamientos: tanto los presentados en *Historia y estrategia socialista*, escrito junto a Ernesto Laclau, como los que se hallan en las obras propias que le siguieron (*El retorno de lo político* y *La paradoja democrática*), así como las tesis presentadas por Laclau en *La razón populista*. Sin embargo, en esta obra de la autora, no se encuentra ninguna referencia a tales reelaboraciones teóricas. El cometido de este artículo es problematizar estos distanciamientos respecto de sus teorizaciones anteriores.

Palabras clave: Ch. Mouffe, E. Laclau, izquierda, neoliberalismo, populismo.

Abstract

Chantal Mouffe, in her latest book *For a Left Populism*, introduces important theoretical twists, that differ greatly from her old approaches: from those presented in *History and Socialist Strategy*, written with Ernesto Laclau, to those found in the her following works (*The Return of the Political* and *The Democratic Paradox*), as well as the theses presented by Laclau in *The Populist Reason*. However, in this work of the author, there isn't any reference to such theoretical reworking. The purpose of this article is to problematize these distances from her previous theorizations.

Keywords: Ch. Mouffe, E. Laclau, left, neoliberalism, populism.

Introducción

En su último libro, *Por un populismo de izquierdas* (2018), Chantal Mouffe introduce importantes giros teóricos que abren una fisura con sus planteamientos anteriores, tanto los presentados en *Historia y estrategia socialista* (1987), escrito junto a Ernesto Laclau, como con sus obras principales posteriores, *El retorno de lo político* (1999) y *La paradoja democrática* (2003), y con las tesis presentados por Laclau en *La razón populista* (2005). Sin embargo, no encontramos en este último libro de Mouffe ninguna referencia a tales reelaboraciones teóricas. Este artículo pretende problematizar las discontinuidades que hemos observado con sus teorizaciones anteriores.

El argumento central de *Por un populismo de izquierda* es que para poder intervenir en la crisis hegemónica del neoliberalismo es imprescindible establecer una frontera política, y que el «populismo de izquierdas», entendido como la estrategia discursiva de construcción de una frontera política entre el «pueblo» y la «oligarquía», es el tipo de política necesaria para recuperar y profundizar en el proyecto de una democracia radical y pluralista. La segunda tesis fundamental del libro sostiene que la dimensión «populista» no basta para especificar el tipo de política que la actual coyuntura requiere, por lo que se hace necesario un «populismo de izquierda» que defina de manera clara y no ambigua los valores que persigue.

Este artículo se divide en cinco apartados, en cada uno de los cuales abordaremos las diferentes fisuras que, consideramos, Mouffe introduce respecto a sus obras anteriores: una problematización de la dimensión ontológica y óptica del populismo desde la recuperación del adjetivo «izquierda»; el modo en que se abandona la concepción de la cadena equivalencial como resultado de una articulación; el privilegio otorgado a los efectos dislocacionales del neoliberalismo, que operaría de manera virtuosa a favor de la construcción de una hegemonía que podría ensanchar el campo democrático; una concepción problemática

del antagonismo en el neoliberalismo, inscrito en una abstracción que habría de ser visibilizada; y, por último, la introducción de un concepto de hegemonía que abandona en parte el carácter neogramsciano con el que había sido caracterizado en sus obras anteriores.

El populismo: ¿una dimensión ontológica u óntica?

Chantal Mouffe (2018) defiende el populismo de izquierdas como aquella estrategia política que abre la posibilidad de una extensión democrática frente a la hegemonía neoliberal. Y ello, porque para Mouffe estamos asistiendo a una crisis de la hegemonía neoliberal. Esta crisis abre dos vías: o bien se declina hacia el populismo de derechas, caracterizado por formas autoritarias, reaccionarias y xenóforas; o bien se articula como un populismo de izquierdas, posibilitando una recuperación radical de la democracia.

Dadas sus conceptualizaciones anteriores, cabe preguntarse, ¿por qué denominarlo «populismo de izquierda»? La propia Mouffe, consciente quizás del giro que introduce, responde: “luego de la conversión al neoliberalismo de los partidos socialdemócratas, a menudo identificados con la izquierda, el significante izquierda ha quedado desacreditado y perdido toda connotación progresista, por lo que es posible recuperarlo como estrategia política para una ampliación del campo democrático” (Mouffe, 2018: 16).

Pero esta operación política rompe con la caracterización de Laclau (2016) del populismo: contiene una dimensión ontológica y no óntica. El concepto de populismo que elabora y propone Laclau es estrictamente formal, ya que todos los rasgos que lo definen están relacionados de manera exclusiva con un modo de articulación específico, más allá de los contenidos concretos que se articulan. Aquí resulta fundamental la diferencia que establece Laclau entre lo ontológico y lo óntico. El populismo es una categoría ontológica y no óntica, esto es, su significado no lo encontramos en los contenidos políticos o ideológicos que describirían las prácticas de un grupo específico, sino en un determinado modo de articulación de esos contenidos políticos o ideológicos.

Es por ello por lo que, en efecto, existen lo que se conoce como «populismos de izquierdas» y «populismos de derechas». Si bien difieren en sus contenidos ideológicos, ambos comparten una misma manera de hacer política que consiste en la distinción pueblo/élites y en la impugnación de esas élites por negar los valores de lo popular. Este esquema formal admite ser llenado con contenidos muy diferentes: por pueblo podemos entender, por ejemplo, una ciudadanía democrática que se alza frente al fascismo, los miembros autóctonos nacionales de una comunidad contra los inmigrantes o los trabajadores frente a la burguesía. Pero no hay nada intrínsecamente progresista o «de izquierda» en el gesto populista por antonomasia: la construcción de un pueblo. Así pues, Mouffe estaría tratando de inscribir la dimensión ontológica del populismo en una determinación ideológica.

La cadena equivalencial: una existencia previa a su articulación

Para Mouffe (2018: 45-46), la estrategia populista de izquierda se hace eco de las aspiraciones de muchas personas porque reconoce el papel crucial que juega el discurso democrático en el imaginario político de nuestras sociedades y porque establece —en torno a la democracia como significante hegemónico— una cadena de equivalencia entre las diversas luchas contra la subordinación. A su entender, en los próximos años el eje central del conflicto político estará entre el populismo de izquierda y el populismo de derecha. Por consiguiente, sólo mediante la construcción de un «pueblo» —una voluntad colectiva que resulte de la movilización de los afectos comunes en defensa de la igualdad y la justicia social— será posible combatir las políticas xenófobas que promueve el populismo de derecha. Lo importante, señala Mouffe, es que cualquiera que sea el nombre que adopte, la aceptación de la «democracia» ha de ser el significante hegemónico en torno al cual se articularán las diversas luchas (2018: 73).

Pero, con esta operación, ¿Mouffe no estaría nombrando la cadena equivalencial antes de la articulación de las demandas? Si bien Mouffe reconoce, y con ello sí que daría continuidad a teorizaciones

anteriores, que el neoliberalismo crea formas de dominación en una pluralidad de relaciones sociales y que estos agentes sociales se rebelan contra el capitalismo aun cuando no actúan como clase, Mouffe estaría negando al populismo su dimensión procesual, su ser movimiento y proyecto, y, por el contrario, estaría apuntando a la existencia de una base social específica. Aun cuando sigue presente en un planteamiento una dimensión antiesencialista de las identidades políticas, ¿no se trata ahora de una definición sociológica del pueblo, aquella que trataba de superar en *Historia y estrategia socialista* (1987)? ¿El término «pueblo» no está siendo definido ya por su oposición al neoliberalismo? Hay una ambigüedad y tensión en esta concepción de pueblo que Mouffe introduce en su libro, porque considera por pueblo el conjunto de las demandas de la parte oprimida por la hegemonía neoliberal en su lucha contra la oligarquía. Pero, entonces ¿no están ya los términos del antagonismo establecidos, dados de antemano?

Este planteamiento obvia dos aspectos fundamentales de sus teorizaciones anteriores. Primero, un abandono de la caracterización laclausiana de la primera dimensión estructural de la razón populista: la unificación de una pluralidad de demandas en una cadena equivalencial (Laclau, 2005); y segundo, al definir la «democracia» como el significante hegemónico fundamental, pone entre paréntesis la operación fundamental de su comprensión anterior de la hegemonía: el modo en que una demanda particular adquiere centralidad (Mouffe, 1999).

En relación con el primer aspecto señalado, Laclau (2016) entiende el populismo como una de las formas de constituir la propia unidad del grupo. Es decir, se trata de determinar la práctica articuladora, por lo que, y respondiendo a la pregunta acerca de la unidad de análisis mínima, se hace necesario identificar unidades más pequeñas que el grupo ya constituido para poder establecer el tipo de unidad al que el populismo da lugar. Así, la práctica política tiene una cierta prioridad ontológica sobre el agente; las prácticas son unidades de análisis más importante que el grupo.

La pregunta sobre la unidad mínima de análisis parte de una insatisfacción, a saber, que la mayoría de las perspectivas sociológicas consideran a los grupos en cuanto tal, ya constituidos, la unidad

básica y central del análisis social. De hecho, los paradigmas holísticos funcionalistas o los paradigmas estructuralistas han sido un intento de trascender esa unidad del grupo, pero siempre partiendo de la perspectiva sociológica que considera a los colectivos ya dados la unidad fundamental para el análisis social. Queda claro que Mouffe (2018) no asume una existencia a priori del grupo que encarna el lugar de enunciación «democracia», pero sí establece, antes de la práctica articuladora, siempre contingente, de las demandas, la existencia de una subjetividad social más amplia: a la cadena equivalencial le habría otorgado, a priori, un sentido determinado.

Y ello tiene directa relación con el segundo aspecto antes referido, el modo en que para Laclau en el establecimiento de ese vínculo equivalencial ha de encontrarse algún denominador común entre las demandas individuales, consideradas en su particularismo, que encarne la totalidad de la serie. Suele ocurrir que una demanda individual adquiere cierta centralidad: “no hay hegemonía sin la construcción de una identidad popular a partir de una pluralidad de demandas democráticas” (Laclau, 2015: 124). Una demanda particular, sin abandonar completamente su particularidad, puede funcionar también como el significante que representa la cadena equivalencial como totalidad, “de la misma manera que el oro, sin dejar de ser una mercancía particular, transforma su propia materialidad en la representación universal del valor” (Laclau, 2009: 59). En el planteamiento de Mouffe, por el contrario, el significante «democracia» no es el resultado de una demanda que ha adquirido cierta centralidad siendo capaz de aunarlas a todas, sino que se propone como un a priori, como un espacio de coordinación que habría de sostener a las demandas.

La crisis del neoliberalismo: la crisis orgánica como precondition del populismo

Según Mouffe (2018), estamos asistiendo a una crisis de la formación hegemónica neoliberal que abre la posibilidad de construir un orden más democrático. La aparición de múltiples resistencias, que

el propio neoliberalismo genera, es lo que estaría poniendo en crisis al propio neoliberalismo. Y corresponde al «populismo de izquierdas» apoyarse en esta multiplicación de las resistencias.

Mouffe da así continuidad a sus desarrollos teóricos anteriores: las posibilidades de construcción de un pueblo sólo son posibles desde una situación de crisis, caracterizado por la multiplicación de demandas muy heterogéneas. Sin embargo, la propia Mouffe (2018: 83) señala que una de las diferencias fundamentales entre los años en que escribió, junto a Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista*, y el momento actual, es que el neoliberalismo es el causante de nuevos antagonismos que, como aquellos surgidos a partir de la destrucción del Estado de bienestar, afectan a numerosos sectores de la población. Bajo el neoliberalismo, el campo del conflicto se ha ampliado de manera considerable y ello comporta, para el «populismo de izquierdas», la posibilidad de construir un proyecto democrático desde los beneficios dislocacionales del neoliberalismo.

Pero ¿por qué Mouffe otorga ahora al neoliberalismo una particularidad, en lo que a la creación de nuevos antagonismos se refiere, que no tenía años atrás? ¿La forma histórica que ha adquirido hoy el neoliberalismo crea demandas de naturaleza cualitativamente diferente del neoliberalismo de los años '80? ¿Es esta diferencia cualitativa la que hace necesaria la postulación de un «populismo de izquierdas»?

Consideramos que Mouffe particulariza en el neoliberalismo actual dos dimensiones que están presentes en la dimensión ontológica del populismo, más allá de sus concreciones históricas: la «crisis orgánica» como precondition del populismo y la ampliación del campo del antagonismo que ha tenido lugar desde los años '60.

En primer lugar, sin una ruptura inicial de algo en el orden social no existe la posibilidad del antagonismo, de trazar una frontera interna. Sin esa división de la sociedad en dos campos no hay construcción de pueblo. Si la frontera política desaparece, el pueblo como actor histórico se desintegra. El sistema institucional ha de estar fracturado, roto, para que el momento populista resulte efectivo. En una situación de estabilidad institucional no hay posibilidad de construcción de pueblo desde una lógica populista.

Cuando las instituciones no son capaces de vehiculizar las demandas de la gente y darles respuesta, cuando se produce tal crisis institucional, es cuando el populismo puede crear un nuevo convencimiento. Pero ese convencimiento no trata de restablecer la confianza en las instituciones existentes, esas que han dejado de convencer a la gente por su falta de respuestas. Antes bien, el populismo es un momento en que se pone en cuestión todo el orden institucional y sus fundamentos. La situación es esa que Gramsci (1981) llamaba «crisis orgánica». No se trata de reconstruir las instituciones existentes, sino de crear un nuevo orden completo. Sin embargo, es importante señalar que el populismo nunca surge desde una exterioridad total, sino a partir de la rearticulación de demandas fragmentadas unificadas mediante un nuevo núcleo.

Cuando se produce alguna situación de desorden social, la «crisis orgánica» antes referida, precondition del populismo, la demanda que se realiza siempre es por algún tipo de orden. Va a ser secundario el orden social concreto que pueda satisfacer ese reclamo. El rol que jugará la identidad popular no es el de proponer algún tipo de contenido en positivo, sino funcionar como “denominador de una plenitud que está constitutivamente ausente” (Laclau, 2016: 126). Así, la emergencia de cualquier «pueblo» presenta dos caras: de un lado, es una ruptura con el orden existente, con el *statu quo*, el orden institucional precedente; por otro, introduce algún tipo de «ordenamiento» donde tiene lugar la dislocación sistémica, construir un orden donde solo había anomia. Es por ello por lo que el populismo presenta una doble faz: de un lado, se presenta a sí mismo como subversivo en relación con el orden de cosas existentes; y, de otro, es el punto de partida para la reconstrucción de un nuevo orden dado el debilitamiento del orden anterior.

En segundo lugar, la propuesta de Mouffe (2003) se concreta en la defensa de una democracia radical y plural como objetivo de una nueva izquierda. A partir de la proliferación de nuevas luchas sociales y ampliación del campo del antagonismo desde la década de los '60, tanto Laclau y Mouffe tratan de redefinir el proyecto socialista en términos de una radicalización de la democracia, desde una articulación de diferentes luchas contra diferentes formas

de subordinación, por razones de clase, género, raza o las luchas libradas por el movimiento ecologista, pacifista o antinuclear. Estas luchas, y las relaciones que establecen entre ellas, no contienen una lógica interna que se autodespliegue para conformar la estructura social. Antes bien, la posible articulación entre las luchas siempre será producida por una fuerza parcialmente externa. Es un enfoque que da prioridad al momento de la articulación política, siendo la hegemonía la categoría central del análisis político.

Su obra *Hegemonía y estrategia socialista*, de 1987, constituye un texto central del debate postmarxista, cuyo objetivo principal ha sido la elaboración de una teoría no esencialista del sujeto. Tiene lugar una renuncia explícita a la categoría de «sujeto» como entidad unitaria, transparente y suturada, que imposibilita reconducir las posiciones de sujeto a un principio fundante, positivo y unitario. No es posible determinar a priori el sujeto de la transformación social, el agente del cambio. Así pues, en los años '80, Mouffe se refería a esa ampliación del campo del antagonismo que parece verse intensificado hoy, lo cual otorgaría un privilegio dislocacional al neoliberalismo actual que pondría en tela de juicio uno de los aspectos fundamentales de la dimensión ontológica del populismo al pretender inscribirla en una contingencia histórica.

El antagonismo en la hegemonía neoliberal: ¿hacia una revelación de la verdad del enemigo?

Desde *El retorno de lo político* (1999) y *La paradoja democrática* (2003), encontramos una constante en la obra de Mouffe: si hay algo que amenaza la democracia es el intento de eliminar el antagonismo y pretender crear un consenso universal racional, suturando el espacio que separa la justicia del derecho. El liberalismo niega el agonismo inherente a nuestras sociedades, y con ello se imposibilita la lucha entre adversarios y aparece la posibilidad de una guerra entre enemigos. De manera paradójica, señala Mouffe (2016a), un enfoque que pretende una sociedad reconciliada acaba poniendo en peligro la democracia. El deseo de alcanzar una sociedad reconciliada nos

conduce a la eliminación de lo político y a la destrucción de la democracia.

El liberalismo, dominado por una perspectiva racionalista, individualista y universalista, es incapaz de aprehender el papel político y constitutivo del antagonismo (Mouffe, 2016a: 12). La perspectiva racionalista, dominante en el liberalismo, es contraria a un marco teórico que reconozca la imposibilidad de constituir una forma de objetividad social que no esté fundada en una exclusión original. Es por ello por lo que el liberalismo padece una ceguera a la hora de entender el proceso de redefinición de las identidades colectivas. Para proteger las instituciones democráticas es del todo necesario abandonar la perspectiva racionalista que obvia lo político en tanto antagonismo.

En un punto, Mouffe coincide con Carl Schmitt: ambos reprochan al liberalismo que traten de aniquilar lo político. De Schmitt le interesa el modo en que pone de manifiesto varias debilidades de la democracia liberal, encuentra en sus planteamientos intuiciones que son inspiradoras. Sin embargo, Mouffe se distancia de él, pues no se trata de afirmar lo político contra el liberalismo, sino de elaborar una forma «verdaderamente» política del liberalismo, que continúe postulando la defensa de los derechos y el principio de la libertad individual, pero que no rechace la cuestión del conflicto y el antagonismo (2006b: 51). Si bien considera que la crítica de Schmitt al liberalismo contiene ideas importantes, Mouffe se distancia del carácter irreconciliable que Schmitt establece entre democracia y liberalismo. Para Mouffe ese carácter irreconciliable no lo es al modo de una contradicción, sino como el locus de una paradoja, la llamada «paradoja democrática» de la democracia moderna (2016b).

Schmitt (2014) sostiene que el liberalismo niega el carácter erradicable del antagonismo, por lo que el liberalismo es incapaz de aprehender la naturaleza de lo político, cuyo criterio específico es la discriminación entre amigo y enemigo. Si hay política en la sociedad es por la dimensión de conflicto que existe en las sociedades humanas. Mouffe (2016b: 54) está de acuerdo con esta concepción de lo político, como discriminación amigo/enemigo, pero no acepta el rechazo de Schmitt a la democracia liberal pluralista. Es por ello

por lo que Mouffe piensa, al mismo tiempo, con y en contra de Schmitt, ya que aun partiendo de premisas schmittianas llega a un planteamiento opuesto respecto a la posibilidad de una democracia pluralista.

Mouffe sí coincide con Schmitt al señalar las deficiencias de aquel tipo de pluralismo que niega la especificidad de la asociación política, siendo necesario constituir políticamente el pueblo (2016b: 51-73). Sin embargo, Mouffe no cree que estemos obligados a negar la posibilidad de toda forma de pluralismo en el interior de la asociación política. La principal diferencia radica en que Mouffe pone en cuestión toda idea de pueblo como algo ya dado, como algo con una identidad sustantiva. Mouffe propone algo que no hace Schmitt: si la unidad del pueblo es el resultado de una construcción política, entonces habremos de explorar todas las posibilidades lógicas que implica una articulación política.

Lo político es para Mouffe la dimensión de antagonismo que es inherente a las relaciones humanas, que puede adoptar muchas formas y surgir en distintos tipos de relaciones sociales. El objetivo de la política democrática es transformar el antagonismo en agonismo. “se trata de una forma sublimada de la relación antagónica, en la cual los oponentes, aunque saben que no hay una solución racional a su conflicto y que nunca van a poder estar de acuerdo, aceptan la legitimidad de los adversarios al defender su postura” (Mouffe y Errejón, 2015: 50). Así, el agonismo no elimina el antagonismo, sino que es una manera de sublimarlo. La desaparición de los totalitarismos supuso la desaparición de la oposición entre totalitarismo y democracia. Se hace necesario, pues, según Mouffe, una redefinición de la identidad democrática, que ha de hacerse a través del establecimiento de una nueva frontera política (Mouffe, 2016b: 118).

Mouffe propone la creación de instituciones que permitan transformar el antagonismo en agonismo. Este desplazamiento consiste en transformar el enemigo en adversario. La perspectiva teórica de Mouffe está pensada desde la crítica del esencialismo, base para entender los límites del pensamiento político clásico. Lo decisivo de la política democrática no pasa por alcanzar un consenso sin exclusión, sino por establecer la discriminación nosotros/ellos de modo que

resulte compatible con el pluralismo. El ellos/nosotros del antagonismo no se puede reducir a un simple proceso de inversión dialéctica, ya que el «ellos» no es el opuesto constitutivo de un nosotros, sino el símbolo de aquello que hace imposible cualquier «nosotros» (Mouffe, 2016a: 13-14).

Mouffe añade, así, un término que no está muy presente en la obra de Laclau: el agonismo (2016a: 16). La democracia pluralista que propone Mouffe está caracterizada por la distinción entre las categorías de «enemigo» y «adversario». El nosotros que constituye la comunidad política no ve al otro como un enemigo a abatir, sino como un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar. “No implica una relación entre enemigos, sino entre adversarios, término éste que se define de modo paradójico como enemigos amistosos, esto es, como personas que son amigas porque comparten un espacio simbólico común, pero que también son enemigas porque quieren organizar ese espacio simbólico común de un modo diferente” (Mouffe, 2016b: 30). Pero la categoría de enemigo nunca desaparece. Así pues, el antagonismo define la relación con el enemigo; y el agonismo define la relación con el adversario. El agonismo no es un peligro para la democracia, sino su condición misma de existencia (Mouffe, 2016a: 17-18).

El modo de hacer frente a esta situación pasa por instaurar, sostiene Mouffe (2016a: 11), un «pluralismo agonístico» que permita las confrontaciones en el interior del espacio común. La existencia del pluralismo implica la permanencia del conflicto y el antagonismo. La dinámica agonística de la democracia pluralista se inscribe en la tensión entre consenso y disenso. La categoría de adversario es la clave para concebir la especificidad de la política pluralista. El principal punto débil que Mouffe (2016a: 152) señala en el liberalismo tiene que ver con el hecho de que el liberalismo tiende a borrar el lugar que ocupa el adversario, eliminando de la esfera pública cualquier oposición legítima.

Insistimos, la democracia agonística exige la aceptación de que el conflicto y la división son inherentes a la política y de que no existe un lugar donde alcanzar una reconciliación definitiva, la unidad del «pueblo». El liberalismo es un pluralismo sin antagonismo: “la

condición de posibilidad de una democracia pluralista es al mismo tiempo la condición de imposibilidad de su perfecta puesta en práctica. De ahí la importancia de reconocer su naturaleza paradójica” (Mouffe, 2016b: 32).

Partiendo desde esta perspectiva, ¿cómo conceptualiza Mouffe el antagonismo en *Por un populismo de izquierdas?* Para Mouffe, el populismo de izquierdas es una estrategia para construir una frontera política que apunte hacia la articulación de una voluntad colectiva con capacidad para romper con la hegemonía neoliberal y crear las condiciones para una nueva hegemonía que permita una radicalización de la democracia. Mouffe señala que los liberales aceptan la concepción hegemónica del poder en clave neoliberal. Frente a esta concepción sin enemigos, consensual, racional universal, ella introduce el agonismo con el objetivo de transformar “las relaciones de poder existentes y el establecimiento de una nueva hegemonía” (2018: 58). Para ello, se propone Mouffe desenmascarar la lógica hegemónica del neoliberalismo que los liberales tratan de encubrir.

Si asumimos que para el modelo de «gubernamentalidad neoliberal» (Foucault, 2008) no es posible responsabilizar a ningún adversario político o económico de la plenitud ausente; o dicho en otros términos, si la concepción neoliberal del enemigo está signada por la impersonalidad y abstracción como forma adecuada para obtener una mayor eficacia para dominar, entonces nos encontramos con una lógica del antagonismo que escondería los mecanismos de dominación abstractos propios del capitalismo. Ahora bien, si Mouffe ya ha establecido los términos del antagonismo a priori, y ha nombrado a la «oligarquía» como la responsable de la ausencia de plenitud de la comunidad, entonces Mouffe no solo sociologiza las demandas (los afectados por las políticas neoliberales), no solo define a priori el significativo hegemónico de la cadena equivalencial («democracia»), sino que también ha definido a priori al adversario, el «ellos», la oligarquía.

Esto tiene dos consecuencias: primero, el modo en que parece reducirse el antagonismo y el problema del adversario a una mera descripción; segundo, el papel otorgado al discurso, a la nominación y a lo performativo.

La primera consecuencia: Mouffe obvia en este último libro que lo que constituye el núcleo del problema del antagonismo no es la descripción de los antagonismos y sus causas, sino la pregunta acerca de qué es una relación antagonónica, qué tipo de relación supone (2016b: 119). Los antagonismos no son internos sino externos a la sociedad, establecen los límites de la sociedad, la imposibilidad de constituirse plenamente. La sociedad no es el conjunto de agentes que tienen una existencia física y habitan un territorio determinado, la sociedad es un espacio no suturado donde no es posible reconducir la negación a una positividad.

Y es que el «ellos» (las élites, la oligarquía) opera como exterior constitutivo del pueblo. La identidad del enemigo depende de un proceso de construcción política. Mouffe calca una de las posibilidades de la formación del grupo que plantea Freud: el elemento común que posibilita la identificación entre los miembros de un colectivo es la hostilidad común hacia algo o hacia alguien. He aquí, pues, cómo toda identidad se construye en el seno de esta tensión. Se trata siempre de una totalidad fallida, de una plenitud inalcanzable.

La segunda consecuencia: Mouffe (2018) nombra «la oligarquía» como ya existente, un nombrar que no tiene ninguna función performativa, sino que solo reconoce lo que la oligarquía ya es. Por el contrario, para nombrar el pueblo o las élites, Mouffe siempre partía de una serie de elementos heterogéneos, que podría incluir, por supuesto, la oligarquía, pero desde un gesto diferente, pues se trataría de una operación hegemónica que constituye performativamente la unidad de los elementos en disputa. La fusión de esos elementos heterogéneos en una sola entidad, aunque sea a través del término «oligarquía», es el resultado de la operación de nominación, rompiendo así el correlato conceptual entre aquello a lo que el nombre se refiere. Sí así fuese, entonces «oligarquía» ya no querría decir «agente sectorial», el conjunto de empresarios y políticos al servicio del neoliberalismo, sino que se referiría a la construcción performativa de un adversario. Esta constitución del adversario significa que hemos pasado del concepto al nombre. Es por ello por lo que el momento de la nominación tiene un rol central y constitutivo, porque no existen elementos apriorísticos. Por lo cual, la nominación

es el momento clave: el discurso no es aquello que se origina en un segundo momento a partir de una realidad primaria y objetiva. Si así fuese, entonces la realidad ya tendría un significado dado a priori y a nosotros tan solo nos correspondería descubrirlo. Por el contrario, el discurso tiene un rol constitutivo del significado de la realidad. Nombrar no es poner nombres a las cosas, sino una operación política y performativa. Así pues, la definición a priori de la oligarquía como el elemento antagónico rompe el nexo entre discurso, nominación y performatividad.

La hegemonía neoliberal: ¿un orden capitalista que se impone?

En *Por un populismo de izquierda*, Mouffe nos advierte de la “consolidación de la hegemonía neoliberal en Europa occidental” (2018: 33). En cierto modo, en este último libro la hegemonía adquiere la forma de un orden existente de dominación. Se trataría de la trasladación al orden de lo político de la reproducción económica capitalista. Tras esta comprensión de la «hegemonía neoliberal», se percibe en Mouffe una suerte de concepción de la hegemonía como técnica política de dominación propiamente neoliberal en las condiciones de reproducción capitalistas actuales. Este modo de entender la hegemonía trastoca sus teorizaciones anteriores.

El marco teórico que adoptan tanto Mouffe como Laclau nace desde una matriz gramsciana, siendo la hegemonía la categoría central. El intento de Gramsci (1981) de buscar otros puntos de partida diferentes a los del marxismo ortodoxo está en el origen de sus reflexiones. Laclau desarrolla el concepto de hegemonía a partir del modelo gramsciano/althusseriano, que se corresponde con sus primeros escritos, la concepción postestructuralista que Laclau y Mouffe abordan en *Historia y estrategia socialista*, y la variante más lacaniana de sus últimos escritos en el que desarrolla de teoría de los “significantes vacíos” (Laclau, 2016). En la medida en que Mouffe sólo participa del segundo momento, nos detendremos sólo sobre él de cara a someter a consideración crítica la concepción de la hegemonía introducida en *Por un populismo de izquierda*.

En *Historia y estrategia socialista* (1987) Laclau y Mouffe entienden por hegemonía la lógica general de la institución política de lo social. La hegemonía es la operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma, una cierta particularidad que asume el rol de una universalidad imposible. El todo siempre va a ser encarnado por una parte. Esta función de universalidad hegemónica no es para siempre, sino que es reversible en todo momento. Es un planteamiento que está atravesado por los debates sobre la relación entre universalismo y particularismo.

Aun cuando en *Hegemonía y estrategia socialista* (1987) la concepción de la hegemonía de Laclau y Mouffe parte de Gramsci, matizaron la ruptura del filósofo italiano con el esencialismo. Y ello porque para Gramsci la esencia última de la instancia articuladora es lo que denomina «una clase fundamental de la sociedad» (1981). Observaron una ambivalencia permanente en la obra de Gramsci, su tendencia a regresar a la concepción ontológica de la identidad de clase. A diferencia de Laclau y Mouffe, la identidad de esa clase no la considera Gramsci como el resultado de prácticas articuladoras. Es lo que Laclau denomina “el último resabio de esencialismo en Gramsci” (Laclau, 2016: 160). Y tanto Laclau como Mouffe tratarán de extender y radicalizar la noción de hegemonía en Gramsci, librarla de los límites propios del análisis de clase de corte marxista.

Atienden a los obstáculos epistemológicos, que van desde Lenin a Gramsci, que impiden entender el potencial teórico y político radical del concepto de hegemonía. Ese potencial solo es plenamente visible en la medida en aceptemos el carácter abierto y no suturado de lo social. Gramsci es para Laclau y Mouffe un momento en esa transición hacia la deconstrucción del paradigma político esencialista del marxismo clásico. Que la articulación hegemónica en Gramsci tenga lugar en torno a *una* clase social fundamental ha de ser repensando a la luz de las transformaciones que han tenido lugar en las sociedades postindustriales. En nuestras sociedades no es posible pensar una clase social que presuponga la unidad de las posiciones de sujeto de los diversos agentes, porque esa unidad es siempre fragmentada, precaria y sometida a un proceso constante de

rearticulación hegemónica. El surgimiento y creación de identidades colectivas no se describen en términos de división de clases. La construcción gramsciana no logra superar de manera plena el dualismo del marxismo clásico, pues para Gramsci (1981) siempre tiene que haber un único principio aglutinante en cada formación hegemónica, y este principio solo lo puede constituir una clase fundamental. La hegemonía de la clase tiene, en última instancia, un fundamento ontológico. Aunque Gramsci acepta la complejidad social como condición misma de la lucha política, sentando las bases para una práctica democrática de la política compatible con una pluralidad de sujetos históricos, la práctica hegemónica no es el resultado de luchas contingentes. Hay, pues, un punto de esencialismo que pervive en el pensamiento gramsciano del que Laclau y Mouffe se distancian.

La priorización del momento político en la estructuración de la sociedad es quizás el aspecto esencial del enfoque de Laclau y Mouffe. La hegemonía surge a partir de prácticas articuladoras, esto es, un campo en el que los elementos no han cristalizado en un momento, porque requiere un campo incompleto y abierto de lo social. El concepto de hegemonía implica un campo teórico dominado por la categoría de articulación, en cuanto necesita de alguna forma de presencia separada de los elementos que la práctica articula, reconducir los fragmentos a una nueva forma de unidad.

La identidad es el resultado de una articulación discursiva, es el intento de construir discursivamente el «bloque histórico»: “lo social es articulación en tanto la «sociedad» es imposible” (Laclau, 2001: 114). En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe definen «articulación» como “toda práctica que establezca una relación entre elementos, de modo que la identidad de estos últimos es modificada como resultado de la práctica articuladora. El discurso es esa totalidad estructurada que resulta de la práctica articuladora” (Laclau y Mouffe, 2001: 105).

La equivalencia es hegemónica en la medida en que no se limita a establecer una alianza entre intereses ya dados, sino que modifica la identidad misma de los elementos que intervienen en dicha alianza. Aquí aparece una tensión con los desarrollos en las obras anteriores de Mouffe, ya referidas a lo largo del texto. En la medida en que

las demandas, la cadena equivalencial y el adversario ya están definidos a priori, se imposibilita la modificación de esa identidad, los elementos carecen de autonomía para devenir algo cualitativamente diferente de una mera suma que encuentra en «democracia» el significativo que alberga la yuxtaposición preexistente.

La hegemonía, además del momento articulador, debe verificarse a través del enfrentamiento con prácticas articuladoras antagónicas, esto es, la hegemonía supone fenómenos de equivalencia y efectos de frontera. La práctica hegemónica ha de ser definida a partir de la presencia de elementos flotantes y su articulación frente a campos opuestos. La equivalencia y las fronteras son condiciones necesarias para poder hablar de hegemonía en sentido estricto. Pero el modo en que Mouffe entiende la hegemonía en *Por un populismo de izquierda* pareciera ser concebida en términos de imposición de la ideología dominante. Pero la hegemonía implica siempre articulación de una pluralidad, no simple despliegue de una esencia, ni de la potencia de la racionalidad neoliberal encarnada en «la oligarquía». La hegemonía no puede tener un sujeto, una expresión organizativa, o la reproducción capitalista, sino un polo de articulación más abierto, despegado de una esencia fija.

Referencias

Foucault, M. (2009). *El Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal.

Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Ciudad de México: Ediciones Era.

Laclau, E. (1977). *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. London: Verso.

(1985). "New Social Movements and the Plurality of the Social". En D. Slater (Ed.). *The New Social Movements in Latin America*. Amsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation, pp. 27-42.

(1990). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- (1998). "Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía". En Ch. Mouffe (Comp.). *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 97-137.
- (2002). "Democracy between autonomy and heteronomy". En O. Enwezson *et al.* (Eds.). *Democracy Unrealized*. Ostfildern: Hatje Cantz, pp. 377-387.
- (2006). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2009). "Populismo ¿Qué nos dice el nombre?". En F. Panizza (Comp.). *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 51-71.
- (2011). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2016). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., Mouffe, Ch. (1990). "Post-Marxism without Apologies". En *New Reflections of the Revolution of Our Time*. London: Verso, pp. 56-68.
- (2001). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Mouffe, Ch. (1998). "Deconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia". Ch. Mouffe (Comp.) (2003). *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 13-35.
- (2005). *On the political*. London: Verso.
- (2007). *Prácticas artísticas y democracia agonística*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- (2009). "El «fin de la política» y el desafío del populismo de derecha". En F. Panizza (Comp.). *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: Paidós, pp. 72-97.
- (2016a). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- (2016b). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- (2018). *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mouffe, Ch., Errejón, Í. (2015). *Construir Pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona: Icaria.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

* This work was supported by NECE – Research Center in Business Sciences funded by the Multiannual Funding Program of R&D Centers of FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia, Portugal, under the project UIDB/04630/2020. This research is also being supported by a Research Grant sponsored by Santander Totta.

Phronetic Workplace: A Step Forward into a Practically Wise Company*

Ambiente de trabajo *fronético*: Un paso adelante para ser una empresa sabia en la práctica

Raysa Geaquinto Rocha
NECE – Research Center in Business Sciences
Universidade da Beira Interior, Portugal
<https://orcid.org/0000-0002-6542-1397>
raysa.geaquinto@gmail.com

Paulo Gonçalves Pinheiro
NECE – Research Center in Business Sciences
University of Beira Interior, Portugal
<https://orcid.org/0000-0003-2397-6463>
pgp@ubi.pt

Abstract

Phronesis (practical wisdom) is introduced in the management field as a possible solution to the problems associated with wild capitalism. Although its highly sustainable performance characterizes a phronetic company through innovativeness and shared value creation, there is yet a gap in the literature concerning workplace *phronesis*' perspective in management. We propose integrating organizational spirituality and organizational *phronesis* theories in management research to address the *phronetic* workplace. This study contributes to shedding light on the understanding of *phronesis* in management addressing group behavior and how individual *phronesis* spreads into the workplace towards the *phronetic* organization.

Keywords: Organizational spirituality, phronetic workplace, practically wise workplace, practically wise leader, workplace spirituality.

Resumen

La *frónesis* (sabiduría práctica) se introduce en el campo de la gestión como una posible solución a los problemas asociados con el capitalismo salvaje. Si bien su desempeño altamente sustentable caracteriza a una empresa *fronética* a través de la innovación y la creación de un valor compartido, todavía existe una brecha en la literatura sobre la perspectiva de la *frónesis* en la gestión del lugar de trabajo. Proponemos integrar las teorías de la espiritualidad organizacional y la *frónesis* organizacional en la investigación gerencial para abordar el lugar de trabajo *fronético*. Este estudio contribuye a arrojar luz sobre la comprensión de la *frónesis* en la gestión que aborda el comportamiento grupal y cómo la *frónesis* individual se difunde en el lugar de trabajo hacia la organización *fronética*.

Palabras clave: espiritualidad laboral, espiritualidad organizacional, líder prácticamente sabio, lugar de trabajo fronético, lugar de trabajo prácticamente prudente.

1. Introduction

Society needs to reinvent capitalism (Bratianu, 2015b; Nonaka & Takeuchi, 2011, 2021; Porter & Kramer, 2011), and organizations have the power to bridge society and business again (Porter & Kramer, 2011). Academics of the management field recommend *phronesis* (practical wisdom) as a possible solution to the problems associated with wild capitalism (Nonaka & Takeuchi, 2011, 2019, 2021). Aristotle states that *phronesis* is “a reasoned and true state of capacity to act with regard to human goods” (2009: 106 – VI.5, 1140b, 20-21); and it is “concerned with things human and things about which it is possible to deliberate” (2009: 106 – VI.5, 1141b, 8-9). The solutions provided by practical wisdom in organizations, among others, are the enhancement of efficiency and effectiveness (Pinheiro, Raposo, & Hernández, 2012), diminishment of errors in decision-making (Calderón, Piñero, & Redín, 2018), innovation (Mora Cortez & Johnston, 2018), firm product innovativeness (Akgün, Keskin, & Kırçovalı, 2019), and leadership (McKenna & Rooney, 2019; Nonaka & Takeuchi, 2011; Yang, 2011). There has been a shortage of investigation on practical wisdom at departments and workplaces (Erden, von Krogh, & Nonaka, 2008; Rocha & Pinheiro, 2021).

World-level economic crises highlighted that the amount of knowledge held by an organization does not guarantee better problem-solving nor success (Nonaka & Takeuchi, 2011, 2019; Rooney & McKenna, 2007). This hole between applying organizational knowledge and strategic decisions (Choi & Lee, 2002; Rooney & McKenna, 2007) is also associated with organizational values. Companies' success should be making better use of the knowledge possessed and considering what is needed to the organization and society (Bierly, Kessler, & Christensen, 2000; Davenport & Prusak, 1998; Kessler, 2006). Hence, unless organizations create shared

value (Porter & Kramer, 2011) alongside economic value, they will not have long-term sustainable success (Nonaka & Takeuchi, 2011, 2019, 2021). Approaching businesses focusing on shared values and socio-economic benefits have been growing in recent decades with research on organizational spirituality (Benefiel, 2003; Kolodinsky, Giacalone, & Jurkiewicz, 2008; Rocha & Pinheiro, 2021).

We address the gap in the management literature concerning workplace *phronesis*. Our goal is to grasp this construct that can be one of the paths to the change that business needs to reconnect with society. Supported by the Aristotelian construct, we intend to raise the discussion to assist companies to develop practically wise workplaces; much more than creating a concept, we want to understand how a workplace can be practically wise. Therefore, the development of *phronesis* in the workplace ought to be investigated to enable an understanding of how the individual level of practical wisdom spreads throughout the company to the achievement of a practically wise company. It requires glue for individual practical wisdom to grow into the organizational level. We argue that enhancing workplace spirituality provides glue by gathering practically wise individuals by their spiritual knowledge once they share values, vision, mission, and goals.

We propose integrating organizational spirituality and organizational *phronesis* theories in management research to address the *phronetic* workplace by combining perspectives from different fields (Snyder, 2019; Torraco, 2005b, 2005a) (knowledge management, organizational practical wisdom, and organizational spirituality). We organized this research as detailed hereafter. Following the introduction, we present the methodology used in the integrative review. Afterward, we provide the theoretical background, and in the fourth topic, we deal directly with *phronesis* in the workplace. Based on the discussion, we offer suggestions for future research. Finally, we conclude with the contributions and limitations of this study.

2. Method

We conducted an integrative review to support a new perspective (Snyder, 2019; Torraco, 2005b) about *phronesis* (practical wisdom) in the workplace. The integrative review is a literature review that is made by theoretical selection. In cases of emerging topics, it is the ideal method for preliminary conceptualization. This review integrates theoretical perspectives to create a different point of view (Torraco, 2005b).

Hence, this research combines perspectives from different fields (knowledge management, organizational wisdom, and organizational spirituality). Concerning practical wisdom in management, the guiding theories are Bierly *et al.* (2000) and Nonaka and Takeuchi (2011, 2019, 2021). They guided their approach on Aristotle's *Nicomachean Ethics*. Whereas concerning organizational spirituality, the level analyzed is the workplace spirituality, we used Ashmos and Duchon's (2000) approach.

The subsequent criteria were used to select theories for the review (an adaptation of Torraco, 2005a):

- ❖ The theory's purpose includes both epistemological and ontological explanations regarding *phronesis* (practical wisdom).
- ❖ The theory's purpose includes an epistemological explanation regarding the dimensions of workplace spirituality.
- ❖ The theory's purpose includes an epistemological explanation regarding collective knowledge.

The following table synthesizes articles, themes, and authors used in the investigation.

Construct	Themes	Authors
Practical wisdom	Leadership	Nonaka and Takeuchi (2011)
	Organizational	Nonaka and Takeuchi (2019, 2021) Bierly <i>et al.</i> (2000)
	Individual	Aristotle (2009) Aquinas (1912)
Spirituality	Workplace	Ashmos and Duchon (2000) Gotsis and Kortezi (2008)
	Individual	Elkins <i>et al.</i> (1988)
	Organizational	Rocha and Pinheiro (2021)
Knowledge Management	Collective knowledge	Cook and Brown (1999) Erden <i>et al.</i> (2008)
	Knowledge/ Knowing	Cook and Brown (1999) Bratianu (2015b)
	Knowledge Dynamics	Bratianu (2015a) Bolisani and Bratianu (2018) Bratianu and Bejinaru (2019a, 2019b)

Table 1. Literature used in the integrative review

3. Theoretical background

Some clarifications are necessary. As human beings, organizations also are systems with an “emergent quality”. That quality refers to the whole being an entity unique, different from its constituents (Broad, 1925: 61). To understand the whole (a practically wise organization), one of the essential processes is understanding how its components behave separately (members, individually and collectively, in the workplace) (Broad, 1925). This theoretical background encompasses the whole (practically wise organization) and the principal component (practically wise leader). Concerning spirituality, we approach three levels, individual, workplace, and organizational. Accordingly, we include in this topic the most representative approaches to these themes in management.

We elucidated concepts and perspectives in this topic because practical wisdom and spirituality are floating signifiers. Both have an undetermined quantity of signification and are highly variable (Lévi-Strauss, 1987) arose from social creations (Berger & Luckmann, 1991). Collective knowledge, expertise, cognitions, and practical skills are also generated through social interactions (Cook & Brown, 1999; Erden *et al.*, 2008). As a result of this conceptual volatility, each culture and society perceive such constructions differently as each company. Only with further empirical research can we assess their idiosyncrasies and refine the theory.

❖ 3.1. Virtues

Aristotle offers modifications to the four fundamental virtues presented by Plato in *Laws* (1961: 5-9 – I, 631c) – practical wisdom (*phronêsis*), fair-mindedness (*dikaïosunê*), courage (*andreia*), and moderation (*sôphrôn*) (Hughes, 2013: 57). Aristotle (2009) distinguishes virtues in intellectuals (of the mind) and morals (of character) (Hughes, 2013). Aristotle defined moral virtue as “a state of character concerned with choice, lying in a mean, i.e., the mean relative to us, this being determined by reason, and by that reason by which the man of practical wisdom would determine it” (2009: 31 – II.6, 1106b, 36 - 1107a, 2).

Moral virtue is rationally guided and “involve[s] a particular pattern of emotional response to situations” (Hughes, 2013: 54). The state of character is a pattern of behavior (*hexis*), an emotional response, and can be developed through exercise and training (Hughes, 2013). This pattern should be appropriate to be a virtue; hence it depends upon circumstances. It is “a state of character concerned with choice, and choice is deliberate desire” (Aristotle, 2009: 22-23 – VI.2, 1139a, 22–23). So, people can train to possess moral virtues (Hughes, 2013: 53) by subjecting their feelings and emotions to rational evaluation. Therefore, the virtues are defined in terms of judgment; for this reason, the outcome of virtue should be analyzed together with the person’s valuation about their action (Hughes, 2013).

The intellectual virtues embrace intuitive reason (*nous*), artistic or technical knowledge (*technê*), scientific knowledge (*episteme*),

practical wisdom (*phronesis*), and philosophic/theoretical wisdom (*sophia*). Intellectual virtues are necessary to develop moral virtues (Aristotle, 2009). The knowledge about the functioning of the world, natural and social (*episteme*), and intuitive reasoning (*nous*), together with the technical knowledge (*techné*), form the basis for practical wisdom (*phronesis*) in management.

Aristotle (2009) differentiates *sophia* (theoretical/philosophical wisdom) from *phronesis* (practical wisdom or prudence), explaining that each one deals with a distinct part of the soul. “Then, that philosophic wisdom is scientific knowledge, combined with intuitive reason, of the thing that are highest by nature” (Aristotle, 2009: 108 – VI.8, 1141b, 02 - 1141b, 04). *Sophia* is the combination of *nous* and *episteme* (Aristotle, 2009). Practical wisdom (*phronesis*), as we stated before, is “a true and reasoned state of capacity to act with regard to things that are good or bad for man” (Aristotle, 2009: 106 – VI.6, 1140b, 04 - 1140b, 06) it is “consider[ed] the all-important virtue of the mind” (Hughes, 2013, p. 52). Therefore, practical wisdom, *phronesis*, or prudence is an intellectual virtue related to human affairs and situations requiring deliberations (Aristotle, 2009). One ought to have all the character virtues to become a person of practical wisdom (*phronimos*) (Hughes, 2013).

Aristotle’s *Nicomachean Ethics* greatly influences Saint Thomas Aquinas’ *Summa Theologiae* (Hoffmann, 2013). As a reinforcement of what we have stated about *phronesis*, we briefly present St. Thomas’s thoughts. Aquinas (1912) states that practical wisdom (*prudentia*) is “the right reason of things to be done” (*S. Th.* I-II, q. 73, a. 1, ad 3). He proposes prudence as the principle of stoicism’s four cardinal virtues (prudence, justice, temperance, and fortitude) (Pigliucci, 2019). Although it is an intellectual virtue, practical wisdom is classified among the moral virtues, and practical wisdom is even included in the concept of moral virtue. It is “a virtue of the practical intellect that depends in a special way on the moral virtues” (McInerney, 1999). Thus, practical wisdom is not distinguished from moral virtues (Aquinas, 2005: 82).

The owner of cardinal virtues is good, as is their work. Then, prudence is a means to an end (Aquinas, 1912). Therefore, the main

elements for the development of practical wisdom are a) knowing the purpose (*telos*) of roles and objectives; b) perception, to identify how to act in certain situations; c) knowledge about the world and particularities of human relations; d) experience, because it is not enough to read something, it is necessary to experience the situation in order to learn how to act, that is, experience is a process to earn practical wisdom e) ability to deliberate, to know how to weigh the options and consequences of decisions; and, above all, f) to put into practice, to act based on all the above components (Aquinas, 1912).

Then, a *phronetic* (prudent) person is the one who can measure decisions, foresight regard to ones' own life. Those require experience with decisions related to the person's fields and what is reasonable to the situation (Aristotle, 2009). It is de capacity to respond appropriately in different circumstances (O'Grady, 2019) to the purpose of a good life (Calderón *et al.*, 2018), fulfillment, and well-being (Bredillet, Tywoniak, & Dwivedula, 2015a). *Phronesis* ensures that the right means are used for the right purpose. So, *phronesis* is requisite to moral virtues to establish what is right, and the moral virtues set the principles of *phronesis* (Aristotle, 2009).

Philosophical wisdom (*sophia*) is the highest of human beings' faculties. Practical wisdom (*phronesis*) would only be the same faculty as wisdom if indeed humankind was the best of all parts of the universe (Aristotle, 2009: 108 – VI, 7, 1141a, 22-24). In sum, the scope of philosophical wisdom concerns “a correct understanding of why things are as they are” (Hughes, 2013: 118), the noblest nature, intimate freedom, substantial, challenging, complex, and uncertain matters of the human condition (Aristotle, 2009; Gugerell & Riffert, 2011). Conversely, practical wisdom is the construct that meets the needs of transformation in management, once that is the intellectual virtue that is related to human affairs, deliberations, and practice (Aristotle, 2009). It is the “right reason applied to the art of living” (Pigliucci, 2019: 89). Consequently, based on Aristotelian concepts of philosophical wisdom and practical wisdom (Aquinas, 1912; Aristotle, 2009), the most suitable concept to management research is practical wisdom (*phronesis*) (Rowley & Gibbs, 2008).

❖ 3.2. Other pertinent approaches to practical wisdom (*phronesis*)

Following Aristotle and St. Thomas Aquinas, academics continue to study the virtues, specifically practical wisdom. In this topic, we present recent theories about it. In the area of psychology, for example, the advance has been remarkable. Baltes and Staudinger (2000: 132) suggest that wisdom is a metaheuristic, both cognitive and motivational, beneath the Berlin wisdom paradigm. That is, wisdom would coordinate (choosing and applying) the bodies of knowledge and action about accomplishing a good life. They define “wisdom as an expertise in the conduct and meaning of life” (Baltes & Staudinger, 2000: 124). They also point out that it is probable that the antecedents of wisdom are rooted in the organization of some characteristics, among them the interpersonal and probable spiritual.

Monika Ardelt uses a definition of an ideal type of personality (2003: 277); wisdom is “an integration of cognitive, reflective, and affective dimensions”. She explains that those dimensions ought to be together to consider someone wise. The affective dimension is related to feelings, sympathy, compassion, empathy, and relation with others. The reflective extent will foster the development of others (Ardelt, 2003: 279).

The three-dimensional wisdom scale of Ardelt (2003) is a self-reported measure, whereas the Berlin wisdom paradigm of Baltes and Staudinger (2000) is a performance-based measure (Glück *et al.*, 2013; Swartwood, 2020). Another difference between them is that the Berlin wisdom paradigm measures “general wisdom” (world in general). In contrast, the three-dimensional wisdom scale measures “personal wisdom” (personal experience) (Glück *et al.*, 2013).

❖ 3.3. Practical wisdom approaches in management

In this topic, we present the various approaches to practical wisdom in the management field. Practical wisdom in management is approached and worded in distinct ways: wisdom, organizational wisdom, managerial wisdom, wise organization, wise companies, *phronesis*, and *phronetic* leaders/leadership (i.e. Bachmann, Habisch, & Dierksmeier, 2018; Nonaka & Takeuchi, 2019). It is presented on two levels, individual and organizational (Nonaka & Takeuchi, 2011,

2019; Zaidman & Goldstein-Gidoni, 2011). The leader's practical wisdom stands out (Küpers & Statler, 2008; McKenna, Rooney, & Boal, 2009; Nonaka & Takeuchi, 2011; Yang, 2011).

In management, practical wisdom ought to be practice in the generation of social well-being; it must provide outcomes (Rooney & McKenna, 2008). Thus, wisdom is beyond scientific knowledge since it considers the whole, not only the "I am capable of doing", but also the "I must do" because it incorporates the value in judgment (Rowley, 2006). Acquiring wisdom is not just one path or a linear journey; it is transformation through learning and practicing key wisdom values (Spiller *et al.*, 2011). It is achieved through the practice of ethical and intellectual virtue on particular occasions (Bredillet *et al.*, 2015b). The systemic and hierarchical thinking, as well as the complexity of the human mind, needs reflection (Hays, 2007), prudence (Calderón *et al.*, 2018; Kessler, 2006), and discernment (Bennet & Bennet, 2008) in the use of knowledge. Therefore, it involves emotional, personal, moral, social, and religious aspects (Bennet & Bennet, 2008).

For Ostenfeld (2003), wisdom is knowing how to apply knowledge correctly and make appropriate judgments concerning life and conduct; thus, it is more than doing what is right. The wise act cautiously and prudently in appreciating the context, answering complications in contentious situations in a far-sighted and proper manner, and caring about and preparing for a future that matters (Hays, 2007). One should possess the knowledge and, above all, know when and how to use it. As well, such a decision does not depend only on rationality, logic, and predictability, but on emotional (Rooney & McKenna, 2007), psychological and spiritual aspects that must be considered (Izak, 2013), as well as the unpredictable and illusory nature of control (Hays, 2007).

Nonaka and Takeuchi (2011, 2019, 2021) state the need for Aristotle's practical wisdom in organizations. It is more than acting morally, more than a process of decision make and reflection (Antonacopoulou *et al.*, 2019). With a similarly practical approach, Bierly *et al.* (2000) conceptualize it as applying knowledge to solve organizational problems of a practical nature. It is the ability to solve

problems and perform new tasks that influence the organization's efficiency and effectiveness (North & Pöschl, 2003; Pinheiro *et al.*, 2012). It is the ability to select the most efficient and beneficial knowledge to be used in a specific situation and put it into practice (Rowley, 2006; Hays, 2007; Bennet and Bennet, 2008; Nonaka and Takeuchi, 2011) by doing the least harm possible (Hays, 2007).

Bierly *et al.* (2000) support our approach concerning practical wisdom in management; they propose three essential elements for developing individual wisdom to build a practically wise organization: experience, passion for learning, and spirituality. They are sensory, intuitive, and unscientific because the experience is the integration between a piece of old knowledge with new knowledge; it is the gathering of knowledge beyond the situation of that issue that helps in decision making. Spirituality develops the understanding of the position in the universe, the soul, leads to self-reflection and formulation of deeper goals. Passion, promoted by spirituality, is a confidence in the significance of work that the force of belief makes it happen.

3.3.1. Leaders' practical wisdom

Leaders and practical wisdom have a long tradition of association in religious contexts, but the organizational perspective on managerial practical wisdom is recent (Rowley, 2006). Managerial wisdom is part of strategic leadership, with the absorptive capacity and the adaptive capacity. Being wise is beyond possessing knowledge and knowing how to use it (Bierly *et al.*, 2000; Rooney & McKenna, 2007; Rowley, 2006). It involves the leaders' discernment of environmental variance and stakeholders (Boal & Hooijberg, 2000). Therefore, wise leaders have a personality type, with emotional intelligence, mentorship, experience, knowledge, and flexibility, among other features. They apply non-rational and subjective expertise to decision-making; they use their spiritual qualities (McKenna *et al.*, 2009). They consider another person before making decisions, explain the decision to the people involved (Alammar & Pauleen, 2015), and tell the truth (Bouilloud, Deslandes, & Mercier, 2019). A wise leader has a moral and spiritual education through the Platonic

Forms (Peltonen, 2019). There is a considerable similarity between being transformational leaders and wise leaders (Rowley, 2006).

Even the experience should be together with the reflection to bring wisdom (Hays, 2007), *phronesis* (Antonacopoulou *et al.*, 2019). The given situation must be looked at critically, and the established routines must be questioned so that a new understanding emerges and the same mistakes are not made (Antonacopoulou *et al.*, 2019). The *phronetic* leader sees their leadership as a labor of love as a process of a search for meaning and purpose (Antonacopoulou, 2018). Practical wisdom leads the managers to accomplish their purposes and weigh if their goals achieve the common good (Beabout, 2012). The search for practical wisdom helps managers in situations where they must decide how to be both effective and moral (Bardon *et al.*, 2017).

The wisdom of the leader is operationalized in seven dimensions by Schmit *et al.* (2012): i) reflective, is the ability to learn with the past, to reflect on the weak and strong points to mitigate and fortify, respectively; ii) openness, concerns imagination, creativity, and intellectual curiosity that drives the sage to be more open-minded of other points of view; iii) interactive attitude, is the skill to regulate their own emotions and expressions, in addition to understanding the behavior and emotions of others; iv) practice, know which and why to apply a principle, know how to filter what is dispersed in the organization and focus on the relevant points; v) ethical sensitivity, refers to the capacity for ethical judgment, values, concern for the other; vi) paradoxical tolerance, the ability of the wise leader to visualize in the long term, to know to be tolerant of uncertainty; and vii) experience, not any experience, but those morally challenging that allow the development of wisdom.

The integration and sharing of wisdom among organizational members are vital to organizational wisdom (Bierly *et al.*, 2000; Nonaka & Takeuchi, 2011). Practical wisdom nurtures some characteristics in managers, such as openness to new ways of thinking; know how to balance diverse needs; the ability to transcend divisions; the appreciation for teamwork; trust-based and legal relationships; ability to balance social good and self-interest; the commitment to

continued learning, knowledge sharing, and mutual improvement (Chen & Miller, 2010: 22).

Nonaka and Takeuchi (2011, 2019) support our approach concerning the practically wise leader; they provide six skills of *phronetic* leaders, i) wise leaders can judge goodness (for the company and society) and put it into action in a given situation; ii) wise leaders can grasp the essence of events and people quickly before deciding; iii) wise leaders create contexts of sharing among members (construct new meaning through human interactions); iv) wise leaders communicate the essence, they are able to be understood, as they are able to use figures of speech (metaphors), stories, and historical imagination; v) wise leaders exercise political power, they are able to bring the knowledge and efforts to achieve their goals; vi) wise leaders foster practical wisdom in all members of the organization through apprenticeship and mentoring. The authors believe that the future is organizations practicing wisdom. It will result from the metamorphosis of the organizations that create knowledge today through the wise leader's pragmatism in pursuit of realizing their dreams and ideals (Nonaka & Takeuchi, 2011, 2019).

3.3.2 Organizations' practical wisdom

Organizational practical wisdom reflects applying all kinds of knowledge, individual and collective, and external and internal knowledge, to different contexts. When the organization faces an issue, the cooperation among members results in organizational wisdom (Pinheiro *et al.*, 2012; Kessler, 2006). Thus, to build organizational wisdom, firms experience a mutually reinforcing relationship between knowledge dimensions and learning (Scott-Kennel & von Batenburg, 2012), an arduous process (Pope & Burnes, 2013) that is not fully clarified yet (Antonacopoulou, 2018). Therefore, we support our approach concerning the practically wise organization on Rowley and Gibbs (2008), a practically wise organization is a virtuous learning organization.

A practically wise organization has an ambiance and leadership that foster members knowledge to grow as wise, making good decisions to sustain organizational integrity and possess seven pillars,

five them of the learning organization: deliberating towards ethical models; developing personal wisdom competency; understanding dynamic complexity; embodied learning; deliberated praxis; refreshing shared sustainable vision; and group wisdom dynamics (Rowley & Gibbs, 2008). Thus, organizational wisdom is beyond organizational learning beyond organizations doing the right things but doing what is right (Hays, 2007).

Employees' emotional intelligence is vital to forming organizational wisdom (Pinheiro *et al.*, 2012). Older employees have capabilities related to soft and social skills, resilience, emotion regulation, creativity, innovation, solving problems, motivation, and search to continuously inner development. Such capabilities, skills, and expertise are also traded as wisdom capital (Vasconcelos, 2018).

Spirituality is part of wisdom; its connection is in the metaphysical aspect. That is the part that does not fit in positivistic rules (Kessler, 2006). Organizational spirituality impacts organizational wisdom because it leads to self-reflection, reflection on failures and successes, and formulation of deeper goals, as well as knowing how to differentiate the right from the wrong, and the development of a sense of integrity, truth, understanding the position, and unity between the members. Spirituality also provides hope, faith, and courage to members, making wise decisions and actions more natural (Bierly *et al.*, 2000; Rowley, 2006).

❖ 3.4. Spirituality

Spirituality is still hard to comprehend because it has several definitions (Elkins *et al.*, 1988; Giacalone & Jurkiewicz, 2003; Rocha & Pinheiro, 2020). Practical wisdom is a frequent topic in research concerning spirituality (Izak, 2013). Its traditions are a source of many constructs of spirituality in management (Pandey, 2017). "Both wisdom and spirituality share elusive qualities and metaphysical nuances while being frequently deliberated themes in ancient treatises" (Takahashi, 2019: 626). Individual spirituality is a persons' state of mind, a manner of awareness of the transcendent dimension, a way of being (Elkins *et al.*, 1988). Spirituality is a reason for the moral

and emotional evolution of the sense of integrity, truth, and understanding of the organization's members (Rowley, 2006). It also provides faith, courage, and hope, making wise decisions and actions easier (Bierly *et al.*, 2000; Rowley, 2006). In the management field, spirituality is investigated on three levels, individual, workplace, and organizational (Pawar, 2017; Rocha & Pinheiro, 2021). The leader's spirituality stands out (Lean & Ganster, 2017; Mubasher *et al.*, 2017; Pawar, 2014; Pruzan, 2008).

In this research, we ground our understanding of secular spirituality (the focus is non-religious) as a way of being and experiencing that emanates about through an awareness of a transcendent dimension. Certain identifiable values characterize that concerning self, others, life, environment, and whatever one considers to be the Ultimate (Elkins *et al.*, 1988: 10). Based on this definition, there are nine components of spirituality: i) transcendent dimension, is the belief that there is more than we can see; ii) meaning and purpose in life, is the belief that life is meaningful and each one has a purpose; iii) mission in life, is the sense of responsibility and vocation in life; iv) the sacredness of life, is the belief that life is all, that there is no dichotomy into secular or sacred, holy or profane; v) material values, is the certainty that one can appreciate the material good without seeking satisfaction from them; vi) altruism, is to be aware of the human pain, is the commitment with social justice because of the sense that we all part of humankind; vii) idealism is one commitment with high ideals to the betterment of society; viii) awareness of the tragic, is the consciousness death, pain, and suffering that elevates one appreciation of life; ix) fruits of spirituality, one spirituality is borne fruit, it affects the relationship with themselves, others, life itself, nature, and what them considers to be ending of the journey (Elkins *et al.*, 1988: 10-12).

Given the components we have described above, spirituality is present in people's consciousness and actions. So that spirituality is responsible for framing, shaping, actions. Even within companies, in problem-solving, spirituality will affect how the individual perceives the problem and the possible solutions. Meaning is crucial to knowledge; values and purpose are the cornerstones of knowledge creation

and practice. “Whether you are aware or not, you always create and practice knowledge for a certain end and based on certain values” (Nonaka & Takeuchi, 2019: 154). “People are knowledge seekers because they have to solve problems in conditions of uncertainty and incompleteness information” (Bolisani & Bratianu, 2018: 27).

Knowledge can be understood as energy if we adopt a metaphorical approach, manifesting itself in different statuses, and each status can transform into another (Bolisani & Bratianu, 2018; Bratianu, 2015a; Bratianu & Bejinaru, 2019b, 2019a). Considering three fields, i) rational knowledge equivalent explicit knowledge, ii) emotional knowledge as the reaction to the ambiance, outcoming of feelings and emotions, and iii) spiritual knowledge as ethical principles and values, a persons’ future vision, it is complementary to the others fields (Bolisani & Bratianu, 2018). “Spiritual knowledge is essential in decision making since rational arguments are strongly influenced by the value settings” (Bolisani & Bratianu, 2018: 19).

3.4.1. Workplace spirituality

Workplace spirituality is members’ spiritual experience at work (Pawar, 2017). The company environment will determine which practices could be adopted to provide this experience (Giacalone & Jurkiewicz, 2003). For workplace spirituality to be a topic of interest to organizations, it is necessary to demonstrate the practical implications of spirituality and how the variables impact enterprise practices (Giacalone & Jurkiewicz, 2003). It is a construct that has three significant perspectives, human resources (employee well-being), philosophical (meaning and purpose), and interpersonal (sense of community and interconnectedness) (Ashmos & Duchon, 2000; Karakas, 2010). We use this approach on our integration between workplace practical wisdom and workplace spirituality, “Workplace spirituality is a framework of organizational values evidenced in the culture that promotes employees’ experience of transcendence through the work process, facilitating their sense of being connected to others in a way that provided feelings of completeness and joy” (Giacalone & Jurkiewicz, 2003: 13). It also can be a new form of

organizational culture (Joelle & Coelho, 2019b), requiring alignment with organizational values (Crossman, 2016).

From the philosophical perspective, Gotsis and Kortezi (2008) advocate that a Kantian deontological or a virtue ethics basis supports most spiritual values, such as honesty, forgiveness, compassion, hope, humility, gratitude, and integrity. From the members' perspective, workplace spirituality is an experience of personal wholeness, interconnectedness, transcendence, and bliss (Gotsis & Kortezi, 2008). Members who are aware of these guidelines grow interconnectedness, mutuality, personal completeness, transcendence, joy, and virtues, for example, prudence (Gotsis & Kortezi, 2008). The most common components of workplace spirituality in the literature are finding meaning and purpose at work, interconnectedness, recognizing and nurturing the inner life of members, sense of community, and experience of transcendence (Pandey, 2017). Workplace spirituality outputs are related to knowledge sharing (Khari & Sinha, 2018), learning (Pandey *et al.*, 2016), and group innovative behavior (Pandey *et al.*, 2019).

3.4.2 Organizational spirituality

Organizational spirituality is an intrinsic aspect of the organization's socio-psychological conjuncture that can be transformative in organizations (Peltonen, 2019). It has been studied from several angles (Poole, 2009; Rocha & Pinheiro, 2021). The perspective that most fits this research is present in the concept mentioned hereafter. Approaching its components, in the individual and workplace level, and its outputs: "is an organizational identity resulting from its values, practices, and discourse that is composed of workplace and individual spirituality guided by the leader and other members and influenced by the environment, organizational culture, and knowledge management. This spirituality generates value and social good that is visible in the organization's image, mission, vision, and organizational values" (Rocha & Pinheiro, 2021). Organizational spirituality has unique characteristics, raised from its components (leader, members, and workplace spirituality), that company stakeholders perceive (Rocha & Pinheiro, 2021).

Notwithstanding positive statements about spirituality, we ought to recognize some issues. Spirituality in business is often described as a steward of capitalistic spheres (Ul-Haq, 2020). Spirituality rhetoric use in organizations raises mistrust and prejudice about it. Then, members tend to marginalize or reject spirituality in organizations (Zaidman & Goldstein-Gidoni, 2011). The mysticism surrounding spirituality is another issue when it comes too close to the transcendental approach, distancing excessively from its day-to-day operations (Friedman *et al.*, 2005).

4. Workplace *phronesis*

Based on the review, we approach four dimensions of a *phronetic workplace*, namely, i) workplace spirituality, ii) leadership, iii) groups and teams, and iv) shared context. We argue that spirituality supports the *phronetic workplace*. The argument is based on the workplace spirituality three dimensions further discussed.

❖ 4.1. Workplace spirituality

As we have seen in the theoretical background, spirituality is a construct related to the way of living and perceiving life through high-level values recognizing transcendence. Spirituality affects all workplaces, leaders, members, and shared contexts. An inclusive approach to *eudaimonia* (fulfillment) will have to be several answers to “what is a fulfilled life?” because each person will have his/her own *telos* (*raison d’être*). The fulfillment that everyone seeks will not be found in money because money has no value in itself; it is only worth what it can bring (Hughes, 2013: 22). The fulfilled life is related, at least, to a set of things and attitudes that express the good character one has a life lived virtuously. Therefore, *eudaimonia* is the ultimate *telos* (Hughes, 2013: 28); the fulfilled life represents a living for this, being an enjoyable life worth living (Hughes, 2013). Practical wisdom is a construct related to *eudemonia*, fulfillment, and the flourishing of life (Hughes, 2013). We argue that a high level of

spirituality assists in the unfolding of practical wisdom, mainly in its role in finding the fulfillment and flourishing of one's life.

People spend about a third of their day working and an additional hour or so thinking about work. Members of organizations are sickened by the demands of work, burnout, anxiety, depression, alcoholism, high blood pressure, and various work-related illnesses continue to grow (Leitão *et al.*, 2021; Maslach *et al.*, 2001; Parker & DeCotiis, 1983; Sanne *et al.*, 2005; Ul-Haq, 2020). The lack of alignment between the company and its members (Crossman, 2016) and the lack of meaning about work (Molloy & Foust, 2016) brings problems to companies. The related problems are employee turnover, absenteeism, lack of commitment, and job satisfaction. Developing the dimensions of spirituality in the workplace appears to be one solution to these recurring problems (Joelle & Coelho, 2019a; Rego & Pina e Cunha, 2008; Thakur & Singh, 2016).

Regarding workplace spirituality dimensions, they can have a significant effect on nurturing workplace practical wisdom. Each dimension of workplace spirituality supports the embodiment of practical wisdom in a different way. This section presents the dimensions of workplace spirituality introduced by Ashmos and Duchon (2000) integrated into the *phronetic* workplace.

A) Meaningful work: In the *phronetic* workplace, members perceive meaning even in small tasks because they believe in it as part of the main purpose, telos, job, and company. "Since meaning is essential to knowledge, purpose and values are central to knowledge creation and knowledge practice. Whether you are aware or not, you always create and practice knowledge for a certain end and based on certain values" (Nonaka & Takeuchi, 2019: 154). Therefore, applying knowledge requires meaning and is embedded in the person's values.

The *phronetic* leader is the actor that bridges the purpose of the company and the meaning of members' works (Nonaka & Takeuchi, 2011, 2019). The collective knowledge will be the means to achieve it. Since members' intentions will be towards the collective, and the group will commit to common goodness (Erden *et al.*, 2008). Once the *phronetic* workplace is a part of a practically wise company, its

members feel that their work is meaningful to them, society, and future generations. Nonaka and Takeuchi (2011, 2019) provide examples, such as the Honda engineers' case in the development of less polluting cars with the purpose of doing less harm to society and future generations. Each of them did their part, as small as possible, and all of it matters to fulfill the bigger purpose (contribute to a less polluted environment while the company makes a profit).

B) Sense of community and belonging: In the *phronetic* workplace, workplace spirituality contributes to increasing trust among members, crucial to the collective feeling of belonging. They feel like one with other members in the workplace (Ashmos & Duchon, 2000). Members' idiosyncrasies are both respected and celebrated. Members' differences are favorable to the workplace, and every form to search for inner growth is valid. The group knows each other's emotional and intellectual strengths and weaknesses (Erden *et al.*, 2008). Members behave as a unity because they have the same goal and shared knowledge (Erden *et al.*, 2008). They share their interpretations, perceptions, intuitions, and judgment so the collectivity can understand situations (Erden *et al.*, 2008). Imagine a company that wants to internationalize, entering a country they do not operate in yet. Some details may go unnoticed by those who are unaware of the culture of that society. They will have different outputs in this expansion if they have members with knowledge and experience in that society. These members are familiar with those details and will avoid unnecessary conflicts and provide opportunities for differentiated action and increased chances of success in this internationalization.

The sense of connection comprises both work and coworkers (Ashmos & Duchon, 2000). Groups and their members ought to have and apply similar values in the *phronetic* workplace. The previous topic example also enriches this topic once those engineers align with the organization's values (Nonaka & Takeuchi, 2019). Both the organization and its members had similar values concerning their work as the desired outputs for society and future generations (Nonaka & Takeuchi, 2011, 2019). This identity and shared goals help the group to think collectively (Erden *et al.*, 2008). It is a sense of

belonging to a group with similar values and sharing a way of living through what they believe. Once more, the *phronetic* leader bridges organizational and individual values in the organization (Nonaka & Takeuchi, 2019). For instance, in the food industry, some companies are committed to the production of biological food. In those cases, the *phronetic* workplace has members who believe in and promote healthy food habits with less environmental pollution.

C) Opportunities for the inner life, such as a purposeful life: Workplace spirituality enhances the opportunities for individual and collective spiritual evolution, achieving a transcendental way of living and conquering one purpose. Furthermore, this is related to offering something good to society, giving themselves to a shared goal. The transcendental viewpoint is believing and going beyond the material realm into the spiritual realm. *Phronetic* leaders foster the development of emotional intelligence and practical wisdom of workplace members. Workplaces that stimulate learning by doing, reflecting, and learning from mistakes contribute to members' personal growth. Once that in the *phronetic* workplace, members manage themselves (Erden *et al.*, 2008), their spirituality and process of personal development are an opportunity for the group to learn other ways to develop their inner growth (Ashmos & Duchon, 2000).

The most significant opportunity for inner growth in the workplace with high-level spirituality is embracing the opportunities to learn continuously. That will improve personal and collective emotional response patterns to challenging situations. For instance, when there are opportunities for inner improvement in the workplace, all situations are a learning source and a chance for the next experience to have an even more satisfying result. Therefore, members embrace feedbacks so that besides the supplier and receiver of the feedback, other members can also learn from that experience. It is worth mentioning other methods of providing opportunities for inner improvement of members, such as mentorship and apprentice programs, space and time for reflection, meditation and prayer, and creative labs.

❖ 4.2. Leadership

The *phronetic* leader is the driver of a *phronetic* workplace. Leaders are an example to their followers and a promoter of the organizational values, including practical wisdom in others (Nonaka & Takeuchi, 2011, 2019). The *phronetic* leader stimulates the development of shared contexts for interaction between members, rise and deployment of practical wisdom in the workplace. Practical wisdom should be spread among all organization leaders (i.e., executives, middle managers, and informal leaders) (Nonaka & Takeuchi, 2019). So, the *phronesis* will attain all levels of the organization. The *phronetic* leader will continually help other members improve their inner growth and forget the older habits (Nonaka & Takeuchi, 2019). They also create opportunities and contexts for members to learn with each other because they make themselves present in the most diverse shared contexts in the workplace (Nonaka & Takeuchi, 2019).

The *phronetic* leader ought to mentor and tutor their members (Nonaka & Takeuchi, 2011, 2019), so they act based on the practical wisdom acquired. *Phronetic* leaders ought to select members to be apprentices, learn, develop, apply, and spread practical wisdom. These members will be actors in the diffusion of practical wisdom in teams, groups, and the entire workplace (Nonaka & Takeuchi, 2019). The leader will provide conditions and foster workplace spirituality and workplace practical wisdom dimensions by the individuals and groups. Thus, the leader will be sensitive to the needs of the followers in terms of the development of virtues through training, as advocated by Aristotle (2009). The training goes beyond; they are also about scientific and practical knowledge of the area and the possible ways to express individual spirituality. The learning environment depends on the culture of the members and the ways of creating shared contexts. Such contexts are essential to enable the group to gather and share how they see and respond to events in the workplace.

❖ 4.3. Collective: groups and teams

In this topic, we approach perspectives of collective *phronesis* in the workplace. It is obtained from collective practices that empower the group to decide and act in specific situations (Erden *et al.*, 2008).

The collective action is gained by converting individual intentions to collective intentions, deciding based on the values, grasping the essence in specific situations, looking for the common good, and managing itself (Erden *et al.*, 2008).

Members have their singularity (i.e., background, knowledge, skills, personality, and ideas) respected and celebrated in the *phronetic workplace*. They have the opportunity to learn with their differences and innovate (Nonaka & Takeuchi, 2019). The conversion of individual intention to collective acts occurs because members share their perceptions and intuitions (Erden *et al.*, 2008). There are often programs to leverage members' interaction and development of trust at the *phronetic workplace*, such as games, happy hours, and gatherings. Inclusively in other places and contexts, like barbecues and weekend trips (Nonaka & Takeuchi, 2019).

If the researchers and practitioners treated individual and group knowledge as distinct forms of knowledge, we would clearly understand companies' dynamics (Cook & Brown, 1999). Erden *et al.* (2008: 11-12) adapt the concept of *phronesis* to a «high quality collective tacit knowledge» achieved by the group practical experiences that allow the team to take action appropriately in specific contexts guided by members' shared goals, values, and culture. Individual and collective knowledge also have epistemological differences in their possession and practice (knowing) (Cook & Brown, 1999). Thus, since the possession and practice of knowledge are crucial to the development of practical wisdom (Erden *et al.*, 2008; Nonaka & Takeuchi, 2019, 2021), distinguishing between individual and collective knowledge dynamics is also part of the distinction between the individual and collective *phronesis* dynamics (Erden *et al.*, 2008).

Concerning individual and collective *phronesis*, it is a matter of ownership and appropriate applications. Then, it is linked to contingency and to the one who acts (Erden *et al.*, 2008; Nonaka & Takeuchi, 2019). There is the same relationship between knowledge and knowing. Knowledge is a means, a tool that disciplines knowing (action). That is, knowledge provides form and discipline to knowing (Cook & Brown, 1999). Knowledge without action is static, whereas knowing is a dynamic human interaction between the knowers and

the world (physical and social) concerning innovative ways to apply the knowledge possessed (Cook & Brown, 1999). The action of both individual and group has contextual meaning (Cook & Brown, 1999). The group as a unity possesses an amount of knowledge perceived in its actions (knowing) because knowledge is part of it. Its work is different from the individual work of its members. Once each group has its ways of knowing, groups and teams are the unity of analysis (Cook & Brown, 1999) in the investigation concerning the *phronetic* workplace.

Cook and Brown (1999) defend that there are explicit and tacit dimensions of group knowledge. The tacit dimension of group knowledge is named “genres”. The genres (memo, e-mail, note, letter, gathering, and others) are unique, contextualized, with appropriate communication means in the organization. It is an often unspoken agreement inside the group concerning its daily dialog. The mission of the organization is a common sense held by the group. The explicit dimension of group knowledge is named “stories”. The group’s memory results from the group learning process; it is the metaphors and narratives that help coordinate the group work. Information technologies can be used as a means for the group to access past events (Erden *et al.*, 2008) and a tool in the present to share knowledge and ways of knowing used by the group.

❖ 4.4. Shared Contexts (ba)

Since sharing contexts are relevant and permeate the entire workplace and spirituality, we have already mentioned it in the previous topics. We have seen how important the ambiance is for developing spirituality and the awareness of a transcendent vision of the workplace. We also mentioned how the leader must provide and foster the shared contexts for the members to enable them to build up collective knowledge. In this topic, we will discuss in more depth the shared contexts.

The *phronetic* workplace has many shared contexts for interaction (*ba*) developed and in constant adaptation to the members’ intangible desires. The *phronetic* leader creates and fosters the progress of shared contexts (Nonaka & Takeuchi, 2019). Members have the

same purpose in a shared context (Nonaka & Takeuchi, 2019). They voluntarily adhere to the sharing contexts that are most meaningful to them. As we see before, the meaning and purpose are the glue of collective knowledge and spirituality in the workplace. Members need time and an appropriate climate for strengthening the sharing context (Nonaka & Takeuchi, 2019). They continually foster the shared context and apply *phronesis* in the workplace.

Meetings, gatherings, cafeterias, social media, company systems, reading rooms, and others can be a shared context. Each group can have its shared contexts. It is related to the function and environment division in the company. Members give it the purpose of share to create knowledge, share best practices, and solve problems (Nonaka & Takeuchi, 2019). The development of external shared contexts fosters internal shared contexts because of the increase of openness and trust (Nonaka & Takeuchi, 2019). In these contexts, members feel trust, love, care, and commitment (Erden *et al.*, 2008; Nonaka & Takeuchi, 2019). The shared contexts are crucial to spreading individual *phronesis* among members at the workplace and the rise and development of collective *phronesis*. These contexts are physical, virtual, mental, or combinations (Erden *et al.*, 2008; Nonaka & Takeuchi, 2011, 2019) and suitable for disseminating practical wisdom (Nonaka & Takeuchi, 2019). Some examples are its departments, where there are smaller shared contexts, shared contexts among members of different departments when they meet for a coffee at lunchtime, or several departments work together on a joint project.

To summarize, the *phronetic* workplace has individual and collective dimensions. The *phronetic* workplace has a shared context composed of *phronetic* leaders, members, and groups. It has workplace spirituality highly developed and an advanced shared context for learning, interaction, and engagement. Its members share the same purpose and act properly on behalf of it. It is a context in constant evolution and innovation that treasures the inner life of all. Its outputs are the efficiency and efficacy in collectively applying possessed knowledge, the unstoppable search for new learning methods, enhancing members' inner life, and the common good.

A *phronetic* workplace is a step from individual practical wisdom forward into the development of a *phronetic* organization. That is, individual practical wisdom is part of a *phronetic* workplace. Teams and groups work as a unit, applying *phronesis* inside of the organization. However, the *phronetic* workplace is more than the sum of the members' practical wisdom, as human beings are not simply the sum of their organs.

Having a shared meaning and purpose, the commitment to the common good, the capacity to grasp the essence of situations, and self-management are characteristics of *phronesis* at a group level (Erden *et al.*, 2008). We argue that a high level of spirituality will foster this *phronetic* workplace's characteristics. Then, practical wisdom goes from the individual into the groups in direction to the whole organization. The outputs of a *phronetic* workplace are related to its members and their daily tasks and challenges. Whereas the *phronetic* workplace is fulfilled, the outcomes will reach the entire organization.

❖ 4.5. A *phronetic* workplace future research agenda

We propose a future research agenda to pave the way for empirical studies to ground the theory and lead organizations to achieve their highly sustainable performance through innovativeness and shared value creation. Still, in the theoretical field, we recommend using other theories and approaches to address the integration between spirituality and practical wisdom in the workplace. Religion-based approaches, for example, can offer valuable insights. The integration of practical wisdom in companies also needs to be analyzed in conjunction with other constructs, such as innovation, sustainability, entrepreneurship, logistics, marketing, strategy, knowledge management, and finance.

Turning from the theoretical sphere into empirical studies, we suggest making extensive use of qualitative methodologies because it is necessary to analyze actions before considering views. First, empirical qualitative research on the ontological dimensions of *phronesis* in the workplace establishes crucial issues and the role of each actor. Second, *phronetic* leaders and their spirituality remain

an important subject. Third, cultural influence and how companies manage these differences in the workplace should be investigated and faced. Fourth, a longitudinal methodology would be valuable to identify the process of developing, maintaining, and spreading practical wisdom in the workplace. Fifth, addressing the changes in perception and collective behavior at the level of small groups. Sixth, the differences in the development of *phronesis* among departments of the same organizations should be investigated. Seventh, empirical investigations to perceive how clients behave in pursuing a spiritual alignment while acquiring a product and service. Also, the integration of organizational learning theory would be of great value to the study of workplace practical wisdom. Therefore, for the *phronesis* in the workplace to be empirically tested and thoroughly understood, case studies (successes and failures), experimentation, research action, and ethnographic research will significantly assist the understanding of the several possible routes for enhancing *phronesis* in the workplace.

Prior to developing purely quantitative research, researchers should conduct mixed methods studies. Regarding quantitative analysis, researchers need to develop and validate scales of practical wisdom in organizations, for instance, in the workplace, organizational, individual for members, and one for leaders. Ashmos and Duchon's (2000) scale of the workplace spirituality and the Organizational Spirituality Value Scale of Kolodinsky *et al.* (2008) could be used in the process of scale construction (DeVellis, 2017).

Companies are interested in reaching the new consumer seeking to acquire products and services aligned with their spiritual values, even if they are interested in low prices. These new consumers require companies prepared to innovate in the process of competing. Hence, future research should also understand consumers' perceptions about their decisions in purchasing products and services. In addition, cooperation and competition networks should also be researched. Understanding whether competing companies that cooperate have higher levels of organizational practical wisdom could bring significant results for practitioners.

5. Conclusions

This research addressed the gap concerning the *phronetic* workplace through an integrative review combining perspectives from different fields. It is pioneering in integrating organizational spirituality and organizational practical wisdom at the workplace level. We approached four dimensions of a *phronetic workplace*, namely, i) workplace spirituality, ii) leadership, iii) groups and teams, and iv) shared context, contributing to a comprehensive understanding of practical wisdom (*phronesis* or prudence) in management. We clear the way with the first steps to understanding the relationship between spirituality and practical wisdom in organizations. The future research agenda provides guidance for researchers to identify strategies and means to incorporate practical wisdom into companies. It is a path that needs to be researched, understood, and implemented. Leaders and organizations can make the necessary shift in the capitalism paradigm towards creating shared value through a holistic view of business, integrating society, future generations, and stakeholders, both internal and external.

Regardless of the contributions above, there are limitations. Although spirituality and practical wisdom are ancient subjects in other areas, such as philosophy and psychology, they are recent topics in management, so there are still endogenous issues that need to be considered, such as polysemy. We should also consider the possibility of employing other theories and approaches to discussing practical wisdom in the workplace. While necessary, the generalizations we used are constraints, evidencing the compelling demand for qualitative empirical studies to understand the origin and development of a *phronetic* workplace in more depth.

References

- Akgün, A. E., Keskin, H., & Kırçovalı, S. Y. (2019). "Organizational Wisdom Practices and Firm Product Innovation". In *Review of Managerial Science*, 13(1), pp. 57-91. <https://doi.org/10.1007/s11846-017-0243-2>.
- Alammar, F., & Pauleen, D. (2015). "Exploring Managers' Conceptions of Wisdom as Management Practice". In *Journal of Management and Organization*, 22(4), pp. 550-565. <https://doi.org/10.1017/jmo.2015.53>.
- Antonacopoulou, E. P. (2018). "Organizational Learning for and with VUCA: Learning Leadership Revisited". In *Teoria e Prática Em Administração*, 8(2), pp. 10-32. <https://doi.org/10.21714/2238-104x2018v8i2s-40869>.
- Antonacopoulou, E. P., Moldjord, C., Steiro, T. J., & Stokkeland, C. (2019). "The New Learning Organisation: PART I – Institutional Reflexivity, High Agility Organizing and Learning Leadership". In *Learning Organization*, 26(3), pp. 304-318. <https://doi.org/10.1108/TLO-10-2018-0159>.
- Aquinas, S. T. (1912). *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. London: Burns Oates & Washbourne.
- (2005). *Disputed Questions on the Virtues*. E. M. Atkins & T. Williams (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511840289.006>.
- Ardelt, M. (2003). "Empirical Assessment of a Three-Dimensional Wisdom Scale". In *Research on Aging*, 25(3), pp. 275-324. <https://doi.org/10.1177/0164027503251764>
- Aristotle. (2009). *The Nicomachean Ethics*. D. Ross (Trans.). New York: Oxford University Press.
- Ashmos, D. P., & Duchon, D. (2000). "Spirituality at Work". In *Journal of Management Inquiry*, 9(2), pp. 134-145. <https://doi.org/10.1177/105649260092008>.
- Bachmann, C., Habisch, A., & Dierksmeier, C. (2018). "Practical Wisdom: Management's No Longer Forgotten Virtue". In *Journal of Business Ethics*, 153(1), pp. 147-165. <https://doi.org/10.1007/s10551-016-3417-y>.
- Baltes, P. B., & Staudinger, U. M. (2000). "Wisdom: A Metaheuristic (Pragmatic) to Orchestrate Mind and Virtue Toward Excellence". In *American Psychologist*, 55(1), pp. 122-136. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.122>.
- Bardon, T., Brown, A. D., & Pez , S. (2017). "Identity Regulation, Identity Work and Phronesis". In *Human Relations*, 70(8), pp. 940-965. <https://doi.org/10.1177/0018726716680724>.
- Beabout, G. R. (2012). "Management as a Domain-Relative Practice that Requires and Develops Practical Wisdom". In *Business Ethics Quarterly*, 22(2), pp. 405-432. <https://doi.org/10.5840/beq201222214>.

- Benefiel, M. (2003). "Mapping the Terrain of Spirituality in Organizations Research". In *Journal of Organizational Change Management*, 16(4), pp. 367-377. Retrieved from doi:10.1108/0A09534810310484136.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1991). "The Social Construction of Reality: A Treatise in Sociology of Knowledge". In *Penguin Books*. London.
- Bierly, P. E., Kessler, E. H., & Christensen, E. W. (2000). "Organizational Learning, Knowledge and Wisdom". In *Journal of Organizational Change Management*, 13(6), pp. 595-618. <https://doi.org/10.1108/09534810010378605>.
- Boal, K. B., & Hooijberg, R. (2000). "Strategic Leadership Research: Moving On". In *Leadership Quarterly*, 11(4), pp. 515-549. [https://doi.org/10.1016/s1048-9843\(00\)00057-6](https://doi.org/10.1016/s1048-9843(00)00057-6).
- Bolisani, E., & Bratianu, C. (2018). *Emergent Knowledge Strategies*. Cham: Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-60657-6>.
- Bouilloud, J. P., Deslandes, G., & Mercier, G. (2019). "The Leader as Chief Truth Officer: The Ethical Responsibility of «Managing the Truth» in Organizations". In *Journal of Business Ethics*, 157(1), pp. 1-13. <https://doi.org/10.1007/s10551-017-3678-0>.
- Bratianu, C. (2015a). "Knowledge Dynamics". In *Organizational Knowledge Dynamics: Managing Knowledge Creation, Acquisition, Sharing, and Transformation*. Hershey: IGI Global, pp. 103-126. <https://doi.org/10.4018/978-1-4666-8318-1.ch005>.
- (2015b). "Spiritual Knowledge". In *Organizational Knowledge Dynamics: Managing Knowledge Creation, Acquisition, Sharing, and Transformation*. Hershey: IGI Global, pp. 72-102. <https://doi.org/10.4018/978-1-4666-8318-1.ch004>.
- Bratianu, C., & Bejinaru, R. (2019a). "Knowledge dynamics: a thermodynamics approach". In *Kybernetes*, 49(1), pp. 6-21. <https://doi.org/10.1108/K-02-2019-0122>.
- (2019b). "The Theory of Knowledge Fields: A Thermodynamics Approach". *Systems*, 7(2), pp. 20-32. <https://doi.org/10.3390/systems7020020>.
- Bredillet, C., Tywoniak, S., & Dwivedula, R. (2015a). "Reconnecting Theory and Practice in Pluralistic Contexts: Issues and Aristotelian Considerations". In *Project Management Journal*, 46(2), pp. 6-20. <https://doi.org/10.1002/pmj>.
- (2015b). "What is a Good Project Manager? An Aristotelian Perspective". In *International Journal of Project Management*, 33(2), pp. 254-266. <https://doi.org/10.1016/j.ijproman.2014.04.001>.
- Broad, C. D. (1925). *The Mind and its Place in Nature*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. / New York: Harcourt, Brace & Company Inc. <https://doi.org/10.4324/9781315824147>.

- Calderón, R., Piñero, R., & Redín, D. M. (2018). "Can Compliance Restart Integrity? Toward a Harmonized Approach. The Example of the Audit Committee". In *Business Ethics*, 27(2), pp. 195-206. <https://doi.org/10.1111/beer.12182>.
- Chen, M.-J., & Miller, D. (2010). "West Meets East". In *Academy of Management Perspectives*, 24(4), pp. 17-24. <https://doi.org/10.5465/amp.2010.24.4.3651479.a>.
- Choi, B., & Lee, H. (2002). "Knowledge Management Strategy and its Link to Knowledge Creation Process". In *Expert Systems with Applications*, 23, pp. 173-187.
- Cook, S. D. N., & Brown, J. S. (1999). "Bridging Epistemologies: The Generative Dance between Organizational Knowledge and Organizational Knowing". In *Organization Science*, 10(4), pp. 381-400. <https://doi.org/10.1287/orsc.10.4.381>.
- Crossman, J. (2016). "Alignment and Misalignment in Personal and Organizational Spiritual Identities". In *Identity*, 16(3), pp. 154-168. <https://doi.org/10.1080/15283488.2016.1190726>.
- Davenport, T. H., & Prusak, L. (1998). "Working Knowledge: How Organizations Manage What They Know". In *Harvard Business School Press*, 5(1), pp. 65-66.
- DeVellis, R. F. (2017). *Scale Development: Theory and Applications*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publication.
- Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C. (1988). "Toward a Humanistic-Phenomenological Spirituality". In *Journal of Humanistic Psychology*, 28(4), pp. 5-18. <https://doi.org/10.1177/0022167888284002>.
- Erden, Z., von Krogh, G., & Nonaka, I. (2008). "The Quality of Group Tacit Knowledge". In *The Journal of Strategic Information Systems*, 17(1), pp. 4-18. <https://doi.org/10.1016/j.jsis.2008.02.002>.
- Friedman, V. J., Lipshitz, R., & Popper, M. (2005). "The Mystification of Organizational Learning". In *Journal of Management Inquiry*, 14(1), pp. 19-30. <https://doi.org/10.1177/1056492604273758>.
- Giacalone, R. A., & Jurkiewicz, C. L. (2003). "Toward a Science of Workplace Spirituality". In R. A. Giacalone and C. L. Jurkiewicz (Ed.), *Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance*. New York: M. E. Sharpe, pp. 3-28.
- Glück, J., König, S., Naschenweng, K., Redzanowski, U., Dorner, L., Straßer, I., & Wiedermann, W. (2013). "How to Measure Wisdom: Content, Reliability, and Validity of Five Measures". In *Frontiers in Psychology*, 4(Jul.), pp. 1-13. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00405>.
- Gotsis, G., & Kortezi, Z. (2008). "Philosophical Foundations of Workplace Spirituality: A Critical Approach". *Journal of Business Ethics*, 78(4), 575-600. <https://doi.org/10.1007/s10551-007-9369-5>.

- Gugerell, S. H., & Riffert, F. (2011). "On Defining «Wisdom»: Baltes, Ardel, Ryan, and Whitehead". In *Interchange*, 42(3), pp. 225-259. <https://doi.org/10.1007/s10780-012-9158-7>.
- Hoffmann, T. (2013). "Prudence and Practical Principles". In T. Hoffmann, J. Müller and M. Perkams (Ed.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*. New York: Cambridge University Press, pp. 165-183. <https://doi.org/10.1176/pn.39.2.0031b>.
- Hughes, G. J. (2013). "The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics". In A. Gottlieb (Ed.), *Routledge Guidebook to the Great Books*. London and New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203082782>.
- Izak, M. (2013). "The Foolishness of Wisdom: Towards an Inclusive Approach to Wisdom in Organization". In *Scandinavian Journal of Management*, 29(1), pp. 108-115. <https://doi.org/10.1016/j.scaman.2012.07.002>.
- Joelle, M., & Coelho, A. (2019a). "Adding a New Dimension to the Spirituality at Work Concept: Scale Development and the Impacts on Individual Performance". In *Management Decision*, 58(5), pp. 982-996. <https://doi.org/10.1108/MD-05-2017-0505>.
- (2019b). "The Impact of Spirituality at Work on Workers' Attitudes and Individual Performance". In *International Journal of Human Resource Management*, 30(7), pp. 1111-1135. <https://doi.org/10.1080/09585192.2017.1314312>.
- Karakas, F. (2010). "Spirituality and Performance in Organizations: A Literature Review". In *Journal of Business Ethics*, 94(1), pp. 89-106. <https://doi.org/10.1007/s10551-009-0251-5>.
- Kessler, E. H. (2006). "Organizational Wisdom: Human, Managerial, and Strategic Implications". In *Group & Organization Management*, 31(3), pp. 296-299. <https://doi.org/10.1177/1059601106286883>.
- Khari, C., & Sinha, S. (2018). "Organizational Spirituality and Knowledge Sharing: A Model of Multiple Mediation". In *Global Journal of Flexible Systems Management*, 19(4), pp. 337-348. <https://doi.org/10.1007/s40171-018-0197-5>.
- Kolodinsky, R. W., Giacalone, R. A., & Jurkiewicz, C. L. (2008). "Workplace Values and Outcomes: Exploring Personal, Organizational, and Interactive Workplace Spirituality". In *Journal of Business Ethics*, 81(2), pp. 465-480. <https://doi.org/10.1007/s10551-007-9507-0>.
- Küpers, W., & Statler, M. (2008). "Practically wise leadership: Toward an Integral Understanding". In *Culture and Organization*, 14(4), pp. 379-400. <https://doi.org/10.1080/14759550802489771>.
- Lean, E. R., & Ganster, D. C. (2017). "Is There a Common Understanding of Spiritual Leader Behaviors?". In *Journal of Management, Spirituality and Religion*, 14(4), pp. 295-317. <https://doi.org/10.1080/14766086.2017.1315316>.

- Leitão, J., Pereira, D., & Gonçalves, Â. (2021). "Quality of Work Life and Contribution to Productivity: Assessing the Moderator Effects of Burnout Syndrome". In *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18(5), pp. 1-20. <https://doi.org/10.3390/ijerph18052425>.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Introduction to the Work of Marcell Mauss*. F. Baker (Trans.). Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Maslach, C., Schaufeli, W. B., & Leiter, M. P. (2001). "Job Burnout". In *Annual Review of Psychology*, 52(1), pp. 397-422. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.397>.
- McInerney, R. (1999). "Ethics". In N. Kretzmann & E. Stump (Eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 196-216. <https://doi.org/10.4324/9780203928356>.
- McKenna, B., & Rooney, D. (2019). "Wise Leadership". In *The Cambridge Handbook of Wisdom*. Cambridge University Press, pp. 649-675. <https://doi.org/10.1017/9781108568272.030>.
- McKenna, B., Rooney, D., & Boal, K. B. (2009). "Wisdom Principles as a Meta-theoretical Basis for Evaluating Leadership". In *Leadership Quarterly*, 20(2), pp. 177-190. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2009.01.013>.
- Molloy, K. A., & Foust, C. R. (2016). "Work Calling: Exploring the Communicative Intersections of Meaningful Work and Organizational Spirituality". In *Communication Studies*, 67(3), pp. 339-358. <https://doi.org/10.1080/10510974.2016.1148751>.
- Mora Cortez, R., & Johnston, W. J. (2018). "Cultivating Organizational Wisdom for Value Innovation". In *Journal of Business and Industrial Marketing*, 34(6), pp. 1171-1182. <https://doi.org/10.1108/JBIM-11-2017-0292>.
- Mubasher, U., Salman, Y., Irfan, S., & Jabeen, N. (2017). "Spiritual Leadership in Organizational Context: A Research Gap in South Asia". *A Research Journal of South Asian Studies*, 32(1), pp. 205-218.
- Nonaka, I., & Takeuchi, H. (2011). "The Wise Leader". In *Harvard Business Review*, 89(5), pp. 58-67.
- (2019). *The Wise Company: How Companies Create Continuous Innovation*. New York: Oxford University Press.
- (2021). "Humanizing Strategy". In *Long Range Planning*, 54(4), pp. 1-11. <https://doi.org/10.1016/j.lrp.2021.102070>.
- O'Grady, P. (2019). "Theoretical Wisdom". In *The Journal of Value Inquiry*, 53(3), pp. 415-431. <https://doi.org/10.1007/s10790-019-09724-2>.
- Pandey, A. (2017). "Workplace Spirituality: Themes, Impact and Research Directions". In *South Asian Journal of Human Resources Management*, 4(2), pp. 212-217. <https://doi.org/10.1177/2322093717732630>.

- Pandey, A., Gupta, R. K., & Kumar, P. (2016). "Spiritual Climate and Its Impact on Learning in Teams in Business Organizations". In *Global Business Review*, 17(3 suppl.), pp. 159-172. <https://doi.org/10.1177/0972150916631208>.
- Pandey, A., Gupta, V., & Gupta, R. K. (2019). "Spirituality and Innovative Behaviour in Teams: Examining the Mediating Role of Team Learning". In *IIMB Management Review*, 31(2), pp. 116-126. <https://doi.org/10.1016/j.iimb.2019.03.013>.
- Parker, D. F., & DeCotiis, T. A. (1983). "Organizational Determinants of Job Stress". In *Organizational Behavior and Human Performance*, 32(2), pp. 160-177. [https://doi.org/10.1016/0030-5073\(83\)90145-9](https://doi.org/10.1016/0030-5073(83)90145-9).
- Pawar, B. S. (2014). "Leadership Spiritual Behaviors Toward Subordinates: An Empirical Examination of the Effects of a Leader's Individual Spirituality and Organizational Spirituality". In *Journal of Business Ethics*, 122(3), pp. 439-452. <https://doi.org/10.1007/s10551-013-1772-5>.
- (2017). "The relationship of Individual Spirituality and Organizational Spirituality with Meaning and Community at Work". In *Leadership & Organization Development Journal*, 38(7), pp. 986-1003. <https://doi.org/10.1108/LODJ-01-2016-0014>.
- Peltonen, T. (2019). "Transcendence, Consciousness and Order: Towards a Philosophical Spirituality of Organization in the Footsteps of Plato and Eric Voegelin". In *Philosophy of Management*, 18(3), pp. 231-247. <https://doi.org/10.1007/s40926-018-00105-6>.
- Pigliucci, M. (2019). "Wisdom: What Is It?". In *The Philosophers' Magazine*, 87(4th quarter), pp. 84-89. Retrieved from <https://doi.org/10.1080/03057240.2019.1702933>.
- Pinheiro, P., Raposo, M., & Hernández, R. (2012). "Measuring organizational wisdom applying an innovative model of analysis". In *Management Decision*, 50(8), pp. 1465-1487. <https://doi.org/10.1108/00251741211262033>.
- Plato. (1961). *Laws*. Volume I. T. E. Page (Ed.). R. G. Bury (Trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Poole, E. (2009). "Organizational Spirituality – A Literature Review". In *Journal of Business Ethics*, 84, pp. 577-588. <https://doi.org/10.1007/s10551-008-9726-z>.
- Pope, R., & Burnes, B. (2013). "A Model of Organizational Dysfunction in the NHS". In *Journal of Health Organization and Management*, 27(6), pp. 676-697. <https://doi.org/10.1108/JHOM-10-2012-0207>.
- Porter, M. E., & Kramer, M. R. (2011). "Creating Shared Value: How to Reinvent Capitalism-and Unleash a Wave of Innovation and Growth". In *Harvard Business Review*, 89(January-February), pp. 63-77. Retrieved from <http://centerprode.com/ojss/ojss0201/coas.ojss.0201.04037b.html>.
- Pruzan, P. (2008). "Spiritual-Based Leadership in Business". In *Journal of Human Values*, 14(2), 101-114. <https://doi.org/10.1177/097168580801400202>.

- Rego, A., & Pina e Cunha, M. (2008). "Workplace Spirituality and Organizational Commitment: an Empirical Study". In *Journal of Organizational Change Management*, 21(1), pp. 53-75. <https://doi.org/10.1108/09534810810847039>.
- Rocha, R. G., & Pinheiro, P. G. (2021). "Organizational Spirituality: Concept and Perspectives". In *Journal of Business Ethics*, 171(2), pp. 241-252. <https://doi.org/10.1007/s10551-020-04463-y>.
- (2021). "Can Organizational Spirituality Contribute to Knowledge Management?". In *Management Dynamics in the Knowledge Economy*, 9(1), pp. 107-121. <https://doi.org/10.2478/mdke-2021-0008>.
- Rooney, D., & McKenna, B. (2007). "Wisdom in Organizations: Whence and Whither". In *Social Epistemology*, 21(2), pp. 113-138. <https://doi.org/10.1080/02691720701393434>.
- (2008). "Wisdom in Public Administration: Looking for a Sociology of Wise Practice". In *Public Administration Review*, 68(4), pp. 709-721. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6210.2008.00909.x>.
- Rowley, J. (2006). "What do We Need to Know About Wisdom?". In *Management Decision*, 44(9), pp. 1246-1257. <https://doi.org/10.1108/00251740610707712>.
- Rowley, J., & Gibbs, P. (2008). "From Learning Organization to Practically Wise Organization". In *The Learning Organization*, 15(5), pp. 356-372. <https://doi.org/10.1108/09696470810898357>.
- Sanne, B., Mykletun, A., Dahl, A. A., Moen, B. E., & Tell, G. S. (2005). "Testing the Job Demand–Control–Support Model with Anxiety and Depression as Outcomes: The Hordaland Health Study". In *Occupational Medicine*, 55(6), pp. 463-473. <https://doi.org/10.1093/ocmed/kqi071>.
- Schmit, D. E., Muldoon, J., & Pounders, K. (2012). "What is Wisdom? The Development and Validation of a Multidimensional Measure". In *Journal of Leadership, Accountability and Ethics*, 9(2), pp. 39-54. Retrieved from http://www.na-businesspress.com/JLAE/schmit_abstract.html.
- Scott-Kennel, J., & von Batenburg, Z. (2012). "The role of knowledge and learning in the internationalization of professional service firms". In *The Service Industries Journal*, 32(10), pp. 1667-1690. <https://doi.org/10.1080/02642069.2012.665897>.
- Snyder, H. (2019). "Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines". In *Journal of Business Research*, 104(August), pp. 333-339. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.07.039>.
- Spiller, C., Pio, E., Erakovic, L., & Henare, M. (2011). "Wise Up: Creating Organizational Wisdom Through an Ethic of Kaitiakitanga". In *Journal of Business Ethics*, 104(2), pp. 223-235. <https://doi.org/10.1007/s10551-011-0905-y>.
- Swartwood, J. (2020). "Can We Measure Practical Wisdom?". In *Journal of Moral Education*, 49(1), pp. 71-97. <https://doi.org/10.1080/03057240.2019.1702933>.

- Takahashi, M. (2019). "Relationship Between Wisdom and Spirituality". In *The Cambridge Handbook of Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 626-646. <https://doi.org/10.1017/9781108568272.029>.
- Thakur, K., & Singh, J. (2016). "Spirituality at Workplace: A Conceptual framework". In *International Journal of Applied Business and Economic Research*, 14(7), pp. 5181-5189. Retrieved from <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-84986199865&partnerID=40&md5=706ac4511a33320e8f8ac89bfe51e586>.
- Torraco, R. J. (2005a). "Work Design Theory: A review and Critique with Implications for Human Resource Development". In *Human Resource Development Quarterly*, 16(1), pp. 85-109. <https://doi.org/10.1002/hrdq.1125>.
- (2005b). "Writing Integrative Literature Reviews: Guidelines and Examples". In *Human Resource Development Review*, 4(3), pp. 356-367. <https://doi.org/10.1177/1534484305278283>.
- Ul-Haq, S. (2020). "Spiritual Development and Meaningful Work: a Habermasian critique". In *Human Resource Development International*, 23(2), pp. 125-145. <https://doi.org/10.1080/13678868.2019.1679570>.
- Vasconcelos, A. F. (2018). "Older Workers as a Source of Wisdom Capital: Broadening Perspectives". In *Revista de Gestão*, 25(1), pp. 102-118. <https://doi.org/10.1108/rege-11-2017-002>.
- Yang, S. Y. (2011). "Wisdom Displayed Through Leadership: Exploring Leadership-Related Wisdom". In *Leadership Quarterly*, 22(4), pp. 616-632. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2011.05.004>.
- Zaidman, N., & Goldstein-Gidoni, O. (2011). "Spirituality as a Discarded Form of Organizational Wisdom: Field-based analysis". In *Group and Organization Management*, 36(5), pp. 630-653. <https://doi.org/10.1177/1059601111416232>.

Hápax Legómena

Las *Olímpicas*, de René Descartes: Su posible trasfondo ignaciano y jesuítico

José Miguel Ángeles de León
Centro de Investigación Social Avanzada
jose.angeles@cisav.org

A mis maestros cartesianos, Juan Carlos Moreno Romo
y Francisco Ángeles Cerón, con quienes aprendí una buena filosofía...

Introducción

Pocas fechas son tan célebres en la historia de la filosofía como aquella sobre la que el joven René Descartes, que apenas tenía 23 años, escribió: “10 de noviembre de 1619, me encontraba lleno de entusiasmo y descubrí los fundamentos de una ciencia admirable...” (AT/X: 179).

De los acontecimientos aquella noche de 1619, pese a tantos comentarios que se han hecho al respecto, realmente sabemos con certeza muy poco. No sabemos, por ejemplo, cuáles fueron aquellos «fundamentos de una ciencia admirable» que, eso sí, Descartes habría descubierto durante el día, no durante el sueño a modo de revelación, como algunos han especulado (Rodis-Lewis: 1996: 59-60). Ni siquiera sabemos dónde estaba aquella víspera de noviembre de 1619, aunque la mayoría de las lecturas consideran que se encontraba en Ulm. Según Rodis-Lewis (1996: 57) esta confusión se debe a que el libro I del primer volumen de *La vie de M. Descartes* de Baillet termina con la estancia de Descartes en Ulm, el encuentro con Fulhaber, el probable viaje a Praga y el posible encuentro con Tycho Brahe en 1620 (Baillet 1691: 67- 76), mientras que el primer capítulo del libro II de la misma obra (1691: 77-87) comienza con una vuelta atrás a finales de 1619, cuando Descartes se encontraba en Ulm tras asistir a la coronación del Duque de Baviera en Fráncfort en septiembre de 1619. Es también ese libro II del primer volumen

de *La vie de M. Descartes* donde Baillet (1691) recoge la narración de las *Olímpicas* (80-86).¹ Según Rodis-Lewis, a inicios de noviembre de 1619, Descartes se encontraba en Neuburg (1996: 57).

Sobre los «fundamentos de una ciencia admirable», la mayoría de los comentaristas clásicos consideran que Descartes se refiere al método para las ciencias (Millet: 1867: 74; Hamelin: 1921: 43-44; Milhaud: 1921, 49-50;), que dieciocho años después relataría en la segunda parte de su *Discurso del método* (AT/VI: 11-22). Las lecturas que sostienen que los «fundamentos de una ciencia admirable» son los descritos en la segunda parte del *Discurso del método*, así como que Descartes se encontraba encuartelado en algún punto de Alemania (no se sabe con certeza si en Ulm, Neuburg o en Fráncfort), se deben a esta afirmación:

Encontrábame por entonces en Alemania, a donde había ido con motivo de unas guerras que aún no han terminado, y al volver al ejército después de asistir a la coronación del Emperador, el comienzo de éstas me retuvo en un alojamiento donde, al no encontrar conversación alguna que me divirtiera y no tener tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, pasaba todo el día solo y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme por entero a mis pensamientos (AT/VI: 11).²

Rodis-Lewis (1996: 57-58) considera que los sueños de la noche del 10 de noviembre de 1619 no coincidirían con lo descrito en el *Discurso del método* (AT/VI:11), pues como ya hemos dicho, ella propone que, en aquellos días de 1619, Descartes se encontraba en Neuburg, donde no estaba encuartelado. Y también acepta que la segunda anotación, que según Baillet y Leibniz se encontraba en

1 Una ventaja que tiene *La vie de M. Descartes* de Baillet, editada por Daniel Horthemels (1691), es que en el margen de cada página señala el año en que ocurrió lo que en ella se narra, para facilitar la lectura.

2 La coronación de Fernando II de Habsburgo como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico sucedió en Fráncfort, el 28 de agosto de 1619.

el margen del manuscrito y que decía: “11 de noviembre de 1620, he comenzado a comprender el fundamento de un invento admirable...” sería un añadido un año posterior a la nota del cuerpo del texto (la de 1619) (1996: 74-75). Según Bitbol-Hespériès (1995: 56), en lo que sigue a Cohen (1921: 395-396), la nota de 1620 se referiría a un hallazgo distinto al del año anterior, tal hallazgo habría sido el paso del descubrimiento de la «ciencia admirable» a su comprensión y aplicación.

Rodis-Lewis también menciona (1996: 75) que algunos biógrafos de Descartes (como Borel y Milhaud) lo han situado el 10 de noviembre de 1620 en Praga, donde supuestamente habría conocido los trabajos sobre óptica de Tycho Brahe y Johannes Kepler. Esto responde a las especulaciones de Baillet (1691: 74-75). Según Rodis-Lewis. (1996: 75), en lo que sigue las especulaciones de Borel, Milhaud y Baillet) los trabajos de Brahe y Kepler le habrían maravillado sobremanera, porque en ellos encontró la comprensión del fundamento de su «ciencia admirable», que había encontrado el año anterior. Empero, los trabajos de Kepler sobre dióptrica aparecieron por primera vez publicados al año siguiente, 1621. El dato fuerte para posibilitar la teoría de que Descartes se encontraba en Praga en 1620, por lo que pudo tener noticias de los trabajos sobre dióptrica de Brahe y Kepler, se sostiene en que el 8 de noviembre de 1620 aconteció en Praga la Batalla de la Montaña Blanca, en la que pudo participar, pues por aquellos años aún era parte del ejército de Mauricio de Nassau. Siguiendo a Gaston Milhaud (1921: 102), Rodis-Lewis (1996) sostiene que el descubrimiento del 11 de noviembre no sería un hallazgo cartesiano, sino que Descartes, a partir de los trabajos de Brahe y Kepler habría presentado “la vía que hay que seguir para edificar la teoría matemática, que será su «fundamento definitivo»” (75).

Amir Aczel (2005: 65) sugiere que ambas anotaciones (la de 1619 y la de 1620) están influenciadas por una nota escrita por Johannes Kepler en 1596 en su *Mysterium cosmographicum*, quien al hablar de sus descubrimientos sobre los planetas empleando un método matemático, dijo que eran “un ejemplo admirable de la sabiduría de Dios” (Kepler: 1994: 70). Según Aczel (2005: 62), en lo que sigue a Lüder Gäbe (1972: 17), presuntamente Descartes conoció a Kepler

el 1 de febrero de 1620 en Praga. Este mismo autor considera que Descartes pudo conocer a Kepler por Johann Faulhaber, científico, matemático y ocultista rosacruz que vivía en Ulm y que colaboró con Kepler. (2005: 63)

Si bien es dudoso que Descartes haya conocido personalmente a Brahe y a Kepler en Praga, Rodis-Lewis (1996: 56 y 74) confirma el encuentro de Descartes con Fulhaber en Ulm en 1620. Según Rodis-Lewis (1996: 74), Fulhaber fue quien inició, o por lo menos acercó a Descartes con los rosacruces de Alemania, mismos a los que les dedicó el *Tesoro matemático de Polibio el cosmopolita*, siendo «Polibio el cosmopolita» un seudónimo suyo (AT/X, 214). Salvi Turró (1985: 224), en cambio, niega que Descartes haya sido rosacruz o que haya conocido a algún rosacruz, porque en 1619 aún no existían como hermandad; simplemente habría conocido los textos desde los que se conformaron. Siguiendo a Turró, ni siquiera Faulhaber sería rosacruz. Según Baillet (1691), los rosacruces eran una “nueva secta de luteranos paracelsistas” (90); Turró (1985) también considera que los rosacruces eran un “conjunto de escritores (anónimos muchos de ellos) procedentes de ciertas sectas heterodoxas protestantes imbuidas en el esoterismo cabalista, que inauguraron un verdadero género literario esotérico en torno a la idea de una sabiduría universal cabalístico renacentista” (223-224).

Más allá de las especulaciones sobre lo qué pudiera ser la «ciencia admirable» de 1619 o el «fundamento de un invento admirable» de 1620, una pista serían las fechas en la que fueron realizadas (10 de noviembre y 11 de noviembre). La fecha 10 de noviembre, previamente a 1619, es relevante en varias ocasiones en la vida de Descartes. El 10 de noviembre de 1616 (a los veinte años) presentó la tesis que lo habilitaba como bachiller y licenciado en Derecho en la Universidad de Poitiers (Rodis-Lewis, 1996: 39) y el 10 de noviembre de 1618 (a los 22 años) conoció a Isaac Beeckman en Breda, relación que fue de gran relevancia en su ciencia y, sobre todo, para su matemática (Adam, 1919: 46). Suponiendo que la datación de la nota en 10 de noviembre no sea una casualidad, tales aniversarios de momentos relevantes en su vida lo motivaron a elegir, a propósito, tal fecha para datar simbólicamente lo narrado en las *Olimpicas*.

Cohen (1921: 395-396) habla de una «triple gracia» asociada al 10 de noviembre que Descartes destacaba con clara intención simbólica, a partir de su encuentro con Beeckman en 1618, para datar sus hallazgos más relevantes. Sin embargo, según Gouhier (1958), Descartes parecía “no ser supersticioso con las fechas” (76).

La elección intencional del 10 de noviembre para datar la nota de 1619 adquiere un mayor sentido al leerse desde las hipótesis de Kennington (1961: 183) y de Gouhier (1956: 205-208 y 1958: 32-41), quienes partiendo de la lectura de Paul Arnold (1955: 273-284), sugieren que realmente el Descartes de carne y hueso jamás soñó lo relatado en las *Olimpicas*, y que lo ahí escrito es más bien una composición poética, una suerte de fábula, que respondería a una tradición rosacruz. Esto se completa porque según Turró (1985: 222), tras salir de Holanda (a mediados de 1619), Descartes estaba interesado en el hermetismo de los textos rosacruces, si bien no era rosacruz. Sobre la fascinación de Descartes por los rosacruces, dice Baillet (1691): “Se le dijo que se trataban de gentes que lo conocían todo y que prometían una nueva sabiduría a los hombres, esto es, la verdadera ciencia que aún no había sido descubierta” (87).

Poco diremos aquí sobre nuestra interpretación de los sueños, quizás presuntos, que se describen en las *Olimpicas* y que se datan en la noche del 10 de noviembre de 1619, pues al respecto ya hay bastantes estudios eruditos como los de Gouhier (1958: 32-41), Kennington (1961: 171-204), Marion (1983: 53-78) o Boss (1993: 199-216). Lo que particularmente nos interesa es enfatizar un elemento que, a nuestro parecer, no ha sido suficientemente tomado en cuenta por otros comentaristas: la posible presencia ignaciana y jesuítica en las *Olimpicas*. Nos parece que este asunto es verdaderamente significativo para los estudios cartesianos, pues nos permitirían conocer mejor el contexto intelectual y espiritual en el que nace esta filosofía.

El trasfondo religioso de las Olimpicas

Es indudable que las *Olimpicas* tienen un fuerte trasfondo religioso. Sin embargo, su tema y su lenguaje, por paralelismos y por la propia

formación espiritual de Descartes, podría ser influencia ignaciana.³ Gouhier (1958: 53-56) considera que en las *Olimpicas* no se presenta una experiencia religiosa, sino la explicación religiosa de una experiencia. Rodis-Lewis (1997: 128-129) opina que, para interpretar el trasfondo religioso de las *Olimpicas*, lo más importante es comprender que el tema del entusiasmo (del griego, ἐνθουσιασμός, que literalmente significa «soplo interior de dios», pero entendido como «lo divino en nosotros» y que es un tema central en las *Olimpicas*), no significa la posesión divina mística, sino un impulso estimulante (*élan exaltant*) que viene de lo alto. En ese sentido, el modelo de participación con la divinidad de las *Olimpicas* es más cercano a la gracia cristiana que al genio inspirado platónico. Rodis-Lewis (1997: 129) agrega que Leibniz asoció el entusiasmo del que se habla en las *Olimpicas* con el poder de la imaginación y la inspiración de los poetas.

Consideramos que Descartes interpretó la inspiración que le vino de lo alto el 10 de noviembre de 1619 como una gracia venida del cielo, tal como Baillet reconstruye en las *Olimpicas*: “Tuvo tres sueños consecutivos en una sola noche, que consideró que sólo podían haber venido del cielo” (AT/X: 181). Tal gracia, probablemente, la haya pedido intencionalmente. Si es verdadera nuestra hipótesis de que gran parte de la espiritualidad personal de René Descartes es deudora de los jesuitas de La Flèche, es posible que siguiera cotidianamente el «método ignaciano» de pedir a Dios «lo querido y deseado» para su mayor gloria, lo que puede ser concedido o no según su voluntad. El Espíritu de verdad que le «abre los tesoros», del que se habla posteriormente en las *Olimpicas* (AT/X: 185), podría significar tal concesión. Es posible también que Descartes, tal como lo sugiere san Ignacio en el «Modo de hacer examen general» de sus *Ejercicios* (2014: 23), haya agradecido los beneficios recibidos (la inspiración que le permitió concebir la «ciencia admirable») y que haya pedido la «gracia de conocer sus pecados». En este sentido, las

3 El primero en señalar la posible influencia ignaciana en la filosofía de Descartes fue el egipcio Naguib Balabi (1957). El primer trabajo especializado al respecto fue el de Arthur Thomson (1972). Al respecto, destacan los trabajos de Bradley Rubidge (1990) y Ramón Sánchez Ramón (2010). Estas lecturas rastrean, sin embargo, la influencia ignaciana en las *Meditaciones metafísicas*.

Olimpicas retratarían el examen general de conciencia de Descartes donde se le presenta la necesidad de discernimiento. Sin embargo, Jean-Luc Marion (1983: 58) considera que el entusiasmo cartesiano de aquella noche de noviembre de 1619 fue el efecto de una búsqueda racional, no su causa, por lo que la interpretación cartesiana de los sueños debe hacerse sin recurrir al entusiasmo como la única explicación del sentido de las *Olimpicas*; antes bien, éste debe de ser leído como un pretexto literario, como un recurso hermenéutico.

El primer elemento religioso que encontramos en las *Olimpicas* se encuentra en el primer sueño, cuando se describe la capilla de un colegio, que coincidiría con la capilla del colegio jesuita de La Flèche, donde Descartes fue alumno entre 1604 y 1615 (Rodis-Lewis, 1996: 25). Este sueño, además, está relacionado por el propio Descartes con sus pecados. Posteriormente, cuando culmina la narración, él se propone una peregrinación a Loreto para visitar a la Virgen. Moreno Romo (2010: 305-307), considera que esta es una de las pistas que nos muestran que Descartes era, sin duda, un piadosísimo católico, en contraposición con la lectura de Jacques Maritain que lo presenta como el padre de la “modernidad anticatólica” que culmina con Hegel (1982: 298-391).⁴

Nuestra postura al respecto es que Descartes fue un cristiano ecléctico y heterodoxo (católico y reformador a su manera), hijo de su tiempo, formado por los jesuitas en la espiritualidad ignaciana, pero influenciado, sobre todo en su juventud, por muchas otras fuentes, entre ellas el esoterismo rosacruz.⁵ Fuentes que, tal como su formación en La Flèche, tampoco satisfacían del todo su curiosidad intelectual; esta fue la razón por cual consideró necesario crear su propio método filosófico, que creyó desarrollar satisfactoriamente apenas a los veintitrés años. Empero, era temeroso de Dios al

4 Jacques Maritain (2013: 111), considera que Descartes “quitó el velo del rostro del monstruo que el idealismo moderno adora bajo el nombre de Pensamiento”.

5 No sin ironía, Moreno Romo cita la hipótesis de Anthony Clifford Grayling (2005: 115) que considera que Descartes habría sido un espía al servicio los jesuitas, tanto en los ejércitos protestantes con los que viajaba (donde realmente estaba a favor de los Habsburgo), como con los rosacruces, que “apelaban a una fraternidad alternativa al movimiento jesuita” (2010: 320-322).

emprender sus investigaciones y de ninguna manera pretendía rivalizar con la sabiduría de las verdades reveladas, tal como lo señaló al inicio del texto intitulado *Praeambula*: “La sabiduría comienza por el temor a Dios” (AT/X: 8).⁶ Tal eclecticismo, y su avidez de novedades, condujeron a Descartes a leer los «libros más curiosos» para complementar la formación adquirida en La Flèche, aunque con cautela y buen juicio, para no alejarse de su piedad, que bien distinguía de las apologías filosóficas que algunos cristianos hacían de ella. Dice Baillet al respecto:

Obtuvo de sus maestros la libertad de no limitarse a las lecturas y composiciones que le eran comunes a los otros. Él quería emplear esta libertad para satisfacer la pasión que sentía crecer en él por adquirir un conocimiento claro y seguro de cuanto es útil a la vida, lo cual esperaba de las bellas letras. En tal perspectiva, no satisfecho con lo que se le enseñaba en el colegio, había hojeado (si le creemos) todos los libros que tratan de las ciencias consideradas como más curiosas y extrañas (1691: 10-11).

Las «bellas letras», que podrían equipararse con la poesía, no sólo incluirían a las artes literarias, sino en un conjunto más amplio, también a aquello que, en general, se comprende en la noción griega de *ποίησις*, es decir, todo aquello que sea creación o producción humana, toda *ars inventiva*, en contraposición con la erudición estéril tan frecuentemente valorada en la filosofía, sobre todo en la escolástica. La matemática también estaría incluida en la *ars inventiva* y también, desde luego, la «nueva ciencia»; es decir, la matemática aplicada en relación con la física. Por estos intereses tan alejados del paradigma en el que fue formado (que no dominaba), es que Descartes, por lo menos a los veintitrés años, no pretendía ser un apologeta filosófico del catolicismo en el sentido corriente del «filósofo escolástico».

6 Esta es una paráfrasis a la Sagrada Escritura: (Pr. 1, 7; Sal. 111, 10). Según el Inventario de Estocolmo, *Praeambula* era parte del mismo cuaderno, hoy desaparecido, donde también se encontraba el manuscrito de las *Olimpicas* (AT/X: 8).

Descartes, posiblemente, al ser consciente de sus propias limitaciones formativas ante el paradigma filosófico hegemónico de aquel tiempo, pero también de la potencia del método filosófico que había desarrollado, decidió no publicar sus hallazgos para evitar la precipitación en sus juicios, siguiendo su propia filosofía, tal como él mismo lo narra en el *Discurso del método* (AT/VI: 22). Descartes habría considerado que, por su juventud (23 años), aún le era necesario madurar intelectualmente y dejar pasar el tiempo para “desarraigar su espíritu de todas las malas opiniones que había recibido antes de tal época” (AT/VI: 22) y para ejercitarse más en su método, que, como creen la mayoría de los comentaristas, sería la «ciencia admirable» de las *Olimpicas*. Cabe señalar que Descartes no conocía a nivel profesional a Aristóteles, ni a Tomás de Aquino,⁷ ni siquiera las obras jesuitas que habría estudiado en La Flèche, según su carta a Mersenne del 30 de septiembre de 1640 (AT/III: 185): el *Cursus Conimbricensis*,⁸ las obras de Francisco de Toledo Herrera y de Antonio Rubio.⁹ Turró señala que

7 Jean Sirven (1928: 23-55) presenta de forma muy erudita los estudios filosóficos de René Descartes en el Colegio de La Flèche. En el primer año habría conocido, a partir de las obras lógicas de Toledo, Fonseca y Rubio, la Introducción de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles (*Isagoge*), así como el *Sobre la interpretación*, los cinco primeros capítulos de los *Analíticos primeros* y los ocho libros de los *Tópicos*. En el segundo año habría estudiado los ocho libros de la *Física* de Aristóteles, así como matemáticas, cálculo aritmético práctico, astrología, óptica, música y mecánica a partir de las obras de Christophorus Clavius, SJ. En el tercer año habría cultivado en el estudio de la metafísica aristotélica desde los *Conimbricenses*, así como los ocho primeros libros de la *Ética a Nicómaco*.

8 El *Cursus Conimbricensis*, elaborado por los profesores de la Universidad de Coimbra, fue un programa compuesto por ocho libros que fungió como manual de enseñanza de filosofía, basada en Aristóteles, en los colegios jesuitas de todo el orbe, junto a las *Metaphysicae disputationes* de Francisco Suárez, SJ y la *Logica mexicana* de Antonio Rubio, SJ.

9 De Francisco de Toledo Herrera seguramente leyó en La Flèche *Comentaria, una cum Quaestionibus, in octo Libros Aristotelis de Physica Auscultatione* (Venecia, 1573) y *Commentaria, una cum Quaestionibus, In Universam Aristotelis Logicam* (Roma, 1572) y, de Antonio Rubio, la *Logica Mexicana* (Alcalá de Henares, 1613).

los egresados de los colegios jesuitas estaban más dispuestos a leer a sus contemporáneos del paradigma renacentista, dedicándose ellos mismos a los nuevos oficios y profesiones surgidas en él, que inclinados a la lectura de Aristóteles, santo Tomás o cualquier otra autoridad del aristotelismo ortodoxo, a pesar de tener amplia noticia e información de todos ellos (1985: 196).

Si bien, desde luego, pese a esta formación y a estos intereses alejados del paradigma filosófico de su tiempo, no puede ponerse en duda que Descartes haya sido un cristiano devoto que pretendía poner su filosofía al servicio de la verdad, tal como sus antecesores, los escépticos cristianos (Popkin, 1983: 82-114 y 259-316), o inclusive, los autores rosacruces (Turró, 1985: 223).

Sirven (1928: 18-19), Gilson (1979: 20-21) y Ariew (2011: 71-72) consideran que sin duda Descartes conoció en el colegio la filosofía de Francisco Suárez, porque las *Disputaciones metafísicas* eran el manual de metafísica de cabecera de sus profesores en La Flèche, pero quizás no lo hizo con la suficiente profundidad y dominio, pues su estudio puntual estaba reservado para los estudiantes de filosofía, que eran aquellos alumnos que estaban en formación sacerdotal (Descartes jamás estuvo en formación sacerdotal). El punto de vista de estos pensadores contrasta con el de Kambouchner (2005: 16-21), que considera que Descartes estudió con detenimiento las *Disputaciones metafísicas* del filósofo granadino en el Colegio de La Flèche. El mismo Kambouchner (2005: 18), siguiendo la lectura del «giro suareciano de la filosofía» de J.-F. Courtine (1989: 2), opina que la filosofía de Descartes es precursora del paradigma suareciano, en tanto que pretendía construir una metafísica más allá de la de Aristóteles. Bajo esta perspectiva, el ontologismo cartesiano no sería sino una continuación de la metafísica suareciana. Con todo, es verosímil que Descartes, en su madurez, haya estudiado la filosofía de Suárez, eso podría explicar los paralelismos que Scribano (1999: 49-66) encuentra entre la *Disputatio IX (sectio II, VII)* de las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez (1960: 195-196) y la primera de las *Meditaciones metafísicas* (AT/VII: 21-23).

La filosofía en relación con la teología tampoco parecía ser del interés de Descartes, en contraste con las matemáticas, como lo señala en su *Discurso del método* (AT/VI: 8). Según Turró (1985: 201), en La Flèche, Descartes habría estudiado ciertas nociones de matemáticas aplicadas: mecánica, óptica, geometría, topografía, música y balística. Dice en el *Discurso del método*: “las matemáticas tienen invenciones muy sutiles y que pueden utilizarse tanto para contentar a los curiosos como para facilitar todas las artes y disminuir el trabajo de los hombres” (AT/VI: 5). En este sentido, la instrucción filosófica de Descartes sería más bien la de un autodidacta ecléctico insatisfecho con los paradigmas científicos aceptados de su tiempo, formado a partir de retazos de la tradición y de referencias que aún no estaban legitimadas filosóficamente (la «nueva ciencia»); y de ahí su «vocación fundacional», e inclusive «reformadora», como lo considera Maritain (2013: 109-132).

Tales inquietudes cartesianas también la compartirían algunos de sus predecesores y contemporáneos, entre otros, Galileo Galilei, Tycho Brahe o Johannes Kepler, y sus corresponsales Pierre Gassendi, Marin Mersenne o Pierre de Fermat, todos ellos hombres piadosos e impulsores de la «nueva ciencia». Estos hombres no representaban ya el paradigma del «genio renacentista» que intentaba reformar la cristiandad desde lo antiguo-pagano (como Cornelio Agripa o Marsilio Ficino), ni el del filósofo escolástico que consideraba que no había nada nuevo bajo el sol, y que la filosofía se reducía a la silogística. Estos hombres de finales del siglo XVI e inicios del XVII buscaban ser enanos sobre hombros de gigantes, al recuperar lo verdadero que encontraban en las explicaciones científicas anteriores; pero también eran testigos de novedades que no podían explicarse desde la erudición de la filosofía escolástica, ni desde el conocimiento naturalista-empirista, muchas veces también hermético, cuyos métodos resultaban estériles ante los desarrollos de las matemáticas aplicadas a la física. Estas ciencias, que ahora le parecían obsoletas a Descartes, habrían sido las que estudió y conoció en La Flèche; mismas que, como lo señala en el *Discurso del método*, no eran

tan útiles y ni tan brillantes como los conocimientos del “gran libro del mundo” (AT/VI: 8-9).

Según Gouhier (1958: 9), el joven Descartes, al igual que Galileo, era parte del movimiento de «reforma científica» —análogo al de la Reforma protestante de Lutero y Calvino o al de la reforma política de Maquiavelo— contra los modelos científicos y filosóficos del Renacimiento y de la escolástica. Lo central de este reformismo era la consciencia sobre la inutilidad de la historia de la filosofía y, por lo tanto, de la erudición, frente a la fundamentación de una filosofía de la naturaleza que sirviera como la «metafísica» de la física matemática (principios), ya en acto, pero aún sin principios claros, que era lo que posibilitaba los nuevos avances tecnológicos. Descartes consideraba que todos los principios de las ciencias debían tomarse de la filosofía, aunque él no había hallado ahí ninguno que considerara verdadero (AT/VI: 21-22). En este sentido, el hallazgo de principios filosóficos (un nuevo fundamento metafísico) sería tanto el «descubrimiento de la ciencia admirable» de 1619, como la «comprensión del fundamento de la ciencia admirable» de 1620.

Más allá de su formación escolar en La Flèche, las influencias más directas de Descartes sobre la nueva ciencia vendrían, como las de todo francés buen hijo de su tiempo, de Michel de Montaigne y los escépticos (Rodis-Lewis, 1996: 69). Pero también de sus «exploraciones personales» en los «textos curiosos», donde habría conocido a Ramón Lull,¹⁰ Cornelio Agripa y demás autores «herméticos», como el ya citado Johann Faulhaber, por quien pudo conocer a los rosacruces, y a Kepler (Turró, 1985: 78). Es indudable que los intereses intelectuales y las inquietudes filosóficas de Descartes no pueden comprenderse sin tomar en cuenta su pasión por las matemáticas y sus aplicaciones, que encontraba en la «nueva ciencia».

¹⁰ Cornelio Agripa escribió en 1531 un tratado intitolado *Commentaria in Artem brevem Raymundi Lullii*. Según Alain Guy (1992: 60), Descartes no tenía tal libro. En la carta de Descartes a Beeckman fechada el 26 de marzo de 1619 (AT/X, 56), Descartes le comenta al matemático flamenco que el leer la *Ars brevis* de Ramón Lull le indujo a buscar una *mathesis universalis*, “ciencia nueva, por la cual de una manera general podrían ser resueltas todas las cuestiones que se pueden proponer en todo género de cantidad, tanto continua como discontinua, pero cada según su género”. Lull es el único filósofo mencionado literalmente en el *Discurso del método* (AT/VI, 17).

Estas aplicaciones, por ejemplo, los trabajos de Galileo, al tener un fundamento que Descartes juzgaba metafísico (los principios de las matemáticas), superaban la «cientificidad» de los adelantos técnicos de las artes mecánicas renacentistas, que Descartes consideraba injustificadas. La necesidad de una «nueva ciencia» fundamentada matemáticamente Descartes la habría comenzado a intuir durante sus estudios en La Flèche, tal como lo relata en el *Discurso del método*:

Me complacía especialmente en las matemáticas por la certeza y la evidencia de sus razonamientos, pero no había entendido aún su verdadero uso y, pensando que sólo servían para las artes mecánicas, me sorprendía que, siendo tan firmes sus fundamentos, no se hubiera construido encima nada más relevante (AT/VI: 7).

Descartes, ¿reformador o contrarreformador?

Como ya hemos dicho, los intereses intelectuales y las inquietudes filosóficas de Descartes no pueden comprenderse sin tomar en cuenta su piedad religiosa y su consciencia del temor de Dios como principio de la sabiduría, tal como lo habría señalado en el inicio de *Praeambula*. Este interés piadoso sería el límite de su búsqueda científica, y el trasfondo espiritual del temor religioso que es narrado en las *Olimpicas* (AT/X, 182). Asimismo, como hemos explorado, Descartes no encaja en el arquetipo habitual del filósofo escolástico; primero, porque no era un «filósofo profesional», es decir, no contaba con estudios formales en filosofía, ni era parte de alguna facultad católica de filosofía o de teología; segundo, porque se encontraba insatisfecho con las formas filosóficas con las cuales se pretendía fundamentar la teología cristiana, tal como también lo estaban sus «maestros culturales», el piadosísimo Michel de Montaigne y el excéntrico Cornelio Agripa, quien afirmaba que “la única fuente genuina de la Verdad es la fe” (1693: 159). El escepticismo previo al escepticismo libertino tendría su semilla en una postura piadosa «antifilosófica» que consideraba que las verdades reveladas no necesitaban explicación racional y que la filosofía (identificada con la fe) sería, inclusive, una suerte de herejía. Según Richard Popkin (1983: 22-43), este sería el trasfondo

y el molde intelectual de la Reforma protestante, sintetizado en la «*sola fide*» de Martín Lutero. Estas posturas no se podrían considerar, sin embargo, un modelo hegemónico, por lo pronto. La «nueva ciencia» de Descartes, que precisaba igualmente de una «nueva filosofía» (su método), también intentaba responder al vacío racional que proponían los protestantes y los escépticos cristianos.

Si es que el método es la «ciencia admirable», cuya forma acabada sería la presentada en el *Discurso del método* (AT/VI: 18-19), este aún no estaría del todo desarrollado aquella noche del 10 de noviembre de 1619. El método fue fruto de la formación autodidáctica y, por ende, poco filosófica de Descartes, según las pautas hegemónicas de aquella época. Por esta razón, Descartes vio necesario perfeccionarlo y no publicarlo hasta que tuviera la suficiente madurez intelectual, dieciocho años después, en 1637. Si el método cartesiano es la «ciencia admirable», sería el fundamento racional de una «nueva ciencia», y también una filosofía inédita, que sería lo narrado en la segunda y tercera parte del *Discurso del método*.¹¹ Dice Descartes sobre su propio método:

[...] lo que más me satisfacía de este método era que con él estaba seguro de emplear mi razón en todo, si no perfectamente, al menos lo mejor que me fuera posible. Sin contar con que, aplicándolo, sentía que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más clara y distintamente los objetos. Por no haber circunscrito este método a ninguna materia particular, me prometí aplicarlo a las dificultades de las demás ciencias con tanta utilidad como la había hecho a las del álgebra. No por eso me atrevía a examinar todas la que se presentasen, pues esto habría sido contrario al orden que el método prescribe; pero al advertir que todos los principios de las ciencias debían tomarse de la filosofía, donde aún no hallaba ninguno cierto, pensé que era necesario, ante todo, tratar de establecerlos en ella (AT/VI: 21-22).

11 Jacques Maritain (1982: 180) nos recuerda que el título original del *Discurso del método* era *Proyecto de una Ciencia Universal destinada a elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección*.

Maritain (1982: 22-23) afirma que a partir de las meditaciones que realizó tras el hallazgo de la «ciencia admirable», Descartes habría encontrado su «vocación filosófica», por lo que el descubrimiento del 10 de noviembre de 1619, sea cual sea, sería el fundamento de toda la filosofía cartesiana. Maritain (1982: 23) también agrega que Descartes habría cristianizado el entusiasmo descrito en las *Olimpicas*, al considerar que obtuvo gratuitamente la «ciencia admirable» por intercesión de María, de ahí la peregrinación a Loreto que le prometerá en agradecimiento. Según la narración de Baillet (AT/X: 181), «la ciencia admirable» correspondería con los hallazgos del día y no con lo aparecido en los sueños del 10 de noviembre de 1619, pues Descartes «se fue a dormir lleno de entusiasmo y con la idea de haber descubierto ese día los fundamentos de una ciencia admirable». El Espíritu de Verdad no le habría revelado la «ciencia admirable» a Descartes, más bien lo habría entusiasmado e inspirado en su labor científica, filosófica y poética.

En este sentido, Descartes sería un reformador; o más bien, como lo señala Moreno Romo (2010: 335-346), un «contrarreformador», por su afán superacionista, a través de su método, de los escepticismos fideístas propios de las reformas protestantes. Aunque Maritain (1982: 50-51) señala que, debido a su origen «divino», la ciencia cartesiana sería una «ciencia angélica», cuya certeza se legitimaría a sí misma al ser, presuntamente, un don venido del cielo.

El discernimiento cartesiano en las Olimpicas

La vocación filosófica contrarreformativa de Descartes podría ser por sus principios y fundamentos, análogamente, la traducción de la espiritualidad y el discernimiento ignaciano en términos filosóficos. La justificación racional del discernimiento, a través de una filosofía inédita expresada en su método, no sólo pretendía ser útil a la nueva ciencia, sino que también pretendía servir para la defensa de la verdad. Según Marion (1983: 60), para Descartes la ciencia no sería admirable si ella no estuviera fundamentada filosóficamente; por ello, más que un fin para la ciencia (una aplicación), buscaba un principio

que la justificara. Este método tendría que ser universal y, por ende, debería tomar en cuenta la participación de lo Divino en las posibilidades científicas humanas, lo que para Descartes sería evidente. Esto no significaría la «ciencia angélica» cartesiana que denuncia Maritain (1982: 50-51).

Estas lecturas se pueden ampliar a las *Olimpicas* cuando nos percatamos que el tema central de este texto es un ejercicio de discernimiento, a partir de la pregunta: «*Quod vitae sectabor iter?*»,¹² y que a lo largo de la reconstrucción de Baillet, se narran en diversos pasajes distintas alusiones a «espíritus» buenos y malos, tal como son los criterios de discernimiento dados por san Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*, mismos que Descartes practicó en La Flèche (Rodis-Lewis, 1996: 35). Esto no es un tema menor cuando nos percatamos que en las *Olimpicas* aparece la expresión «*mauvais génie*» (genio maligno) (AT/X: 182), que según comentadores como Sánchez Ramón, sería de origen ignaciano (2010: 1001) y que es un término central de la filosofía cartesiana, pues es utilizado en el momento culmen de las *Meditaciones metafísicas*, es decir, en la imposibilidad del engaño divino (AT/VII: 17).

Si seguimos la narración del discernimiento que Descartes tenía que hacer en las *Olimpicas*, este sería, por un lado, el camino conocido que le habían dado la tradición (la filosofía escolástica) y los «libros curiosos» que había leído, y por otro, los desarrollos sobre la «nueva ciencia» y su forma personal de juzgar a ésta a partir de su descubrimiento de la «ciencia admirable». Descartes, sin embargo, estaba completamente convencido de que la tradición resultaba

12 La pregunta «*Quod vitae sectabor iter?*» se relacionaría con la teología moral y el buen consejo de un hombre sabio a partir del discernimiento y la dirección espiritual ignaciana propia de los *Ejercicios*. Dice san Ignacio de Loyola sobre el sentido del ejercicio espiritual y el acompañamiento (2014: 17): “Para que así el que da los ejercicios espirituales, como el que los recibe, más ayuden y se aprovechen, se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera como la entiende; y, si mal la entiende, corríjale con amor; y, si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve”. El consejo de la teología moral es el que acompaña para la salvación desde el discernimiento.

estéril para fundamentar a partir de ella los principios de la «nueva ciencia».

El discernimiento cartesiano de las *Olimpicas* pretendería distinguir en cuál de todas las posibilidades de conocimiento estaría más presente el buen espíritu (la verdad) y, por lo tanto, también averiguar si la «nueva ciencia» a la que se estaba dedicando no era un engaño del mal espíritu. En caso de que no hubiese engaño, el método cartesiano intentaba emprender la construcción de una nueva filosofía (una nueva metafísica) desde lo evidente, que tuviera la posibilidad de «cristianizar» a la «nueva ciencia» al tener justificada su veracidad. Dice el Descartes maduro en los *Principios de la filosofía*:

Y de aquí se sigue que la luz natural, es decir, la facultad de conocer que Dios nos ha dado, no puede alcanzar ningún objeto que no sea verdadero, en la medida en que sea alcanzado por ella misma, esto es, en la medida en que sea percibido clara y distintamente. Pues con razón llamaríamos engañador a Dios si nos hubiera dado esa facultad pervertida, de manera que tomara lo falso por verdadero. Así se elimina aquella duda suprema que se postulaba, porque ignorábamos si no seríamos de tal naturaleza que nos engañáramos incluso en las cosas que nos parecen evidéntísimas. Es más, todas las otras causas de duda, antes examinadas, se suprimirán fácilmente a partir de este principio. En efecto, las verdades matemáticas ya no deben resultarnos sospechosas, porque son clarísimas. Y así advertimos qué hay de claro y distinto en las sensaciones, en la vigilia o en el sueño, y lo distinguimos de lo confuso y oscuro, fácilmente reconoceremos qué es lo que debe tenerse como verdadero en cualquier cosa (AT/IX: 38).

En las *Olimpicas* encontramos discernimiento cartesiano entre elementos tradicionales e innovadores, según los paradigmas de su tiempo. Quizás la cristianización de la «nueva ciencia» era la vocación que Descartes juzgaba como personal, que respondía al abuso naturalista de la ciencia de los hombres del Renacimiento, de los libertinos y de los escépticos que había devenido en hermetismo, así

como a la esterilidad científica y tecnológica de las filosofías escolásticas y del propio modelo renacentista; y, también al desprecio por la razón de los protestantes y escépticos cristianos. Es posible que el drama existencial de Descartes se encontrara en su discernimiento personal que juzgaba si aquellos entusiasmos que le permitieron descubrir una «ciencia admirable» aquel 10 de noviembre de 1619 provenían de Dios (el buen espíritu) o del genio maligno (el mal espíritu): si provenían del primero, la «nueva ciencia», al ser verdadera, no podría estar en contradicción con las verdades reveladas (lo que significaría su «cristianización»); pero si provenían del segundo, serían una trampa que lo conduciría a pretender alcanzar una suerte de «sabiduría» velada para todos los hombres (hermetismo), pero que rivalizaría con la verdad revelada (a la que sin duda se adhería). Sin embargo, por más contradictorio que esto parezca, según Turró (1985: 221-225), tal posibilidad prometeica parece ser lo que en 1619 le atrajo del esoterismo rosacruz.

El esoterismo rosacruz respondería a una reformulación de la «*sola fide*» que tanto Lutero como Cornelio Agripa proponían como paradigma de conocimiento, y que también fue la semilla de cierto naturalismo escéptico-empirista. Si los «descubrimientos admirables» de Descartes eran verdaderos, serían evidentes, es decir, claros y distintos, según la regla cartesiana de la verdad (AT/VI: 33), por lo que, sin duda, vendrían de Dios. Por lo tanto, no podrían entrar en contradicción alguna con la verdad revelada, y serían accesibles a la razón humana, lo que mostraría el error de los escépticos.

La certeza conclusiva a tal discernimiento sería el significado de las mociones consoladoras que le llegaron en el tercer sueño, mismas que pretendía agradecerle a la Virgen de Loreto. En este punto, Sánchez Ramón (2010: 1001) ve una conversión religiosa de Descartes «tras dedicar su vida a un propósito» y encuentra un paralelismo con la conversión de san Ignacio de Loyola, quien decidió peregrinar, en agradecimiento por su iluminación, a Tierra Santa. Este autor encuentra también otros paralelismos entre Descartes e Ignacio de Loyola (2010: 1001-1002). Por ejemplo, que, así como el fundador de la Compañía de Jesús reflejó metódicamente sus experiencias místicas en sus *Ejercicios*, que tienen reglas muy precisas para

el acompañamiento espiritual, Descartes escribió unas *Reglas para la dirección del ingenio*, quien, para mostrar metódicamente su práctica filosófica como una meditación, concibió las *Meditaciones metafísicas*. Igualmente, así como el fundador de la Compañía de Jesús contó su experiencia espiritual en su *Autobiografía*, Descartes lo hizo en su *Discurso del método*.

Estas consideraciones de Sánchez Ramón parecen demasiado libres, porque tales presuntos paralelismos pueden ser simples lugares comunes, que no son exclusivos ni de Descartes ni de san Ignacio de Loyola, tal como lo considera Rubidge (1990: 48-49), quien opina que las *Meditaciones metafísicas* están relacionadas con el género devocional de la meditación (del que también forman parte los *Ejercicios ignacianos*), y que es de ahí de donde surgen sus similitudes. Lo que sí es más verosímil es que Descartes, tal como lo marca la tradición mariana ignaciana, según lo escrito por Baillet (1691: 86), le haya pedido a la Virgen que intercediera por él para que tuviera un buen discernimiento. Y que una vez que Descartes obtuvo el fruto deseado, consolado, haya hecho un voto de peregrinaje a Loreto.¹³ Dicen los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola al respecto:

El que los da [los *Ejercicios*], si ve al que los recibe que anda consolado y con mucho hervor, debe prevenir que no haga promesa ni voto alguno inconsiderado y precipitado; y cuanto más le conociere de ligera condición, tanto más le debe prevenir y amonestar. Porque, dado que justamente puede mover uno a otro a tomar religión, en la cual se entiende hacer voto de obediencia,

13 Dice Baillet (1691: 120): "Estando en Venecia, Descartes pensó en desprenderse ante Dios de la obligación que se había impuesto en Alemania en el mes de noviembre del año 1619 por un voto que había hecho de ir a Loreto y que no había podido cumplir en aquel tiempo". Adam (1919: 63-64) y Rodis-Lewis (1996: 84) también siguen a Baillet contra quienes opinan que Descartes jamás cumplió su voto. Según Rodis-Lewis (1996: 38-39), en La Flèche, Descartes habría leído *El peregrino de Loreto* del jesuita Louis Richeome, que lo habría inspirado a realizar tal peregrinación. La tradición mariana-ignaciana pide la intercesión de María para el buen discernimiento, sin embargo, para decidir un voto de agradecimiento, primero se tiene que superar la consolación. Descartes hizo su voto tras los frutos recibidos en plena consolación. Descartes no hizo su discernimiento en ejercicios espirituales ignacianos formales, por lo que no tuvo un director que le advirtiera sobre prometer votos estando consolado.

pobreza y castidad; y dado que la buena obra se hace con voto más meritoria que la que se hace sin él, mucho debe de mirar la propia condición y sujeto, cuanta ayuda o estorbo podrá hallar en cumplir la cosa que quisiese prometer (2014: 12).

Los arrepentimientos de los sueños que encontramos en las *Olimpicas* (AT/X: 186) responderían a la intención de adquirir un conocimiento aparente inspirado (entusiasmado) por una entidad maligna, lo que, desde una perspectiva cristiana, sería lo propio del hermetismo, así como la falta de temor a Dios. El «sí y no» que aparece en el *Corpus Poetarum* del segundo sueño (AT/X: 184) contestaría a la función primaria de la filosofía, que en gran parte es el discernimiento, pues buscaría afirmar o negar, metódicamente, lo que sea verdadero mediante un ejercicio racional. Durante el resto de su vida, Descartes insistirá en que la labor primaria de la filosofía consiste en encontrar principios claros y distintos (evidencia) que nos permitan juzgar con certeza lo verdadero de lo falso. Estos principios tendrían que ser universales y accesibles para todos los hombres, y, por ende, su conocimiento necesario para distinguir lo verdadero de lo falso. El correcto discernimiento dependería de la aplicación de tales principios.

Sin embargo, las presuntas raíces ignacianas del pensamiento cartesiano parece que siempre quedarán en meras especulaciones, pues no contamos con suficientes elementos documentales para hacer una lectura conclusiva, aunque la influencia sea por lo pronto posible. Como sea, no podemos dudar de su impronta contrarreformatora de profundo carisma jesuítico, ni de que el tema y la necesidad del discernimiento es permanente en su filosofía, y que se encuentra presente desde las *Olimpicas*. Sin embargo, el discernimiento cartesiano, a pesar de los lugares comunes al respecto, como lo considera Gouhier (1924: 212) es un ejercicio de la sola razón; es un discernimiento inspirado, que sopesa, vindica y demanda la participación de la gracia y de lo divino en las acciones humanas (en este caso, en el filosofar). Tampoco olvidemos, en esta tónica, que Descartes es un pensador que no puede interpretarse en un sentido unívoco y reductivo (como lo pintan la mayoría de las historias de la filosofía) y que,

si bien es el padre del racionalismo moderno, también es un filósofo cristiano que es el fundador de una nueva perspectiva metafísica: el ontologismo moderno (Del Noce, 2010: 471).¹⁴

Hay lecturas como la de Maxime Leroy (1930) que presentan a Descartes como un «filósofo enmascarado» que ocultaba sus verdaderas convicciones científicas, filosóficas y religiosas (siguiendo AT/X: 213),¹⁵ si bien hay buenas razones para su enmascaramiento, como lo sugiere Moreno Romo (2010: 305-306). Sin embargo, deberíamos leerlo más allá de ellas. Descartes fue un pensador hijo de un «cambio de época», que, por su paradigma reformador y contrarreformador, parecía demasiado libertino para los católicos y demasiado católico para los libertinos; demasiado protestante para los católicos y demasiado católico para los protestantes; y que él mismo padecía, espiritualmente, tales paradojas. Descartes, sin duda, se sabía «reformador», o inclusive, a su modo (lo que lo hace muy «moderno»), «contrarreformador».

Es posible que, en la novedad de la propuesta filosófica, científica y hasta religiosa de Descartes, propensa a la sospecha, esté la causa de su personalidad «enmascarada» y de su constante necesidad personal de discernimiento, que es la «experiencia filosófica» que encontramos narrada en el texto fechado el 10 de noviembre de 1619. Tomar públicamente la postura cartesiana, en un tiempo tan polarizado a niveles de las ideas religiosas como aquél, sería peligroso; y tal vez esa sea la causa por la cuál en su obra no encontramos ninguna referencia explícita a la espiritualidad ignaciana, ni a ninguna otra práctica religiosa que no sea la mera expresión de su piedad; pero tampoco a alguna fuente hermética (sin embargo, tampoco olvidemos que Descartes fue un pensador que no solía citar ni

14 Augusto Del Noce (1992: 591) pinta esta vía ontologista desde Descartes hasta Rosmini. A su parecer, el ontologismo es la verdadera filosofía de la modernidad y no constituye una ruptura con el paradigma greco-medieval (el agustinismo), sino más bien su continuación.

15 Dice la introducción de *Praeambula*: “Como un actor se pone una máscara para ocultar sus mejillas ruborizadas, al igual que ellos, yo, al punto de subir al escenario del teatro del mundo, hasta ahora, no he sido más que un espectador; yo también avanzo enmascarado” (AT/X: 213).

referenciar). Debido a la peculiaridad del pensamiento cartesiano Moreno Romo (2010: 307) afirma que Descartes no es un cristiano a la manera de Ignacio de Loyola, Francisco de Sales o Blaise Pascal. Puede ser que aquí también esté el «origen existencial» de su célebre *moral por provisión* (AT: VI: 23-24), donde Descartes, como recuerda Ángeles Cerón (2017: 117), jamás pone en suspenso “la religión en la que Dios le ha hecho la gracia de ser instruido desde su infancia” (AT/VI: 23), porque de hacerlo, existencialmente, acarrearía muchas complicaciones para su espíritu.

La curiosa historia de “un pequeño cuaderno en pergamino...”

René Descartes murió en Estocolmo el 11 de febrero de 1650. Según Adam y Tannery (AT/X: 1-2) tres días después de su muerte, por petición de Pierre Chanut se elaboró un inventario de las posesiones del recién finado, que fue resguardado por su editor y albacea, Claude Clerselier (AT/X: 1). Al listado de papeles de Suecia se le conoce como el Inventario de Estocolmo. Actualmente se conservan dos copias de este inventario, uno se encuentra en la Biblioteca Nacional Francesa y el otro en la Universidad de Leiden. También fue transcrito por Adam y Tannery en el tomo X de las obras completas de Descartes (AT/X: 5-14).

En el Inventario de Estocolmo, las *Olimpicas* se mencionan como parte del «Cuaderno C» que desapareció en algún momento del siglo XVIII. Al respecto, dice el principal registro de los papeles cartesianos:

Es un pequeño cuaderno en pergamino, que dice en la portada: «Año 1619, mes de enero». Encontramos, primeramente, 18 folios con anotaciones matemáticas bajo el título de «Parnasus». Después, hay seis folios vacíos y otros seis escritos. Volteando el cuaderno se encuentra el discurso intitulado «Olympica», que dice en el margen: “11 de noviembre de 1620, he comenzado a comprender el fundamento de un descubrimiento admirable...”. Tornando el cuaderno a su orden original, hay dos folios

escritos en los que están anotadas algunas consideraciones sobre las ciencias; después hay media página de álgebra. Luego encontramos doce páginas vacías; luego, siete u ocho líneas intituladas «Democritica». Después, girando el cuaderno, hay ocho o diez hojas en blanco, seguidas de cinco hojas y medio escritas bajo el título «Experimenta». Luego, doce hojas blancas, y, al final, cuatro páginas escritas bajo el título «Præmbula. Initium sapientiæ timor Domini». Este cuaderno nombrado «C» parecer haber sido escrito en la juventud de Descartes (AT/X: 7-8).

A pesar de su desaparición, el «Cuaderno C» del Inventario de Estocolmo ha llegado a nosotros a partir de dos textos: el primero es la *Vie de M. Descartes*, de Adrien Baillet, que ofrece dos fragmentos de lo que era el texto original y completo de las *Olímpicas* (1691: 50-51, 80-86), así como otros pasajes de *Parnasus* y *Experimenta* (1691: 92 y 93); el segundo es la obra publicada bajo el nombre de *Cartesii cogitationes privatae*, que corresponde a la copia de algunos fragmentos del «Cuaderno C» que Gottfried Wilhelm Leibniz hizo durante su estancia en París, entre el 1 y el 5 de junio de 1676.¹⁶ Esta obra fue encontrada entre los papeles leibnizianos de Hanover por Louis-Alexandre Foucher de Careil, quien también los tradujo al francés, editó y publicó (Descartes, 1859: 1-37). Ambas transcripciones fragmentarias del «Cuaderno C» fueron recopiladas y editadas por Adam y Tannery en el tomo X de las *Obras Completas de Descartes* (AT/X: 179-188 y 213-256).

Al analizar la descripción del «Cuaderno C», siguiendo el Inventario de Estocolmo (AT/X: 7-8), podemos percatarnos de dos cosas: que lo contenido en el cuaderno desaparecido eran meros esbozos que serían continuados en los folios vacíos; y que el cuaderno estaba escrito por el anverso y por el reverso. Gouhier (1958: 13) destaca que Baillet llama a las *Olímpicas* «tratado en forma de discurso» y describe que constaba de 12 páginas (1691: 92), cuando el

16 Dicho sea de paso, sobre la historia de la transcripción que hizo Leibniz del «Cuaderno C», Amir D. Aczel (2005) escribió su novela-ensayo *El cuaderno secreto de Descartes*, donde narra las peripecias y las intrigas que Leibniz vivió en París con Claude Clerselier (albacea de Descartes) mientras estudiaba al «Descartes secreto».

Inventario de Estocolmo simplemente dice «discurso» y no menciona el número de páginas. Asimismo, Gouhier (1958: 14) recuerda que Baillet, además de las *Olimpicas*, cita algunas líneas de *Parnasus* y de *Experimenta*; y que «*Olympica*» —tal como *Parnasus*, *Experimenta* o *Praeambula*— no era el título de la obra, sino una anotación o rúbrica escrita en los folios del cuaderno para que Descartes recordara y pudiera continuar, posteriormente, con lo ya escrito (1958: 18 y 78). Las *Olimpicas* nunca son citadas por Descartes, y como señala Baillet (1691: 86); es probable que Descartes jamás haya pretendido publicar este cuaderno; por lo tanto, fueron concebidas, simplemente, como un texto personal escrito para recordar una noche tan importante en su vida.

Sobre la copia que hizo Leibniz del «Cuaderno C» (las *Cogitationes privatae*) (AT/X: 213-256), podemos señalar que es un texto extenso, sobre todo centrado en los desarrollos tempranos de la matemática cartesiana, y que sus referencias a las *Olimpicas* coinciden poco con el texto de Baillet, pues en ellas no hay ninguna mención ni alusión a los sueños de la noche del 10 de noviembre de 1619. Sin embargo, las *Cogitationes privatae* mencionan la existencia de este escrito cartesiano de juventud, así como la anotación de 1620 sobre el texto del año anterior, y que en ellas estaba citada la *Égloga* 7 de Ausonio: «*Quod vitae sectabor iter?*» (AT/X: 216).

El resto de los elementos copiados por Leibniz en las *Cogitationes privatae* corresponden a fragmentos de los otros escritos cartesianos de juventud contenidos en el «Cuaderno C» que no son recogidos por Baillet, ni por ninguna otra fuente. Al estar desaparecido el manuscrito de estos textos, su única fuente son los papeles leibnizianos de Hanover, fechados entre el 1 y el 5 de junio de 1676 en París. Esto no le resta legitimidad a las *Olimpicas* presentadas por Baillet; simplemente mostraría que Leibniz hizo una transcripción selectiva de lo que consultó en el «Cuaderno C», que tomó en cuenta el contenido del texto intitulado «*Olympica*», pero con un interés distinto al de Baillet. Siguiendo a Rodis-Lewis (1996: 78), los textos del «Cuaderno C» presentados en AT/X, 218-219, que son parte de las *Cogitationes privatae*, es decir, de la copia de Leibniz, datan de 1620. Estos textos, a su parecer, expresarían las reflexiones de

Descartes sobre «descubrimiento de la ciencia admirable» acontecido el año anterior. A su parecer (1996: 78), estos textos fueron concebidos por Descartes como complemento a la narración de los sueños del 10 de noviembre de 1619, que llegó a nosotros gracias a Baillet (1691: 80-86), misma que Leibniz no copió. Según Rodis-Lewis (1996: 58), Leibniz no habría copiado tal texto por considerarlo personal e irracional. Aczel (2005: 19-20) señala que la causa de la caótica transcripción de Leibniz se pudo deber a las celosas condiciones que Clerselier le impuso para consultar y transcribir el «cuaderno secreto».

Sobre nuestra traducción

La mayoría de las traducciones de las *Olimpicas* suelen reducirse al texto de Baillet. Sin embargo, hemos decidido completar esta edición en español con los fragmentos de las *Cogitationes privatae* que corresponden a las *Olimpicas*. Nuestra selección de fragmentos se basa en la recopilación hecha por Ferdinand Alquié en *Œuvres philosophiques*, vol. I, 1618-1637 (Descartes, 2010: 61-63).

Del francés traducimos las *Olimpicas* desde el volumen X de *Œuvres de Descartes*, editadas por Charles Adam y Paul Tannery (AT/X, 179-188). Y del latín, cotejado con las traducciones francesas de Foucher de Careil (Descartes, 1859: 1-37) y de Ferdinand Alquié (Descartes, 2010: 61-63), nuestra selección de las *Cogitationes privatae*, tomada de AT/X, 216-219. La secuencia numérica de esta última parte es nuestra y sólo sirve para indicar los distintos fragmentos que en las *Cogitationes privatae* se suceden unos a otros sin distinción, según la edición de las *Olimpicas* realizada por Ferdinand Alquié (Descartes, 2010: 61-63).

Agradezco profundamente a Ramón Díaz Olguín, director y editor de *Open Insight*, por su celo, su auxilio y sus correcciones y recomendaciones editoriales; tanto para este ensayo introductor, como para nuestra traducción. Así como a Juan Carlos Moreno Romo por su revisión y sugerencias a nuestra traducción.

Referencias

- Adam, C. (1919). *Vie de Descartes et œuvres. Étude historique*. Paris: J. Vrin.
- Agripa, C. (1693). *De incertitudine et vanitate scientiarum liber*. Francfort: Johann Adam Plener.
- Ángeles Cerón, F. (2015). *Descartes y Pascal. El trasfondo espiritual de la filosofía moderna*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro / Fontamara.
- (2017). "El talante espiritual de Descartes". En *Open Insight*, vol. 8, n. 13, pp. 101-121.
- Ariew, R. (1999). *Descartes and the Last Scholastics*. Ithaca: Cornell University Press.
- (2011). *Descartes among the Scholastics*. Leiden: Brill.
- Arnold, P. (1956). *Histoire des Rose-Croix et les origines de la franc-maçonnerie*. Paris: Mercure de la France.
- Baillet, A. (1691). *La Vie de M. Descartes*, vols. 1 y 2. Paris: Daniel Horthemels.
- Baladi, N. (1959). *Descartes*. El Cairo: Al-Ma'arif.
- Bitbol-Hespériès, A. (1995). "Les Olympica et la vocation scientifique de Descartes". En F. Hallyn (Ed.), *Les Olympiques de Descartes (Romanica Gardensia XXV)*. Génova: Librairie DROZ, pp. 47-72.
- Boss, G. (1993). "Le songe d'un poétique philosophique (Les rêves de Descartes)". En *Dialectica*, vol. 47, nn. 2/3, pp. 199-216.
- Cohen, G. (1921). *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII siècle*. Paris: Édouard Champion.
- Courtine, J.-F. (1989). "Différence ontologique et analogie de l'être: le tournant suarézien". En *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n. 2, pp. 41-76.
- Del Noce, A. (1992). *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*. Milano: Giuffrè.
- (2010). *Il problema dell'ateismo*. Bologna: Il Munilo.
- Descartes, R. (1859). *Œuvres Inédites de Descartes*. L.-A. Foucher de Careil (Ed.). Paris: Auguste Durand.
- (1908). *Œuvres de Descartes*, vol. VI. Ch. Adam y P. Tannery (Eds.). Paris: Léopold Cerf.
- (1908). *Œuvres de Descartes*, vol. VII. Ch. Adam y P. Tannery (Eds.). Paris: Léopold Cerf.
- (1908). *Œuvres de Descartes*, vol. IX. Ch. Adam y P. Tannery (Eds.). Paris: Léopold Cerf.

- (1908). *Œuvres de Descartes*, vol. X. Ch. Adam y P. Tannery (Eds.). Paris: Léopold Cerf.
- (1989). *Sobre los principios de la filosofía*. Edición y traducción de E. López y M. Graña. Madrid: Gredos.
- (2010). *Œuvres philosophiques*, vol. I (1618-1637). F. Alquié (Ed.). Paris: Classiques Garnier.
- (2011). *Discurso del Método*. Edición y traducción de R. Frondizi. Madrid: Alianza.
- Gäbe, L. (1972). *Descartes' Selbstkritik: Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*. Hamburg: Meiner.
- Gilson, E. (1979). *Index Scolastico-Cartésien*. Paris: J. Vrin.
- Gouhier, H. (1924). *La pensée religieuse de Descartes*, Paris: J. Vrin.
- (1956). "Descartes a-t-il rêvé?". En *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 10, n. 36 (2), pp. 203-209.
- (1958). *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance*, Paris: J. Vrin.
- Grayling, A. C. (2007). *Descartes: La vida de René Descartes y su lugar en su época*. Valencia: Pre-textos.
- Guy, A. (1992). "Razón y fe en Llull y Descartes". En *Studia Lulliana*, n. 32, pp. 59-79.
- Hamelin, O. (1921). *Le système de Descartes*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Kambouchner, D. (2005). *Les Méditations métaphysiques de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Kennington, R. (1961). "Descartes' Olympica". En *Social Research*, vol. 28, n. 2, pp. 171-204.
- Kepler, J. (1994). *El secreto del universo (Pródromo de consideraciones cosmográficas conteniendo el secreto del universo)*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Leroy, M. (1930). *Descartes, el filósofo enmascarado*. Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica.
- Loyola, I. de, (2014). *Ejercicios Espirituales*. S. Arzubialde, SJ (Ed.). Santander: Sal Terrae.
- Marion, J.-L. (1983). "Les trois songes ou l'éveil du philosophe". En J. L. Marion (Ed.). *La passion de la raison*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 53-78.
- Maritain, J. (1982). "Le songe de Descartes". En *Jacques et Raïssa Maritain Œuvres complètes Vol. 5 (1932-1935)*. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse.
- (2013). *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Milhaud, G. (1921). *Descartes savant*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Millet, J. (1867). *Histoire de Descartes avant 1637: suivi de L'analyse du Discours de la méthode et des Essais de philosophie*. Paris: Didier et Cie, Librairies-Editeurs.

- Moreno Romo, J. C. (2010). *Vindicación del cartesianismo radical*. Barcelona: Anthropos.
- Popkin, R. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodis-Lewis, G. (1995). “Les aspects religieux des *Olympica*”. En F. Hallyn (Ed.), *Les Olympiques de Descartes (Romanica Gardensia XXV)*. Génova: Librairie DROZ, pp. 127-140.
- (1996). *Descartes. Biografía*. Traducción de I. Sancho. Barcelona: Península.
- (1997). *Le développement de la pensée de Descartes*. Paris: J. Vrin.
- Rubidge, B. (1990). “Descartes Meditations and Devotional Meditations”. En *Journal of the History of Ideas*, vol. 51. n. 1, pp. 27-49.
- Sánchez Ramón, R. (2010). “Las raíces ignacianas de Descartes. Estado de la cuestión”. En *Pensamiento*, vol. 66, n. 250, pp. 981-1002.
- Scribano, E. (1999). “La nature du sujet. Le doute et la conscience”. En K. S. Ong-Van-Cung (Coord.), *Descartes et la question du sujet*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 49-66.
- Suárez, F. (1960). *Disputaciones metafísicas*, vol. II. S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver (Eds.). Madrid: Gredos.
- Sirven, J. (1928). *Les Anées d'apprentissage de Descartes*. Albi: Imprimerie Coopérative du Sud-Ouest.
- Turró, S. (1985). *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos.

* Fuente: Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, vol. X, Ch. Adam y P. Tannery (Eds.), Léopold Cerf, Paris, 1908; pp. 179-188 (para *Olympica*) y pp. 213-248 (para *Cogitationes privatae*). El primer texto fue tomado por Adam y Tannery de A. Baillet, *La Vie de M. Descartes*, vol. I, Daniel Horthemels, Paris, 1691, pp. 50-51, 80-86 y 120 (las notas de Ch. Adam y P. Tannery no se han traducido, si bien se han tomado en cuenta en la elaboración de esta versión); el segundo texto, en cambio, fue tomado de una selección de textos de la versión bilingüe latino-francesa de R. Descartes, *Œuvres Inédites de Descartes*, L.-A. Foucher de Careil (Ed.), Auguste Durand, Paris, 1859; pp. 1-57. La selección de textos sigue los presentados en la edición francesa de Ferdinand Alquié (Descartes, 2010: 61-63). Traducción, apartados y notas de José Miguel Ángeles de León.

René Descartes

Vie de M. Descartes

1.

Había otro tratado en forma de discurso intitulado *Olímpicas* [*Olympica*], de sólo doce páginas, y que contenía en el margen, con una tinta más reciente, pero de la propia mano de Descartes, una anotación que aún hoy ocupa a los más curiosos. Esta anotación al margen decía:

XI. Novembris 1620, cœpi intelligere fundamentum Inventi mirabilis...¹

De tal anotación, ni Clerselier² ni los otros cartesianos nos pudieron dar explicación. Esta observación se encuentra delante de un texto que nos persuade que este escrito es posterior a los demás que se encuentran en el registro y que no se empezó sino hasta el mes de noviembre de 1619. Este texto dice en latín:

X. Novembris 1619, cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis scientiæ fundamenta reperirem...³

1 "11 de noviembre de 1620, he comenzado a comprender el fundamento de un descubrimiento admirable...".

2 Claude Clerselier fue el editor, albacea literario y custodio de la obra de Descartes, además de cuñado de Pierre Chanut. También fue quien facilitó los manuscritos cartesianos a Leibniz, en 1676. Baillet no conoció a Clerselier; el material con el que este último escribió *La Vie de M. Descartes* entre 1690 y 1691 le fue ofrecido por el abad Jean-Baptiste Le Grand, quien sí fue provisionado por Clerselier (Verbeek, 2005: 49-15).

3 "10 de noviembre de 1619, me encontraba lleno de entusiasmo y descubrí los fundamentos de una ciencia admirable...". Según Rodis-Lewis (1996: 58), Leibniz no habría transcrito este texto por considerarlo "un episodio tan irracional en el origen de una búsqueda racional".

2.

En el nuevo ardor de sus descubrimientos, Descartes se comprometió a ejecutar la primera parte de sus proyectos, que sólo consistía en destruir. Ciertamente, ésta fue la más fácil de las dos partes. Pero pronto se dio cuenta que deshacerse de los prejuicios no es tan fácil para un hombre como quemar la propia casa. Ya se había preparado para esta renuncia desde que dejó el colegio⁴ y había realizado algunos intentos: primero durante su retiro en el suburbio de Saint Germain de París,⁵ y después durante su estancia en Breda.⁶ Con todas estas disposiciones, no podía sufrir menos que si tuviera que despojarse de sí mismo. Sin embargo, pensó que con todo aquello ya había culminado su empresa. Y, a decir verdad, para hacerle creer que había llegado a tal estado, era suficiente que su imaginación le presentara su ingenio completamente desnudo. Descartes sólo tenía amor por la Verdad, cuya búsqueda sería, de ahora en adelante, la ocupación de su vida. Esta fue la razón de los tormentos que hicieron sufrir a su ingenio por aquellos días. Pero los medios para alcanzar esta feliz conquista no le causaron menos perplejidad que el fin mismo. La investigación que quería hacer con esos medios sumergió su ingenio en violentas agitaciones, que aumentaron cada vez más por la continua tensión en que lo tenían, sin sufrir que los paseos y las compañías fueran una diversión. Descartes se fatigó tanto que se le inflamó el cerebro, lo que le hizo caer en una suerte de entusiasmo que se apoderó de él, lo que dejó su ingenio abatido. El abatimiento

4 Baillet se refiere aquí al Colegio Henri IV de La Flèche, a cargo de los jesuitas, en el que Descartes estudió entre 1604 y 1615 (Rodis-Lewis, 1996: 25).

5 Según Baillet (1691: 31), Descartes estuvo retirado en Saint-Germain de París entre noviembre o diciembre de 1614 y diciembre de 1616. Adam (1919: 40) y Rodis-Lewis (1996: 39), en cambio, no mencionan tal retiro y ubican a Descartes entre 1615 y 1616 estudiando Derecho en la Universidad de Poitiers, donde vivía en la casa de un sastre.

6 Descartes estuvo en Breda quince meses, entre enero o febrero de 1618 y abril de 1619, con el ejército de Mauricio de Nassau, quien precisamente en febrero de 1618 se convertiría en el príncipe de Orange, lo que Descartes también menciona en el *Discurso del método* (AT/VI: 13-14).

de su ingenio lo colocó en un estado en el que pudo recibir las impresiones de sus sueños y de sus visiones.

Cuenta Descartes que el 10 de noviembre de 1619 se fue a dormir *lleno de entusiasmo* y con la idea *de haber descubierto ese día los fundamentos de una ciencia admirable*. Aquella noche tuvo tres sueños consecutivos, que se figuró que sólo podían haber venido del cielo.

❖ [Primer sueño]

Después de haberse dormido, su imaginación fue afectada por la representación de algunos fantasmas que se le aparecieron y lo asustaron con tal fuerza que, creyendo caminar por las calles,⁷ se vio obligado a apoyarse sobre su lado izquierdo para poder avanzar hasta donde quería ir, porque sentía una gran debilidad en el costado derecho que no le permitía sostenerse de pie. Avergonzado por caminar de esa manera, hizo el esfuerzo de enderezarse, pero sintió un viento impetuoso que, llevándolo en una especie de torbellino, le hizo dar tres o cuatro vueltas sobre su pie izquierdo.⁸ Sin embargo, no fue esto lo que más lo asustó. Su mayor horror fue la dificultad que tuvo para arrastrarse, que le hizo pensar que caería a cada paso, hasta que, viendo un colegio abierto en su camino, entró en éste para hallar refugio, así como un remedio para su mal.

Trató de llegar a la capilla del colegio, donde su primer pensamiento fue ir a hacer una oración; pero al darse cuenta de que se había cruzado con un conocido suyo sin saludarlo, quiso volver sobre sus pasos para hacerlo con cortesía, pero fue rechazado con violencia por el viento que soplaba contra la capilla. Al mismo tiempo, a la mitad del patio del colegio vio a otra persona que le llamó por su nombre en términos corteses y gentiles y que le dijo que, si quería, buscara al señor N. porque éste tenía algo que darle. Descartes imaginó que el señor N. le daría un melón que había traído de algún país

7 "Al margen: Descartes, *Olympica*" [Nota de Baillet].

8 Según Rodis-Lewis (1997: 98), el torbellino que lo envolvió significaría la tensión entre una voluntad recta, tornada a Dios en la derecha, y los embates del maligno a la izquierda.

extranjero.⁹ Pero lo que más le sorprendió fue ver que quienes se reunían alrededor de esta persona para conversar estaban erguidos y firmes sobre sus pies, mientras que él estaba todavía inclinado y tambaleante sobre el suelo, además de que el viento —que pensó que lo derribaría varias veces— había disminuido mucho.

Despertó de este sueño y de inmediato sintió un dolor real, que le hizo temer que fuese obra de un genio maligno que había intentado seducirlo.¹⁰ De inmediato se volvió sobre su lado derecho, porque estaba acostado del lado izquierdo cuando se quedó dormido y tuvo el sueño. Hizo una plegaria a Dios para que lo guardara del efecto malvado de su sueño y para que lo protegiera de todas las desgracias que pudieran amenazarlo como castigo a sus pecados, pues reconocía que sus pecados eran suficientes para atraer la ira del cielo sobre su cabeza, aunque hasta ese momento había llevado una vida bastante irrefutable a los ojos de los hombres.

❖ [Segundo sueño]

En esta situación, volvió a dormirse, después de un intervalo de casi dos horas en el que estuvo metido en pensamientos diversos sobre los bienes y lo males de este mundo. Inmediatamente le vino un nuevo sueño, en el que creyó escuchar un ruido estridente y retumbante, que tomó por un trueno.¹¹ El susto que le dio ese estruendo lo

9 Alan Gabbey y Robert E. Hall (1998: 651-668) han hecho un estudio muy erudito tanto de los posibles significados del melón como del *Diccionario* que aparecerá más adelante en la narración del segundo sueño. Según su hipótesis principal (1998: 660), en la que siguen a John Cole (1992: 143), el melón vendría siendo un símbolo de amistad, en contraste con los «encantos de la soledad» que mencionan las *Olímpicas* (AT/X, 185).

10 Baillet utiliza la expresión «mauvais génie», la misma expresión célebre utilizada por Louis Charles d'Albert de Luynes en su traducción francesa de las *Meditaciones Metafísicas* (AT/IX: 17). Descartes, en el original latino dice «genium malignum» (AT/VII: 22). Es imposible saber si Descartes utilizó la misma expresión en el manuscrito de las *Olímpicas*, pero es probable que «mauvais génie» sea una transcripción literal hecha por Baillet del original cartesiano. En el margen de las *Olímpicas*, cuenta Baillet, estaba escrita la expresión «A malo Spiritu ad Templum propellebar» (AT/X, 186), lo que podría sugerir también una relación con el «mal espíritu» de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola.

11 Según Kennington (1961: 179), ese «ruido estridente y retumbante» sería la conexión con el sueño anterior porque ambos signos transmiten horror.

despertó de golpe; y abriendo los ojos, vio muchas chispas de fuego regadas por toda la habitación. Esto ya le había sucedido en otras ocasiones, y no le era extraño el despertar a medianoche y tener los ojos tan destellados para entrever los objetos más próximos a él. Pero en esta última ocasión, quiso acudir a razones tomadas de la filosofía, obteniendo razones favorables para su espíritu después de observar —abriendo y cerrando los ojos alternadamente— la cualidad de las especies que se le presentaron. De modo que su miedo se disipó y se volvió a dormir con gran calma.

❖ [Tercer sueño]

Un momento después, Descartes tuvo un tercer sueño, que no tenía nada de terrible como los dos primeros.¹² En ese último sueño, encontró un libro sobre su mesa, sin saber quién lo había puesto ahí. Lo abrió y al notar que era un *Diccionario*, estaba contento con la esperanza de que pudiera serle de gran utilidad. En ese mismo instante, se encontró otro libro bajo su mano, que no le era nuevo, aunque no sabía de dónde había venido. Encontró que tal libro era una recopilación de poesías de diferentes autores, intitulado *Corpus poetarum*.¹³ Tuvo la curiosidad de leer ahí alguna cosa, y, al abrir libro, dio con el verso «*Quod vitae sectabor iter?*».¹⁴

12 Según Kennington (1961: 182), los sueños presentados en las *Olimpicas* tendrían un «orden ascendente». Los dos primeros sueños (o más bien pesadillas) serían una suerte de purificación que concluiría con una consolación. También podrían considerarse desde un punto de vista ignaciano: los dos primeros sueños serían desolaciones; el tercer sueño, una consolación venida de Dios. En este sentido, el título *Olympica*, refiriéndose al monte Olimpo, sería una metonimia para nombrar tal ascenso de las desolaciones a la consolación venida del espíritu de Dios, espíritu consolador. La consolación, identificada con la cima del monte, sería el sitio donde habitarían los dioses (identificados con el bien), una suerte de «Contemplación para alcanzar amor» (Loyola, 2014: 92-93).

13 “Al margen: Dividido en cinco libros, impreso en Lyon y en Génova...” [nota de Baillet]. Al parecer de Gabbey y Hall (1998: 654), el *Corpus poetarum* significaría la filosofía y la sabiduría en unidad, a través de la poesía. Gilbert Boss (1993: 209) considera que en las *Olimpicas* Descartes pretende mostrar que no existe oposición entre la poesía, la filosofía y la ciencia.

14 “¿Qué camino debo seguir en la vida?”. Según Leibniz (1880: 331), Descartes habría estudiado y meditado profundamente la obra de Ausonio durante su estancia con los jesuitas en el colegio de La Flèche.

En ese momento apareció un hombre que no conocía, pero que le presentó un fragmento de verso que comenzaba por «*Est et non*»,¹⁵ que presumía como una obra excelente. Descartes le dijo que sabía de qué se trataba y que esa pieza estaba entre las *Églogas* de Ausonio, que se encontraban en el *Corpus poetarum* que estaba sobre su mesa. Él mismo quiso mostrársela a tal hombre desconocido, y comenzó a hojear el libro, del cual se jactaba conocer perfectamente en orden y contenido. Mientras buscaba el pasaje, el hombre le preguntó de dónde había sacado ese libro y Descartes le respondió que no podía decirle cómo lo había conseguido; pero un momento atrás había tenido otro que acababa de desaparecer, sin saber quién se lo había dado ni quién se lo había llevado. No había terminado de hablar cuando volvió a ver el libro en el otro extremo de la mesa. Pero se percató de que ese *Diccionario* no estaba tan completo como el que había visto la primera vez. Sin embargo, encontró las poesías de Ausonio en el *Corpus poetarum* que estaba hojeando, y al no poder encontrar la obra que comenzaba por «*Est et non*», le dijo a aquel hombre que conocía una poesía del mismo poeta aun más bella que la otra y que comenzaba con las palabras «*Quod vitae sectabor iter?*».¹⁶ El hombre le rogó que se la mostrara, y Descartes comenzó a buscarla, cuando encontró varios pequeños retratos en huecograbado que le llevaron a decir que este libro era muy bello, pero que no tenía el mismo aspecto que el otro que conocía. Estaba en eso cuando, de pronto, los libros y el hombre desaparecieron y se desvanecieron de su imaginación, pero sin despertarlo. Lo singular a notar es que, dudando si lo que acababa de ver era un sueño o una visión, no sólo decidió —mientras dormía— que era un sueño, sino que también hizo su interpretación, antes de que el sueño lo abandonara.¹⁷

15 “Sí y no”.

16 “¿Qué camino debo seguir en la vida?”.

17 Por esta afirmación, tanto Kennington (1961: 183) como Gouhier (1956: 205-208 y 1958: 32-41) consideran que las *Olimpicas* podrían no responder a una memoria de los sueños del «Descartes histórico», sino a una aproximación poética a la retórica, siguiendo la antigua tradición de la fabulación, de la cual *El sueño de Escipión* de Cicerón es el ejemplo más famoso. Kennington (1961: 184) también recuerda que en la obra cartesiana hay varios ejemplos de fabulación, por ejemplo, en las *Reglas para la dirección del*

Consideró que el *Diccionario* significaba todas las ciencias compiladas en un mismo lugar, y que la antología de poesías, intitulada *Corpus poetarum*, representaba en particular, y de una manera muy distinta, a la filosofía y la sabiduría juntas. Porque no creyó que nos debiéramos de sorprender mucho al percatarnos de que los poetas, inclusive aquellos que sólo dicen tonterías, están llenos de sentencias más importantes, más sensatas, y mejor expresadas que aquellas que se encuentran en los escritos de los filósofos.¹⁸ Y atribuyó tal maravilla a la naturaleza divina del entusiasmo y a la fuerza de la imaginación, que hacía brotar las semillas de la sabiduría (que se encuentran en el ingenio de todos los hombres, como las chispas del fuego en las piedras) con mucha más facilidad, y con el mismo o con mucho más brillo que el que puede hacer la razón en los filósofos.¹⁹ Descartes, continuando la interpretación de su sueño mientras dormía, consideró que la obra en verso sobre el discernimiento del tipo de vida que debemos escoger —y que comienza por «*Quod vitae sectabor iter?*»— significaría el buen consejo de un hombre sabio o inclusive la teología moral.

En esto, dudando si soñaba o si meditaba, Descartes despertó sin emoción y continuó, con los ojos abiertos, la interpretación de su sueño siguiendo la misma idea. Consideró que los poetas reunidos en el *Corpus poetarum* significaban la revelación y el entusiasmo, del que no desesperaba de verse favorecido. Por el fragmento «*Est et non*», que es el «*Sí y no*» de Pitágoras,²⁰ consideró la verdad y la falsedad en

ingenio (AT/X: 366-367 y 373-74), aunque el más célebre es la introducción del *Discurso del Método*: “Pero como yo propongo este escrito tan sólo a modo de historia o, si se prefiere, de fábula, en la que entre algunos ejemplos que se pueden imitar quizá se hallen otros muchos que sería razonable no seguir...” (AT/VI: 4).

18 En este pasaje se encuentra un paralelismo con el texto 4 (según nuestra nomenclatura) de las *Cogitationes privatæ*.

19 Aquí también hay un paralelismo con el texto 4 (de acuerdo con esta traducción) de las *Cogitationes privatæ*. La razón por la cuál Descartes podría considerar que los poetas son más sabios que los filósofos es que los primeros estarían «entusiasmados». Si atendemos a la etimología de la palabra «entusiasmo» (ἐνθουσιασμός, esto es, «soplo interior de Dios»), el entusiasmo siempre tiene origen divino. Por lo tanto, sería el poeta y no el filósofo quien aspira a la sabiduría divina por revelación.

20 “Al margen: *ναὶ καὶ οὐ*” [nota de Baillet].

los conocimientos humanos y en las ciencias profanas.²¹ Al ver que la interpretación de todos esos elementos la lograba tan bien a su voluntad, osó persuadirse de que era el Espíritu de Verdad quien había querido abrirle, por ese sueño, los tesoros de todas las ciencias. Y como lo único que le quedaba por explicar eran los pequeños retratos en huecograbado, que había encontrado en el segundo libro, ya no buscó la explicación tras la visita que le hizo un pintor italiano al día siguiente.

Ese último sueño, que sólo tenía cosas dulces y agradables, señalaba, a su parecer, su porvenir; significaba lo que le sucedería por el resto de su vida. Pero tomó los dos sueños precedentes como advertencias amenazadoras relacionadas con su vida pasada, en la que podría ser inocente ante los ojos de los hombres, pero no ante los de Dios. Consideró que tal era la razón del terror y del pavor del que sus dos sueños anteriores estuvieron acompañados. El melón, que le querían dar como regalo en el primer sueño, representaba los encantos de la soledad, pero buscados solamente para las ocupaciones netamente humanas.²² El viento que lo arrojaba contra la capilla del colegio, cuando sintió un dolor en el costado derecho, no era otra cosa sino el genio maligno que trataba de arrojarlo con fuerza lejos de un lugar al que él deseaba ir voluntariamente.²³

Por eso Dios no le permitió que avanzara más lejos y se dejó llevar, incluso a un lugar santo, por un espíritu que no había enviado. Como sea, Descartes estaba muy convencido de que había sido el Espíritu de Dios el que le había hecho dar los primeros pasos hacia la capilla. El terror que lo estremeció en el segundo sueño representaba, a su parecer, su *sindéresis*, es decir, los remordimientos de su conciencia relacionados con los pecados que pudiera haber cometido durante el curso de su vida hasta entonces. El trueno, del

21 Según Gabbey y Hall (1998: 654), el «sí y no» de Pitágoras —que significa la verdad y la falsedad en el conocimiento y en las ciencias profanas— permitió a Descartes discernir que provenía del Espíritu de la verdad, que le permitió conocer los tesoros de la ciencia.

22 Gabbey y Hall (1998: 658) consideran que el melón podría ser un eco a la palabra griega «μέλλω» que significa «ser probable», de donde vienen «τὸ μέλλον» y «τα μέλλοντα», «el futuro», «las cosas por venir».

23 “Al margen: *A malo Spiritu ad Templum propellebar*” [nota de Baillet].

cual escuchó su estruendo, era la señal del Espíritu de la Verdad que descendía sobre él para poseerlo.²⁴

Ese último sueño tenía ciertamente algo de entusiasmo, y nos podría conducir, gustosamente, a considerar que Descartes había bebido esa noche antes de irse a dormir. En efecto, era la víspera de san Martín y, en aquella noche, se tenía la costumbre de entregarse al libertinaje, tanto en el lugar donde él se encontraba²⁵ como en toda Francia. Pero Descartes aseguró que había pasado toda la noche y todo el día en una gran sobriedad, y que hacía tres meses enteros en los que no había bebido vino. Agregó que el genio, que excitaba en él el entusiasmo que inflamó su cerebro durante algunos días, había inspirado estos sueños antes de irse a la cama y que el espíritu humano no tenía parte en ello.

En cualquier caso, la impresión que le quedó de sus agitaciones le hizo reflexionar al día siguiente sobre la parte que él debía tomar. La vergüenza en la que se encontraba le hizo acudir a Dios para pedirle que le hiciera conocer su voluntad y para que lo iluminara y lo condujera en la búsqueda de la verdad. Después se dirigió a la santa Virgen para encomendarle la búsqueda que consideraba que era lo más importante de su vida. Y para tratar de interesar, de manera más apremiante, a esta santísima Madre de Dios, aprovechó la ocasión del viaje que esperaba realizar a Italia días después para hacer el voto de un peregrinaje a Nuestra Señora de Loreto.²⁶ Su celo iba aún más lejos, y por ello le prometió a la Virgen que, a partir de Venecia, haría el peregrinaje a pie hasta Loreto; y que, si sus fuerzas fueran inferiores a sus fatigas, tomaría al menos la exterioridad más devota y

24 Gilbert Boss (2016: 211) interpreta que el rayo es el signo del entusiasmo, que viene de Dios, que a su vez se relaciona con la poesía. No olvidemos que el poeta sería quien posee el favor divino. El destello del rayo significaría la luz (la sabiduría) que ilumina al poeta. Nosotros vemos también aquí, siguiendo a Rodis-Lewis (1995: 62), un posible origen del título *Olympica*, a partir de la figura de Zeus, quien intimida y domina con sus rayos. El entusiasmo, en clave pagana, podría corresponder a la irrupción de lo divino en la vida de los hombres.

25 Ver nota 3.

26 "Al margen: Descartes, *Olympica*, *ut supra*" [nota de Baillet]. Según Rodis-Lewis (1996: 38-39), en La Flèche, Descartes habría leído *El peregrino de Loreto* del jesuita Louis Richeome, que lo habría inspirado a realizar tal peregrinación.

humillada que le fuera posible, para así cumplir con su voto. Descartes pretendía emprender su viaje antes de que concluyera el mes de noviembre. Pero Dios dispuso de él de manera distinta a lo que había deseado. Descartes tuvo que posponer el cumplimiento de su voto para otra ocasión, hallándose obligado de diferir su viaje de Italia por razones que no hemos podido saber, y no lo realizó sino casi cuatro años después de tal resolución.²⁷

El entusiasmo lo dejó pocos días después, y si bien su ingenio reanudó su actitud ordinaria y volvió a su calma original, Descartes no se volvió más resuelto sobre las decisiones que había tomado. El tiempo en su cuartel de invierno lo transcurrió poco a poco en la soledad de su estufa y, para hacerlo menos fastidioso, comenzó a escribir un tratado, que esperaba terminar antes de las Pascuas de 1620.²⁸ A partir del mes de febrero pensaba buscar editores para tratar con ellos la publicación de tal obra. Como sea, hay mucha evidencia que muestra que ese tratado fue interrumpido y que desde entonces permaneció incompleto. Ignoramos aquello de lo que podría haber tratado ese texto, y es posible que jamás haya tenido título. Sin duda las *Olimpicas* fueron escritas entre finales de 1619 e inicios de 1620, por lo que tendrían algo en común con el tratado anunciado por Descartes que no fue terminado. Sin embargo, hay muy poco orden y relación entre el contenido de las *Olimpicas* y el resto de los manuscritos de este tiempo, por lo que es fácil concluir que Descartes, seguramente, jamás consideró hacer de las *Olimpicas* un tratado formal y cuidado, menos aún publicarlo.



27 Es decir, en 1624. Dice Baillet (1691: 120): "Estando en Venecia, Descartes pensó en desprenderse ante Dios de la obligación que se había impuesto en Alemania en el mes de noviembre del año 1619 ["Al margen: *Olympica*., mss. *Cartesii*"] por un voto que había hecho de ir a Loreto y que no había podido cumplir en aquel tiempo".

28 "Al margen: *Ibidem*, Día 23 de febrero" [nota de Baillet].

1.

Fue en el año 1620 que he comenzado a comprender el fundamento de un descubrimiento admirable.³⁰

En noviembre de 1619, tuve un sueño, en el cual recitaba el poema 7 de Ausonio, que comienza así: «*Quod viae sectabor iter? . . .*».³¹

2.

Ser reprendido por los amigos es tan útil como ser alabado por los enemigos; y deseamos la alabanza por parte de los enemigos y la verdad por parte de los amigos.

3.

Hay en todo ingenio algunas partes que, al ser ligeramente afectadas, excitan fuertes pasiones. Así, un niño de alma fuerte, si lo regañamos, no llorará, sino se enfadará; otro, llorará. Si nos dicen que sucedieron muchas y grandes desgracias, nos entristecemos; si agregamos que alguien malo estuvo involucrado, nos enojaremos. El paso de una pasión a otra se hace por las pasiones vecinas; a veces, sin embargo, hay pasos violentos a través de los opuestos: como cuando en una alegre reunión se nos anuncia de improviso un hecho triste.

29 Las *Cogitationes privatae* son las transcripciones que Leibniz hizo del «Cuaderno C» de los papeles de Descartes en 1676. La numeración continua del 1 al 11 es nuestra, para distinguir la unidad de cada fragmento. Según Rodis-Lewis (1996: 78), Los fragmentos de las *Olímpicas* que Leibniz recoge en las *Cogitationes privatae* están centrados, sobre todo, en las reflexiones que Descartes hizo después de los sueños de esa noche. A su parecer, lo central de estas reflexiones es la posibilidad de la figuración sensible de las realidades espirituales, mismas que Leibniz no transcribe.

30 "Al margen: *Olympica*, «*x nov. cœpi intelligere fundamentum inventi mirabilis...*»".

31 "¿Qué camino debo seguir en la vida?"

4.

Así como la imaginación se vale de figuras para concebir los cuerpos, también el entendimiento se vale de ciertos cuerpos sensibles para figurarse las cosas espirituales, como el viento o la luz. De donde se sigue que, al filosofar en la forma más elevada, por el conocimiento, podemos conducir a la mente por las alturas.

Puede asombrar encontrar sentencias profundas en los escritos de los poetas, más que en los de los filósofos. La razón es que los poetas escriben más por entusiasmo y por la fuerza de la imaginación. Hay en nosotros semillas de ciencia, como en la sílice hay semillas de fuego; éstas son extraídas por los filósofos a través de la razón, pero los poetas las arrancan través de la imaginación y brillan más.³²

5.

Las máximas de los sabios pueden ser reducidas a un pequeño número de reglas generales.³³

6.

Antes de que termine noviembre, arribaré a Loreto, y eso será a pie desde Venecia, si puedo convenientemente, y si tal es la costumbre. Si eso no es posible, daré al menos a ese peregrinaje toda la devoción que ordinariamente nadie puede dar.

32 Gouhier y Kennington (1956: 205-208) y (1961: 63) sostienen que las *Olimpicas* no fueron soñadas por Descartes, sino compuestas poéticamente por él. Según estos autores, Descartes estaría tratando de alcanzar la sabiduría por la vía poética, deudora del entusiasmo, pues ésta es más fructífera que la de los filósofos.

33 Esta afirmación parece ser una anticipación de la hipótesis de la *mathesis universalis* que aparece en las *Reglas para dirigir el ingenio*, obra inconclusa que posiblemente se escribió entre 1623 y 1628 (AT/X, 378-379). La idea de la *mathesis universalis* le vendría a Descartes de Cornelio Agrippa y Ramón Llull, quienes pretendían un conocimiento deductivo universal. Según Rodis-Lewis (1996: 59) esta también podría ser la «ciencia admirable».

Pero, de cualquier manera, terminaré mi tratado antes de la Pascua. Si es que los libros no me faltan, y si me parece digno, lo publicaré como lo he prometido hoy, 23 de febrero de 1620.³⁴

7.

Hay en las cosas una fuerza activa única: el amor, la caridad, la armonía.

Las cosas sensibles nos permiten concebir las olímpicas:³⁵ el viento significa el ingenio; el movimiento con la temporalidad significa la vida; la luz significa el conocimiento; el calor significa el amor; la actividad instantánea significa la creación. Toda forma corporal actúa conforme a la armonía. Hay más cosas húmedas que secas, y más frías que calientes: de lo contrario, las fuerzas activas habrían obtenido la victoria demasiado rápido,³⁶ y el mundo no habría durado tanto tiempo.

8.

Diciendo que Dios separó la luz de las tinieblas, el *Génesis* quiere decir que Dios ha separado a los ángeles buenos de los malos. No podemos, en efecto, separar una privación de una cualidad positiva, y esto así porque el texto no puede ser comprendido literalmente. Dios es pura inteligencia.

34 Baillet (1691: 120) sostiene que Descartes cumplió su voto en 1624, tras asistir a la fiesta de la Sensa en Venecia, el día de la Ascensión (16 de mayo). Sin embargo, según el propio Baillet (1691: 120), no habría llegado al destino de su peregrinaje a pie, sino en barco. Hay un error en la transcripción de Foucher de Careil, pues Baillet dice «23 de febrero» (AT/X: 187), en la transcripción de Adam y Tannery se corrige el error (AT/X: 218).

35 Este aforismo nos indicaría por qué Descartes intituló a este texto "*Olympica*", que, como ya vimos, según Henri Gouhier (1958: 18) no corresponde al título de una obra, sino a la rúbrica de un cuaderno de notas. Por lo pronto, sólo podemos considerar que por "*Olympica*" se refiere a las cosas propias del Olimpo. Ver notas 13 y 27.

36 Según Alquié (2010: 62), la fuerza activa es el amor.

9.

El Señor ha hecho tres maravillas: las cosas desde la nada, el libre arbitrio y el Hombre-Dios.³⁷

10.

El hombre no conoce las cosas naturales más que por similitud de lo que cae en sus sentidos. El mejor filósofo y el más profundo es el que asimila con mayor facilidad las cosas buscadas en los objetos de la experiencia sensible.³⁸

11.

La perfección absoluta que notamos en ciertas actividades de los animales nos hace sospechar que ellos no poseen el libre arbitrio.³⁹

37 Dice Rodis-Lewis (1996: 79) con relación a este fragmento: "Se vislumbra la expresión de lo infinito en lo finito con la oposición del Dios, totalmente positivo y de la nada (*ex nihilo*), de donde hacer surgir la Creación; después el misterio del libre arbitrio; [...] y por último el Hombre-Dios, centro de este cristianismo al que Descartes se adhiere profundamente, sin especular sobre los oscuros datos de la teología".

38 Ferdinand Alquié (2010: 63) apunta que aquí hay una tesis contradictoria con la metafísica que posteriormente desarrollará Descartes. Es decir, que las cosas espirituales sólo se concebirán tras una «ascesis epistemológica» que nos habrá liberado de cualquier tipo de representación sensible. Comenta Rodis-Lewis (1996: 80) que, en este pasaje, Descartes está aún muy lejos de concebir un «pensamiento sin imágenes»; lo que será central tanto en su *Discurso del Método* como en sus *Meditaciones Metafísicas*.

39 Rodis-Lewis (1996: 80), sobre la base de este fragmento, dice: "Descartes no es un sabio como los demás, sino un pensador que quiere situar al hombre entre Dios y los animales".

Referencias

- Adam, Ch. (1919). *Vie de Descartes et œuvres. Étude historique*. Paris: J. Vrin.
- Baillet, A. (1691). *La Vie de M. Descartes*, vol. I. Paris: Daniel Horthemels.
- Boss, G. (1993). “Le songe d’une poétique philosophique (Les rêves de Descartes)”. En *Dialectica*, vol. 47, n. 2-3, 1993; pp. 199-216.
- Cole, J. (1992). *The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of René Descartes*. Champaign: University of Illinois Press.
- Descartes, R. (1859). *Œuvres Inédites de Descartes*. L.-A. Foucher de Careil (Ed.). Paris: Auguste Durand.
- (1908) *Œuvres de Descartes*, vol. VI. Ch. Adam y P. Tannery (Eds.). Paris: Léopold Cerf.
- (1908). *Œuvres de Descartes*, vol. VII. Ch. Adam y P. Tannery (Eds.). Paris: Léopold Cerf.
- (1908). *Œuvres de Descartes*, vol. IX. Ch. Adam y P. Tannery (Eds.). Paris: Léopold Cerf.
- (1908). *Œuvres de Descartes*, vol. X. Ch. Adam y P. Tannery (Eds.). Paris: Léopold Cerf.
- (2010). *Œuvres philosophiques*, vol. I, 1618-1637. F. Alquié (Ed.). Paris: Classiques Garnier.
- Gabbey, A. and Hall, E. R. (1998). “The Melon and the Dictionary: Reflections on Descartes’s Dreams”. En *Journal of the History of Ideas*, vol. 59. n. 4; pp. 651-668.
- Gouhier, H. (1924). *La pensée religieuse de Descartes*, Paris : J. Vrin.
- (1956). “Descartes a-t-il rêvé?”. En *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 10, n. 36 (2); pp. 203-209.
- (1958). *Les premières pensées de Descartes. Contribution a l’histoire de l’Anti-Renaissance*, Paris: J. Vrin.
- Guy, A. (1992). “Razón y fe en Llull y Descartes”. En *Studia Lulliana*, n. 32; pp. 59-79.
- Kennington, R. (1961). “Descartes’ Olympica”. En *Social Research*, vol. 28, n. 2; pp. 171-204.
- Leibniz, G. W. (1880). *Die Philosophischen Schriften*. C. J. Gergardt (Ed.). Berlin: Weidmann.
- Loyola, I. (2014). *Ejercicios Espirituales*. S. Arzubialde, SJ (Ed.). Santander: Sal Terrae.
- Marion, J.-L. (1983). “Les trois songes ou l’éveil du philosophe”. En J. L. Marion (Ed.). *La passion de la raison*. Paris: Presses Universitaires de France; pp. 53-78.

- Rodis-Lewis, G. (1995). "Les aspects religieux des Olympica". En F. Hallyn (Ed.). *Les Olympiques de Descartes (Romanica Gardensia XXV)*. Genova: Librairie DROZ; pp. 127-140.
- (1996). *Descartes. Biografía*. Trad. I. Sancho López. Barcelona: Península.
- (1997). *Le développement de la pensée de Descartes*. Paris: J. Vrin.
- Sánchez Ramón, R. (2010). "Las raíces ignacianas de Descartes. Estado de la cuestión". En *Pensamiento*, vol. 66, n. 250; pp. 981-1002.
- Verbeek, T. (2005). "Baillet, Adrien (1649–1706)". En L. Nolan (Ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 49-51.

Reseñas

Reseña de
Descubrir el nombre. Subjetividad, Identidad, Socialidad,
González, Ana Marta,
Granada: Editorial Comares, 2021, 309 pp.

La autora presenta los tres conceptos apuntados en el subtítulo de su libro (en la parte conclusiva de esta reseña, me ocuparé de los niveles de significación que encuentro en el título) en cuanto dimensiones de la existencia humana que no alcanzan a ser explicadas desde la pura naturaleza ni replicados tecnológicamente, pues aquella experiencia queda grabada en un yo como vida y lenguaje; este proceso de discernimiento se lleva la totalidad del tiempo vivido, porque los conceptos que se generan no alcanzan a formalizar el núcleo de aquella experiencia. Esta preocupación coloca al libro en el marco de la antropología filosófica, aunque su tratamiento sea inusual para esta disciplina, debido a su impronta novedosa y creativa.

Contenido

La exposición de los conceptos mencionados y su interconexión está presentada a lo largo de una introducción (pp. 1- 17), cinco capítulos (pp. 19-277), un epílogo (pp. 279-283), el apartado bibliográfico (pp. 285-293) y dos índices, uno de nombres (pp. 295-300) y otro de materias (pp. 301-309). Nos ocupamos, ahora, de la presentación de los mencionados capítulos con algún detalle.

❖ 1. «La subjetividad irreductible» (pp. 19-73)

La filosofía de principios del siglo XXI sigue debatiéndose entorno a la extinción del sujeto cartesiano; en esta crítica del *cogito*, se toma distancia también de los diseños filosóficos de corte idealista, es decir, aquellos que pretenden reconstruir la realidad a partir de las evidencias que provee la propia conciencia. La filosofía del siglo XX hizo un lugar común de la crítica del sujeto y, más específicamente, redujo “el

sujeto trascendental kantiano a procesos más empíricos y mundanos, que pudieran poner de relieve su socialidad y su historicidad” (p. 27).

Ahora bien ¿qué implica tal abolición? El pensamiento de un sujeto trascendental cumple un papel clave en la teoría del conocimiento (estructuralmente equiparable al intelecto agente de Aristóteles, p. 28); por esta razón, la raíz del problema se presenta en conservar la posibilidad de conocer, aunque sin convertir en algo irrelevante el desarrollo de la subjetividad. Esto explica la razón por la cual el llamado «giro lingüístico» y la filosofía de la acción adquirieron durante el siglo pasado una singular centralidad.

En este punto, la autora considera el problema antes enunciado a partir del *Dasein*. Según Heidegger, el ser humano se abre a la manifestación del ser y experimenta, en tal proceso, la angustia de su finitud, la necesidad de un vivir auténtico y de llevar adelante la propia vida; esto conlleva la posibilidad de que el yo no se haga cargo de su propia existencia, es decir, el yo no necesariamente está ahí. Ante el *cogito* cartesiano y ante el sujeto trascendental kantiano, Heidegger introduce, de manera radical, los cambios de actitud que el ser-ahí refleja como consecuencia de sus aperturas al ser.

Pensadores como Wittgenstein y Heidegger dejan ver con claridad que no es posible prescindir del sujeto, aun cuando únicamente se lo considere desde el punto de vista en que organizamos el propio discurso (en este «únicamente» tal vez arraigue la condición de posibilidad de su carácter irreductible); ello no implica reducir, al menos en estos pensadores, el sujeto a las necesidades de la lógica que expresa la gramática, pues siempre necesitará estar abierto o atento a su propio desarrollo, dado que no siempre está en acto de conocer.

❖ 2. «Intersubjetividad y lenguaje» (pp. 75-117)

La adquisición del lenguaje se entiende, en el hablante, en términos de “despertar de la conciencia” (p. 77). De nosotros mismos tenemos conocimiento habitual por la *sindéresis* (pp. 70-73), en cuanto sujetos de actos de entendimiento y de voluntad; ello implica que si la *sindéresis* es el principio por el cual discernimos bien y mal, esto mismo nos permite argumentar que la orientación mundana del yo (su configuración práctica) puede colocarse en las mismas coordenadas en que

nos orientamos hacia el bien. A partir de aquí, la autora desarrolla el fundamento aristotélico de naturaleza, razón y hábitos en la formación del yo (pp. 78-83). La adquisición del lenguaje, por lo demás, establece un puente entre subjetividad y sociedad; desde un punto de vista institucional, el lenguaje constituye un medio de socialización que, en cuanto tal, tiene notorias implicaciones en la adquisición de conocimiento.

De estas reflexiones dependen los apartados «El lenguaje, factor de progreso de la cultura» (pp. 92-97) y «Discurso, verdad y poder» (97-100). En este último, tiene especial interés la presentación de la subjetividad como la posibilidad de disponer sobre lo verdadero y lo falso. En este horizonte, tiene preeminencia la reflexión que la autora encausa sobre el contenido lingüístico del yo; aquí sostiene, con citas de G. H. Mead (1972: 135), que el yo es tanto un producto del desarrollo natural, mediado por la experiencia social, cuanto reflexividad explícita, como algo diverso pero complementario de la sensación y de los hábitos (así, es obvio que el niño no nace reflexionando, p. 111). El lenguaje es, en este sentido, la disponibilidad de la conciencia de comprenderse como un sujeto y así comenzar a adquirir un sentido del yo (pp. 110-117).

❖ 3. «Preocupados por la identidad» (pp. 119-163)

En principio, la autora reflexiona sobre la polisemia del término «identidad»: el sentido ontológico (qué es algo o quién, si se trata de una persona) y el epistemológico (criterios para identificar una realidad dada, diferenciándola de otras). Cuando «identidad» se aplica a un ser humano surgen cuestiones particulares, enlazadas con la racionalidad, pues en ella va implícita tanto la distensión de la conciencia cuanto su radicación en una naturaleza física (de hecho, la razón evoca al mismo tiempo animalidad e inteligencia); es en este sentido en que Heidegger se refiere al ser humano como un «existente». Son importantes los argumentos de la autora acerca de que esta noción no vuelve superflua el concepto de sustancia, sino que permite profundizarlo, pues conlleva siempre la idea de la unidad de la existencia individual (pp. 127-129).

La lógica de la argumentación conduce a la aplicación de la célebre distinción de Ricoeur entre identidad *idem* e identidad *ipse*, cuyo discernimiento abre la instancia que consideramos más fecunda del libro. En latín, *idem* indica una identidad sobre la que no hay duda: se la considera ya establecida y claramente definida; *ipse*, por su lado, expresa un pronombre personal de carácter enfático; veamos cómo se entienden y se aplican referidos a la identidad. *Idem* básicamente consiste en identificar a un sujeto como ese sujeto en específico (p. 121), es decir, ubicarlo más allá de los cambios que le puedan acontecer o conjunto de rasgos ontológicos y psicológicos que el lenguaje cotidiano denomina «identidad personal» (esto no implica reconocer a un ser determinado como persona, pues, para que la expresión tenga sentido, dicho reconocimiento debe ser previo a tal afirmación antes apuntada). La «ipseidad» constituye el foco biográfico de nuestra identidad o “huella que la vida va dejando en cada persona” (p. 121).

De este modo, se integran cambio e identidad, como lo atestiguan el complejo proceso psicológico que lleva a pensar el futuro de una realidad, incluso el pensarse expectante: la acción madurada para realizarse mañana o la semana que viene, una probabilidad, una orden e incluso sorpresa (las posibilidades de nuestro futuro imperfecto de indicativo) o la acción futura considerada en su acabamiento («cuando llegues, tendré todo listo»); el futuro perfecto, entonces, expresa una acción que se cumplirá después del momento en que se habla. El paradigma verbal pone de manifiesto una rica noción de sustancia aplicada a la persona, pues su modo de «ser sí misma» está íntimamente vinculada al cambio.

❖ 4. «De la identidad a la verdad práctica» (pp. 165-217)

Este capítulo trata —a contraluz del anterior— el tema de la identidad, pues considerarla como algo en desarrollo no significa desconocer un núcleo identitario: el sentido del yo es la conciencia concreta que tenemos de nosotros mismos, la cual se encuentra siempre «realizándose». En este proceso siempre inacabado, entra en juego el conocimiento del mundo (pp. 168-171), la incorporación de este

conocimiento a la perspectiva práctica (pp. 171-173) y la relación social como anclaje de la conducta (pp. 173-182).

Estos pasos confluyen en lo que entiendo el centro del capítulo, es decir, considerar la acción en un contexto relacional; esta se encuentra establecida en tres apartados: «Responsabilidad y perdón» (pp. 193-200); «Acto de habla y polifonía discursiva» (pp. 200-210) y «Justicia, cambio social y autenticidad» (pp. 210-217). En ellos se señala la necesidad de profundizar en la verdad práctica, pues esta afecta la reflexión sobre el ser humano, en tanto lo coloca en un contexto social determinado: las exigencias de universalidad de la razón que se concretan en un momento histórico. “A fin de cuentas, el sujeto humano no se limita a ocupar en la sociedad un lugar que él mismo no ha elegido, sino que reflexiona sobre su propia situación y, en el curso de la reflexión hace descubrimientos sobre sí mismo y sobre los distintos modos en que la sociedad limita o potencia su capacidad de actuar” (p. 212).

❖ 5. «El deseo de autoconocimiento» (pp. 219 – 277)

En una natural culminación de los capítulos anteriores, el quinto y último se detiene en el eje «deseo-autoconocimiento»; su tratamiento se desarrolla en cuatro apartados. En primer lugar, «Las vías de auto-conocimiento» (pp. 219-232) que está desagregado en cuatro partes: «Vías de auto-conocimiento» (pp. 219-220); «Conversación interior versus introspección» (pp. 220-222); «conócete a ti mismo: paradojas del auto-conocimiento» (pp. 222-227); «El otro yo» (pp. 227-232). En segundo lugar, «Convivencia y Lenguaje» (pp. 232-250), que está pensado sobre cuatro pilares: «Oralidad y escritura» (pp. 235-241); «Intercambios epistolares» (pp. 241-243); «Interioridad y exterioridad de la palabra» (pp. 244-246) y «Géneros y tradiciones discursivas» (pp. 246-250). En tercer lugar, «El trabajo del autoconocimiento» (pp. 250-275), articulado en tres instancias: «Armarse de palabras» (pp. 251-254); «Escrituras del yo» (pp. 254-268); «Escritos del alma» (pp. 268-275). Por último, «El hombre nuevo» (pp. 275-277), que cierra todas estas reflexiones.

La estructura de este apartado fundamenta que ni la investigación histórica, ni la filosófica, ni aún la teológica pueden abrir un

punto de partida que asegure el deseo de auto-conocimiento sin hacerse cargo de la aporía que contiene la comprensión siempre latente de una autobiografía: querer asignar un lugar a la comprensión de la subjetividad como la propia historia implica la urgencia de establecer un punto de partida exterior al «autós» de la biografía, es decir, la subjetividad/interioridad fingiendo para sí que nada la precede en cuanto «decirse». Ésta, considero, es la clave hermenéutica que el libro propone, es decir, que cada lector desentrañe el sentido para sí.

¿Qué implica descubrir el nombre?

En principio, el libro presenta una reflexión sobre la realidad de lo humano y de su porvenir. En efecto, detenerse en el presente conlleva una doble perspectiva, siempre que se lo haga en profundidad, como acontece en esta obra: por un lado, un discernimiento fundamental del pasado y, por otro, una interpretación de los hechos que contiene *in nuce* una comprensión posible del futuro. El tiempo es uno de los elementos constitutivos de la verdad, pues permite distinguir lo relativo de lo absoluto. En efecto, antes de ser una aproximación exploratoria a una verdad, lo relativo concierne al tiempo (en este sentido, el absoluto es aquel tiempo que se presenta únicamente como actual). Por ello, este libro nos recupera de una sensación acuciante: parece que nos hemos quedado sin problemas, porque hemos cedido a la técnica la calidad de las soluciones, las que parecen consistir solamente en abastecimiento de objetos.

La autora tiene la lucidez de hacer una aportación verdaderamente histórica, pues nos regresa al corazón del sujeto como problema, aunque el desenlace de este filosofar sea, por su propia naturaleza, indeterminable. Sin embargo, cumple con la intimidad de la vocación filosófica: iluminar un problema, lo que conlleva el cumplimiento de la fidelidad debida a la vocación. La autora cumple (y los lectores, en la medida de nuestras posibilidades) con el legado platónico de hacer de la filosofía una vocación por la teoría, es decir, de establecer una relación entre el pensar y los objetos en cuanto pensados.

La experiencia de «encontrar el nombre» significa, entonces, que la creación fundamental de la filosofía ha sido que el logos recrea permanentemente al ser humano dócil a esta vivencia (la idea de hombre que late en cada filosofar o sentido histórico insustituible del acto de pensar). La ciencia, en efecto, no es una mera tarea intelectual que lleva a un conjunto de conocimientos que se consignan por escrito, sino que inaugura cada vez, en cada uno que anda este camino, la creación de la racionalidad; en su sentido prístino, es también el descubrimiento de los símbolos que constituyen las imágenes del mundo, en cuanto capacidades del logos que enraíza en el humus del mito, de la poesía, de la danza: cada experiencia enriquece el mundo a través del discernimiento simbólico del propio mundo. Hablar es nombrar; nombrar las cosas es estar de camino a poseerlas y poseerlas es un modo de ofrecerlas: la palabra es un agasajo de realidades. Descubrir el nombre consiste en retener aquello que se da y la oclusión se manifiesta cuando el lenguaje se reduce a la mera instrumentalidad.

La auto-mostración del logos en su racionalidad no es un aporte original del idealismo, no es un acontecimiento para el que debemos esperar hasta Descartes, sino que luce en la filosofía desde su esencia; la relación entre el pensar y el ser es básicamente lingüística, lo que equivale a decir «humana», pues en ella se empeña en llegar a ser su forma: la razón no necesita ser útil para ser vital.

Vaya, entonces, nuestro agradecimiento profundo a la autora, pues las materias pensadas y ofrecidas pueden conducir al lector a su propio discernimiento.

Claudio Calabrese
Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes
ccalabrese@up.edu.mx

Referencias

- González, A. M. (2021). *Descubrir el nombre. Subjetividad, Identidad, Socialidad*. Granada: Editorial Comares.
- Mead, G. H. (1972). *Mind, Self, and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

Sobre la revista

1. *Open Insight* es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.
2. Temáticamente, *Open Insight* está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Las contribuciones enviadas a *Open Insight* podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.
4. *Open Insight* está constituida por las siguientes secciones:
 - a. **Dialógica.** La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, –un artículo y una réplica–, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, *Open Insight* está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.
 - b. **Estudios.** Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.
 - c. **Coloquio.** En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - d. **Hápax legómena.** El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - e. **Reseñas bibliográficas.** Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a *Open Insight* deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarle a hacer el envío.
7. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta.
9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.
10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.
11. Los textos propuestos para *Hápx Legómena* deberán siempre ir acompañados de un breve comentario filosófico introductorio en el que se justifique la importancia y la pertinencia de la colaboración, se ponga en contexto y se expliciten los motivos para la publicación de ese escrito. La extensión del texto propuesto es variable, aunque se considerará un promedio de 9000 palabras. El texto introductorio deberá estar dentro de un promedio de las 4000, aunque puede haber casos en los que se justificará una extensión diferente.

Sobre el sistema de referencias

12. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
13. Inmediatamente después de la cita, se colocará un paréntesis, dentro del que aparecerán el apellido del autor, el año de publicación y la página citada, separados por una coma y por dos puntos, así: (Autor, año: p).
14. Si el contexto hace evidente quién es el autor citado, no se mencionará el apellido dentro del paréntesis para evitar redundancias sólo el año y la página correspondiente, así: (año: p).
15. Cuando se quiera referir una obra de la que no hay una cita textual, se hará del mismo modo a través del uso de paréntesis. No hace falta incluir ninguna abreviación o locución latina (*cfr.*, *cf.*, *vid.*, etc.), pues la ausencia de comillas dobles hará evidente que no se trata de una cita textual sino de una mera referencia.

-
16. Las notas a pie de página quedarán reservadas para comentarios aclaratorios del autor. Si en el comentario se hace alusión a alguna otra referencia, deberá citarse del mismo modo, utilizando el paréntesis.
 17. En el caso de las citas de autores clásicos, no se señalará el año de la edición –salvo que esté justificado por el contexto–, sino que se utilizará para su referencia el sistema convencional pertinente. Por ejemplo, para los presocráticos, Diels-Kranz; para Platón, Stephanus; para Aristóteles, Bekker; para san Agustín, Migne; para Descartes, Adam-Tannery. En la lista final de referencias bibliográficas, se explicará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.
 18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.
 19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: [...] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.
 20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.
 21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor, con los datos pertinentes de cada una de ellas separando cada elemento con un punto.

Libro:

Apellido, Iniciales del nombre. (Año). *Título en cursiva*, Ciudad: Editorial. Traducción.

Artículo:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del artículo entre comillas". *Nombre de la revista en cursiva*, volumen en *cursiva* (número), páginas.

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Sromata 61*, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para *Coloquio* y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser:
 - a. **Aceptado sin modificaciones**
 - b. **Publicable**, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,
 - c. **Reevaluable**, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,
 - d. **No publicable**. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight*:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. *Open Insight* publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

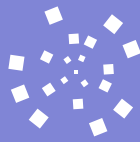
13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.
14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.
15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.
16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.
17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.
18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.
19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

TEMPO

Giorno per giorno, anno per anno, il tempo
nostro cammina! L'ora ch'è sì lenta
al desiderio, tu la tocchi infine
con le tue mani; e quasi a te non credi,
tanta è la gioia: l'ora che giammai
affrontare vorresti, a cauto passo
ti s'accosta e t'afferra – e nulla al mondo
da lei ti salva. Non è sorta l'alba
che piombata è la notte; e già la notte
cede al sol che ritorna, e via ne porta
la ruota insonne. Ma non v'è momento
che non gravi su noi con la potenza
dei secoli; e la vita ha in ogni battito
la tremenda misura dell'eterno.

~Ada Negri~



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52 (442) **245-2214**

www.cisav.mx
www.openinsight.com.mx